

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2024

volume 25

issue 1

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2024
том 25
выпуск 1

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора

А. А. Ермичёв

Ответственный секретарь

О. И. Кулиев

Редакционная коллегия

И. В. Кондаков, Е. П. Борзова, Н. В. Голик, Д. В. Масленников,
Р. В. Светлов, А. А. Ермичев, С. П. Лебедев, И. И. Евлампиев,
М. Ю. Смирнов, А. М. Прилуцкий, Д. А. Головушкин,
И. И. Докучаев, Я. С. Иващенко, Е. В. Бильченко,
В. А. Гуторов, М. А. Маслин, Л. В. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии

2024. Том 25. Вып. 1. — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2024.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Executive Secretary

Oleg Kuliev

Editorial Board

Igor Kondakov, Elena Borzova, Nadejda Golik, Dmitry Maslennikov,
Roman Svetlov, Alexander Ermichev, Sergey Lebedev, Igor Evlampiev,
Mihael Smirnov, Alexander Prilutsky, Dmitry Golovushkin,
Ilya Dokuchaev, Yana Ivashchenko, Eugenia Bilchenko,
Vladimir Gutorov, Michael Maslin, Lev Shaposhnikov

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

© Авторы выпуска, 2024

© Русская христианская гуманитарная
академия им. Ф. М. Достоевского, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Богатырев Д. К., Лебедев С. П.

Бессмертие как проблема религиозно-философской мысли:
опыт классификации модельных решений11

Хренов Н. А.

Кинорежиссура как пространство философии:
А. Тарковский как философ. Статья первая38

Преображенская К. В., Клюев С. В., Иванов А. А.

Феномен прощения:
современный философско-антропологический ракурс.....57

Сурков А. Г., Лебедев С. П.

Об информационном субъекте.....63

Жукова Е. А., Борзова Е. П., Филичева Н. В.

Роль другого в философском самоконструировании
на примере автобиографической модели73

ТЕОЛОГИЯ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Гасымов А. Б.

Пророк Исайя — маг? К вопросу о толковании 4Цар 20.1–11 (=Ис 38.1–21) ...86

Щербаков М. И.

Принуждение к пониманию: история об Анаксагоре в комментарии
Псевдо-Нонна на Григория Богослова98

<i>Андреев А. В.</i>	Подход к проблеме церковного первенства с позиций экклезиологии общения	106
<i>Епископ Герман (Камалов), Шахбазян К. Г., Шахбазян М. А.</i>	Учение об имени иеросхимонаха Антония (Булатовича) в контексте «имяславческой» полемики	124
<i>Тувалина Т. Н.</i>	Эсхатологическая роль Иерусалимского храма в «Храмовом свитке»	138
<i>Протоиерей Вивчар В. М.</i>	Взаимоотношения церкви и государства: патриарх Тихон (Белавин) как ключевая персоналия 1918–1922 гг.	152
<i>Сенина Т. А.</i>	Воззрения Георгия Гемиста Плифона на ислам в контексте турецкой угрозы существованию Византии	159

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Иващенко Я. С., Иванов А. А.</i>	Порождение, интерпретация и субординация как формы отношения неоязычества и искусства	172
<i>Борзова Е. П., Ковалев А. А., Филочева Н. В.</i>	Защита традиционных конфессий, культуры и русского языка как важный элемент национальной безопасности современной России.	183
<i>Базанов П. Н., Бильченко Е. В., Богатырёв Т. Д.</i>	Русская эмиграция о философии Н. А. Бердяева: критика монархиста И. Л. Солоневича	196
<i>Богданов И. С.</i>	Право на защиту культурной самобытности	207
<i>Богданова О. В.</i>	Соцреалистические проекции блокадного романа Андрея Тургенева «Спать и верить»	221
<i>Гудзова Я. О.</i>	Поэтика телесности в сказках И. С. Шмелева и М. Е. Салтыкова-Щедрина	242
<i>Перзекке А. Б., Перзекке М. Ю.</i>	Интерпретация притчи о блудном сыне в рассказе В. М. Шукшина «Земляки»	251
<i>Святославский А. В.</i>	Формирование символично-семиотической образности в повести А. А. Золотарева «По престолом»	262
<i>Кожачкина Д. Н.</i>	Христианство и философия Ницше в творчестве Елены Гуро	271

<i>Грезова Е. Д.</i>	
Современный Эдип как субъект этического действия	282
<i>Хорошилов А. А.</i>	
Фотографическая темпоральность.	292
<i>Соколов Р. В.</i>	
Решение терминологической задачи в проблеме ценностной трансформации: понятие «ценности духовного просвещения»	303
<i>Щербак Н. Ф.</i>	
Игра со временем и музыкальность нарратива в романе Эрнеста Хемингуэя «Райский сад» (The Garden of Eden)	313

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Синицын А. А.</i>	
Отчет о работе антропологического семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем–XVII» (Академия Достоевского, 22 декабря 2023 г.)	328

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Арифиллин Ф. М.</i>	
Между красными и белыми: сменовеховское движение как попытка примирения или раскола на два непримиримых лагеря?	338

НАШИ ПОТЕРИ

На смерть философа	343
------------------------------	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY

- Bogatyrev D. K., Lebedev S. P.*
Immortality as a problem of religious and philosophical thought:
the experience of classifying model solutions11
- Khrenov N. A.*
Filmmaking as a space of philosophy:
A. Tarkovsky as a philosopher. The first article38
- Preobrazhenskaya K. V., Klyuev S. V., Ivanov A. A.*
The phenomenon of forgiveness: a modern philosophical
and anthropological perspective57
- Surkov A. G., Lebedev S. P.*
About an information subject63
- Zhukova E. A. , Borzova E. P., Filicheva N. V.*
The role of 'the other' in philosophical self-construction illustrated
by an autobiographical model73

THEOLOGY. RELIGIOUS STUDIES

- Gasymov A. B.*
Is the prophet Isaiah a magician? On the question on the interpretation
of 2 Samuel 20.1–11 (=Isa 38.1–21)86
- Shcherbakov M. I.*
Compulsion to understand: the story of Anaxagoras
in pseudo-Nonna's commentary on Gregory the Theologian98
- Andreev A. V.*
An approach to the problem of the church supremacy
from the standpoint of the ecclesiology of communion106
- Bishop German (Kamalov), K. G. Shakhbazian, M. A. Shakhbazian*
Doctrine of the name of hieroschimonk Anthony (Bulatovich)
in the context of "onomatodoxic" polemics124

<i>Tuvalina T. N.</i>	
The eschatological role of the Jerusalem temple in the temple scroll	138
<i>Archpriest Vivchar V. M.</i>	
The relationship between church and state: patriarch Tikhon (Belavin) as a key personality of 1918–1922.	152
<i>Senina T. A.</i>	
George Hemistos Plethon' views on Islam in the context of the Turkish threat to the existence of Byzantium.	159

CULTURAL STUDIES

<i>Ivashchenko Y. S., Ivanov A. A.</i>	
Creation, interpretation, subordination as types of interrelation between neopaganism and art	172
<i>Borzova E. P., Kovalev A. A., Filicheva N. V.</i>	
Protection of traditional confessions, culture and the Russian language from discredit as an important element of the national security of modern Russia . .	183
<i>Bazanov P. N., Bilchenko E. V. Bogatyrev T. D.</i>	
Russian emigration about the philosophy of N. A. Berdyaev: criticism of the monarchist I. L. Solonevich	196
<i>Bogdanov I. S.</i>	
The right to the protection of cultural identity.	207
<i>Bogdanova O. V.</i>	
Socialist-realistic projections of Andrei Turgenev's blockade novel "Sleep and believe"	221
<i>Gudzova Ya. O.</i>	
Poetics of embodiment in the stories by I. S. Shmeleva and M. E. Saltykov Shchedrin	242
<i>Perzeke A. B., Perzeke M. Yu.</i>	
Interpretation of the parable of the prodigal son in the story of V. M. Shukshin "Fellow countrymen"	251
<i>Svyatoslavsky A. V.</i>	
The formation of symbolic and semiotic imagery in the story of A. Zolotarev "Across the shrines"	262
<i>Kozhachkina D. N.</i>	
Christianity and the philosophy of Nietzsche in the writings of Elena Guro	271
<i>Grezoza E. D.</i>	
Contemporary Oedipus as a subject of ethical action	282
<i>Khoroshilov A. A.</i>	
Photographic temporality	292

<i>Sokolov R. V.</i>	Solution of the terminological problem in the problem of value transformation: the concept of “the value of spiritual enlightenment”	303
<i>Shcherbak N. F.</i>	Games with time and the music of the narrative in the novel by E. Hemingway «The garden of Eden»	313

SCIENTIFIC LIFE

<i>Sinitsyn A. A.</i>	On the work of the anthropological seminar “Gods, people and worlds in the past and the present – XVII” (The Dostoevsky Academy, 22nd December 2023)	328
-----------------------	--	-----

BIBLIOGRAPHY

<i>Arifullin F. M.</i>	Between the reds and the whites: the Smenovekh movement as an attempt to reconcile or split into two irreconcilable camps?	338
------------------------	--	-----

OUR LOSSES

Isakov Nikolai Ivanovich (June 1957 — March 2024).	343
--	-----

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.001

УДК 1(091)

*Д. К. Богатырев, С. П. Лебедев**

БЕССМЕРТИЕ КАК ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: ОПЫТ КЛАССИФИКАЦИИ МОДЕЛЬНЫХ РЕШЕНИЙ

Бессмертие рассматривается как базовый архетип и ключевая экзистенциальная проблема. Цель — выявить базовые модельные решения на материале религиозных верований, философских рефлексий и культурных практик, опираясь на историю от зрелой античности (включая ветхозаветный регион) через Средневековье к гуманистической культуре вплоть до постгуманистических прожектов наших дней. Рабочая гипотеза состоит в наличии трёх базовых версий решения проблемы: естественной, сверхъестественной и искусственной моделей бессмертия. Естественное бессмертие исходит из принципа имматериальности души, концептуализируемого идеализмом. Сверхъестественное — из веры в Бога, способного творить чудеса. Искусственное полагается на демиургическую потенцию, заключённую в людях. Языческая и теистическая версии дополняют друг друга, формируя в культуре влиятельные мифологически фундированные идейно-эмоциональные комплексы. Искусственное бессмертие обрело новую актуальность благодаря трансгуманизму, но новизна обусловлена технократическим дизайном древних духовных практик. Искусственное бессмертие в постгуманистическом горизонте представляет собой проект построения новой цивилизации — антицивилизации (практически во всех известных значениях). Начиная от Просвещения и до постмодерна западные авторы «забалтывают» проблему, подменяя сущность

* Богатырев Дмитрий Кириллович — д-р филос. наук, проф., ректор, Русская христианская гуманитарная академия им Ф. М. Достоевского; rector@rhga.ru, Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А

Dmitry K. Bogatyrev — Doctor of Philosophy, Professor, Rector of the Russian State University named after F. M. Dostoevsky; rector@rhga.ru, 15, Fontanka River embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation

Лебедев Сергей Павлович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; lebedevsrg@rambler.ru

Lebedev Sergey Pavlovich — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; lebedevsrg@rambler.ru

обзором псевдорешений и «критикой архаики». Это один из модусов деонтологизации сущего, которая служит ключевой духовной интенцией эпохи постмодерна: «забвение бытия» через «вынесение за скобки» проблемы бессмертия. В решении проблемы бессмертия находится ключ к построению персоналистической онтологии.

Ключевые слова: жизнь, смерть, посмертие, воскресение; язычество, теизм, гуманизм; естественное, сверхъестественное, искусственное бессмертие; мудрость, праведность, своеволие; оккультизм и трансгуманизм; бессмертие и картина мира.

D. K. Bogatyrev, S. P. Lebedev

*IMMORTALITY AS A PROBLEM OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT:
THE EXPERIENCE OF CLASSIFYING MODEL SOLUTIONS*

Immortality is considered as a basic archetype and a key existential problem. The aim is to identify basic model solutions based on the material of religious beliefs, philosophical reflections and cultural practices, based on the history from mature antiquity (including the Old Testament region) through the Middle Ages to humanistic culture up to the posthumanistic projects of our days. The working hypothesis consists in the presence of three basic versions of the solution to the problem: natural, supernatural and artificial models of immortality. Natural immortality comes from the principle of the immateriality of the soul, conceptualized by idealism. The supernatural is out of faith in a God who can work miracles. The artificial relies on the demiurgic potency contained in humans. The pagan and theistic versions complement each other, forming influential mythologically based ideological and emotional complexes in culture. Artificial immortality has gained new relevance thanks to transhumanism, but the novelty is due to the technocratic design of ancient spiritual practices. Artificial immortality in the posthumanistic horizon is a project of building a new civilization — anti-civilization (in almost all known meanings). From the Enlightenment to the postmodern, Western authors «blurt out» the problem, replacing the essence with a review of pseudo-solutions and «criticism of archaism». This is one of the modes of deontologization of existence, which serves as the key spiritual intention of the postmodern era: the «oblivion of being» through the «bracketing» of the problem of immortality. Solving the problem of immortality holds the key to building a personalistic ontology.

Keywords: life, death, afterlife, resurrection; paganism, theism, humanism; natural, supernatural, artificial immortality; wisdom, righteousness, self-will; occultism and transhumanism; immortality and the worldview.

Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле *лишь одна* и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают.

Ф. М. Достоевский [17, с. 48]

Бессмертие — один из ключевых архетипов мировой культуры, центральная проблема личного религиозного опыта человека и, соответственно, важнейшее понятие-экзистенциал философско-теологического дискурса. Бог, свобода и бессмертие — круг смыслообразующих вопросов метафизики, как их очертил Кант [23, с. 95]. Ф. М. Достоевский придаёт этой идее художественное воплощение в романе «Братья Карамазовы», в диалоге Алёши и Ивана (Глава «Братья знакомятся»):

«Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена: ты жить любишь. Теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасен. — Уж ты

и спасаешь, да я и не погибал, может быть! А в чем она, вторая твоя половина? — В том, что надо воскресить твоих мертвецов, которые, может быть, никогда и не умирали» [18, с. 210].

Иван жаждет «целовать камни» Европы, понимая, что «поедет лишь на кладбище» и на этом «самом дорогом» ему «кладбище» «каждый камень <...> гласит о такой страстной вере <...> в свою истину, в свою борьбу и в свою науку», его любовь и вера — в человеческий разум и идею свободы, но «всё это давно уже кладбище, и никак не более» [18, с. 210]. Мысль Алеши — о любви к жизни и к Богу, что обещает и спасение, и воскресение. Именно таковы у Достоевского идеи Бога, свободы и бессмертия.

Достоевский по праву считается предтечей экзистенциализма [25], но экзистенциальная центральность этой темы, тем не менее, не приводит однозначно к большому удельному весу рассуждений по данному поводу внутри той или иной доктрины. Однако концепция бессмертия, пусть и не артикулированная достаточно четко, либо не отрerefлексированная до конца вера в тот или иной его вариант, оказывает самое существенное влияние на решение онтологических и аксиологических вопросов — о природе Абсолютного, строении универсума и предназначении человека.

Понятие бессмертия может быть проинтерпретировано максимально широко, тогда бессмертными объявляются вечные сущности. Однако в точном смысле слова проблему бессмертия составляет вопрос о судьбе потенциально смертного — души или личности человека после события физической смерти. Иными словами, таковым является «посмертие» или (для авраамических религий) состояние от смерти до пост-исторического воскресения. Тем самым обозначаются ключевые горизонты интерпретации: жизнь, смерть, воскресение. Религиозно-философская мысль предлагает разнообразные решения, но мы видим своей задачей в данном случае не эмпирическое описание их многообразия, тем более что имеется достаточная литература по данному вопросу [35]; [7]; [1]; [11]; [12]; [15]; [16]; [20]; [21]; [28]; [31], а вычленение именно модельных решений. Анализ многообразия переходных и деривативных форм, уже исходя из достигнутых результатов, может стать следующим исследовательским шагом.

Предложим такой набросок сформулированных модельных решений: отрицательное, нулевое, положительное. Положительное разветвляется на естественное, сверхъестественное и искусственное. Искусственное также включает три модификации: культуротворческую, магическую и научно-технологическую. Отрицательное решение, простое, как и большинство отрицаний, мировоззренчески связано преимущественно с материализмом, хотя имеются и нюансы, которые мы затронем в конце статьи. Известна позиция атомистов, которых надо признать первыми последовательными материалистами Древнего мира. Онтологически её можно охарактеризовать как редукционизм, противоположный холизму идеалистических решений. Целое состоит из элементарного, поэтому в конечном счёте всё распадается, сущность же смерти и заключается в распаде. Тело разрушается, вместе с ним исчезает в качестве его функции и психика. Онтологии коррелятивна этика.

Эпикур, в частности, учил, что смерти не надо бояться, потому что, «когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет» [49, с. 125]. Однако индивидуальное бессмертие может отрицаться и на идеалистической платформе (линия Аристотеля), и на пантеистической (линия Спинозы).

Нулевой вариант мировоззренчески связан с агностицизмом, позитивизмом, скептицизмом. Но так обстоит дело в плане внутренней логики этих мировоззренческих подходов: разум не может представить логически безупречных доказательств бессмертия, а опыт имеет дело с единичным и случайным. С того света никто не возвращался, переживание так называемой «клинической смерти», как и прочий мистический опыт, можно кодифицировать в качестве субъективной видимости, которая обусловлена церебральными патологиями или последними вспышками мозговой деятельности. На практике же многие скептики склонялись всё-таки к отрицанию, вели себя так, будто бы никакого реального бессмертия вовсе нет (Д. Юм, Б. Рассел). Некоторые скептики (в частности, Кант — в области гносеологии), напротив, относили проблему к компетенции разумной веры, распространяя и на личные моральные принципы поведения. Немногие философы, декларировавшие свой атеизм, вели себя так, будто бы за личностью незримо наблюдает некое совершенное Существо (казус А. Зиновьева [19, с. 170–171]).

Многообразие положительных ответов, данных человечеством в ходе его духовного развития, может быть сведено к трем моделям. Обозначим эти версии бессмертия как естественное, сверхъестественное и искусственное. В первой версии душа считается бессмертной по своей природе, и вопрос переносится в плоскость меры бессмертности и конкретного содержания загробной жизни. Второй подход признает действительное могущество смерти, в том числе над конечным духом, а не только над материальным телом. Смерть может быть побеждена лишь сверхъестественной волей Бога. Сама концепция смерти (особенно в христианстве) значительно усложняется. Третья позиция вырастает на вере, что конечное (сотворенное) существо (душа или дух) может посредством особого напряжения собственной воли и разума продлить свое существование до бесконечности либо даже перейти из времени в вечность. Искусственное бессмертие, таким образом, связано с вопросом о смысле человеческого творчества и его границах. Оно, в свою очередь, распадается на культурную, магическую и технологическую модификации. Человек продолжает жить в бессмертных творениях своего духа — поэзии, музыки, философии. Это бессмертие, всем хорошо известное и, в общем-то, безобидное с религиозной точки зрения, можно назвать символическим. Но искусственный подход этим не ограничивается, претендуя на онтологизм, по крайней мере — онтичность. Таково бессмертие, которое приверженцы этой версии надеются добыть, следуя оккультными или научно-техническими путями. Бессмертие естественное связано с язычеством и идеализмом, сверхъестественное — с религиями Откровения и теизмом, а искусственному трудно дать однозначную мировоззренческую привязку, но более всего оно коррелятивно магико-демиургическому мироощущению.

Убеждение в том, что душа человека бессмертна по своей природе, является краеугольным камнем практически всех языческих религий. На самом элементарном уровне это убеждение выливается в представление о бессмертии рода, согласно которому родители продолжают «жить» в детях. Индивиды оказываются в такой ситуации смертными, и представление о бессмертии рода является слабым утешением для тех, кто обладает развитым личностным самосознанием. Персоналистичность в христианском и экзистенциальном смысле слова вообще невозможно обнаружить в Древнем мире, хотя представление о родовом бессмертии весьма распространено в современном, указывая на его глубинные языческие архетипы. Но поскольку в Древнем мире личностное начало все-таки постепенно вызревало, постольку и проблема бессмертия переводилась в индивидуально-личностный горизонт. К. Ясперс описал указанный процесс в концепции «осевого времени» [50, с. 32–50]. При этом сохранялось убеждение в превосходстве сущностно-родового начала над индивидуальным. Эта вера приобретает различные доктринальные формы. В их числе учения о переселении души, трансформациях единой космической энергии, возвращении в лоно «Мировой Психеи». Такая мифология получила классическое рациональное выражение в системах античной метафизики — пифагореизме, платонизме, аристотелизме (хотя и с оговорками) и стоицизме. Рациональные построения древних греков вполне соотносимы с мифо-концептами восточных религиозных комплексов (а также близких к ним неязыческих), которые не создали по тем или иным причинам достаточно чётко вербализованных и логически выстроенных доктрин.

Платонизм, аристотелизм и стоицизм задают смысловые контуры той плоскости, в которой человеческий дух пытается именно решить проблему бессмертия души, отказываясь от родового натурализма, но все-таки в рамках естественной парадигмы. Для христиан наиболее близкой фигурой представляется Платон. Его предшественников, в первую очередь пифагорейцев, мы просто имеем в виду. Однако, отвлекаясь от чар его метафизики, придется признать, что с точки зрения мифо-логики естественно-религиозного сознания все установки выглядят достаточно равновесными. В платонической традиции душа как «идеальное в становлении» вечна, поскольку идеальное вечно по природе¹. Тело смертно по природе, поскольку материи свойственна изменчивость и составность. Душа, как принцип тождественности, структурности и единства вещи или живого существа, не может распасться после смерти в силу онтической несоставности идеального бытия как такового. Говоря современными терминами, эссенция вечна, экзистенция — временна. Только в идеалистической философии эта идея прилагается к личности, тогда как в массовом сознании — к народу. Вечность, а именно таково царство идей, — вот что подлинно бытийствует, тогда как временное лишь бывает, становится,

¹ В данном случае речь идет о платонизме в значении широкого течения мысли [39]. Сам Платон сознавал неполноту своей рациональной аргументации. См. об этом: [41, с. 370–377].

существует. Можно сказать, что платоническое решение просто, как и все гениальное. Но более пристальный взгляд обнаружит в его основе своеобразную тавтологичность: душа бессмертна просто потому, что она не может умереть в силу собственной имматериальности. Именно этот мотив «обреченности на бессмертие» будет многократно усилен в христианстве и, что гораздо более существенно, с одной стороны, «демократизирован», но, с другой стороны, демонизирован. В русле иррационалистических картин мира эта «обречённость» получает уже пессимистические экспликации. Борхес писал о том, что его пугает не смерть, а бессмертие: «Было бы ужасно оказаться вечным, так и существовать Борхесом. Я устал от себя, от своего имени, от своей известности и хотел бы покончить с этим» [6, с. 23]; «Хочу умереть раз и навсегда, умереть вместе со своим всегдашним спутником — собственным телом» [8, с. 40–41].

Платонизм не сводится только к открытию идеальности души, но включает в себя убеждение в том, что сущность душевной жизни — это познание. Идеи суть знание, взятое в онтологическом плане, а гносеологическое измерение ему соответствует. Душа, как идея, находящаяся в плену вещества (*soma* — тело, *sema* — могила), либо стремится вверх, влекомая «возвышающим эросом», либо тянется вниз. В первом случае осуществляется акт по-знания по Истине. Истинное познание обуславливает истинную (праведную) жизнь. Этика, гносеология и онтология в платонизме взаимно коррелятивны. Идеи познают себя, душа возвращается (пока она в теле, лишь «виртуально») к себе. Таково познание бытия, противоположное небытию, множественности, чувственности, которое является результатом «нижнего эроса». Развивая такой подход к природе познания, мыслитель неизбежно приходит к пониманию его сути как воспоминания. Крупнейший христианский платоник делает радикальный вывод из интуитивно нащупанного Платоном. Согласно Блаженному Августину, память — системообразующая способность человеческой души. Будучи нанизанной на стержневую для иудео-христианского откровения идею личности, эта интуиция приводит к соответствующим выводам о существовании бессмертия. Бессмертна персонально-центрированная индивидуальная душа, забирающая с собой в вечность память о содеянном во времени. Отсюда этика загробного воздаяния и подчинение земной жизни трансцендентным ценностям богопознания, аскезы и благочестия. Сходные мотивы мы наблюдаем в Индии, где идея индивидуальной и групповой судьбы выражается семантически сложным понятием кармы. Христианская мысль достроила, а отчасти и преобразовала платонизм настолько, что порой историческую основу и невозможно отчетливо абстрагировать, поскольку эта процедура совершается из синтезированного представления (познание как опыт души + интуиция, откровение, память/воспоминание). Но христианское домысливание по отношению к платонической концепции бессмертия не было творением «из ничего», другое дело, что содержащиеся латентно в платонизме интуиции бессмертия могли быть проинтерпретированы с иными акцентами.

По Аристотелю, душа — форма или энергия тела. Душа человека иерархична и включает в себя три уровня: растительный, животный и разумный, который единственно (благодаря категориям) связан с Божеством. Вечна только ее божественная, интеллектуальная составляющая, в то время как ин-

дидуальное смертно, поскольку оно связано с телом: не существует зрения самого по себе, но только видящий глаз. Выглядит вполне логично, поскольку гиперметафизической идеи личности, как духовного центра индивидуальной души, Аристотель не ведал. Получается, что за гробом нет личной жизни, но нет и воздаяния. Последнее отнюдь не означает, что «все дозволено». В XX веке материализм и атеизм, принесшие в массы «освобождение» от личного Бога, вера в которого как в силу, связующую эти самые массы, имела именно идею вечного загробного воздаяния, наглядно продемонстрировала практические последствия такой бесстрашной вседозволенности. По Аристотелю, напротив, личная смертность подчеркивает ценность земной жизни во плоти и во времени требует бережного и достойного отношения к себе со стороны человека, осознающего себя в качестве мыслящего и политического животного [2, с. 369–448]. Отсюда вытекает, во-первых, идеалистический пафос служения культуре. Во-вторых — этика социальной ответственности и организации жизни в соответствии с полезными для общего блага рациональными ориентирами.

Стоицизм связывает бессмертие с космическим круговоротом вечной энергии — пневмы, а индивидуальность — с жизнью во времени и утверждает, как и аристотелизм, надындивидуальную вечность. Из представлений об интегрированности индивидуального в космическое целое растет этика покорности и даже любви к судьбе и надежды на забвение в вечности. В последнем аспекте стоическая философия чрезвычайно показательна для всего дохристианского мира вне зависимости от его историко-географических спецификаций. Если платонизм и аристотелизм радикально выражают духовно-элитарные установки языческого мира в решении проблемы бессмертия, то стоицизм, скорее, народную. Смерть — неизбежна, как и страдания материального мира. Поэтому для человека радикальным уровнем переживания остается надежда обрести за гробом забвение (полное или частичное) от тягот и лишений здешнего мира. Параллели с кармическим мирозерцанием Востока, нацеленного на развоплощение, также просматриваются. Посмертное воздаяние, если и допускается античными теориями, не имеет столь ужасного содержания, как это стали позже утверждать христиане.

* * *

Идея сверхъестественного бессмертия связана с монотеизмом, точнее, с христианством (а позже — с исламом), т. к. в Ветхом Завете мы видим только ее предпосылки. Однако утверждать, что внутри христианского сознания она получила столь догматически однозначную формулировку, как, например, истины вочеловечивания Бога или троичности Божества, было бы неоправданно. Библейско-христианское откровение о бессмертии включает в себя две стороны — эсхатологическую и историческую. Первая разработана достаточно ясно. Именно к ней приложимо понятие сверхъестественного бессмертия в точном смысле слова. Конец истории предполагает Воскресение — восстановление творения во всей его полноте — живой и умершей. По отношению к человеку это означает таинственное обновление личности — духовно-душевно-телесного существа. Новизна в данном случае не столь радикальная, как при изначальном

творении, заключаясь в преображении и восстановлении умершего. Воскрешение — акт чудесный, он растет из свободы, а не из какой-либо «фундаментальной онтологии». Конец истории означает завершение самостоятельной самостоятельности творения, встречу с создавшим его Словом. Итоговая встреча с Богом мыслится персоналистично — как Последний суд Бога над миром, завершающее суждение Творца о своем наделенном свободой создании, поляризующее тварное бытие на воскресение жизни и воскресение осуждения.

Бессмертие в исторической перспективе, т. е. судьба личности или души от конца ее индивидуальной истории до завершения человеческой истории и священной истории, не имеет однозначных формулировок в Священном Писании. Эта тема остается одной из самых дискуссионных как внутри церковного сознания различных конфессий, так и при его столкновениях с внешними доктринами. Как следствие, в культурах, получивших авраамическую религиозную прививку, отношение к проблеме индивидуального исторического бессмертия менялось и продолжает трансформироваться. Процессуальность эту можно объяснить тем, что Откровение воспринималось сознанием, архетипические корни которого уходили в языческую мифологию. На рациональном уровне необходимо подчеркнуть влияние охарактеризованных выше античных ментальных традиций. Другого набора понятий и категорий, а значит, и связанных с ними экзистенциальных решений, нежели созданные эллинизмом, у христианской культуры просто не было. В результате в реальном культурно-историческом процессе как на доктринальном уровне, так и в сфере религиозной повседневности образовалась специфическая смесь библейских и языческих (естественных) понятий и мифов о загробной судьбе человеческой души в зоне после физической смерти индивида до Последнего суда. Признавая историческую неизбежность такого смешения, которое можно оценить и как духовную эрозию, и как промыслительную интеграцию, необходимо, тем не менее, различать исходные онтологические установки языческого и библейского религиозного сознания в вопросах происхождения жизни, природы смерти и смысла бессмертия.

Библейское откровение содержит иное в сравнении с язычеством понимание жизни и смерти. Мир, созданный Богом, не имел в себе каких-либо изъянов, материя тоже не является причиной зла. Однако реальность, возникшая из ничего, содержит в себе потенцию возвращения в исходную небытийность. Смысл грехопадения и заключается в своеволии такого возвращения. Праисторическое грехопадение — главная причина смерти. Кажущаяся нам ныне «естественность» смерти сама есть следствие греха, повредившего и разум, онтологически же смерть — это «трещина» в бытии [15, с. 216] (С. Л. Франк), «ничтожащее Ничто» [44, с. 35], «Смерть есть ковчег Ничто» [43, с. 324] (М. Хайдеггер). Мифологическое сознание тяготеет к архетипам вечности жизни и ее круговорота, в то время как библейское исходит из ее сотворения, хрупкости и дарованности Богом. В последнем аспекте чрезвычайно важна онтологическая связь с духом. Таковую следует понимать широко: как дыхание живой плоти или как общение души с духами — ангелами и самим Богом. Для язычества смерть, в общем-то, естественна и ассоциируется с распадом материи. Для библейского — неестественна, а лучше сказать, противоестественна, и имеет первопричиной разрыв живого творения с Богом, или души с животворящим Духом.

«Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Прем. Соломона 2: 23, 24). Разрушение тела — лишь космические следствие дезинтеграции богочеловеческих отношений и нарушения гармонии в ангельской сфере. Грех делает подвластным тлению и распаду все тварное, так что вопрос может быть поставлен только о мере смертности сущего. Если душа сотворена из ничего так же, как и тело, то нет никаких естественных оснований считать ее неспособной вернуться в небытие. Пятый Вселенский собор, как известно, осудил приписываемое Оригену учение о предсуществовании (вечности) душ. Безумие, историческим прафеноменом которого можно считать грехопадение, наглядно демонстрирует нам реальность распада психического. Сон и забвение показывают реальность минимализации деятельности души. Языческое сознание, не знавшее сотворения из ничего, смогло представить себе лишь бесконечную минимализацию, переход в другое, например, реинкарнацию человека в животное (как в шуточной песне В. Высоцкого: «но если жил ты как свинья — останешься свиньей»), но не радикальный скачок, возвращающий тварь на дожизненный уровень. Кант, разбирая традиционные для философии и теологии доказательства бессмертия души, достаточно ясно указал на последнюю возможность [24, с. 240–256]. И, хотя такое возвращение души в первичное небытие представляется кенигсбержцем не как скачок, а как постепенное затухание (то есть фактически малозаметный последний скачок), такое решение ближе к Библии, нежели естественная модель. Когда теологи утверждают, что душа человека творится Богом в момент зачатия, но будет жить вечно, поскольку именно так задумал Создатель, они по сути апеллируют к сверхъестественному могуществу Творца, который способен не просто вызвать конечное существование из небытия, но и придать ему надвременной статус.

В свете библейской онтологии судьба души после физической смерти, так же как и ее появление в мире, зависит не от вечного миропорядка, но от воли Бога. Ветхий завет содержит достаточно указаний, свидетельствующих в пользу смертности всего человека, понятого как единство души и тела. «Прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3: 19), «Душа согрешающая, она умрёт» (Иез. 18: 20–32), «Всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злему, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы» (Еккл. 9: 2). «Следуй влечению сердца твоего и желанию глаз твоих, но знай, что за всё это Бог приведет тебя на суд» (Еккл. 11: 9). Вызревает идея божественного суда как основание перехода из времени в вечность. «Человекам положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9: 27). Состояние, которое мы описываем как ад, не есть полная аннигиляция или обезличенное возвращение в прах, о котором, в одной стороны, грезят материалисты, но, с другой стороны, сообщает и Библия. Преисподняя — это существование в разлуке с Богом. Состояние, противоположное или лишённое смысла, света и любви. Так — как состояние духовной смерти — понимается ад в христианстве, но это понятие имело свою историю.

Если отвлечься от талмудических толкований, которыми иудаизм оброс постепенно и под инокультурными влияниями, то придется признать, что

ветхозаветная религия говорит о загробной судьбе индивида так скупно и абрисно, как ни одна другая (учитывая, конечно, развитые формы религиозности). Особенно контрастно это умолчание о посмертии смотрится на фоне древнеегипетского язычества и, в меньшей степени, вавилонского мифо-религиозного комплекса. Эта ситуация не случайна, и у нее есть свои объяснения. Египетское рабство и вавилонское пленение Израиля — исторические события, но они же суть и символы земного пути Церкви к Царству Божию. Существенным компонентом вавилонской религиозности являются контакты с миром мертвых. Египетский мифологический комплекс вообще может быть оценен как религия смерти по преимуществу. Мир мертвых представлен в ее рамках как существо вечности, тогда как жизнь выглядит фрагментом бытия, подобным «лицу, начертанному на прибрежном песке» [42, с. 19] (воспользуемся образом Фуко). Смерть, включающая в себя совокупность посмертия всех временно живущих, в такой мифологии выглядит фундаментально онтологичной. Однако египетский подход включает в себя и сильнейшую этическую интенцию. Жизнь — приготовление к смерти: Анубис на суде Осириса взвешивает на весах справедливости сердца всех умерших, определяя их вечную участь. Израилю Бог открывает Себя как Бог живых, а не мертвых. Смерть на психосоматическом уровне есть результат разделения человека с Богом, а состояние этой разлуки, которое удерживается и воспроизводится духом в посмертии, именуется Шеолом, преисподней. Поэтому своей онтологизацией царства смерти египетская религиозность выступает по отношению к Израилю как «тьма египетская».

По мере роста нравственного самосознания израильского народа возникает представление о внутренней иерархической структурированности Шеола. Переведя мифологему посмертия, выработанную иудаизмом, на современный язык, можно сказать, что в подвале этого многоэтажного царства мертвых осуществляют себя «геенна» (исторически — место в окрестностях Иерусалима, где сжигали мусор) и «тьма крошечная» (т. е. «внешняя» по отношению к Богу), а на кровле располагается «Лоно Авраамово». Так что иудаистические представления о строении загробного мира по многим позициям сближаются с аналогами, которые были созданы в развитых формах языческой религиозности. Обсуждать в данном месте вопрос о мере заимствований нет возможности, отметим только, что притча о богаче и Лазаре (Лк. 16: 19–31) имеет аналоги в иудаизме времен Иисуса Христа. В данном пункте требуется подчеркнуть два важных момента. Лоно Авраамово — это не рай ни в каком смысле (ни утраченный Адамом, ни открытый Христом, ни обещаемый исламом). Однако самое главное заключается в том, что иудаизм содержит, поначалу в латентной форме, идею тотального воскресения, которая отличает его от языческого сознания принципиально.

Откровение о бессмысленности смерти и возможности чуда воскресения мертвых нарастает постепенно, достигая апогея в пророчествах Исая и Иезекииля. Тупиковый же исход ветхозаветного сознания,двигающегося имманентной логикой объективации, представлен крайностями, которые в сущности своей едины. Саддукеи, не верующие ни в бессмертие, ни в воскресение, доводят до предела неочевидность бессмертия. Бог есть, а индивидуального бессмертия нет, как в свое время думал и Аристотель. Фарисеи, напротив,

веруя и в первое и во второе, мнили заработать их собственной праведностью (исполнением Закона). Первые абсолютизировали власть смерти, не распространяя ее лишь на Бога, вторые полагали фактически возможным победить ее всеразъедающую энергию человеческими силами. В религии богочеловечества Бог умирает в человеке, а человек воскресает в Боге, обретая подлинное содержательное бессмертие уже в Истории.

* * *

Сердцевина Евангелия — поединок и победа Иисуса Христа над смертью. Христианство обещает бессмертие не просто как выход разумной души из материально-чувственного плена, а как преобразование и восстановление целостности человеческой личности в ее духовно-душевно-телесном единстве. Воскресение — это не загробное существование души вне тела, а новая жизнь, включающая в себя опыт смерти. «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все воскресить в последний день» (Ин. 6, 39). Достаточно определен в Апокалипсисе и образ конечных судеб спасенного мира, в котором больше нет смерти (онтологический статус «второй смерти» и вечного ада — тема, которая заслуживает отдельного обсуждения). Однако обрисованное состояние творения представляет собой, так сказать, «программу-максимум». Она была ведома уже праведным иудеям, как об этом свидетельствует Иисусу сестра умершего Лазаря: «Знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день» (Ин. 11, 24). Однако «программа-минимум» по реализации бессмертия или индивидуально-личностная эсхатология не столь очевидна. Именно она волнует конкретного человека, который умрет в обозримой перспективе, тогда как Второе пришествие Христа уходит за горизонт Истории.

Новый Завет содержит достаточно внятных указаний на возможность индивидуального бессмертия ещё в зоне от личной смерти до Последнего суда. Иисус Христос обещает уверовавшему распятому разбойнику: «Днесь будешь со Мною в раю» (Лк. 23: 43). Вера — главное, что требуется от человека для спасения, подобно тому как неверие Адама, предшествуя вкушению плодов с древа познания добра и зла, стало главной причиной эдемского грехопадения. «Верующий в меня на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5: 24). Однако «вера без дел мертва» (Иак. 2: 17). Человек участвует в своём спасении делами веры. «Сеющий в плоть свою от плоти пожнёт тление, а сеющий в дух от духа пожнёт жизнь вечную» (Гал. 6: 8). Новозаветные формулировки на уровне общих принципов достаточно прозрачны, но, когда Откровение погружается в психо-рациональные слои человеческой субъективности, формируя новую культуру, возникают обратные реакции и формируется не только церковная догматика, но и церковная мифология.

* * *

Следует признать существенную долю заимствований в христианской мысли именно в решении проблемы индивидуальной судьбы человека после физической смерти и до конца исторического времени. Возможно, такая эл-

линизация Откровения и была промыслительной, но мы обратим внимание на некоторые aberrации. В результате фактического синтеза библейского откровения с античными представлениями о бессмертии (мифологема царства мертвых и концепции античного идеализма) церковное сознание почти что отождествляет проблему бессмертия и личного спасения. Полученное мифогенное формообразование начинает рассматриваться порой как самое существо Благовестия. По-другому эту мысль можно выразить так, что историческое бессмертие (посмертное существование, загробная жизнь) и бессмертие эсхатологическое смешались, и первое постепенно вытеснило, а частично даже поглотило второе, по крайней мере, на уровне массовой религиозной психологии. Это стало ключевым фактором превращения христианства — в значении Церкви как жизни с Богом — в одну из мировых религий^{*}.

Несмотря на все заимствования, представления о бессмертии души, выработанные церковным сознанием в эпоху Средневековья, отличаются и от ветхозаветных, и от языческих аналогов. Самое главное различие состоит, пожалуй, в жесткой поляризованности загробного мира, разделенного на ад и рай. Идея божественного суда переносится в перспективу индивидуальной эсхатологии, соединялись с египетской мифологией царства смерти и платонической версией бессмертия индивидуальной души. В результате для конкретного верующего образуется крайне напряженная экзистенциальная ситуация. С одной стороны, смерть не всевластна, путь в ее царство не неизбежен, поскольку воскресение Богочеловека вырвало у ада его победу, у смерти ее «жалю» — «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15: 55), Христос развеял тьму адову. С другой стороны, дорога в преисподнюю открыта, и ее избание зависит от свободы человека, который в земном своем странствии выбирает жизнь с Богом или без Него. Бытие-без-Бога после события физической смерти в сочетании с платонической идеей естественного бессмертия индивидуальной души формирует образ бессмертия, догматизированный Церковью и определивший совершенно неповторимый облик средневековой цивилизации как на Западе, так и на Востоке. Акцентируемое многими теологами различие между православием и католичеством, которое выдвигает «Чистилище» в качестве промежуточного звена между адом и раем, несколько преувеличено с религиозноведческой точки зрения, поскольку аналогичные функции в восточно-христианской версии посмертия выполняют так называемые «воздушные мытарства» [32]; [14]. Опять-таки просматриваются параллели с восточными учениями. Размышляя культурологически, нельзя не зафиксировать противоречие хотя бы на уровне терминов: ад — это состояние духовной смерти «бессмертной» души. Фактически Средневековье рисует нам бесконечные предсмертные мучения души, у которой отнята возможность аннигиляции.

На Западе решающий вклад в создание поляризованной на вечный ад и рай картины мира, обретшей свое классическое выражение в «Божественной комедии» Данте, внес Блаженный Августин. На Востоке не встречается столь

^{*} Имеется достаточно литературы, сгенерированной преимущественно в протестантской среде, по теме бессмертия и воскресения, напр.: [3].

влиятельной фигуры, но образ вечных мучений бессмертной души несомненно был инкорпорирован сознанием и Восточной церкви. Поэтому явным преувеличением следует признать суждение современного православного богослова: «Бог Церкви, Отец и “возлюбленный” человеческой души, превращается в неумолимого и грозного судию, наслаждающегося (по мнению Августина) зрелищем страданий грешников в Аду» [49, с. 157]. Отрицание вечности ада явилось одним из важнейших мотивов осуждения оригенизма на Пятом Вселенском Соборе. Отдельные исключения вроде Свв. Григория Нисского и Исаака Сирина только оттеняют устойчивость образов адского и райского бессмертия как на уровне догматических формулировок, так и в массовом церковном сознании. Жизнь в эпоху христианского Средневековья питалась сотворенной ею же совершенно неповторимой мифологией, сердцевиной которой является желание или мечта избежать вечного адского огня за гробом. Как следствие, земная жизнь была подчинена трансцендентным ценностям платонического типа, но без свойственного греческому мудрецу интеллектуализма. Земной труд во плоти явно или не явно мыслился и переживался ценным лишь в свете «вечной пенсии», справедливо назначаемой за усердие в вере и благочестии. Фактически в эпоху Средневековья гностическая мифологема бегства из мира трансформировалась в экзистенциальный проект бегства от ада. Изгнанный официально из догматики гностицизм небезуспешно угнездился в области архетипов коллективного подсознательного христианской культуры, породив комплексы презрения к материальному миру и социальной безответственности. Главное в такой мифологизации новозаветного Откровения о спасении — подмена любви к Богу страхом вечного осуждения. По мере изживания полугностической мифологии бегства от ада выдыхалось и движимое ею христианское Средневековье. Мифология спасения вытеснялась нарождающейся мифологией творчества [5, с. 90].

* * *

В Новое время образы бессмертия, выработанные традиционными церквями, подверглись столь острой критике, что отрицательный, агностический и искусственный варианты решения проблемы стали вытеснять религиозный радикально, как никогда ранее в истории человечества. Внутренняя критика средневекового понимания бессмертия связана с Реформацией, внешняя — с гуманизмом, а также порожденным им развитием естествознания и материализма. Протестантизм резко противопоставил восходящему к античности и рационально обоснованному подходу волюнтаристическое решение проблемы бессмертия. Спасение дается через благодать (милующую волю Бога) и веру, понимаемую как волевою решимость и устремленность человека к своему Творцу и Спасителю. Дела и заслуги человека вроде бы (у М. Лютера) решительно отодвигаются на задний план в определении характера посмертия. Объединяющим принципом изначального протестантизма является убеждение в том, что человек, испытавший грехопадение, не может спастись своими добрыми делами даже после боговоплощения и искупительной жертвы Иисуса Христа, поскольку грех не просто нарушил, а разрушил образ Божий в человеке.

Необходима еще особая личная благодать каждому обращающемуся, особое призвание. Личная вера — ответ на такую благодать — приводит к «новому рождению». Благие дела, совершаемые по вере, не спасают от вечного ада сами по себе, спасает благодать и вера, дела же совершаются не ради спасения, а ради самого Бога, во имя любви к Небесному Отцу. Тенденция к примату благодати над человеческой свободой присутствовала еще у позднего Августина, протестантизм радикально усилил ее, чему в немалой степени способствовало его противостояние неопелагианству гуманистической цивилизации [40, с. 90]. Кальвинизм, опираясь на фрагмент послания к Римлянам: «кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 7: 29), доводит волюнтаристическую по сути идею спасения «только верой» до логического завершения, переходя в своего рода пантеизм божественной воли. Идея примата благодати над свободой человека, продуманная последовательно, неизбежно приводит к фантазму божественного произвола. Для радикальных кальвинистов воля Творца представляет собой единственное основание для того или иного варианта бессмертия — адского или райского. При этом успешность человеческих дел превращается в знак богоизбранности. М. Вебер рассматривал такой изгиб религиозной мысли в качестве фактора формирования капитализма [13]. На самом деле это — ярчайшее свидетельство реиудаизации христианства.

В качестве религиозической ремарки отметим следующее: реиудаизация как антиэллинизация дала достаточно своеобразный конфессиональный изгиб. Такая деноминация, как Адвентисты Седьмого Дня (в просторечии их именуют «субботниками»), возвращается к радикальному пониманию смерти как психофизической тотальности, именно чтобы резко подчеркнуть значимость постисторического Воскресения. Возможно, были и другие подобные подходы в раннем протестантизме. Ныне некоторые адвентистские группы солидаризировались с общехристианскими подходами, зато «Сторожевая башня» (так называемые «Свидетели Иеговы»), ныне запрещённая в России организация, твёрдо стоят на страже ветхозаветного канона в части непрекаемого суверенитета Воскресения.

* * *

Гуманизм обычно сводят к некоторой социальной идеологии, поставляющей в центр сущего земного человека с его земными интересами и устремлениями. Это правильно, но поверхностно. Антропоцентричная цивилизация, участниками которой мы пока еще являемся, представляет собой закономерный этап развития христианского Средневековья. В своих глубинных архетипических истоках гуманизм в самой значительной степени формировался как реакция на мифологию бессмертия, созданную Средневековьем. В своем решении этой проблемы гуманизм неоднороден. В нем есть языческая сторона, связанная с усталостью от аскезы, отказом от трудового стяжания царства Божьего, откат к дохристианскому смирению перед неизбежностью смерти, что в совокупности порождает гедонистическую интенцию: «Само наслаждение есть любовь (amor); что же касается того, что наслаждение производит Бог, то воспринимающий любит, воспринятое любимо. Сама любовь (amatio)

есть удовольствие, или наслаждение, или блаженство, или счастье, или любовь (caritas), которая есть последняя цель и ради которой вершится остальное» [10, с. 229]. Новоевропейский материализм выражает это настроение с наибольшей полнотой. Есть в гуманизме и интеллектуально-критический аспект, вырастающий из нового прочтения античной мифологии и философии, в результате которого в представлениях, казавшихся сугубо христианскими, были открыты языческие прообразы. Но в гуманизме (как и в протестантизме) есть и евангельский прорыв за пределы средневековой мифологии вечного ада. Христианский гуманизм вырастает из нового религиозного опыта. На передний план выдвигается трансценденция к Богу, который переживается как любящий Отец, а не надсмотрщик, строго калькулирующий малейшие грехи, учитывающий и исправляющий их аскетические подвиги. Провозвестниками этих идей можно считать как Св. Франциска Ассизского, так и Св. Григория Паламу, а более отдаленными — Свв. Максима Исповедника и Исаака Сирина. Вспомним образы старца Зосимы и монаха Ферапонта из «Братьев Карамазовых».

Евангельские мотивы гуманизма имели двоякую судьбу. С одной стороны, католическая и православные церкви были в немалой степени гуманизированы за истекшие полтысячелетия. По отношению к католицизму уместно говорить как о внешней контрреформации, так и о внутренней реформе. В православии все менее определено рационально, но концепция спасения делами никогда (по крайней мере явно, догматически) не доминировала в этой традиции благодаря сильной апофатической интенции. С другой стороны, внутри гуманистической цивилизации евангельские импульсы причудливо переплелись с агностическими и даже языческими. Это породило так называемую либеральную теологию, вовсе отвергающую ад, а значит, и какую бы то ни было личную ответственность, но главное — привело к маргинализации и профанизации темы личной судьбы в вечности, подменив ее сходной проблемой во времени.

Средневековая мифологема сотериологической ценности личного труда («Труд ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15:58)) была преобразована гуманистической культурой в экзистенцию его социально-исторической успешности. Дело личного спасения в вечности трансформировалось в историческое «спасение» собственным делом во времени. Дело Спасения обернулось спасением Делом. Новоевропейский человек стал заслоняться собственным Делом от нестроений истории и страха смерти. Целостность Дела, которое переживет своего деятеля во времени, стала подменять цельность человеческой личности. Бизнес, причем не только в узком смысле экономического предприятия, стал фактической религией секулярного мира. Протестантизм, благодаря своей односторонней углубленности, увидел в успешности земной профессии знак небесного избрания. Это дало состояться мифологии бесконечного прогресса или всеобщего развития, реализованной в Новое время. Гуманизм и протестантизм, каждый по-своему, высвобождали время и энергию индивида для земных дел и создали в результате самую социально-успешную цивилизацию в земной истории человечества. Успешную настолько, что ценность земного успеха почти полностью вытеснила ценность личного Успения.

Естествознание конкретизировало и обновило представления о связи душевной структуры с телесной организацией. Материализм абсолютизировал

эту связь, выстроив на этом доктрину радикальной смертности. Надо признать, что научная критика христианского платонизма во многом справедлива. Нельзя не заметить, что в акцентировании психофизической цельности человеческой личности современные научные представления о человеке в некоторой степени подобны ветхозаветным (вспомним учение о. Сергия Булгакова о «религиозном материализме» древних иудеев [9]). Согласно платоническим воззрениям, душа живет сама по себе, жизнь и идеальность фактически совпадают. Душа оживотворяет тело, но живет (даже лучше, подобно искренним монахам в монастыре) и вне его. Изгнанный официально из вероучения, платонизм закрепился внутри коллективного подсознательного христианства, и притом наиболее прочно, пожалуй, в вопросе личного бессмертия. И Библия, и научная биология утверждают жизнь в единстве физической и метафизической реальности. С библейско-христианской точки зрения, смерть есть нечто более фундаментальное, чем простой распад материи. В смерти одушевленное тело перестает дышать — душа расстается с духом, следствием чего выступает разрушение содержащегося ею тела. Если душа и продолжает существовать после распада тела, то в каком-то качественно ином состоянии. По мнению прот. Г. Флоровского, пошедшего в данном вопросе, как говорится, против течения, аристотелевские представления о смертности конкретного человека, не перекрываемые бессмертием его индивидуальной души, в определенном смысле даже ближе христианской идее воскресения, нежели платонизм [39].

Свою лепту в дезавуирование классических христианских представлений о бессмертии внес субъективный идеализм. Согласно логике кантовского трансцендентализма, образы Дантова ада суть не более чем конструкции человеческого рассудка, связанного априорными формами нашей чувственности (трансцендентальным пространством и временем) и движимого силой воображения. Объектом критики в данном случае выступала вовсе не средневековость образов посмертного существования, а сама способность человеческой мысли воображать предметы, недоступные нам в опыте. Кенигсбержец подверг уничижительной критике представления о духовном мире одного из самых популярных мистиков-визионеров своего времени Э. Сведенборга в трактате с характерным названием «Грезы духовидца» [22, с. 291–361]. Эммануил Сведенборг, как и большинство мистиков, настаивал на основополагающем значении духовного опыта, тогда как трансцендентализм, будучи высокоразвитой формой рационализма, любой опыт может редуцировать к играм воображения. Сведенборг, однако, интересен не только как объект для критики, но и как оригинальный мыслитель, обосновывавший тезис «Господь никого не ввергает в ад, но что каждый ввергается туда сам» [33, с. 398–399], высоко оцененный русскими религиозными философами. В этом аспекте он тоже, как и Ангелус Силезиус, представитель гуманистической культуры.

Психология и психиатрия XX в., с одной стороны, экспериментально подтвердила связь человеческой психики, в частности — структуры восприятия, с телесной организацией. С другой (особенно в школах психоанализа), — выдвинула и объяснила тезис о заинтересованности и детерминированности воображения бессознательными факторами. Так, за идеей вечного ада были обнаружены жажда мщения, свойственная рабам и неудачникам, садистический

комплекс, который залегает гораздо глубже социальных различий и присущ в той или иной степени каждой личности, а также (уже в культурологическом аспекте) свойственный древним римлянам юрицизм и страсть к жестоким зрелищам.

Разрушая мифологию вечного ада и бегства от него, Новое время создало свой миф о человеке, творящем историю и собственную судьбу. Цивилизация, экзистенциально-аксиологическим стержнем которой является мифологема самобытной креативности, маргинализует идею вечности как таковую, что в адском, что в райском ее измерениях. Если Средневековье чрезмерно онтологизировало грех, как бы недооценивая его фундаментальную подорванность искуплением, то гуманистическая цивилизация впадает в противоположную крайность радикальной деонтологизации зла, его редукции к моральному несовершенству, а то и (в доктринах, восходящих к Ж.-Ж. Руссо) вовсе к социальным учреждениям. В результате в культуре, созданной христианством, воспринятым этой самой культурой как религия личного спасения по преимуществу, тема личного спасения становится одной из самых мало обсуждаемых. Суждение Б. Спинозы в данном случае является хотя и не итоговым, но достаточно типичным: «Свободный человек ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость есть размышление не о смерти, а о жизни» [36, с. 279] (Положение LXVII). Оно демонстрирует не примитивное отсутствие интереса, но иную экзистенциальную ситуацию. «Блаженство не есть награда за добродетель, — конкретизирует свою мысль философ, — но сама добродетель» [36, с. 333] (Положение XLII). Иными словами, не в загробном воздаянии, а в любви к Богу. Решения многих мыслителей-гуманистов в вопросе о бессмертии расходятся с традиционными церковными воззрениями, и речь часто идет о людях, которых сложно упрекнуть в атеизме или моральной нечистоплотности.

* * *

Однако, взглянув сквозь призму вопроса о бессмертии на итоги развития гуманистической цивилизации в целом, придется признать, что именно этот культурный мир создал наиболее комплексную оппозицию как естественному, так и сверхъестественному решению проблемы. Отрицание личного бессмертия постепенно становится не уделом отдельных индивидов и малых социальных групп, но массовым явлением. Поначалу обосновываемое примитивным мышлением, которое едва ли можно даже назвать философией — просветительским материализмом, идея радикальной смертности человека становится предметом и даже ключевой интуицией диалектически-истонченного идеализма и т. н. «умного атеизма». В первом случае можно говорить о Гегеле, который как никто другой раскрыл историчность в качестве специфицирующего качества человечности, не реализуемого вне горизонта личной смертности*. У Хайдеггера бытие-к-смерти представляет собой системообразующий экзистенциал существования человека, который именно в осознании собственной ради-

* См.: Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля (СПб.: Наука, 2003), особенно глава «Идея смерти в философии Гегеля» [26]. Хотя интерпретации Кожева в целом спорные, но в акцентировании смертности правильные.

кальной смертности и становится личностью. Содержанием образа вечности, создаваемого атеистическим экзистенциализмом, можно считать разве что Великое Ничто, выступающее «жерлом», пожирающим все конечное сущее.

Мыслители глубокие подчеркивают «радикальную смертность» человека в качестве его важнейшей характеристики, массовая культура, напротив, заслоняется от страха смерти иллюзией забвения. Кладбища вытесняются за пределы видимого социального пространства. Процедура похорон, с одной стороны, технизируется и рационализируется, а с другой — табуируется и уходит из поля зрения социально активных индивидов. Последние сами к этому бессознательно стремятся, поскольку концентрация внимания на личном Успении отвлекает от успеха. Как пишет Хайдеггер, наследуя в этом Кьеркегору, человек заслоняется «заботой» от ужаса перед Ничто. В гуманистической культуре личность не просто растворяется в потоках времени социальной средой, но и сама активно растворяет себя в них. Экзистенциальная философия чистой длительности (например, у Хайдеггера и Сартра) представляет собой наиболее адекватное выражение духа этой эпохи, которая отрицает личное бессмертие. К. Г. Юнг и его школа, а также примыкающие к ней сторонники трансперсонализма, восходящего к С. Грофу, с одной стороны, восстанавливают проблему в её законных правах, но с другой стороны, не только расширяют контекст, но и эклектически смешивают восточные и западные школы, включая буддизм, индуизм и оккультизм, приправляя чаемый синтез современными психоаналитическими и психиатрическими методиками и концептами.

* * *

Гуманизм не ограничивается пассивным отрицанием идеи бессмертия. Именно эта культура являет нам набор предложений по реализации искусственного бессмертия, которое представляет собой активное противопоставление традиционным подходам. Тема искусственного бессмертия кажется современной. Человек доходит до обожествления своей творческой способности. Представление о бессмертии как продолжении жизни в детях, воспринятое из языческой древности, распространено, скорее, на низовых этажах культурного пространства. Представители верхних слоев более влекутся миссией демиургов. Действительно, Пушкин «весь не умер», его «душа в заветной лире» пережила его прах и «убежала тленья». Но эта ситуация не вечна, такое бессмертие временно, оно продолжается до тех пор, пока «жив будет хоть один пшйт». Дело поэта пережило его тело, но вопрос с душой и личным бессмертием открыт. Бердяев прав, называя бессмертие, обретаемое творчеством феноменов культуры, символическим. Но экзистенциальный проект искусственного бессмертия всегда имел и реалистическую интенцию своей реализации, а его религиозная оценка весьма проблематична.

Успехи новейшего естествознания, биологии, медицины и генной инженерии лишь обострили проблему искусственного бессмертия и вбросили ее в пространство массового обсуждения. Частные вопросы эвтанази, клонирования, замены органов имеют своей скрытой мифологической основой волю конечных духовных существ продлить свою жизнь во времени максимально долго, осво-

бодив ее при этом от страданий здешнего мира. Интегральной идеологией этих интенций выступает трансгуманизм, сформулированный в основных чертах Дж. Хаксли, полагавшим, будто Дарвин и Фрейд дают человеку достаточный комплект инструментов для построения «дивного нового мира» безо всякой метафизики, а тем паче «религиозного мракобесия». Трансгуманизм выступает как чрезвычайно привлекательная утопия-аттрактор, объединяющая достижения научно-технического прогресса вокруг идеи земной жизни без Бога, но с максимальной продолжительностью и удовольствиями. Адам, изгнанный из Эдема, пытается настолько усовершенствовать данные ему Богом «кожаные ризы», дабы спрятаться внутри своей биологической оболочки от встречи с Создателем на как можно более длительный срок, а желательно навсегда, восполнив тем самым неудавшуюся в Эдеме попытку скрыться за деревьями Рая, обхитрив херувима, поставленного охранять доступ к древу жизни (Бт. 3, 8–24). Но обмануть ангела не просто, если не прибегать к помощи ангелов другого сорта.

Наличие идей искусственного бессмертия в языческом мире неочевидно. Естественность бессмертия души на первый взгляд не требует особых искусственных усилий по ее сохранению в ином мире. Более пристальный анализ выявляет присутствие таковых, по крайней мере, в двух аспектах. Первый — попытка максимально увеличить срок земной жизни. Пути для этого могут быть как естественными (их предлагали уже пифагорейцы), так и искусственными — в смысле оккультно-магических дериватов Искушения. Второй аспект — обретение достойного существования в загробном мире. В последнем случае поведение складывалось не однозначно. Это могла быть воля к праведной жизни, что является добродетелью во всех религиях. В этом стремлении нет ничего предосудительного, оно поддерживается также и христианством, включая в себя и предостережение от гордыни, которая может возникать через собственные аскетические подвиги. Это предостережение подводит нас к тонкой грани между совершенством от Бога и тем, которое достигается самостоятельными делами — моноэнергетически.

Вне синергийного отношения с Богом эта деятельность людей может быть названа магией. В приложении к проблеме бессмертия ее можно оценить как попытку завоевания бесконечной жизни. Усилия, направленные на максимализацию жизни во времени, и воля к самостоятельному построению нового (астрального, духовного, тонкого и т. п.) тела сущностно тождественны, различаясь лишь атрибутивно. Воля эта совечна грехопадению: «нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3: 4,5).

Допущенная Богом власть смерти над пораженным грехом творением означает принципиальную конечность греха. Сохранение связей падшего творения с источником жизни означало бы бесконечное умножение греха и невозможность спастись от него хотя бы части творения. С этой точки зрения, смерть для творения, пораженного грехом, представляется очищающей (Ветхий Завет)*. Она сконцентрирована, как в своём «царстве», в преисподней, но без

* Как пишет С. Г. Семёнова, «смерть выступает и тотальным ассенизатором истории, подчистую убирающим и самые зловонные ее трупы» [34, с. 11].

нее весь мир превратился бы в не имеющую окончания полужизнь-полусмерть, перманентную болезнь-к-смерти. Существо искусственного бессмертия, рассматриваемого в его оккультно-магической модификации, состоит в стремлении завоевать бесконечную жизнь, невзирая на волю Создателя.

Магическая ориентация воли к бессмертию реализуется в двух плоскостях — натуралистической и спиритуалистической. В первой лежат попытки обретения вечной молодости, эликсира жизни: сначала алхимически, а ныне — научно-технически. Во второй — определенные духовные практики. Построение нового астрального тела, неподвластного биологической смерти, требует как производства собственной духовной энергии, так и подпитки другими духовными и психосоматическими источниками. Отношение всех христианских церквей к оккультизму в общем-то похоже. За ним видят современную версию греха чародейства, за который Бог наказывает потомство вплоть до третьего и четвертого колена^{*}.

Более сложным является вопрос об отношении к эзотерическим духовным практикам нетеистического Востока. На поверхности йогическая практика выглядит как жизнь в гармонии с космическим целым. Но на глубине эта гармония оказывается только ступенью к преодолению природного порядка, и в этом аспекте является искусственной работой человеческого разума и воли над душой и телом. Эту эзотерику сложно локализовать культурно-исторически, она наличествует в индуистском, буддистском и даосском культурных ареалах. Тибет обычно представляется символом этого рода духовности. Современная теософия маркирует это «место силы» как свою духовную прародину.

Священное Писание не содержит какого-либо отношения к указанному духовному региону, что может быть объяснено отсутствием прямых исторических контактов. Внешне у этих духовных практик существует определенное сходство с некоторыми школами христианской аскетики, особенно восточной.

^{*} Эта проблематика рассматривается в уже обширной и достаточно разнообразной литературе, демонстрирующей единодушие по данному вопросу. Приведем для иллюстрации несколько цитат: «...Необходимо отличать исцеляющую силу благодати Святого Духа, подаваемой по вере в Единого Господа Иисуса Христа через участие в церковных Таинствах и молитвах, от заклинаний, заговоров, иных магических действий и суеверий» [29, гл. XI. Здоровье личности и народа. Пункт 1]; «...Исходя из своего многовекового опыта Церковь предупреждает и об опасности внедрения под прикрытием “альтернативной медицины” оккультно-магической практики, подвергающей волю и сознание людей воздействию демонических сил» [Там же, п. 3]; «В магии скрыто присутствует та духовная тенденция, которая коренится в первородном грехе человечества: поставить себя в центре мироздания и заставить служить себе его силы» [27, с. 56]; «Всякая магия, основанная всегда на общении с духами природы, была признана христианским сознанием черной, все духи природы — демонами» [4, с. 226]; «Я бы сказал, что без демона, который провоцирует извращение творения, не было бы возможен весь этот мир оккультизма и магии. В игру вступает элемент, выходящий за пределы реальностей разума, реальностей, распознаваемых наукой, соединенной с искренним разумом. Магия предлагает обратиться к силам, которые представляются божественными, обещая достижение быстрого успеха в чем-либо, получение какого-то сверхъестественного опыта. На самом деле, это пародия на божественное. Да, это силы, но силы падения, которые в реальности являются иронией против Бога» [48]; см. также: [37]; [30, с. 85–98].

Для обеих характерны практически перманентная медитация или молитва, системы духовно-телесных упражнений, духовно обоснованный пост, идеал личной святости (отрешенности). В отличие от мага или оккультиста, йогин если и не нравственно совершенен (по крайней мере, в христианском смысле слова), то не безнравственен. Махатмы (по мнению своих адептов) достигают таких вершин в духовном самоопределении, которые кажутся совершенно недоступными обычному современному христианину. Долговременность существования тел восточных аскетов впечатляет. При том, что аскеты-подвижники нетеистического Востока относятся к практикующим христианам скорее положительно, оценка их со стороны церковного сознания почти повсеместно отрицательная (если вынести за скобки экуменический политес). В качестве основного аргумента против такого рода духовности выдвигают отсутствие имени Божиего в этих практиках. Нетеистический Восток являет нам несинергийную самобытность человеческого духа,двигающегося к вечности путями своими. Более серьезным обвинением является указание на неизбежные (поскольку человек духовно несубстанционален) контакты с ангельскими сущностями. Доведенная до логического конца, эта мысль приводит к обвинению адептов восточной духовности в демонизме. В ней потомки Адама на свой манер «простирают руку свою и берут от древа жизни».

Проблема индивидуального бессмертия, достигаемого научно-технологически, с особой очевидностью делает явными изначально магические истоки новоевропейской науки. Один из ее главных идеологов Ф. Бэкон решительно порвал с «волшебной магией» алхимиков ради «натуральной магии», которая способна принести конкретные плоды в обозримой перспективе. Трансгуманистический проект представляет собой диалектическое отрицание этого отрицания с претензией на новый творческий синтез. Построение нового биологического тела, продление его существования собственными силами человеческого духа нуждается в потреблении соответствующего материала. Естественная растительная и животная пища продлевает жизнь на срок, отпущенный каждому живому существу Богом. Для радикального расширения этих границ своими силами человек должен в буквальном смысле потреблять в пищу себе подобных. Библия возбраняет употреблять в пищу кровь даже животных («Душа живого в его крови» (Лев. 17: 11)). Антропофагия, как бы она ни реализовалась — спиритуалистически или натурально, — оставалась и остается уделом немногих «избранных», якобы ведающих добро и зло. Каннибализм и вампиризм, которые можно понимать и натурально, и символически, суть явления не очень естественные даже для языческой (естественной) религиозности, свойственные лишь отдельным ее сегментам. В наши дни телеэкраны, интернет и книжные прилавки наводнены продукцией (как правило, мусорной), популяризирующей жизнь магов и вампиров. Она маркируется как «фэнтези», но для церковного сознания оккультизм и сатанизм, как и его предельное выражение (вспомним ответ Воланда двум советским атеистам по поводу чёрной магии: «Я — единственный в мире специалист») — вовсе не фантазия. Деятельность Церкви Сатаны как официальной организации в США — уже исторический факт. В известном фильме «Выживут только любовники» блестяще продемонстрировано, как современность придаёт флёр цивилиности древним практикам «избранных».

Совершенно другая по сути, но также духовно-телесная пища подается Богом людям в Церкви как залог их сверхъестественного бессмертия. Духовное основание — это вера и жизнь по вере. Однако, если бы христианство ограничивалось этим, оно было бы только продолжением иудаизма. Существо Благой вести в том, что «Слово стало плотью» (Ин. 1: 14), а плоть Богочеловека, пройдя горнило смерти и Воскресения, через Вознесение приобщается вечности. Целокупной волей Св. Троицы тело Слова подается верующим в таинстве евхаристии в качестве пищи, ведущей к бессмертию.

«Я хлеб жизни, спешший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира... Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 51; 54).

Искусственный подход не столь наивен и безобиден, как выглядит в первом приближении. Трансгуманистический проект, претендующий на роль ключевой идеологии неолиберального глобализма, которая одна только и раскрывает подлинный потенциал человеческой креативности, не просто сохраняет в себе научно-техническую и глубинно-магическую составляющие, а интегрирует их. Новоевропейский гуманизм подменяет идею спасения мифологемой прогресса. Трансгуманизм полностью «в тренде». Он предлагает массовому потребителю облаченный в научно-технологическую обертку оккультизм, выдавая это за последнее слово прогресса и демократии. В этой идеологии в новой аранжировке, не только декларативно, а фактически делом звучит старый ответ Великого инквизитора Иисусу Христу: «мы не с Тобой, а с *ним*, вот наша тайна! Мы давно уже не с Тобой, а с *ним*» [18, с. 234].

* * *

Если в человеке лежит разгадка тайны бытия, то ключ ее — в разрешении вопроса о бессмертии. Она составляет подлинный фундамент онтологии. Последняя, даже если решает проблему соотносительности мира с Богом, остается висящей в воздухе без разрешения вопроса о бессмертии. Содержательное его рассмотрение на стыках с аксиологией является необходимой формой решения основной философской проблемы вечности и времени, построения персоналистической онтологии. Предложенная нами классификация призвана сформировать платформу для такого рода исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний, митр. Сурожский. Смерть // митр. Сурожский Антоний. Труды: В 2-х кн. — Кн. 1. — М.: Практика, 2012. — С. 59–81.
2. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч в 4 тт. — М.: Академия наук СССР; Институт философии; Изд-во социально-экономической литературы «Мысль», 1976. — Т. 1. — 550 с.
3. Баккиоки С. Бессмертие или Воскресение. — СПб.: Источник жизни, 2004. — 416 с.

4. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. — М.: АСТ, 2018. — 416 с.
5. Бердяев Н. А. Спасение и творчество: Два понимания христианства. — Путь. — 1926. — № 2. — С. 26–46.
6. Борхес Х. Л. Бессмертный // Борхес Х. Л. Думая вслух. Семь вечеров. — М.: ООО «Издательская Группа «Азбука-Аттикус»», 2022. — 384 с.
7. Борхес Х. Л. Книга Небес и Ада. — СПб.: Симпозиум, 2001. — 256 с.
8. Борхес Х. Л. Молитва // Борхес Х. Л. Хвала тьме. — СПб.: Амфора, 2007. — 250, [5] с.
9. Булгаков С. Н. Христианство и еврейский вопрос. — Paris: YMCA-Press, 1991. — 171 с.
10. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли // отв. ред. А. Х. Горфункель. Сост. и авт. вступ. статьи Н. В. Ревякина. — М.: Наука, 1989. — 476 с.
11. Варавва В. В. Современная российская танатология (опыт типологического описания) / В. В. Варавва // Homo mortalis — Человек смертный: альманах / сост. С. Роганов. — М.: ООО «Печатные традиции», 2009. — С. 95–113.
12. Василиадис Н. Таинство смерти. — Сергиев Посад: СТЛ, 1998. — 591 с.
13. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — (Социологич. мысль Запада)
14. Вознесенская Ю. Н. Мои посмертные приключения. — М.: Вече [и др.], 2016. — 286, [1] с.
15. Выписки из святых отцов о смерти. Смерть — избавление от дурной бесконечности греховной жизни павшего человека. — [Электронный ресурс]. Сайт Церкви Иоанна Богослова. — Режим доступа: <http://www.omolenko.com/biblio/death.htm> (дата обращения — 25.02.2024).
16. Горин А. А. Религиозная танатология: конспект лекций. — Казань: Казанский (Приволжский) федеральный университет. Кафедра религиоведения философского факультета, 2014. — 89 с. — [Электронный ресурс]. <https://core.ac.uk/download/pdf/197368687.pdf> (дата обращения — 25.02.2024).
17. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876. Декабрь. Глава первая. III. Голословные утверждения. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Л.: Наука Ленингр. отд-ние, 1982. — Т. 24. — 518 с.
18. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. — Т. 14. — 511 с.
19. Зиновьев А. А. Молитва верующего безбожника // Зиновьев А. Мой дом — моя чужбина: Избранные произведения. — М.: КАНОН-ПЛЮС, 2018. — С. 170–171.
20. Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. — М.: Даръ, 2016. — 320 с.
21. Исупов К. Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. — 1994. — № 3. — С. 106–114.
22. Кант И. Презы духовидца // Кант И. Соч.: в 6 тт. — Т. 2. — Академия наук СССР; Институт философии; Изд-во социально-экономической лит-ры «Мысль». М., 1964. — 511 с. — С. 291–367.
23. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 тт. — Т. 3. — М.: Академия наук СССР; Институт философии; Изд-во социально-экономической лит-ры «Мысль», 1964. — 799 с.
24. Кант И. О паралогизмах чистого разума / Критика чистого разума. — М.: «Мысль», 1994. — С. 240–256.

25. Кауфманн В. Экзистенциализм от Достоевского до Сартра. — Plume, 1988. — 384 с.
26. Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля. — СПб.: «Наука», 2003. — 792 с.
27. Мень А. Магия, оккультизм, христианство. М.: Фонд имени Александра Меня, 1996. — 197 с.
28. Орленко О. А. Русская религиозная танатология XIX–XX веков: аксиологический аспект: дис. ... канд. филос. наук. — Ростов-на-Дону, 2019. — [Электронный ресурс] <https://www.dissercat.com/content/russkaya-religioznaya-tanatologiya-xix-xx-vekov-aksiologicheskii-aspekt> (дата обращения — 25.02.2024).
29. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — [Электронный ресурс]. — Русская православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. — 2008. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения — 20.02.2024)
30. Поповкина Г. С. Колдовство с точки зрения христианской традиции // Труды Института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. — 2018. — № 1. — С. 85–98.
31. Прихотько В. А. Религиозная танатология: сравнительное исследование генезиса религиозно-философских учений: дис. ... канд. филос. наук. — Владивосток, 2019. — [Электронный ресурс] [ent/russkaya-religioznaya-tanatologiya-xix-xx-vekov-aksiologicheskii-aspekt](https://www.dissercat.com/content/russkaya-religioznaya-tanatologiya-xix-xx-vekov-aksiologicheskii-aspekt) (дата обращения — 25.02.2024).
32. Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о смерти // Св. Игнатий Брянчанинов. — Полн. собр. творений. — Т. III. — М.: Паломник, 2006 по Р. Х. — 500 с.
33. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. — Лондон, 1758.
34. Семёнова С. Г. Тайны Царствия Небесного. — М.: ШКОЛА-ПРЕСС, 1994. — 415 с.
35. Смерть и жизнь после смерти в мировых религиях / сост. Джекоб Ньюзнер / Сер. «Диалог». — 2-е изд. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 123 с.
36. Спиноза Б. Этика. — Мн: Харвест; М.: АСТ, 2001. — 336 с.
37. Старунова Ю. В. Анализ теоретических подходов к исследованию сущности магии // Аналитика культурологии. — 2008. — № 1(10). — Режим доступа: <http://anaUcultxiolog.ru/index.php?module=subjects&iunc=viewpageid:=434> (дата обращения — 25.02.2024).
38. Фицино М. Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах. — СПб.: «Владимир Даль», 2020. — 832 с.
39. Флоровский Г. О Воскресении мертвых // Вера и культура. — СПб., 2003.
40. Франк С. Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. — М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 510 с.
41. Франк С. Л. Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. — СПб.: Наука, 1995. — 653 с.
42. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сэд, 1994. — 406 с.
43. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
44. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. — М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. — 136 с.
45. Хоружий С. С. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. — М., 1995. — 368 с.
46. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. — 352 с.

47. Что думает Йозеф Ратцингер о магии и оккультизме [Электронный ресурс]. — Papst Press: Международная ассоциация защиты наследия Бенедикта XVI. — 1999. — URL: <https://papst.pro/ru/s/2983/> (дата обращения — 20.02.2024).
48. Эпикур. Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. — М., 1983. — С. 122–135.
49. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. — Вера Церкви. М.: Центр по изучению религий, 1992. — 277 с.
50. Ясперс К. Осевое время // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Изд-во политической лит-ры, 1991. — 527 с.

REFERENCES

1. Anthony, Mitr. Surozhsky. Death // mitr. Anthony of Sourozh. Works: In 2 books. — Book 1. — М.: Praktika, 2012.
2. Aristotle. About the soul // Aristotle. Works in four volumes. — М.: Academy of Sciences of the USSR; Institute of Philosophy; Publishing House of socio-economic literature “Thought”, 1976. — Vol. 1. — 550 p.
3. Bakkioki S. Immortality or Resurrection. — St. Petersburg: “The Source of life”, 2004. — 416 p.
4. Berdyaev N. A. The meaning of creativity. The experience of justifying a person. — М.: AST, 2018. — 416.
5. Berdyaev N. A. Salvation and creativity: Two understandings of Christianity. — The way. — 1926. — № 2. — Pp. 26–46.
6. Borges H. L. The Immortal // Borges H. L. Thinking out loud. Seven evenings. — Moscow: Azbuka-Atticus Publishing Group LLC, 2022. — 384 p.
7. Borges H. L. The Book of Heaven and Hell. St. Petersburg: Symposium, 2001. — 256 p.
8. Borges H. L. Prayer // Borges H. L. Praise to darkness. — St. Petersburg: Amphora, 2007. — 250,[5] p.
9. Bulgakov S. N. Christianity and the Jewish question. — Paris: YMCA-Press, 1991. — 171 p.
10. Valla L. On the true and false good. On freedom of will // ed. by A. H. Gorfunkel. Comp. and auth. introduction. articles by N. V. Revyakin. — М.: “Nauka”, 1989. — 476 p.
11. Varava V. V. Modern Russian thanatology (experience of typological description) / V. V. Varava // Homo mortalis — Mortal man: almanac / comp. S. Roganov. — М.: ООО “Printed Traditions”, 2009. — Pp. 95–113.
12. Vasiliadis N. The mystery of death. — Sergiev Posad: STL, 1998. — 591 p.
13. Weber M. Protestant ethics and the spirit of Capitalism // Weber M. Selected works / comp., general ed. and afterword by Y. N. Davydov; preface by P. P. Gaidenko. — М.: Progress, 1990. — 808 p. — (Sociologich. the thought of the West)
14. Voznesenskaya Yu. N. My posthumous adventures. — М.: Veche [et al.], 2016. — 286,[1] s.
15. Extracts from the holy Fathers on death. Death is getting rid of the evil infinity of the sinful life of a fallen person [Electronic resource]. The website of the Church of St. John the Theologian. — Access mode: <http://www.omolenko.com/biblio/death.htm> (date of reference — 02.25.2024).
16. Gorin A. A. Religious thanatology: lecture notes. — Kazan: Kazan (Volga Region) Federal University. Department of Religious Studies of the Faculty of Philosophy, 2014. —

89 p. — [Electronic resource]: <https://core.ac.uk/download/pdf/197368687.pdf> (date of reference — 02.25.2024).

17. Dostoevsky F. M. Diary of a writer. 1876. December. Chapter one. III. Unsubstantiated allegations. // Dostoevsky F. M. Full collection of works: In 30 vols. — L.: “Nauka”. Leningr. otd., 1982. — Vol. 24. — 518 p.

18. Dostoevsky F. M. Full Collection of works: In 30 vols. — L.: “Nauka”. Leningr. otd. L., 1976. — Vol. 14. — 511 p.

19. Zinoviev A. A. Prayer of a believing atheist // Zinoviev A. My house is my foreign land: Selected works. — M.: CANON-PLUS, 2018. — Pp. 170–171.

20. Ilyin I. A. The Singing Heart. The book of quiet contemplations. — M.: Dar, 2016. — 320 p.

21. Isupov K. G. Russian philosophical thanatology // Questions of philosophy. — 1994. — № 3. — Pp. 106–114.

22. Kant I. Dreams of a visionary // Kant I. Soch. in six volumes. — Vol. 2. — M.: Academy of Sciences of the USSR; Institute of Philosophy; Publishing house of socio-economic literature “Thought”, 1964. — 511 p. — Pp. 291–367.

23. Kant I. Critique of pure reason // Kant I. Soch. in six volumes. — Vol. 3. — M.: Academy of Sciences of the USSR; Institute of Philosophy; Publishing house of socio-economic literature “Thought”, 1964. — 799 p.

24. Kant I. On the paralogisms of pure reason / Criticism of pure reason. — M.: “Thought”, 1994. — Pp. 240–256.

25. Kaufmann V. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. — Plume, 1988. — 384 p.

26. Kozhev A. V. Introduction to reading Hegel. — St. Petersburg: Nauka, 2003. — 792 p.

27. Men A. Magic, occultism, Christianity. — M.: Alexander Me Foundation, 1996. — 197 p.

28. Orlenko O. A. Russian religious thanatology of the XIX–XX centuries: axiological aspect: dissertation of the Candidate of Philology. sciences. — Rostov-on-Don, 2019. — [Electronic resource] <https://www.disserscat.com/content/russkaya-religioznaya-tanatologiya-xix-xx-vekov-aksiologicheskii-aspekt> (date of appeal — 02.25.2024).

29. Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church [Electronic resource]. — The Russian Orthodox Church: The official website of the Moscow Patriarchate. — 2008. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (date of application — 02.20.2024).

30. Popovkina G. S. Witchcraft from the point of view of the Christian tradition // Proceedings of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the FEB RAS. — 2018. — № 1. — Pp. 85–98.

31. Prikhotko V. A. Religious thanatology: a comparative study of the genesis of religious and philosophical teachings: dissertation of the Candidate of Philology. sciences. — Vladivostok, 2019. — [Electronic resource] : URL: <https://ent/russkaya-religioznaya-tanatologiya-xix-xx-vekov-aksiologicheskii-aspekt> (accessed 02.25.2024).

32. St. Ignatius Bryanchaninov. The word about death // St. Ignatius Bryanchaninov. — Complete collection of works. — Vol. III. — M.: Pilgrim, 2006 A. D.

33. Swedenborg E. About heaven, about the spirit world and about hell. — London, 1758.

34. Semenova S. G. Secrets of the Kingdom of Heaven. — M.: “SCHOOL-PRESS”, 1994. — 415 p.

35. Death and life after death in world religions / comp. Jacob Newzner / Ser. “Dialogue”. — 2nd ed. — Moscow: Biblical and Theological Institute of St. Andrew the Apostle, 2007. — 123 p.

36. Spinoza B. Ethics. — Mn: Harvest; M.: AST, 2001. — 336 p.

37. Starunova Yu. V. Analysis of theoretical approaches to the study of the essence of magic // Analysis of cultural studies. — 2008. — № 1(10). — Access mode: <http://anaUcultxirolog.ru/index.php?module=subjects&iunc=viewpageid:=434> (date of circulation — 02.25.2024).
38. Ficino M. Platonic theology of the immortality of the soul in the XVIII books. — St. Petersburg: Vladimir Dal, 2020. — 832 p.
39. Florovsky G. On the Resurrection of the dead // Faith and culture. — St. Petersburg, 2003.
40. Frank S. L. The Incomprehensible: an ontological introduction to the philosophy of religion. — M.: AST: GUARDIAN, 2007. — 510 p.
41. Frank S. L. The subject of knowledge: On the foundations and limits of abstract knowledge. The human Soul: An experience of introduction to philosophical psychology. — St. Petersburg: Nauka, 1995. — 653 p.
42. Foucault M. Words and things. Archaeology of the Humanities. — St. Petersburg: A-cad, 1994. — 406 p.
43. Heidegger M. Time and being: Articles and speeches. — M.: Republic, 1993. — 447 p.
44. Khoruzhy S. S. The Diptych of silence. Ascetic teaching about man in theological and philosophical illumination. — M.: Center of Psychology and Psychotherapy, 1991. — 136 p.
45. Khoruzhy S. S. Synergy. Problems of asceticism and mysticism of Orthodoxy. — M., 1995. — 368 p.
46. Khoruzhy S. S. On the phenomenology of asceticism. — M.: Publishing House of Humanitarian Literature, 1998. — 352 p.
47. What does Joseph Ratzinger think about magic and the occult [Electronic resource]. — Papst Press: International Association for the Protection of the Heritage of Benedict XVI. — 1999. — [Electronic resource]: URL: <https://papst.pro/ru/s/2983/> (accessed 02/20/2024).
48. Epicurus. A letter to Menekey // Titus Lucretius Car. On the nature of things. — M., 1983. — Pp. 122–135.
49. Yannaras H. The faith of the Church. An Introduction to Orthodox Theology. — Faith of the Church. Moscow: Center for the Study of Religions, 1992. — 277 p.
50. Jaspers K. Axial time // Jaspers K. The meaning and purpose of history. — M.: Publishing House of Political Literature, 1991. — 527 p.

*Н. А. Хренов**

КИНОРЕЖИССУРА КАК ПРОСТРАНСТВО ФИЛОСОФИИ: А. ТАРКОВСКИЙ КАК ФИЛОСОФ. СТАТЬЯ ПЕРВАЯ**

Как в советском, так и в современном российском кино «авторский» фильм (а А. Тарковский как раз и создавал свои фильмы в этом формате) всегда высоко оценивался, хотя нередко больше критикой, нежели публикой. Посещаемость «авторского» или, как сегодня его обозначают, артхаусного фильма заставляла желать лучшего. Однако, несмотря на высокий статус «авторского» фильма, теория кино так до конца и не смогла разобраться в его природе вплоть до сегодняшнего дня. В данной статье автор пытается показать, что устранению этой лакуны в киноведении мешало отсутствие представления об искусстве и, в частности, о кино как о философском феномене, как разновидности философского мышления. Между тем, в русском искусстве такое представление давно стало традицией, о чем свидетельствует, например, русская литература. Убедительным примером здесь может стать творчество любимого Тарковским автора — Достоевского. Особенности философствования в России как раз во многом и связаны с тем, что оно здесь часто предстает в художественных формах. Поэтому не кажется странной постановка в данной статье вопроса, могут ли быть философами также и кинорежиссеры. В западной философии этот вопрос был поставлен, например, Ж. Делёзом. В России его ставил в связи с творчеством К. Муратовой М. Ямпольский, утверждая, что именно К. Муратова является единственным философом в отечественном кино, что, конечно, неверно. О том, что философское мышление присуще также и даже в первую очередь Тарковскому, уже высказывались И. Евлампиев и Д. Салынский. Свой ответ на этот вопрос пытается дать, обращаясь к авторитету М. Мамардашвили,

* Хренов Николай Андреевич — д-р филос. наук, проф.; Государственный институт искусствознания Министерства культуры РФ. Российская Федерация. 125009. Москва. Козицкий переулок. д. 5; nihrenov@mail.ru

Nikolai A. Khrenov — Dr. Philos. of Sciences, Prof.; State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation. Russian Federation. 125009. Moscow. Kozitsky lane. d. 5; nihrenov@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–01588, <https://rscf.ru/project/24–28–01588/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

пытавшемуся понять психологию философского мышления, и автор этой статьи. В ней акцент ставится на психологии философского мышления, а также предпринимается попытка понять причастность Тарковского к существующим философским системам, например, к экзистенциализму. В предлагаемой статье по этому поводу высказываются пока не все аргументы, поскольку она, по сути, является введением к нескольким текстам автора о Тарковском, которые будут публиковаться в последующих номерах нашего журнала.

Ключевые слова: Русская философия, кино как разновидность философствования, Тарковский как философ, авторское кино, экзистенциализм, оттепель, новая волна, сентиментализм, поэтическое кино, Ж. Делёз, М. Мамардашвили, И. Евлампиев, Д. Салынский.

N. A. Khrenov

FILMMAKING AS A SPACE OF PHILOSOPHY:

A. TARKOVSKY AS A PHILOSOPHER. THE FIRST ARTICLE

Both in Soviet and modern Russian cinema, the “author’s” film (and A. Tarkovsky created his films in this format) has always been highly appreciated, although often more by critics than by the public. The attendance of the “author’s” or, as it is called today, arthouse film made much to be desired. However, despite the high status of the “author’s” film, the theory of cinema has not been able to fully understand its nature until today. In this article, the author tries to show that the elimination of this lacuna in film studies was hindered by the lack of understanding about art and, in particular, about cinema as a philosophical phenomenon, as a kind of philosophical thinking. Russian art, meanwhile, has long been a tradition of such representation, as evidenced, for example, by Russian literature. A convincing example here can be the work of Tarkovsky’s favorite author, Dostoevsky. The peculiarities of philosophizing in Russia are largely related to that. It often appears here in artistic forms. Therefore, it does not seem strange to pose in this article the question of whether film directors can also be philosophers. In Western philosophy, this question was raised, for example, by J. Deleuze. In Russia, it was staged in connection with the work of K. Muratova by M. Yampolsky, arguing that K. Muratova is the only philosopher in Russian cinema, which, of course, is incorrect. I. Evlampiev and D. Salinsky have already stated that philosophical thinking is also inherent and even primarily in Tarkovsky. M. is trying to give his answer to this question, referring to the authority of M. Mamardashvili, who tried to understand the psychology of philosophical thinking, and the author of this article. It focuses on the psychology of philosophical thinking, and also attempts to understand Tarkovsky’s involvement in existing philosophical systems, for example, existentialism. The proposed article does not yet express all the arguments on this issue, since it is, in fact, an introduction to several texts by the author about Tarkovsky, which will be published in subsequent issues of our journal.

Keywords: Russian philosophy, cinema as a kind of philosophizing, Tarkovsky as a philosopher, author’s cinema, existentialism, thaw, new wave, sentimentalism, poetic cinema, J. Deleuze, M. Mamardashvili, I. Evlampiev, D. Salinsky.

1. Тарковский как «инакомыслящий» по отношению к русскому кино советского времени. Тарковский как художник и как философ. Постановка проблемы.

О Тарковском так много сказано и написано, что обозреть все это не просто. Автор этой работы также в разное время к этой теме прикасался и опубликовал на эту тему около десятка статей [32–51]. О. Е. Суркова, с которой автор этой работы учился на одном курсе во ВГИКе, опубликовала о Тарковском

несколько книг (см., напр.: [23]). Сказать о нем что-то новое тоже проблематично. Все фильмы режиссера подробно проанализированы и прокомментированы. Предложены разные и часто глубокие их интерпретации. Поэтому приходит пора предпринимать какой-то анализ уже того, что о Тарковском сказано. И это будет одной из задач данной работы, посвященной Тарковскому. Тарковскому не только как художнику, но и философу. Ведь даже постановка проблемы, связанной с пониманием творчества режиссера как философа, что будет в нашей статье одной из главных тем, в литературе уже существует [8]; [9]. В тех работах, что написаны о Тарковском, постоянно обсуждается вопрос о притягательности, но и о трудностях восприятия его фильмов. Но, может быть, дело не в фильмах, а в том социальном и культурном контексте, в котором появлялись фильмы режиссера. А понятно ли зрителям Тарковского, в какой реальности существует и создает свои произведения этот художник? Может быть, непонятным является совсем не творчество Тарковского, а та реальность, в которой мы в последних десятилетиях XX-го и первых десятилетиях XXI-го вв. существуем.

Задавался ли зритель его фильмов этим вопросом, а если даже и задавался, то всегда ли верно на него смог ответить? Может быть, при ответе на него он не прибегал к личному опыту, а довольствовался пропагандистскими стереотипами. Поэтому наш анализ связан не только с необходимостью понять язык фильмов Тарковского, но и с помощью его фильмов понять особенности культуры того времени, когда его фильмы появлялись на экране, да и то после скандалов и конфликтов. Хотя сюжеты и смыслы, характерные для фильмов Тарковского, адресованы не только отечественному зрителю, тем не менее, они тоже могут быть поняты с помощью проникновения в ситуацию, характерную для культуры того времени, когда Тарковский создавал свои фильмы. Это документы о духовном климате начавшей распадаться империи. В них есть и то, что в этом процессе уже начинает осознаваться, и то, что еще не успело войти в сознание и стать предметом рефлексии. Отсюда и трудности в рецепции его фильмов.

Пренебрегая необходимостью делать пространное вступление к своей работе (все, что будет важно, предстанет по ходу исследования), начнем сразу же с элементарного вопроса. Почему Тарковский воспринимается каким-то особенным, отдельным от кинопроцесса, да, пожалуй, и от художественного процесса вообще, развертывающегося в советской культуре на протяжении десятилетий? Впрочем, сам Тарковский именно так себя и воспринимал. В своем Мартирологе за 1982 г. он записывает: «Я несовместим с советским кино» [26, с. 390]. Так недолго объявить его антисоветчиком. И ведь объявляли. Вот как говорит об этом отчуждении режиссера от советской реальности его соавтор по сценарию фильма «Андрей Рублев» А. Михалков-Кончаловский.

«Запретили “Андрея Рублева” потому, что он был неприятен с точки зрения фактуры, в нем не было привычного киноглянца. И еще: он был не очень понятен, какой-то размытый сюжет, неясно, о чем идет речь... Шок был оттого, что экран распахнул окно в реальность, а реальность по смыслу не могла не быть антисоветской — уже в силу того, что советская идеология не имела ничего общего с реальной жизнью» [17, с. 147].

Однако, несмотря на одиночество режиссера, нельзя не видеть, что оторвать его творчество от атмосферы того времени, в которой он создавал свои фильмы, от сообщества режиссеров-современников, тоже невозможно. Тарковский был порожден «новой волной» в кино, которая, несомненно, была не только во Франции, но и в Советском Союзе, что не противоречит его исключительной творческой индивидуальности.

Так вопрос о типе художника переходит в вопрос о типе культуры, как и о конкретной фазе в ее истории. Конечно, очевидно, что художник типа Тарковского (и об этом будет сказано специально) мог возникнуть в ситуации «оттепели». Это время требовало художника такого типа. И что это за время, глубинные смыслы которого удалось выразить лишь Тарковскому? И, наконец, что это за тип художника, которому удалось это сделать? И, наконец, в каком состоянии находилась культура, в которой совершился творческий прорыв, оказалось возможным отклонение от привычного официального и идеологического дискурса? Неполная проясненность феномена Тарковского возникает в связи с непроясненностью вопроса о преемственности в истории не только кино. Прецедентов той линии, которую представляет Тарковский, в кино советского времени почти нет, а о прецедентах в кино до 1917 г. и говорить нечего. Применительно к Тарковскому следует говорить даже не о кино, как и об искусстве в целом. Речь должна идти о преемственности в истории русской культуры, причем на самых разных ее уровнях — не только на художественном, но религиозном, философском, эстетическом и антропологическом. Именно русской, а не советской. Ведь и сама советская культура является и следствием, и, в том числе, причиной разрыва в истории русской культуры. Вот и попробуем с этой точки зрения Тарковского понять.

Такой ракурс исследования продиктован, между прочим, в том числе, и постоянными вопросами режиссеру, задаваемыми слушателями во время многочисленных встреч режиссера со зрителями. Вот один из таких вопросов, заданным ему в 1979 г.: «Сознаете ли Вы свою ответственность в развитии русской советской культуры?» [26, с. 240]. Подобных вопросов, обращенных к Тарковскому, может быть много. Это понятно, ведь творчество Тарковского подрывало многие традиционные представления. Например, те, что сложились в европейской эстетике, когда предметом эстетического стала исключительно чувственная стихия. Тарковский и здесь оказался «инакомыслящим». «Инакомыслящим» для классической эстетики и всей той культуры, для которой эта эстетика многое определяла. О том, что Тарковского следует понимать, в том числе, и в контексте философской мысли, удачно сказал современный философ И. Евлампиев. В своем исследовании творчества Тарковского он сместил внимание с тех, кто окружал режиссера и иногда помогал ему создавать фильмы, а таких и сторонник, и критиков, как и их высказываний и воспоминаний находилось много, с одной стороны, на тех, кто размышлял о смысле жизни, т. е. на философов, с другой. Приступая к изложению своего видения этого художника, И. Евлампиев пишет:

«В связи с этим читателя не должно удивлять появление на страницах этой книги имен известнейших русских философов — от Петра Чаадаева до Семена

Франка, Льва Карсавина, Льва Шестова и других представителей философии «Серебряного века». Андрей Тарковский совершенно естественно встает в один ряд, и мы не сомневаемся, что со временем его имя будет обязательной принадлежностью не только любого обзора, посвященного истории русского искусства, но и любого изложения истории русской философии» [9, с. 6].

Так впервые в нашей литературе Тарковский был представлен не только как художник, но и как мыслитель, философ. Но его нередко именно так воспринимали и его поклонники. В своем Мартирологе режиссер приводит записку одного из участников встречи зрителей с режиссером, в которой в обращении к нему его назвали «великим художником-философом» [9, с. 243]. В самом деле, возьмем хотя бы такой факт. Известно, например, что философия XX в. проявляет колоссальный интерес к проблеме времени, хотя, конечно, этот интерес уже имел место в средние века, о чем свидетельствует философия Августина, оставившего глубокие суждения о времени. Найдём ли мы что-то подобное в сказанном о времени Тарковским? Вот, например, у него есть такое высказывание: «Время — лишь способ общения, в него завернуты мы, словно в кокон, и ничего не стоит сорвать эту вату веков, окутывающую нас, с целью получить общие единые и единовременные ощущения» [26, с. 243].

Это, конечно, означало, что, какими бы глубокими ни были попытки интерпретировать его творчество, исходя из киноведческих и искусствоведческих представлений, они еще не дадут о нем исчерпывающего представления, если оно в сфере искусства вообще возможно. Таким образом, во многом благодаря творчеству Тарковского в отечественном кино повышается даже статус кино как такового, которое впервые начинает восприниматься как форма философствования, как, если использовать выражение Е. Трубецкого, «умозрение в красках», а точнее, в изображениях [30]. Короче говоря, вопрос о Тарковском как философе переходит в более общий вопрос изучения кино в ракурсе философии. Кино как объект философского анализа, но в то же время кино как форма философствования.

Однако наша постановка вопроса будет еще более сложной. Мы соотносим Тарковского не только с художественным процессом и относимся к нему с точки зрения истории искусства, теории искусства или художественной критики. Его творчество, пожалуй, будет весьма показательным для понимания функционирования русской культуры, которая в своей истории проходит разные стадии. В зависимости от этого она или способствует самореализации тех или иных художников или не позволяет им найти выражение своему таланту. Короче, смысл нашего исследования заключается не просто в философии или даже в философии творчества, а в философии культуры. Пример с Тарковским в этом отношении весьма показателен. В 2020 г. группа современных философов нового поколения посвящает кино как философскому феномену монографию [13], что автором этой работы было отмечено и высоко оценено и в отзыве на эту монографию, и в специальной статье, посвященной философии кино [37, с. 192].

В связи с этим можно утверждать, что опыт творчества таких режиссеров, как Тарковский, безусловно способствует подъему в теоретических и философских исследованиях кино, хотя в зарубежной гуманитарной науке, в той же философии новинкой такое отношение к кино не является [47]. Взять хотя бы

появившееся еще в 1983 г. объемное исследование французского философа Ж. Делёза «Кино», в котором он доказывает, что теория и философия не есть нечто отдельное от фильма. Процесс философствования определяет в фильме повествование. Образная реальность фильма — это и есть философская реальность. В качестве примера Делёз ссылается на Ж.-Л. Годара.

«Пользу теоретических книг по вопросам кино часто ставят под сомнение (особенно теперь, ибо эпоха не благоприятствует), — пишет Делёз, — Годар любит напоминать о том, что, когда будущие режиссеры новой волны писали, они писали не о кино, они не создавали никаких теорий, а просто таков был их способ создавать фильмы. Думается, это замечание не демонстрирует большего понимания того, что называется теорией. Ибо теория тоже творится, и не в меньшей степени, нежели ее объект. Для большинства людей философия — это то, что не “создается”, а предшествует в готовом виде на заранее изготовленных небесах. А ведь на деле-то философская теория сама по себе представляет собой практику, в той же мере, что и ее объект. Она не более абстрактна, чем ее объект» [7, с. 552].

Но раз кино — это форма философской рефлексии, то, следовательно, режиссеры, по крайней мере, самые выдающиеся, предстают философами. К такому выводу приходит и Делёз:

«Великие кинорежиссеры подобны великим живописцам или великим музыкантам: именно они лучше всего говорят о том, что создают. Но, говоря, они становятся иными, они превращаются в философов или теоретиков — даже Хоукс, не любивший теорий, даже Годар, притворяющийся, будто он презирает теории. Концепты в самом кино не даны. И все-таки это концепты кино, а не теории о кино. Всегда приходит час, полуденный или полночный, когда вопрос “что такое кино?” превращается в другой: “что такое философия?”. Само кино представляет собой новую практику образов и знаков, а философия должна создать теорию последней как концептуальную практику. Ибо никакой детерминации, ни технической, ни прикладной (психоанализ, лингвистика), ни рефлексивной, недостаточно для того, чтобы сформировать концепты самого кино» [7, с. 553].

То обстоятельство, что кино творится и постигается на уровне философской рефлексии, что оно и есть сама эта рефлексия, по крайней мере, одна из форм такой рефлексии, имеющая корни в существовании русской философии, ибо она рождалась и функционировала в литературных, т. е. романских, формах (и пример с Ф. Достоевским тут является наиболее очевидным), одновременно с появлением, несмотря на какие-то одиночные попытки, отрефлексировано не было. Разумеется, о кино как о форме философствования могут свидетельствовать лишь высшие проявления этого искусства, такие, например, как фильмы Эйзенштейна или Бергмана. В остальных слоях кинопродукции мы часто узнаем открытия великих режиссеров-философов в виде либо уцененной и вульгаризированной продукции, либо в духе того, что известно как массовая культура, хотя и в массовой культуре есть нечто такое, что подчас объединяет ее с высшими проявлениями кино, а именно, возврат к ранним формам в истории искусства [20].

А то, что кинематограф Тарковского является одновременно и разновидностью философской рефлексии, убедительно продемонстрировал в своей

книге «Киногерменевтика Тарковского» Д. Салынский [21, с. 5]. Приступая к фундаментальному теоретическому исследованию творчества Тарковского, киновед представляет его не только как герменевтическое истолкование этого творчества, в котором режиссер предстает не объектом исследования, а самим исследователем, философом, пытающимся понять законы мироздания и воплощающим их в кинообразах по определенной системе, что, собственно, и является его авторской герменевтикой. Герменевтика ведь тоже философия, одно из направлений в философии, интерес к которому в XX в. весьма высок, и в особенности в период, когда создавал свои фильмы Тарковский. Несомненно, новаторское исследование Салынского позволяет покончить с весьма распространенным мнением по поводу непонятности и загадочности фильмов Тарковского. Мысль Делёза о кино как разновидности философии можно проиллюстрировать цитатой из Монтеня, которую Тарковский выписывает и оставляет в своем Мартирологе. Называя Платона поэтом, Монтень пишет: «Поистине философия есть не что иное, как софистическая поэзия. Разве все авторитеты древних авторов не были поэтами? Да и сами древние философы были лишь поэтами, излагавшими философию поэтически» [26, с. 319]. Ну, раз Тарковский выписывает это суждение из Монтеня, то, видимо, это выражает и его точку зрения на кино и свое творчество.

II. Искусство как способ философствования. Обязательность личного опыта как отправная точка философствования, объединяющая философию и искусство. Значимость личного опыта для авторского кино. Авторское кино как следствие философских подтекстов советской «новой волны» в кино

Допустим, Тарковский — философ. Но что это значит? Как мы понимаем философию? Как она проявляется в его фильмах? Как она помогает понять те смыслы, что имеются в его образах и помогает ли? Ведь если мы не дадим на этот вопрос точного ответа, то мысль Тарковского как философа повисает в воздухе. Она произвольна, бездоказательна, бессмысленна. Потом, философию ведь тоже можно понимать по-разному. В советской России под ней подразумевали институционализированную часть государственного идеологического аппарата. Но разве это единственная ее функция? Разве в этом заключается смысл философии? Но ведь не это же мы имеем в виду. Русская философия в тот период, когда творил Тарковский, от этой функции как раз пыталась освободиться. Об этом свидетельствовали в середине 50-х гг. прошлого века дискуссии вокруг тезисов Э. Ильенкова по поводу предмета философии. Нечто подобное разворачивалось и в искусстве. В этом смысле Тарковский — один из самых ярких примеров. Но то, что Тарковский не просто режиссер, а еще и философ, мало кто понимал.

Прислушаемся к одному из философов — современников Тарковского, размышлявших о том, что есть философия и как ее понимать. М. Мамардашвили — это такой же неудобный для своего времени мыслитель, утверждавший, что философское мышление — не профессия. Мамардашвили — один из тех философов, который заметно отрывал философию от идеологии. Он нам необходим, чтобы точнее распознать Тарковского как философа. По его убеждению,

предпосылкой каждого философского опыта является личный и живой опыт, навеянные столкновением с миром переживания, порождающие у человека те или иные вопросы, на которые ответы у него отсутствуют, не достигают той обязательной системности, оставаясь на уровне поэтического, метафорического и литературного выражения. К такому типу философствования относится, например, экзистенциализм, о чем мы в связи с Тарковским в последующих публикациях будем говорить. Ведь не случайно же М. Хайдеггер находит свои непривычные для классической философии понятия в поэзии.

Но появление таких вопросов означает, что человек находится еще на полпути к философии. Хотя, судя по всему, такое видение философии возникает лишь в ситуации, когда возникает необходимость эмансипироваться от идеологических функций философии. А вот следующая часть пути связана уже с обращением к философским понятиям и категориям, с помощью которых можно осмыслить личные бессознательные или полусознательные переживания. Лишь в этом случае личный опыт человека обретает более или менее ясный смысл. В этом смысле весьма показательным местом в романе Г. Гессе «Игра в бисер», которое так нравилось Тарковскому, где говорится: «Истина должна быть пережита, а не преподана. Готовься к битвам» [26, с. 42]. Но этот смысл тоже приходит не в состоянии длительного и логического обдумывания. Он может возникнуть внезапно как озарение. Вот как философ это состояние описывает:

«Чаще всего наше переживание сопровождается отрешенным взглядом на мир: мир как бы выталкивает тебя в момент переживания из самого себя, отчуждает, и ты вдруг ясно что-то ощущаешь, сознаешь. Это и есть осмысленная, истинная возможность этого мира. Но именно в видении этой возможности ты окаменел, застыл, оказался как бы отрешенно вынесенным из мира. В этом состоянии тебе многое способно открыться. Но для того, чтобы это открытие состоялось, нужно не только остановиться, а оказаться под счетом или в горизонте вопроса: почему тебе это так впечатляет? Например, почему я раздражен? Или наоборот: почему я так рад? Застыть в радости или в страдании. В этом состоянии — радости или страдании — и скрыт наш шанс: что-то понять» [15, с. 17].

Так это переживание дает неопиту что-то вроде костылей, необходимых для специфического философского мышления. В результате можно утверждать, что первая половина пути постижения философии пройдена.

Из этого суждения философа, ставившего своей целью объяснить, как он понимает философию, мы пока уяснили лишь две существенных и необходимых для нас вещи. Первое — это то, что философское знание и мышление приходит не со стороны и в готовом виде, а предполагает личный опыт, и что окончательное овладение философским мышлением предполагает наличие вопросов, вытекающих из опыта личной жизни неопита, и эти вопросы должны появиться у самого человека, а не приходиться извне уже готовыми. Без этих личных вопросов прививка философского мышления к неопиту произойти не может. Второе суждение философа связано с тем, что можно было бы обозначить как психология творчества. В данном случае творчество следует понимать как творчество в философской сфере. Но это одновременно и мышление художественными образами. Поэтому здесь невозможно не отметить,

что эти две отмеченные философом характерные для обретения философского мышления особенности вовсе не являются специфически философскими. Они в такой же степени являются реальностью всякого художественного мышления. Здесь ведь тоже требуется и личный опыт, и личные переживания, и наличие исключительного мгновения, когда происходит отпадение от мира, выход из реальности и возможность посмотреть на привычное отстраненным взглядом.

Эти наши замечания по поводу сказанного Мамардашвили доказываются хотя бы уже тем, что в истории философии можно обнаружить множество примеров, когда профессиональные философы писали романы, стихи и вообще художественные произведения. Более того, когда философские идеи представляли в форме художественных произведений, как это случилось, скажем, с Камю и Сартром. Тут можно сослаться на А. Хомякова, В. Соловьева, Ф. Достоевского как, собственно, и на Тарковского. Однако, настаивая на обязательном присутствии личного опыта как предпосылки проникновения философии в искусство, как начального этапа философского мышления, мы все же должны тут же и сказать, что применительно к Тарковскому это обстоятельство хотя и является весьма значимым, но еще многого не определяет. Но это обстоятельство позволяет выявить в творчестве Тарковского то, что объединяет его с его современниками-режиссерами, а именно, индивидуальный опыт. Однако когда мы ставим перед собой задачу разгадать исключительность творческой личности Тарковского, то нам придется поставить вопрос не только об индивидуальных, но и о ее внеиндивидуальных моментах. Именно это обстоятельство требует обращения к философии.

Но это надьиндивидуальное начало в его фильмах не обязательно подразумевает общность со своими коллегами — режиссерами. Его единомышленниками часто были представители других культур, особенно в поздний период его творчества. Конечно, личный опыт предшествует философствованию, в том числе в художественных формах. Но логика становления Тарковского свидетельствует, что взрыв переживаний, связанный с личным опытом, не обязательно имеет место в начале творческого пути. Фильм Тарковского «Зеркало», который как некоторые утверждают, является лучшим его фильмом, сотканным из таких переживаний, появился вовсе не в начале его творческого пути, что только подтверждает мысль о том, что личный опыт активен на всем протяжении творческого пути. Вообще, все сказанное имеет отношение к постижению философии неопитом во времени, начиная с первых непрофессиональных шагов, и к овладению формой философского мышления. Именно формой, а не содержанием, которая нас только и интересует. Нас будет интересовать не столько специфика философского мышления и его постижение, сколько специфика философии XX в., специфика времени, в котором создавал свои фильмы Тарковский, испытывающий воздействие разных форм и идей, в том числе и философских.

Проблема заключается лишь в том, что в этом столетии единой философии не существовало. Если, конечно, иметь в виду европейскую философию в целом, а идеи этой философии начали проникать и в советскую Россию именно в тот период, когда Тарковский создавал свои фильмы. Исключением может быть лишь отечественная философия советского времени. Она в боль-

шей степени была единой, но именно поэтому в связи с ней возникает вопрос, а была ли она философией. Конечно, можно считать, что в какой-то степени была, ведь Марксу в философии не откажешь, а советская философия — она больше от Маркса. Но это особый вариант философии, который к Тарковскому отношения не имеет. Русская философия советского времени не была философией в том смысле, который имеет в виду Мамардашвили, потому что личный опыт она не допускала и исключала. Это связано вообще с образом человека в марксизме. К неопиту она приходила уже в готовом виде, к тому же утрачивая свою специфику. О каком личном опыте в данном случае может идти речь, если, как это сказано у Достоевского и процитировано Тарковским, «сам человек устраняется» [26, с. 54].

Личный опыт исключался потому, что она оказывалась средством достижения единомыслия. Это обстоятельство обязывает поставить вопрос о ситуации, в которой личность оказывалась. Нас будет интересовать положение личности в этом времени, индивидуальный опыт человека, а не готовая идеологическая матрица. Матрица, с помощью которой описывается, осмысляется, а точнее сказать, стирается индивидуальный опыт. В сопоставлении с этой навязываемой и приходящей извне матрицей индивидуальный опыт жизни приобретает особую значимость. Вот этот прорыв в обретении собственного голоса, индивидуального голоса, что происходит в поколении шестидесятников, и будет все-таки общим для Тарковского и для режиссеров — его сверстников, которых назовут шестидесятниками. На этой же основе будет очевидной и общность столь разных, как Тарковский и Шукшин, как ученики М. Ромма, которых критики обычно друг другу противопоставляют. «Шестидесятничество роднит многих режиссеров — современников Тарковского. Об этом точно пишет Л. Аннинский, хотя отсчет этой общности критик ведет от 1956 года, когда «выломился, выделился отдельный человек из общего потока» [3, с. 84]. А значит, в начале этого процесса были М. Калатозов, Г. Чухрай, М. Калик, А. Алов, В. Наумов, даже М. Ромм и Ю. Райзман. Так что Л. Баткин, назвавший свою статью о фильме Тарковского «Зеркало» «Не боясь своего голоса», прав, когда пишет, что фильм «Зеркало», «не похожий на другие лучшие советские ленты тех лет, отнюдь не выпадает из фокуса общих исканий» [4, с. 108]. Это касается и искусства, и в то же время философии.

Острота этого вопроса в России особенно ощущалась в ситуации «оттепели». И это касается уже не только самого философа и не неопиту, пытающегося стать философом. Это касается любой личности, переживающей в XX в. одно из исторических состояний. В кино советского времени возникает то, что во Франции в это время получит обозначение как «новая волна», а она возникает именно как возможность утверждения личностной позиции. В первой половине XX в. было трудно говорить об индивидуальном опыте человека как самоценном, поскольку утопическая идея, да еще в имперском оформлении, в России работала на растворение человека в массе и на единомыслие. Поэтому сама философия растворялась в идеологии, оказываясь одной из форм существования идеологии. По сути, возрождение философии в России происходило лишь на рубеже 50–60-х гг. прошлого века, т. е. как раз в тот период, когда начинается творческая биография Тарковского.

В 1988 г. Мамардашвили в журнале «Юность» публикует статью под названием «Философия — это сознание вслух», в которой расшифровывалось значение для философского мышления индивидуального человеческого опыта. Это состояние философ назвал «паузой», которую следует понимать как выход из цепи коллективных действий в состояние «недеяния» или созерцания, что благоприятствует пониманию. Эта мысль оказывается в центре исследования Делёза о кино. Именно упразднение действия и погружение в реальность созерцания отмечает Делёз. Но выход из идеологической матрицы, обретение индивидуального голоса означало и явление нового языка, с помощью которого заново происходило понимание жизни. Здесь невозможно не напомнить об эпизоде, с которого начинается фильм «Зеркало». Подросток — заика, ощутив, что преодолел заикание, восклицает: «Я могу говорить». Это ведь не физиология, а социальная психология. Переживаемое в хрущевскую эпоху состояние всего советского общества. По сути, с рубежа 50–60-х гг. в советской России начинается особый период, который хочется обозначить с помощью понятия «романтизм». Как когда-то в первых десятилетиях XIX в. романтизм в европейской культуре сменяет классицизм с присущим ему культом государственности, так в середине XX в., в ситуации «оттепели», Россию захлестывает стихия чувствительности, что получает выражение в поэзии шестидесятников. А что такое этот культ чувств, как не выражение обретения личностью самостоятельности по отношению к идеологической матрице, как не выплеск человеческих переживаний, лирической стихии. Так первым признаком советской «новой волны» в кино оказывается сентиментализм, который в европейском мире был предвосхищением романтизма.

Здесь следует сразу же отметить то, что вот эта поэтическая интонация времени, возникшая в литературе, затем переходит в кино. Так в кино появляется целое направление, которое тоже будут называть поэтическим. Поэтическое направление будет одним из наиболее ярких признаков возникшей уже в советской кино «новой волны», остановить которую в 1964 г., когда со своего поста был смещен Н. Хрущев и все вроде пошло назад, было уже невозможно. Первые фильмы Тарковского возникают именно в этой атмосфере культивирования лирики, активизации личного опыта. В Мартирологе за 1970 г. Тарковский в связи с замыслом нового фильма, оказавшегося неосуществленным, записывает: «Это будет тот самый случай, когда она целиком будет построена на собственном опыте. И я уверен — станет важной в связи с этим и для зрителя» [26, с. 28–29]. В этом суждении поймано самое главное — атмосфера времени, возникновение возможности, которой раньше не было. Короче говоря, первые фильмы несут на себе печать поэтического стиля в кино. Собственно, именно это обстоятельство кинокритика тех лет как раз и улавливает в первом фильме Тарковского «Иваново детство», и такое отношение к нему, как кажется, пересмотру не подлежит.

Все вроде бы верно. Когда кинокритик Н. Зоркая в 1962 г. пишет рецензию на фильм «Иваново детство», она в ней констатирует: «Сейчас часто говорят об авторском кинематографе. “Иваново детство” может служить примером именно такого кинематографа, в наши дни формирующегося и пробивающего себе дорогу» (цит. по: [12, с. 318]). Но в случае с Тарковским не все так просто. Единства в среде критиков по поводу того, можно ли представить Тарковского

выразителем поэтического кино, все же не было. По отношению даже к этому направлению, как и ко всему советскому кино, он предстает «инакомыслящим», или, как выразился работающий с режиссером композитор Э. Артемьев, «полузапрещенным» [16, с. 84], но, разумеется, не в политическом, а в эстетическом смысле. Так, критик Л. Аннинский отвергает возможность сделать Тарковского одним из лидеров поэтического направления в кино. «В начале 60-х годов (период «Иванова детства») Тарковский охотно прилагает к своему кино слово “поэтическое”. Но уже в “Ивановом детстве” все восстает против традиционной кинопоэтичности» [3, с. 84]. Критик ставит вопрос о возможности обозначить стиль Тарковского как прозаический, интеллектуальный, документальный.

Превратить Тарковского в представителя какого-то одного направления не получится. Да и сам режиссер, как подтверждает работавший с ним художник М. Ромадин, «не любил термин “поэтическое кино”, которым критики окрестили его ранние фильмы» [16, с. 372]. Но и такая позиция еще не разрешает вопроса о стилевой идентификации режиссера. Например, критик В. Шитова предлагает близкую поэтическому направлению, к которому причастен Тарковский и которое может стать основой его идентичности, формулировку. «Андрей Тарковский был поэтом кино, — пишет она. — Нет, не “представителем направления поэтического кинематографа”, а именно поэтом, во всем киноискусстве если не единственным, то редкостным» [16, с. 142]. Вроде бы вопрос стилевой идентификации Тарковского критик решает, но это только кажется. Так что придется поиски его идентификации продолжить. Да и трудно вообще свести Тарковского к поэтическому направлению, если вообще пересматривать на ранний его фильм, имея в виду его последние фильмы. Но чтобы утверждать, что Тарковский — философ, этого обстоятельства, т. е. что он представляет поэтическое направление, еще недостаточно. Это еще не аргумент для доказательства его как философа. Нам необходимы не искусствоведческие, а философские аргументы. Когда мы настаиваем на том, что Тарковский — философ, то сразу же возникает и второй вопрос: а к какому философскому направлению из всех существующих в XX в. мышление Тарковского ближе. Таких направлений в современной философии много. Философия XX в., как в свое время античная философия эллинистической эпохи, дробится на множество направлений. Вопрос этот важен, ведь, когда Тарковский выезжал на встречи со зрителями, а он это делал часто, ему как раз наиболее подготовленные зрители задавали именно такой вопрос: «Какой философской концепции подчинены ваши фильмы?» [26, с. 235].

Опираясь на Мамардашвили, мы пока уяснили лишь предпосылки для философствования, в особенности философствования в ситуации, что складывалась в советской России, а она длительное время философствованию явно не способствовала. Мы, выражаясь словами Мамардашвили, пока к истинному философствованию оказываемся на полпути. А вот дальше следует понять, какие готовые философские формы обретет у Тарковского личный опыт. Но это должны быть готовые формы именно философии, а не идеологии. При этом следует подчеркнуть, что без этого опыта осмыслить его творчество как философа невозможно, как невозможно осмыслить творчество любого другого художника, которого можно было бы назвать философом. Но это особенно касается Тарков-

ского, которого без личного опыта представить вообще невозможно. Личный опыт в его фильмах взрывает все традиционные сюжеты и жанры. Авторское кино явилось результатом прорыва личного начала не только в советском кино. Именно на основе личного опыта и рождается то, что назовут авторским кино. Авторский фильм предполагает философские подтексты. А вот это обстоятельство в дискуссии киноведев в 60-е годы применительно и к авторскому фильму, и к творчеству Тарковского и не было принято во внимание. Некоторые фильмы Тарковского вообще представляют мозаику из воспоминаний и переживаний детства и даже снов. Особая значимость личных переживаний и воспоминаний у Тарковского приводит даже к разрушению привычных, давно сложившихся в кино классических сюжетных форм. Тех форм, что воспроизводили именно действия героев и были далеки от воспоминаний и переживаний как показателей созерцания. Так в фильме «Андрей Рублев» режиссер дробит единый традиционный сюжет на ряд почти самостоятельных новелл. В этом смысле его фильм «Зеркало» для его творчества становится наиболее характерным. В нем Тарковский как бы иллюстрирует мысль Платона о воспоминании как основе творчества. Воспоминание о том идеальном пространстве как предпосылке творчества художника, вынужденного существовать в пространстве земном. Собственно, уже это сближение мышления Тарковского с представлением Платона о творчестве дает аргумент для того, чтобы Тарковского представить философом. К тому же в фильме «Зеркало» улавливаются автобиографические подробности. Это в продолжении все той же традиции, что связана с романтической интонацией, т. е. с поэтическим кино. Взрыв поэзии в литературных, театральных и кинематографических формах в ситуации «оттепели» как раз и выражает стихию личного опыта. На этом стоят все режиссеры советской «новой волны». И следовательно, пока Тарковский на этом фоне вроде бы еще не выделяется. Однако, пытаясь разгадать, в чем состоит смысл Тарковского как Автора, как одного из наиболее ярких художников, представляющих авторское кино, мы пока лишь делаем первое соприкосновение с его творчеством. Следующим шагом должно быть выявление соответствия этого творчества и этого мышления с какой-то известной в истории культуры философской системой. Следующая наша публикация как раз и будет посвящена этому вопросу.

ЛИТЕРАТУРА

1. А. А. Тарковский в контексте мирового кинематографа: Материалы Международной конференции 22 ноября 2002 года. Москва. ВГИК им. С. А. Герасимова. — М.: ВГИК, 2003. — 191 с.
2. Андрей Тарковский. Мартиролог. Дневники. 1970–1986. Международный Институт имени Андрея Тарковского. 2008. — 623 с.
3. Аннинский Л. Апокалипсис по «Андрею» // Мир и фильмы Андрея Тарковского. — М.: Искусство, 1991. — С. 75–87. — 398 с.
4. Баткин Л. Не боясь собственного голоса // Мир и фильмы Андрея Тарковского. — М.: Искусство, 1991. — С. 98–141. — 398 с.
5. Бергман и Тарковский // Сеанс. — 1996. — № 13. — С. 70–71. — 70 с.

6. Божович В. У последней черты. Образ человека у Бергмана, Висконти, Тарковского // На грани тысячелетий. Мир и человек в искусстве XX века. — М.: Наука, 1994. — 271 с.
7. Делёз Ж. Кино. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. — С. 552. — 560 с.
8. Евлампиев И. И. Андрей Тарковский и новая философия человека // Вопросы философии. 1996. — № 12. — С. 48–61.
9. Евлампиев И. И. Художественная философия Андрея Тарковского. — М.: Алетейя. 2001. — 349 с.
10. Зоркая Н. Андрей Тарковский — «русский европеец» // Материалы Международной конференции 22 ноября 2002 года. Москва. ВГИК им. С. А. Герасимова. — М.: ВГИК, 2003. — С. 22–31.
11. Зоркая Н. Андрей Тарковский // Люди и судьбы. XX век. — М.: 2002. — С. 239–253.
12. Зоркая Н. Как я стала киноведом. — М.: Аграф, 2011. — С. 318. — 448 с.
13. Кинематографический опыт. История — теория — практика. Коллективная монография. — СПб.: Порядок слов, 2020. — 360 с.
14. Куросава А. «Солярис». Тоска по природе Земли // О Тарковском. Воспоминания в 2 книгах. Кн. 1. — М.: Дедалус. 2002. — С. 424–426.
15. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. — М.: «Прогресс». «Культура», 1992. — С. 17. — 416 с.
16. Мир и фильмы Андрея Тарковского. — М.: Искусство, 1991. — № 2. — С. 75–87. — С. 95–100. — 398 с.
17. Михалков-Кончаловский А. Низкие истины. Семь лет спустя — М.: Эксмо, 2006. — С. 147. — 544 с.
18. Мишарин А., Тарковский А. Зеркало. Сценарий // Киносценарии. 1988. — № 12. — С. 122–154.
19. О Тарковском. — М.: Прогресс, 1989. — 400 с.
20. Салынский Д. Киногерменевтика Тарковского // Киноведческие записки. 1996. — № 31. — С. 188–198.
21. Салынский Д. Киногерменевтика Тарковского. — М.: Продюсерский Центр «Квадрига», 2009. — С. 5. — 576 с.
22. Символизм и современность: А. Тарковский как продолжатель русской теургической философии и символизма // Дискуссии о символизме в особняке русского модерна. — М.: Историко-культурный комплекс «Особняк купца Носова» РГБМ. Межинститутская научная группа «Европейский символизм и модерн», 2024. — С. 94–103.
23. Суркова О. Тарковский против Тарковского. Дневник пионерки. — М.: Канон+, 2020. — 456 с.
24. Тарковский А. Запечатленное время // Вопросы киноискусства. Выпуск 10. — М.: Наука, 1967. — С. 79–102.
25. Тарковский А. Лекции по кинорежиссуре // Искусство кино. 1990. — № 7. — С. 105–112; № 8. — С. 103–113; № 9. — С. 101–108; № 10. — С. 83–91.
26. Тарковский А. Мартиролог. Дневники. 1970–1986. — Международный институт имени Андрея Тарковского, 2008. — С. 28. — 623 с.
27. Тарковский А. Слово об Апокалипсисе // Искусство кино. 1989. — № 2. — С. 95–100.
28. Тарковский А. XX век и художник // Искусство кино. 1989. — № 4. — С. 88–106.
29. Тарковский А., Кончаловский А. Андрей Рублев (Киносценарий) // Искусство кино. 1964. — № 4. — С. 139–200; № 5. — С. 126–160.

30. Трубецкой Е. Умозрение в красках. Этюды по русской иконописи. — Издательство Московской патриархии Русской православной церкви. — М., 2012. — 152 с.

31. Фрейлих С. Теория кино: от Эйзенштейна до Тарковского — М.: Академический проект, 2002. — 509 с.

32. Хренов Н. А. «Смерть» или «рождение» Автора в зрелищном дискурсе: А. Тарковский на фоне реабилитации культуры Серебряного века // Энтелехия. — Костромской государственный университет им. Н. А. Некрасова. — Том 13. — Серия «Культурология», 2007. — № 16. — С. 106–118.

33. Хренов Н. А. Гений и культура (Традиции культурного ренессанса начала XX века в творчестве Андрея Тарковского) // Теория художественной культуры. — М.: Государственный институт искусствознания. Выпуск 6. 2003.

34. Хренов Н. А. Глава 10. Смена эстетической парадигмы в русской культуре второй половины XX века: феномен А. Тарковского // Хренов Н. А. Кино: реабилитация архетипической реальности. — М.: Аграф, 2006 (Серия: «Кабинет визуальной антропологии»). — С. 591–640. — 704 с.

35. Хренов Н. А. Дискурс А. Тарковского с культурологической точки зрения: Русский мессианизм без имперского комплекса // Журнал Ярославского государственного педагогического университета. 2018. — № 2. — С. 169–178.

36. Хренов Н. А. Мессианский комплекс в российском кино. Энтелехия. Костромской государственный университет. 2008. — № 18. — С. 97–118.

37. Хренов Н. А. Новый проект философского исследования кино. Отзыв о коллективной монографии «Кинематографический опыт: история — теория — практика». — СПб.: 2020 // Terra aestheticae. Теоретический журнал российского эстетического общества. — СПб.: 2020. — № 1. С. 192–210.

38. Хренов Н. А. Основатели дискурсивности в отечественной кинорежиссуре: от А. Тарковского к А. Звягинцеву. Статья вторая // Культура культуры. — 2019. — № 2. — [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovateli-diskursivnosti-v-otechestvennoy-kinorezhissure-i-ih-posledovateli-ot-a-tarkovskogo-k-a-zvyagintsevu/viewer> (дата обращения: 30.03.2024)

39. Хренов Н. А. Основатели дискурсивности в отечественной кинорежиссуре: от А. Тарковского к А. Звягинцеву. Статья первая // Электронный журнал Научной ассоциации исследователей культуры «Культура культуры». 2019. — № 1. — [Электронный ресурс] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovateli-diskursivnosti-v-otechestvennoy-kinorezhissure-i-ih-posledovateli-ot-a-tarkovskogo-k-a-zvyagintsevu/viewer> (дата обращения: 30.03.2024)

40. Хренов Н. А. Открытие «космического чувства» (Андрей Тарковский ставит «Солярис» С. Лема) // Искусство и точные науки. — М.: Наука, 1978. — С. 222–245. — 296 с.

41. Хренов Н. А. Последователи дискурса А. Тарковского в современной российской кинорежиссуре: А. Звягинцев. Ярославский педагогический вестник. 2018. — № 3. — С. 264–276.

42. Хренов Н. А. Сакрализация частной жизни у А. Тарковского и А. Звягинцева: утверждение через демонстрацию обратного в фильме «Нелюбовь» // Ярославский педагогический вестник. 2018. — № 4. — С. 265–269.

43. Хренов Н. А. Смена эстетической парадигмы в русской культуре XX века: феномен А. Тарковского // Энтелехия. Костромской государственный университет им. Н. А. Некрасова. Кострома, 2003. — № 6. — С. 108–131.

44. Хренов Н. А. Творческие личности и культурные модели: проблема преемственности в отечественной кинорежиссуре. Взгляд культуролога // Ярославский педагогический

ческий вестник. Журнал Ярославского государственного педагогического университета им. К. Д. Ушинского. — 2018. — № 1. — С. 182–188.

45. Хренов Н. А. Творчество А. Тарковского в контексте переходных процессов культуры второй половины XX века // Русская художественная культуры. Контуры духовного опыта. — СПб., 2003. — С. 122–163.

46. Хренов Н. А. Философия и искусство: Тарковский как основатель новой дискурсивности. Научно-практическое сетевое издание Индустрия впечатлений. Технологии социокультурных исследований». Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого. Великий Новгород, 2023. — № 4. — С. 49–88.

47. Хренов Н. А., Хренов А. Н. Возможна ли философия кино и какие аспекты кино могут стать ее предметом? // Вестник ВГИКа. 2021. — № 2. — С. 102–118; — № 3. — С. 96–114; — № 4. — С. 94–106; 2022. — № 1. С. 58–74.

48. Хренов Н. А. Художественный мир Андрея Тарковского. Духовно-философские аспекты // Искусство советского времени. В поисках нового понимания. — М.: Алетей. 1993. — 254 с.

49. Хренов Н. А. Шестидесятники и их последователи: дискурс А. Тарковского и его значение для отечественного кино второй половины XX века и первых десятилетий XXI века // Диалог искусств и арт-парадигм. Статьи. Очерки. материалы. Том 40. Саратовская государственная консерватория им. Л. В. Собинова. — Саратов, 2022. — С. 250–307.

50. Хренов Н. А. Tworczość Andrieja Tarkowskiego w kontekście idei rosyjskiego odrodzenia religijnego i kulturalnego początku XX wieku // Strefa filmu kino Andrieja Tarkowskiego. — Redakcja naukowa Iwona Anna NDiaye. Marek Sokolowski. Torun: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2013. — S. 227–257.

51. Шемякин А. Кончаловский и Тарковский вместе и врозь // Кинематограф отепели. Книга 2. — М.: 2002. — С. 228–300.

REFERENCES

1. A. A. Tarkovsky in the context of world cinema: Proceedings of the International Conference on November 22, 2002. Moscow. VGIK named after S. A. Gerasimov. — М.: VGIK, 2003. — 191 p.

2. Andrey Tarkovsky. The martyrology. The diaries. 1970–1986. Andrey Tarkovsky International Institute. 2008. — 623 p.

3. Anninsky L. The Apocalypse according to “Andrei” // The world and films of Andrei Tarkovsky. — М.: Iskusstvo, 1991. — Pp. 75–87. — 398 p.

4. Batkin L. Not afraid of his own voice // The world and films of Andrei Tarkovsky. — М.: Iskusstvo, 1991. — Pp. 98–14. Pp. 108. — 398 p.

5. Bergman and Tarkovsky // Session. — 1996. — № 13. — С. 70–71. — 70 p.

6. Bozhovich V. At the last line. The image of man in Bergman, Visconti, Tarkovsky // On the verge of millennia. The world and man in the art of the twentieth century. — М.: Nauka, 1994. — 271 p.

7. Deleuze J. Cinema. — М.: Ad Marginem Press, 2016. — P. 552. — 560 p.

8. Evlampiev I. I. Andrey Tarkovsky and the new philosophy of man // Questions of philosophy. 1996. — № 12. — P. 48–61.

9. Evlampiev I. I. The artistic philosophy of Andrei Tarkovsky — М.: Alethea. 2001. — 349 p.

10. Zorkaya N. Andrey Tarkovsky — “The Russian European” // Proceedings of the International Conference on November 22, 2002. Moscow. VGIK named after S. A. Gerasimov. — M.: VGIK, 2003. — Pp. 22–31.
11. Zorkaya N. Andrey Tarkovsky // People and destinies. XX century. — M.: 2002. — Pp. 239–253.
12. Zorkaya N. How I became a film critic. — M.: Agraf, 2011. — Pp. 318. — 448 p.
13. Cinematic experience. History — theory — Practice. A collective monograph. — St. Petersburg: Word order, 2020. — 360 p.
14. Kurosawa A. “Solaris”. Longing for the nature of the Earth // About Tarkovsky. Memories in 2 books. Book 1. — M.: Dedalus. 2002. — Pp. 424–426.
15. Mamardashvili M. How I understand philosophy. — M.: “Progress”. “Culture”, 1992. — P. 17. — 416 p.
16. The world and films of Andrei Tarkovsky. — M.: Iskusstvo, 1991. — № 2. — Pp. 75–87. — Pp. 95–100. — 398 p.
17. Mikhalkov-Konchalovsky A. Low truths. Seven years later — Moscow: Eksmo, 2006. — 544 p.
18. Misharin A., Tarkovsky A. Mirror. Screenplay // Screenplays. 1988. — № 12. — Pp. 122–154.
19. About Tarkovsky. — M.: Progress, 1989. — 400 p.
20. Salinsky D. Tarkovsky’s Kinogermeneutics // Kinovedcheskie zapiski. — 1996. — № 31. — Pp. 188–198.
21. Salinsky D. Tarkovsky’s film hermeneutics. — M.: Production Center “Quadriga”, 2009. — P. 5. — 576 p.
22. Symbolism and modernity: A. Tarkovsky as a follower of Russian theurgic philosophy and symbolism // Discussions about symbolism in the mansion of Russian modernity. — M.: Historical and cultural complex “Mansion of merchant Nosov” RGBM. Interinstitutional scientific group “European Symbolism and Modernity”, 2024. — Pp. 94–103.
23. Surkova O. Tarkovsky v. Tarkovsky. Diary of a pioneer. — M.: Canon+, 2020. — 456 p.
24. Tarkovsky A. Imprinted time // Questions of cinematography. Issue 10. — Moscow: Nauka, 1967. Pp. 79–102.
25. Tarkovsky A. Lectures on film directing // The art of cinema. 1990. — № 7. — Pp. 105–112; № 8. — Pp. 103–113; № 9. — Pp. 101–108; № 10. — Pp. 83–91.
26. Tarkovsky A. Martyrology. The diaries. 1970–1986. — Andrey Tarkovsky International Institute, 2008. — C. 28. — 623 p.
27. Tarkovsky A. The word about the Apocalypse // The art of cinema. — 1989. — № 2. — Pp. 95–100.
28. Tarkovsky A. The twentieth century and the artist // The art of cinema. — 1989. — № 4. — Pp. 88–106.
29. Tarkovsky A., Konchalovsky A. Andrey Rublev (Screenplay) // The art of cinema. — 1964. — № 4. — Pp. 139–200; № 5. — Pp. 126–160.
30. Trubetskoy E. Speculation in colors. Studies on Russian icon painting. — Publishing House of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church. — M., 2012. — 152 p.
31. Freilich S. Theory of cinema: from Eisenstein to Tarkovsky — M.: Academic Project, 2002. — 509 p.
32. Khrenov N. A. “Death” or “birth” of the Author in spectacular discourse: A. Tarkovsky against the background of rehabilitation of the culture of the Silver Age // Entelechy. — Kostroma State University named after N. A. Nekrasov. — Kostroma, 2007. — Vol. 13. — Ser. “Cultural studies”. — № 16. — Pp. 106–118.

33. Khrenov N. A. Genius and culture (Traditions of the cultural Renaissance of the early twentieth century in the work of Andrei Tarkovsky) // *Theory of artistic culture*. — M.: State Institute of Art Studies. — Issue 6. — 2003.

34. Khrenov N. A. Chapter 10. The change of the aesthetic paradigm in Russian culture of the second half of the twentieth century: the phenomenon of A. Tarkovsky // Khrenov N. A. *Cinema: rehabilitation of archetypal reality*. — M.: Agraf. 2006 (Series “The Cabinet of Visual Anthropology”). — Pp. 591–640. — 704 p.

35. Khrenov N. A. A. Tarkovsky’s discourse from a cultural point of view: Russian Messianism without the imperial complex // *Yaroslavl pedagogical bulletin: Railway of the Yaroslavl State Pedagogical University*. K. D. Ushinsky University. — Yaroslavl, 2018. — № 2. — Pp. 169–178.

36. Khrenov N. A. The Messianic complex in Russian cinema // *Entelechy*. — Kostroma State University named after N. A. Nekrasov. — Kostroma, 2008. — № 18. — Pp. 97–118.

37. Khrenov N. A. A new project of philosophical research of cinema. Review of the collective monograph “Cinematic experience: history — theory — Practice”. — St. Petersburg: 2020 // *Terra aetheticae*. Theoretical Journal of the Russian Aesthetic Society. — St. Petersburg: 2020. — № 1. — Pp. 192–210.

38. Khrenov N. A. The founders of discursivity in Russian filmmaking: from A. Tarkovsky to A. Zvyagintsev. Article two // *Culture of culture*. — 2019. — № 2. — [Electronic resource] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovateli-diskursivnosti-v-otechestvennoy-kinorezhissure-i-ih-posledovateli-ot-a-tarkovskogo-k-a-zvyagintsevu/viewer> (accessed: 30.03.2024)

39. Khrenov N. A. The founders of discursivity in Russian filmmaking: from A. Tarkovsky to A. Zvyagintsev. Article One // *The electronic journal of the Scientific Association of Cultural Researchers “Culture of Culture”*. 2019. — № 1. — [Electronic resource] // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovateli-diskursivnosti-v-otechestvennoy-kinorezhissure-i-ih-posledovateli-ot-a-tarkovskogo-k-a-zvyagintsevu/viewer> (date of reference: 30.03.2024)

40. Khrenov N. A. The discovery of the “cosmic sense” (Andrei Tarkovsky puts “Solaris” by S. Lem) // *Art and exact Sciences*. — M.: Nauka, 1978. — Pp. 222–245. — 296 p.

41. Khrenov N. A. Followers of A. Tarkovsky’s discourse in modern Russian film direction: A. Zvyagintsev // *Yaroslavsky pedagogical bulletin: Zh-l Yaroslavl State Pedagogical Institute*. K. D. Ushinsky University. — Yaroslavl, 2018. — № 3. — Pp. 264–276.

42. Khrenov N. A. Sacralization of private life in A. Tarkovsky and A. Zvyagintsev: a statement through demonstration of the opposite in the film “Dislike” // *Yaroslavsky pedagogical bulletin: Zh-l Yaroslavl State Pedagogical Institute*. K. D. Ushinsky University. — Yaroslavl, 2018. — № 4. — Pp. 265–269.

43. Khrenov N. A. The change of the aesthetic paradigm in the Russian culture of the twentieth century: the phenomenon of A. Tarkovsky // *Entelechy*. — Kostroma State University named after N. A. Nekrasov. — Kostroma, 2003. — № 6. — Pp. 108–131.

44. Khrenov N. A. Creative personalities and cultural models: the problem of continuity in Russian filmmaking. The view of a culturologist // *Yaroslavsky pedagogical bulletin: Railway of the Yaroslavl State Pedagogical University*. K. D. Ushinsky University. — Yaroslavl, 2018. — № 1. — Pp. 182–188.

45. Khrenov N. A. A. Tarkovsky’s creativity in the context of cultural transition processes of the second half of the twentieth century // *Russian Art Culture*. The contours of spiritual experience. — St. Petersburg, 2003. — Pp. 122–163.

46. Khrenov N. A. Philosophy and art: Tarkovsky as the founder of a new discursivity // *Scientific and practical online publication “Industry of impressions. Technologies of socio-cultural research”*. — Novgorod State University named after Yaroslav the Wise. — Veliky Novgorod, 2023. — № 4. — Pp. 49–88.

47. Khrenov N. A., Khrenov A. N. Is the philosophy of cinema possible and what aspects of cinema can become its subject? // Bulletin of VGIK. — M., 2021. — № 2. — Pp. 102–118; — № 3. — Pp. 96–114; — № 4. — Pp. 94–106; 2022. — № 1. Pp. 58–74.

48. Khrenov N. A. The artistic world of Andrei Tarkovsky. Spiritual and philosophical aspects // Art of the Soviet time. In search of a new understanding. — M.: Alethea. 1993. — 254 p.

49. Khrenov N. A. The Sixties and their followers: A. Tarkovsky's discourse and its significance for Russian cinema of the second half of the twentieth century and the first decades of the twentieth century // The dialogue of arts and art paradigms. Articles. Essays. materials. Volume 40. Saratov State Conservatory named after L. V. Sobinov. — Saratov, 2022. — Pp. 250–307.

50. Khrenov N. A. Tworczosc Andrieja Tarkowskiego w kontekście idei rosyjskiego odrodzenia religijnego i kulturalnego początku XX wieku // Strefa filmu kino Andrieja Tarkowskiego. — Redakcja naukowa Iwona Anna NDiaye. Marek Sokolowski. Torun: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2013. — S. 227–257.

51. Shemyakin A. Konchalovsky and Tarkovsky together and apart // Cinematography of the thaw. Book 2. — M.: 2002. — Pp. 228–300.

*К. В. Преображенская, С. В. Ключев, А. А. Иванов**

ФЕНОМЕН ПРОЩЕНИЯ: СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ РАКУРС

Феномен прощения в последние десятилетия стал предметом междисциплинарных исследований на стыке философии, психологии и теологии. В христианской теологии прощение является фундаментальным понятием, воплощающим суть Божьей любви и милосердия к человечеству и указывающим на вершину христианской нравственности. Смещение научных акцентов в современных теологических исследованиях от онтологических и богословских ракурсов к антропологическим векторам в результате «антропологического поворота» рубежа XIX–XX вв. придает дополнительную актуальность дискурсу межличностного прощения. Специфика отношений «прощения и непростения» в христианской теологии заключается в том, что «горизонтальные» аспекты обиды, вины, воздаяния и собственно прощения тесно связаны с «вертикальными» (взаимоотношениями человека с Богом). Последние, в свою очередь, обуславливают как побудительные мотивы прощения

* Преображенская Кира Владиславовна — канд. филос. наук, доц.; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; kira459@list.ru

Kira V. Preobrazhenskaya — Cand. Sci. in Philosophy, docent; Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, 15, Fontanka River embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation; kira459@list.ru

Ключев Станислав Владимирович — аспирант; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; advokat.udm@mail.ru

Stanislav V. Klyuyev — postgraduate student; Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, 15, Fontanka River embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation; advokat.udm@mail.ru

Иванов Андрей Анатольевич — д-р филос. наук, проф. каф. философии и истории; Сибирский ун-т потребительской кооперации; larsandr@mail.ru

Andrey A. Ivanov — Dr. Philos. Professor of Philosophy and History; Siberian University of Consumer Cooperation; larsandr@mail.ru

ближних, так и наличие ресурсов для осуществления прощения. Философско-антропологические интерпретации делают акцент на положении субъекта в мире, его соотнесенности с идеалами нравственности и действиями других субъектов.

Ключевые слова: прощение, обида, смирение, жертвенная любовь, субъект, вина, этика.

Preobrazhenskaya K. V., Klyuev S. V., Ivanov A. A.
*THE PHENOMENON OF FORGIVENESS: A MODERN PHILOSOPHICAL
AND ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE*

The phenomenon of forgiveness has become the subject of interdisciplinary research in recent decades at the intersection of philosophy, psychology and theology. In Christian theology, forgiveness is a fundamental concept that embodies the essence of God's love and mercy for humanity and points to the pinnacle of Christian morality. The shift of scientific accents in modern theological research from ontological and theological perspectives to anthropological vectors as a result of the "anthropological turn" of the turn of the XIX–XX centuries gives additional relevance to the discourse of interpersonal forgiveness. The specificity of the relationship of "forgiveness and unforgiveness" in Christian theology lies in the fact that the "horizontal" aspects of resentment, guilt, retribution and forgiveness proper are closely related to the "vertical" (human relationship with God). The latter, in turn, determine both the motivations for forgiving others and the availability of resources for forgiveness. Philosophical and anthropological interpretations emphasize the position of the subject in the world, its correlation with the ideals of morality and the actions of other subjects

Keywords: forgiveness, resentment, humility, sacrificial love, subject, guilt, ethics.

Современный мир во многом трансформирует экзистенциальные смыслы, которые на протяжении столетий были фундаментом самоосознания человеком своего места в мире, предназначения, ценностей социальных и культурных коммуникаций. Векторы личного успеха, власти, потребления, с одной стороны, выдвигают концепцию человека как того, кто сам определяет свои аксиологические константы, кто является действительно «творцом самого себя» (в соответствии с известным тезисом П. делла Мирандола), с другой — погружают его в риски, связанные с утратой фундаментов и смыслов, которые, будучи обесцененными, создают пространство пустоты, которое не позволяет человеку опереться на собственную устойчивость.

Как отмечает Д. К. Богатырев, модерн и вслед за ним постмодерн трансформируют аксиологические константы представлений о мире, человеке и Абсолюте, переворачивая перспективы: «та антропология, которая приходит на смену "теоцентрическому персонализму", — "это перекодировка культурной матрицы", выводящая на свет "антропологический индивидуализм"» [3, с. 99]

Тема прощения как психологического и духовного феномена в последние десятилетия приобретает всё большую актуальность прежде всего в пространстве теологии. Это связано с тем, что современные теологические исследования обнаруживают смещение научных акцентов от онтологических и богословских ракурсов к антропологическим векторам: «антропологический поворот» рубежа XIX–XX вв. с его отходом от метафизики к экзистенциальному пространству человека как единственной достоверной реальности не мог не затронуть и этот спектр гуманитарного знания. Перед нами как «горизонтальные» отношения

(человека и человека, человека и общества, различных групп общества, человека и государства, государств между собой), так и «вертикальный» аспект прощения как особых отношений Бога и человека. И здесь современное гуманитарное знание обнаруживает ту фундаментальную междисциплинарность, которая необходима для анализа феномена бытия человека. В теме прощения тесно переплетаются аналитические выводы философии, теологии и психологии.

С конца 80-х гг. прошлого столетия на Западе, прежде всего в США, возникают исследовательские коллективы, работающие в тематике психологии прощения, в которой теоретическую базу для разработки психологических методик, психокоррекционных программ в сфере управления негативными эмоциями и регулирования межличностных конфликтов в значительной степени формирует осмысление христианских теологических аспектов прощения, обиды, гордости, мести, гнева.

В открытиях экзистенциальной психологии, которая всегда делает акцент на смысловых константах сознания человека, мы находим понимание прощения как личностного смысла (В. Франкл), исцеления (Э. Фромм), принятия другого (Ю. Орлов), нравственного акта (А. А. Родионова) и т. д.

При теологическом исследовании феномена прощения анализу подлежит его природа и структура, место в системе религиозного нравственного учения. Областями теологического исследования в этом случае являются нравственная теология и аскетика, а отчасти и теологическая антропология. Теологическое исследование феномена прощения направлено на выявление, анализ и интерпретацию таких значимых аспектов религиозной жизни человека, как его взаимоотношения с Богом, а также его взаимоотношения с другими людьми в условиях конфликта и их соотнесение с нормами религиозной традиции.

Здесь собственно философско-антропологические ракурсы будут лежать на пересечении пространств психологии и теологии, однако исходная точка, «оптика» исследования, всегда будет выстраиваться от самого субъекта, через раскрытие его экзистенциальных потребностей, составляющих природу человека.

В авраамических религиях (христианство, иудаизм, ислам) личное прощение поощряется, так как оно воспроизводит отношение Бога к человеку и человечеству в целом. Наиболее акцентировано прощение в христианстве, которое в этом вопросе сформулировало наиболее высокие требования. Прощение в христианстве не должно определяться какими бы то ни было условиями. Оно распространяется не только на единоверцев и даже никак не акцентировано их кругом. Обиженный не должен ждать, пока обидчик раскается, и не должен ограничивать число раз, когда прощение даруется (Мф. 18:21). Нередко эти требования кажутся слишком высокими (выше понимания и даже выше сил).

Базовым ресурсом для прощения окружающих, который предлагает христианство человеку, является следующая истина: тебе прощено бесконечно много — какие тогда у тебя могут быть препятствия к прощению других самому? Наглядно демонстрирует это и притча о государе и должнике, предложенная Христом в ответ на вопрос апостола Петра о том, сколько раз надо прощать обидчика (Мф. 18:21–35): «Тогда Петр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз? Иисус говорит ему: не говорю тебе: до семи раз, но до седмижды семидесяти раз...».

Основные принципы христианского прощения подразумевают несколько аспектов:

1) Свободное решение. Прощение — это сознательный и добровольный выбор отпустить вину человеку, провинившемуся перед прощающим;

2) Дар. Прощение — это милость, дар, а не заслуга и не возмездная сделка. Побудительным мотивом данного поступка выступает сочувствие, снисхождение, милосердие.

3) Отмена долга. Простить — значит отменить долг (мнимый или действительный) и отказаться от собственных прав и ожиданий, в том числе ожиданий справедливого возмездия.

4) Бесконечность. Прощение не ограничивается «величиной долга», то есть количеством и глубиной обид.

5) Божественный источник. Первопричиной прощения обидчиков является факт прощения самого прощающего Богом, то есть прощение, полученное нами от Бога, должно распространяться на окружающих.

6) Искренность. Прощение — лишь тогда положительно значимо, когда оно является полным и искренним (идущим «от сердца»).

7) Блаженство. Прощение имеет самые серьезные последствия. Оно влечет для прощающего награду от Бога, существенное усовершенствование в добродетели (Мф. 5:48), установление мира (как в душе прощающего, так и в межличностных отношениях), счастье богосыновства.

Прощение от сердца является не просто отменой или смягчением уже состоявшегося внутреннего обвинительного приговора обидчику, но отказом от осуждения (вынесения приговора после рассмотрения дела) и даже от самого процесса суда (рассмотрения дела и выяснения всех обстоятельств проступка): «Не судите, и не судимы будете; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете» (Лк. 6:37). Альтернативой прощения от сердца в Новом Завете выступают суд, осуждение, обида, злоба, ненависть, гнев, месть (возмездие).

Без прощения христианами нанесенных им обид их молитва не будет услышана и принята Богом, потому что в главной молитве христиан «Отче наш» присутствуют такие слова: «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф. 6:12). То есть прощение Богом грехов человеку поставлено в прямую зависимость от прощения самим человеком согрешений, направленных против него.

Как следует из слов Христа, сказанных в доме фарисея Симона, кому много прощается, тот закономерно много может (и должен) и возлюбить, «а кому мало прощается, тот мало любит» (Лк. 7:47). Таким образом, прощение в христианстве выступает основной формой проявления главной христианской добродетели — любви. Любовь при этом является онтологическим источником и первопричиной прощения и одновременно его идеально-побуждающим мотивом (целью). Из этого следует, что прощение выступает ключевым элементом и самой христианской веры, которая, по слову апостола Павла, действует именно любовью (Гал. 5:6).

Кроме того, в силу христианской концепции *imitatio dei* (подражания Богу), и потому, что христианский Бог — Бог всепрощающий, действующий

в отношении человека на основании «агапе» (жертвенной любви), прощение — моральный императив для всех христиан. Прощение является понятным для каждого, верным индикатором и доказательством любви. Если мы говорим, что любим, но одновременно с этим не хотим или не можем кого-то простить, то мы обманываем самих себя, и наша любовь является не чем иным, как подделкой истинной любви.

Для многих простить — значит больше не сердиться, не желать отомстить, «ничего не иметь» против другого. Но можно всего этого достичь, не жить обидой и все же не простить так, как призывает к этому Христос. Отсутствие ненависти — это не любовь, отсутствие гнева не есть примирение.

Равнодушие может быть страшнее и более вражды и ненависти. Нередко именно равнодушие выдается за прощение. В нашем языке много слов и выражений, кажущихся безобидными, но являющих, если вдуматься, сущность псевдопрощения. «Прощаю, но никакого дела с вами иметь не желаю», — христианин сказать такое не может, потому что Христос со страниц Евангелия призывает не к равнодушию, не к вычеркиванию из жизни, не к отсечению, а к жертвенной любви и прощению даже своих убийц.

Православие делает основной акцент на роли страстей и добродетелей в проблеме обиды и прощения. Страсти гордыни, памятозlobия и гнева препятствуют нашим усилиям простить и будут формировать в человеке обидчивость. Добродетели смирения, кротости и любви, напротив, благоприятствуют прекращению обид и развитию в человеке склонности к прощению, готовности прощать.

В общих чертах феномен межличностного прощения можно охарактеризовать как преодоление обиды, которое заключается в активном внутреннем противодействии собственной негативной ориентации по отношению к обидчику и развитию по отношению к нему позитивной ориентации.

Содержательная сторона феномена прощения, несмотря на многообразие его определений в психологии, подчас противоречащих друг другу, отражает тот факт, что в процессе прощения активно задействованы как ум и чувства, так и волевые действия (когнитивная, аффективная и поведенческая сферы личности). Прощающий человек в когнитивном плане прекращает осуждение обидчика и отвергает мысли о мести, зложелательство. В эмоциональной сфере человека покидают злорадство, гнев, ненависть и презрение к обидчику, печаль (туга), тяжесть на сердце и прочие негативные чувства, а на смену им приходят чувство душевной легкости, сердечной свободы, сочувствие к обидчику, радость. Поведенческий аспект при этом проявляется в отказе от действий мстительного характера.

Соответственно, можно обнаружить, что и психологические, и теологические аспекты интерпретации прощения строятся на обращении субъекта внутрь себя. В религиозном контексте прощающий как бы соотносит себя с тем, кто нанес обиду, а впоследствии переводит свой ракурс зрения на совершенство Бога, который выступает как Абсолютная Любовь и Прощение. При этом для психологии как для светской, не-религиозной оптики феномен прощения базируется на работе с собственными эмоциями: это саморефлексия, которая стремится найти баланс в самом своем «Я», вне внешних источников.

И здесь спасительные образы Любви Бога к творению не могут иметь однозначной мотивации.

В философско-антропологических ракурсах перед нами возникает модель, которая связана с осознанием субъектом своего места в мире, и в зависимости от точек зрения в этой системе координат прощение будет описываться и с точки зрения нормативной (почти юридической), и с точки зрения экзистенциальной, смыслообразующей. И здесь нанесение вреда (обиды) субъекту связывается с нарушением баланса его картины мира, если угодно — с нарушением «онтологии» его бытия. Так, Дж. Мёрфи и Дж. Хэмптон в своё время обратили внимание на то, что прощение — это двухэтапный процесс, первый из которых «включает в себя восстановление уверенности в собственной ценности, несмотря на аморальные действия, бросающие ему вызов» [4]. И в этом смысле прощение — это не восстановление утраченной картины мира, но «пересмотр суждений».

Как отмечают исследователи, которые стремятся к многоаспектному анализу феномена прощения, сам факт непрощения со стороны субъекта часто приводит к чувству неприятия, ненависти, обращенного на самого себя. Прощение становится преодолением себя. Как в своё время подчеркнула Ханна Арендт, то, что один и тот же человек участвует в драме обиды одновременно как действующее лицо и как жертва, ставит вопрос об «онтологии» обиды и прощении [1].

ЛИТЕРАТУРА

1. Арендт Х. *Vita Activa* или О деятельной жизни. — СПб.: Алетейя, 2000.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями // Российское Библейское Общество. — М., 2013.
3. Богатырёв Д. К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16. — Вып. № 3.
4. Murphy Jeffrie G., Jean Hampton. *Forgiveness and Mercy*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

REFERENCES

1. Arendt H. (2000) *Vita Activa ili O deyatel'noj zhizni* [Vita is active or for another life]. — St. Petersburg, Alethea.
2. Bibliya (2013). *Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta v Sinodal'nom perevode s kommentariyami i prilozheniyami* [The Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Synodal translation with comments and appendices] // Russian Bible Society. Moscow.
3. Bogatyrev D. K., Shishkova M. I. (2015) *Postsekulyarnaya gipoteza i osobennosti rossijskoj postsekulyarnosti* [Postsecular hypothesis and features of Russian postsecularity] // *Vestnik RHGA*. — 2015. — Vol. 16. — Issue N 3.
4. Murphy Jeffrey G. (1988). *John Hampton. Forgiveness and mercy*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

А. Г. Сурков, С. П. Лебедев*

ОБ ИНФОРМАЦИОННОМ СУБЪЕКТЕ

В данной статье опубликованы результаты анализа нового вида философского субъекта — *информационного субъекта*. Деятельность субъекта, воспринимаемая наблюдателем, может быть наблюдателем проанализирована в соответствии с некоторой методологией и системой понятий, основанных на идее определенной частной науки, которая предполагается хорошо формализованной (идея *науки* содержит как минимум свой предмет, объект, субъект, методологию, систему понятий) и соответственно структурированной. Идея науки связывается с идеей информации. Рассматривается вопрос, как это возможно. Информация также может быть представлена как некоторая структура, состоящая из определенным образом связанных понятийных элементов. Понятия частной науки и информации рассматриваются как сопоставимые посредством их свойства *структурности*. Структурность обуславливает возможность формальной частичной тождественности некоторого понятия и определенной информации. Такая тождественность полагает основу «наполнения» информационным содержанием тождественных ей понятийных структур субъекта. Это является основой специфического *информационного* метода расширения понятийных многообразий частной науки, обеспечивающего ее развитие формально и содержательно и, что важно, остающегося при этом в ее рамках. Субъекта частной науки, имеющего способность применения данного метода, называем *информационным субъектом*. Использование этого метода возможно как в духе всеобщего (теоретического), так и единичного (эмпирического).

* Сурков Александр Георгиевич — аспирант; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; asurkov@mail.ru

Aleksandr G. Surkov — graduate student; Russian Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky, 15, lit. A, nab. r. Fontanki, St Petersburg, 191023, Russian Federation; asurkov@mail.ru

Лебедев Сергей Павлович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; lebedevsrg@rambler.ru

Lebedev Sergey Pavlovich — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; lebedevsrg@rambler.ru

В работе используется диалектика категорий форма-содержание, тождество-различие, и она производится в контексте кантовского рационализма.

Ключевые слова: информация, информационный субъект, частная наука, синтез, структурализм, Кант.

A. G. Surkov, S. P. Lebedev
ABOUT AN INFORMATION SUBJECT

The results of analyze of new kind of a philosophic subject — the *information subject* — are published. The subject's activity, being perceived by an observer, can be analyzed by the observer under certain methodology and concept system based on the idea of a special science, which is thought well formalized (its idea contains as minimum its subject, the object, the subject, methodology, system of concepts), and is the same way structured. The idea of information is binding with the idea of special science. The question how it is possible. Information can be presented as a structure of special way that bind concept elements. Concepts of a special science and information are treated as compatible with their stuctable capability. The structability makes possible the partial formal identity given concept to some information. This identity makes the basement of filling with the information context the identical conceptual subject structures. This way is the main part of special *information method* of concept manifolds expansions for a special science that make its both formal and contain genesis, and (that is important) keep moving within its borders. A special science subject who has the capability of the method implementation, is called *the information subject*. The method's usage is possible both in a general mode (theoretic), and single mode (empiric). It uses the dialectic method for categories form-contain, identity-difference. The work is made under kantian rationalism context.

Keywords: information, information subject, special science, synthesis, structuralism, Kant.

ВВЕДЕНИЕ

С точки зрения М. Кагана, «понятия “субъект” и “объект” являются *главными и специфическими философскими категориями*, а проблема субъектно-объектных отношений — *центральной проблемой философии*» [1, с. 352]. Исходя из данной позиции, несомненна актуальность философского исследования «информационной разновидности» субъекта (или *информационного субъекта*) в рамках рационалистической философской традиции.

Выбор указанного направления данной работы сопровождается стремлением начать ее «от истока» современного философского рационализма. Это решение было принято как дань традиции «историчности» *развертывания* философского исследования, понимаемой не как «летопись» фактического изучения предмета, а как генезис применения философской методологии к предмету. Используемый в этом контексте подход конгениален гегелевскому движению от абстрактного к всеобщему, рассматриваемому в направлении исторического философского «хода мысли», в рамках которого происходит «наполнение» понятия *информационного субъекта*. Стартовой точкой данного исследования выбрана кантианская традиция как содержащая достаточно развитые для достижения наших целей рационализм и методологию.

Предметом данного исследования является *субъект*. Что он такое, мы будем уточнять по всему ходу работы. В анализе идеи *субъекта* мы рассматриваем *информационное обоснование* его деятельности. И. Кант в своем понимании субъекта делает акцент на морально-этические моменты (в «Критике практического разума» [3]), эстетические (в «Критике способности суждения»), которые имеют мало общего с феноменом информации. Поэтому мы не используем в настоящем исследовании *результаты* этих работ, но используем отдельные *методы*.

Уточним используемую терминологию на основе определений, данных И. Кантом. Форма понимается как «то, благодаря чему многообразное в явлении может быть <приведено в порядок> в известных отношениях» [2, с. 74]. Понятие «надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных представлений (в качестве их возможного признака)» [2, с. 79]. А также «понятие по своей форме всегда есть нечто общее, служащее правилом» [2, с. 138], что позволяет относиться к нему как к форме. «Под синтезом в самом широком смысле я разумею акт присоединения различных представлений друг к другу и понимания их многообразия в едином знании» [2, с. 118].

Концепция информации и сопутствующие понятия сформулированы автором в [6], [7]. Основная мысль заключается в следующем. *Субъект* тем или иным методом получает некоторые содержательные *различия*, соотносимые с некоторым заданным понятием как *формой* (далее по тексту — *информационная форма*), приводящую эти различия в требуемой формой «порядок». Такая форма определяет тождественность явленных ей различий идентификации определенного типа, что делает возможным как подведение их представления под понятие (использование тождество образа *информационной формы* используемому далее схематизму), так и определяет принцип и схемы рассмотрения его элементов в их взаимосвязи (друг с другом и окружением). Результатом «истолкования» различий в соответствии с *информационной формой* является информация, «полученная» (фактически синтезированная) *информационным субъектом*.

Например, расположение вещи в пространстве (порождающее различие его наполненности, тождественное наглядному представлению вещи) делает возможной «геометрическую» информацию о ней. В частности, в наглядном представлении вещи возможно провести идентификацию ее формы заполнения пространства как, например, кубической, так и последующее вычисление ее объема. Последнее возможно, поскольку понятие куба включает понятие «объема куба», в котором есть схема синтеза величины объема.

О СУБЪЕКТЕ

Понятие «субъект» происходит от латинского «subject». Оно использовалось для обозначения «того, что лежит в основании», являясь (перво)причиной. В средневековой схоластике субъектом была субстанция. Но с развитием рационализма и переходом под контроль разума всей деятельности человека

«тем, что лежит в основании» стал разум как «мыслящее свои действия» Я. У И. Канта мы видим некоторый «переходной» субъект. Он, с одной стороны, уже соотносится как «мы» с человеком, имеет человеческое чувственное восприятие, рассудок, разум, мораль. Но, с другой стороны, его *субъект* еще соотносится с субстанцией.

Для дальнейшего исследования представляет методологический интерес использование модифицированного подхода Т. Парсонса, разработанного им для изучения социальных процессов. Метод предполагает двух субъектов: непосредственно участвующего в исследуемом процессе («актора», ориг. “actor”) и наблюдающего за процессом (ученого). Соответственно, происходит некоторая специализация понятий: под «объективным» мы понимаем действия «с точки зрения наблюдающего действие ученого» [9, с. 46]. Под «субъективным» мы понимаем события с точки зрения изучаемого поведения актора. В нашей работе актором будет исследуемый субъект (не обязательно социальный и не обязательно человек, что является развитием оригинального метода), а наблюдателем — всегда человек. Примеры видов субъекта (актора) мы можем найти, например, у М. Кагана, говорящего «о коллективном субъекте — например, нации, или о квазисубъекте — мифологическом или художественном персонаже» [1, с. 353].

Как «то, что лежит в основании», субъект (актор) постоянно и многообразно деятелен. Кантовский субъект имеет рассудок, который «всегда занят тем, что расследует явления с целью найти в них какое-нибудь правило» [2, с. 146]. Но познавательная деятельность для субъекта (актора) — лишь одна из многих возможных. Один и тот же актер может выступать как биологический, психологический, гносеологический и т. п. деятельный субъект одновременно или попеременно в зависимости от того, как его деятельность воспринимается наблюдателем(-ями).

Например, человек, слушающий речь: слышит звуки (биологический субъект), воспринимает их как слова (психологический субъект) и усваивает из слов смысл (семантический субъект). В каждом указанном случае он является полноценным субъектом соответствующей частной науки. В контексте частной науки деятельность актора как его субъекта содержательна и осмысленна в формах и понятиях частной науки. Явленная наблюдателю, *необходимо оформленная* деятельность актора *действительна*, то есть эмпирически достоверна и может рассматриваться методами эмпирического анализа в рамках частной науки. Таким образом, основоположением *субъекта частной науки* в модусе *всеобщего* является его деятельность, совершаемая в рамках *предметной области* понятий и идей «своей» науки (тогда как *в-мире* субъект не ограничен в действиях указанной предметной областью).

Понятие предполагает формы. Для актора это, во-первых, формы идентификации понятий в представлении явленного. Во-вторых, это формы организации собственной деятельности, использующие в качестве содержания результаты предыдущего шага. Для наблюдателя форма восприятия действий субъекта в явлении непосредственная вследствие того, что актер для наблюдателя такой же объект, как и все остальное. Используемые формы определяются системой понятий предметной области частной науки. Отметим, что данный

формализм «отфильтровывает» все постороннее (рассудок не воспринимает в представлении то, для чего у него нет понятийной формы / схемы).

Использование субъекта именно [некоторой частной] науки производится исходя из того, что для науки в современной научной традиции четко определены и систематизированы: идея, принципы, априорные понятия и т. д., которые справедливы и для ее субъекта-актора, и для наблюдателя. Заметим, что система прикладных понятий априорна для субъекта науки, так как понятия этой системы необходимы и всеобщи в контексте конкретной научной области. Далее мы будем называть субъектом науки произвольного субъекта (актора) в кантианской традиции, действующего в соответствии идеям и основоположениям некоторой науки.

Согласимся со следующим уточнением М. Мамардашвили, что субъект науки «с одной стороны показывает единичного, а с другой стороны “общественного” субъекта. Его “объект познания” опосредован наукой как общественным образованием... преобразован в категориях и системах объективированных идеальных допущений и абстрактных структур... в виде обобщенного, абстрактного содержания его мысли» [5, с. 26]. Таким образом, субъект науки — синтез идеи частной науки и субъекта в модусе единичного в безличной опосредованности обществом.

Частная наука использует набор идей и понятий для своей деятельности, в рамках которой они *мыслятся* необходимо и всеобще. Тогда справедливо кантовское положение, что «возможны понятия, а priori относящиеся к предметам не как чистые или чувственные наглядные представления, а только как действия чистого мышления» [2, с. 105]. Под вышеуказанными понятиями мы понимаем основоположения и идеи некоторой частной науки, а также область их применимости, составляющие систему. Это полагает кантианскую «идею науки о чистом знании, происходящем из рассудка и разума», представляющую предмет *трансцендентальной аналитики*.

Отметим еще раз, что работа разума тоже является деятельностью, и она находится в «идейном тождестве» с другими видами деятельности субъекта в рамках некоторой «деятельностной формы», «реализующей» идею. Для субъекта (актора) в практической области кантианского учения связь рассудка и деятельности субъекта объективно реальна, опосредуется и обуславливается волей. Воля у И. Канта «есть способность делать для себя правило разума побудительной причиной поступка» [3, с. 383]. Для ее реализации, согласно И. Канту, «мы должны были бы приписывать тому же [субъекту] умопостигаемый характер» [2, с. 434], как закон своей причинности, модифицирующий субъекта-в-себе (см. [2, с. 610–611]). Формально в этом случае, как утверждает И. Кант, «мы *расширили* наше познание за пределы этого чувственно воспринимаемого мира» [3, с. 371–372] в область субъекта-в-себе как ноумена и его воли (в пределах закона «своей причинности»). Феноменально это выглядит как последовательность, состоящая из «индикации причины» в явлении субъекту, идентификации ее рассудком, «ноуменальной реакции рассудка», воления, действия. Рассматривая эту цепочку действий без углубления в детали (*внутреннее* субъекта как субъект-в-себе нам не доступно), мы видим явление причины субъекту и соответствующие явлению его *внешние* действия.

Ноуменальные «эффекты», как это и должно быть, *внешне* не проявлены. Опыт перешел в [эмпирическое] знание, основанное на «законе своей причинности», которое в рамках опыта адекватно воспроизводится.

Пусть в целом трансцендентальный анализ произведен успешно, означая, что данная частная наука *возможна* в пределах представленной идеи и четко очерченных границ теоретического и эмпирического применения *посредством использования* ее специфических априорных понятий (упомянутых выше) и общезначимых чистых априорных форм и методов (пространство и время, синтез и т. п.). Возможность здесь понимается как истинность в когерентном и корреспондентском смыслах, полагающих адекватное и непротиворечивое поведение *субъекта науки*.

Мы здесь, согласно И. Канту, используем «синтез ... как обосновывающий опыт вообще (форму его) в качестве априорного условия его, и тогда *понятие* называется чистым, не переставая, однако, принадлежать опыту, так как его объект может быть найден только в опыте» [2, с. 231]. Полученные чистые понятия сообразно *идее* науки «пополняют» методологию науки как формальные и объективные условия опыта *вообще*. С точки зрения трансцендентальной рефлексии мы здесь видим «переход» «источника» понятия из опыта (т. е. имеющего чувственное содержание) в чистое понятие, источником которого является разум. Данные действия соотносятся с практикой организации научной деятельности новой (реструктуризации существующей) частной науки, в рамках которой формируется эмпирически-когерентная понятийная база, являющейся априорной базой любых действий и понятий данной частной науки.

Сформулируем промежуточные результаты. Деятельность *субъекта* в контексте частной науки как ее субъекта можно описать в контексте единства формы и содержания. Содержанием выступает деятельность субъекта, а (*деятельностной*) формой — структурированная и описанная система понятий некоторой науки. В рамках этой системы понятий явленная деятельность субъекта оформляется («приводится в порядок») для восприятия и осмысления наблюдателем (ученым — биологом, психологом, философом и т. д.).

О СПЕЦИФИКЕ ИНФОРМАЦИОННОГО СУБЪЕКТА

Кратко говоря, *информационный субъект* — это то, что (кто) воспринимает явленные ему различия согласно имеющейся у него *информационной форме* в тождестве заданного контекста как информацию и действует соответственно интерпретации содержания информации посредством *деятельностной* формы, «связывая» (напр., семиотически) информацию и бытие. Явленные различия «нижнего уровня» формируются как «сигнал», отождествляемый *информационной* формой как символ, который полагается субъектом основанием своих последующих действий, определяемых *деятельностной формой*.

В один из видов деятельности субъекта можно выделить соотнесение для наблюдаемого объекта содержание различий его движения, «приведенных в порядок» *информационной формой* (тождественно-типизированных), и соответствующих действий субъекта (включая умопостижение для антропо-

логического субъекта). Так как частная наука устанавливает связь действий своих объектов, то эта связь должна быть явлена феноменально в рамках соответствующего контекста, формализма и схематизма. Как соединение частей в целое, связь и схематизм в заданном контексте составляют сущность *информационной формы*, в рамках которой воспринимаются различия. Так что деятельность наблюдения субъектом объекта мы можем также рассматривать как информационную.

Таким образом для нашего субъекта производится синтез идей частной науки и идеи информации и, соответственно, системы знаний науки и системы знаний об информации. В архитектонике чистого разума И. Кант утверждает, что «под системой же я разумею единство многообразия знаний, подчиненных одной идее. А идеей я называю понятие разума о форме целого, поскольку им a priori определяется как объем многообразия, так и положение частей [его] в отношении друг к другу» [2, с. 610–611]. В частности, «идея нуждается для своего осуществления в *схеме*, т. е. в a priori определенном из принципа цели существенном многообразии и порядке частей» [2, с. 611], что предполагает наличие у нее структуры.

Структура предполагает формализацию ее обработки, в которой связи и элементы могут формализоваться и получать различное содержание при сохранении текущей «функциональности» структуры в «местах замены». Данное свойство структуры позволяет ее многократно использовать в разных контекстах и с различным содержанием, что позволяет такие схемы относить к интеллектуальным способностям субъекта.

Структура информации позволяет сравнивать и «подключать» к структуре форм понятия субъекта, извлеченные из структуры информации связи и элементы, тождественные «в местах подключения» функциональности имеющих связей и элементов структуры понятия. Для кантовского субъекта такая деятельность соответствует расширению многообразия представлений, содержащихся в понятии. Расширение формы полагает расширение интерпретаций связанного с ней содержания. В общем случае здесь можно говорить о развитии субъекта, осуществленного информационно. Например, в школе физика полагает реализацию идеи равномерного движения как структуру, связывающую чистые понятия скорости, времени и расстояния. Фактическое (эмпирическое) «наполнение» этих понятий происходит при решении задач, с той лишь разницей, что основой «чувственного восприятия» играет продуктивность способности воображения субъекта.

Наличие специфических «информационных чувств» в субъекте производит изменения в восприятии. Субъект, ранее использовавший только «естественные» способности тела для восприятия, теперь имеет новую способность *информационного* восприятия, которое также определяется *информационной формой*. Эта способность использует содержащийся в информации смысл, что ускоряет ее восприятие. Также модифицируется понятие опыта, куда включается опыт, получаемый с использованием способности воображения. В качестве исходного материала эта способность использует информационные структуры, передающие смысл, вместо традиционных чувственных структурированных образов, что позволяет уже на начальном этапе «подключать»

рассудок. Раннее подключение рассудка ускоряет процесс получения опыта информационным методом.

Синтез информации производится *информационным субъектом* на базе структуры основоположений системы понятий частной науки вместо кантовского набора категорий, так как именно в рамках понятийной базы частной науки созерцания приобретают требуемый идеей информации смысл. Информация несет потенциальное «относительное знание» в границах формообразующей системы понятий (как *информация-о*), за пределами которой она теряет смысл. Здесь присутствует определенный «релятивизм»: частная наука с достаточно проработанной системой знаний (когерентной и в прикладном смысле адекватно представленной чувственно) функционирует как самодостаточная система, к которой могут быть применены общенаучные методы, в том числе информационные.

Поскольку синтез информации производится на основании системы понятий частной науки, его результат нельзя назвать полноценным знанием. Кантовское «Я мыслю, что» и информационное «я информирован, что» имеют разный смысл. Исходя из принципа единства, многообразие информации у субъекта (аналогично синтетическому единству апперцепции) должно быть самосогласовано. Информация может *мыслиться* (быть исходным материалом деятельности разума, например, сравнивающей информацию), но только результаты размышлений («я мыслю, что») становятся знанием. Возможность мышления информации основывается на результате работы продуктивной способности воображения, которая может на основе информации создавать представления для рассудка и разума (продуктивная функция), «мыслящего их в знание».

Активность по восприятию информации представлена в *деятельностной* форме субъекта. Аналогично гносеологическому кантовскому субъекту, всегда расследующего явления, наш *информационный субъект* всегда изыскивает различия с целью осмысления их как информацию. С этой точки зрения понятно «тяготение» современных информационных концепций к открытым системам: «открытость» таких систем соответствует данному требованию.

Неантропологический *информационный субъект* может реализовать функциональность восприятия информации отличными от человеческого методами. В частности, могут отличаться методы извлечения информации из данного многообразия *различного* (см., напр., *оператор* В. Корогодина [4], компьютерная программа, идея уровней абстракции Л. Флориды [8]). Определенные успехи есть у Искусственного интеллекта.

Основное направление деятельности *информационного субъекта* — опосредованная информацией деятельность в рамках понятий той или иной частной науки. Пример (генетически реализованного) *информационного субъекта* описан В. Корогодиным [4]. Его модель связывает информацию с построением на ее основе некоторого деятеля (оператора), своими действиями увеличивающего вероятность наступления определенного события на основе использования информации о нем. Здесь оператор — *информационный субъект* (в нашей терминологии), действующий в рамках информационного процесса, направленного на наступление определенного события.

Пример субъекта другого типа — человек. Восприятие информации влияет на его целое, на то, что И. Кант называет душой. При этом используемая *информационным субъектом* информация в терминах И. Канта «есть не что иное, как способ, которым душа действует на себя своей собственной деятельностью» [2, с. 97]. Таким образом, можно считать, что информация воздействует на деятельность человека через его душу. Механизм такого воздействия в общем виде был описан выше, здесь к нему также добавляется *информационная форма* его проведения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ И ВЫВОДЫ

Мы показали, что использование информации в качестве «содержания» для функции воображения позволяет существенно увеличить эффективность работы рассудка *информационного субъекта*. В этом случае он, во-первых, раньше подключается к текущей воспринимающей мир деятельности субъекта. Во-вторых, «информационное восприятие» как непосредственное восприятие смысла дополнительно повышает эффективность действий рассудка субъекта, так как он извлекает из информации уже «готовый результат» своей деятельности. Замена *естественного хода* восприятия на *информационное* высвобождает у субъекта ресурсы, которые он продолжает «вкладывать» в восприятие мира информационно. Такое изменение методологии деятельности субъекта приводит к увеличению ее значимости для человека, который вследствие этого становится *человеком информационным*, а его окружение *информационным обществом*.

Еще раз отметим, что *информационный субъект* не обязательно должен быть представлен человеком. В связи с этим возникает вопрос — насколько «человеческим» может быть интеллект у искусственного интеллекта? Данная задача породила проблему, известную как «тест Тьюринга», представляющую поиск метода достоверного определения человеком факта информационного взаимодействия именно с машиной. Эта задача позже оформилась в соответствующую философскую проблему, которую сформулировал Л. Флориди: «может ли ... человеческий интеллект быть в полном объеме и полноценно реализован не-биологически» [8, с. 38]. Ее развитием является философская проблема, сформулированная автором: «как можно сосуществовать человеку и превосходящему его в отдельных областях искусственному интеллекту, “реализованному не-биологически”»? С точки зрения автора, именно это сосуществование представляет собой основную философскую проблему современного информационного общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Каган М. Философия культуры. Избр. труды: в 7 т. — СПб.: Петрополис, 2002. — Т. 3. — С. 241–571.
2. Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. О. Лосского. — М.: Наука, 1999. — 655 с.

3. Кант И. Критика практического разума / Кант И. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 4, ч. 1. — С. 311–505.
4. Корогодин В. И. Феномен жизни: Избр. труды: в 2 т. — М.: Наука, 2012. — Т. 2. — 400 с.
5. Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления. — М.: Азбука-Аттикус, 2011. — 283 с.
6. Сурков А. Г. О природе информации и информационных процессов // Вестник РХГА. — 2023. — Т. 24. — Вып. 1. — С. 57–65.
7. Сурков А. Г. Философско-антропологический взгляд на информацию и информационные процессы / Сб. м-лов XXV научно-практической конф. «Modernity: человек и культура» / отв. ред. В. А. Егоров. — СПб.: Изд. РХГА, 2023. — С. 78–84.
8. Floridi L. The Philosophy of Information. — Oxford: University Press, 2011. — 410 с.
9. Parsons T. The structure of social action. — Glencoe Illinois: The free press, 1949. — 815 с.

REFERENCES

1. Kagan M. (2002). *Filosofia kul'tury* [The Philosophy of Culture]. — St. Petersburg: Petropolis Publ. — Т. 3. — S. 241–571. — (In Russian)
2. Kant I. (1999). *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. — Moscow: Nauka Publ, 1999. — 655 s. — (In Russian)
3. Kant I. (1965). *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of practical reason] // Kant I. *Sobr Op. in 6 vol.* — Moscow: Mysl' Publ, 1965. — Т. 4, p. 1. — S. 311–505. — (In Russian)
4. Korogodin V. I. (2012). *Fenomen zhizni* [The life phenomenon]. — Moscow: Nauka Publ., 2012. — Т. 2. — (In Russian)
5. Mamardashvili M. K. (2011) *Formy I sodержanie myshlenia* [Forms and Contents of Thinking]. — Moscow: Azbuka-Attikus Publ., 2011. — 283 s. — (In Russian)
6. Surkov A. G. *O prirode informatsii ii informatsionnyh protsessov* [About nature of information and information processes]. In: *RHGA Vestnik.* — 2023. — № 1 (24). — S. 57–65. — (In Russian)
7. Surkov A. G. *Filosofsko-antropologicheskii vzgliad na informatsiiu I informatsionnie protsessy* [Philosophic-anthropological review on information and information processes]. In: *Moderniti: chelovek I kul'tura: materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii* (St. Peterburg 12 dekabria 2023). — St. Peterburg: RHGA Publ. — S. 78–84. — (In Russian)
8. Floridi L. (2011). *The Philosophy of Information.* — Oxford: Oxford University Press. — 410 s. — (In English)
9. Parsons T. (1949). *The structure of social action.* — Glencoe Illinois: The free press. — 815 s. — (In English).

*Е. А. Жукова, Е. П. Борзова, Н. В. Филочева**

РОЛЬ ДРУГОГО В ФИЛОСОФСКОМ САМОКОНСТРУИРОВАНИИ НА ПРИМЕРЕ АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ

В статье рассматривается философское конструирование личности, проиллюстрированное примером создания автобиографии. Вопреки расхожему мнению о том, что автобиография как самоотчёт или саморефлексия производится в абсолютном одиночестве, автор статьи обращает внимание на важнейшую роль Другого в этом процессе. Жизненная траектория человека событийно нагружена и хронологически упорядочена, она выстраивается через переживание, осмысление, понимание социального мира. В первой части статьи исследуется интересубъективный опыт, где взаимоотношения с Другим оказывают непосредственное влияние на формирование авторского Я. Новое авторское Я, сформированное через опыт Другого, концептуализируется в статье как *alter ego* автора. Во второй части статьи демонстрируется рождение художественного образа в виртуальном мире посредством этико-эстетического сценария репрезентации личности. Реализация этого сценария также не представляется возможной без Другого. Этические и эстетические компоненты трансформируют *alter ego* в героя,

* Жукова Екатерина Алексеевна, аспирант 3-го курса, Русская христианская гуманитарная академия им Ф. М. Достоевского; k-philosopher@mail.ru

Ekaterina A. Zhukova, Postgraduate at the Department of Philosophy, Theology, Religious Studies; the Russian State University named after F. M. Dostoevsky; k-philosopher@mail.ru

Борзова Елена Петровна, д-р филос. наук, проф., Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербургский реставрационно-строительный институт; borzova_01@mail.ru

Elena P. Borzova, Doctor of Philosophy, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, St. Petersburg Restoration and Construction Institute; borzova_01@mail.ru

Филочева Надежда Викторовна, искусствовед, профессор, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; nfilicheva@gmail.com

Nadezhda V. Filicheva, art critic, professor, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; nfilicheva@gmail.com

в самостоятельный перцептивный образ, в новую форму, которая может быть вписана в культурную память. Идея автора как Другого воплощается в автобиографии.

Ключевые слова: автобиография, интерсубъективность, Другой, интенциональность, репрезентация, этика, эстетика.

E. A. Zhukova, E. P. Borzova, N. V. Filicheva

*THE ROLE OF THE OTHER IN PHILOSOPHICAL SELF-CONSTRUCTION
ILLUSTRATED BY AN AUTOBIOGRAPHICAL MODEL*

The article is devoted to the philosophical self-construction of the subject in the autobiography. The author of the article pays attention to the great role of *the Other* in this process. Autobiography seems to be the result not only of self-reflection, but also the result of the intersubjective experience. In the first part of the article the author explores this experience, in which relationships with *The Other* enrich the content of the Self's experience. The new author's "I" is conceptualized in the article as the author's *alter ego*. The second part of the article is devoted to the ethical and aesthetic issues. The author's alter ego is transformed into a full-fledged and independent hero, into an artistic image of a person passing his way.

Keywords: autobiography, intersubjectivity, The Other, intentionality, representation, ethics, aesthetics.

ВВЕДЕНИЕ

А. Мальдине пишет: «Человек живёт и мыслит». Это и задаёт своего рода переход, принцип движения от существования к философской саморефлексии. О. Финк называет антропологическим фактом огромного значения то, что человек нуждается в самопонимании, что он живёт с им самим созданным образом себя и постоянно пересматривает своё положение в мире. Саморефлексия является отправным моментом к созданию автобиографии. Этот акт постижения себя происходит через противопоставление остальному существу, Другому, и в то же время через сопоставление с ним. Внешние события изменяют человека внутренне. Он чувствителен к тому, что происходит вокруг, восприимчив к окружающим его феноменам, к метаморфозам реальности. Общество, а не природа, — это та среда, в которой рождается человеческое существо. Поэтому человеческое бытие немисливо без присутствия Другого.

М. М. Бахтин определяет автобиографию ближайшей трансгредиентной формой, в которой человек может объективировать себя и свою жизнь художественно. Одной из ключевых идей автобиографии является запечатление собственной жизни в социокультурной памяти человечества. Жизненный опыт обретает форму истории, автор изображает себя. Опыт материализуется, вписывается в видимый порядок, становится вербализируемым. Он передаётся другим в виде художественного образа. Лакан подчёркивает исключительную роль Другого в «плетении судьбы»: «Случайности толкают нас направо и налево, а мы делаем из них нашу судьбу, потому что мы говорим. Мы верим, что говорим, что хотим, но на самом деле мы говорим именно то, чего хотели другие» [2, с. 199]. Разница между действительным образом и художественным образом (диалектика тождественности и самости) может быть

принципиальной, рассказанное Я, или, как его называет П. Рикёр, нарративная идентичность прежде всего демонстрирует связь автора с образующими его идентификациями. Он отмечает, что рассказанное никогда не бывает этически нейтральным, оно неизбежно включает в себя оценочные суждения автора, опыт его экзистенциальных переживаний, которые и побуждают его задавать горизонт собственной онтологии в виде нарративной модели.

Вопреки стандартному мнению о том, что автобиография — это продукт деятельности лишь собственного сознания в абсолютном самобытии наподобие гуссерлевского «одиночества душевной жизни», мы утверждаем, что процесс создания автобиографии — это переход от естественной, дорефлексивной данности «жизненного мира» в виде источника познания к утверждению идентичности автора в пространстве интерсубъективности. Интенциональность обеспечивает автору доступ к собственному бытию и создание на его основе художественного образа, коррелятивного определенным структурам сознания автора. Жизнь себя не показывает, но создает феноменальность, обеспечивает возможность явлений. Как писал Рикёр во введении к Идеям I Э. Гуссерля: «свойство сознания быть “сознанием о...”», соответственно, мы говорим об интенциональности как о явлении, дающем возможность конституирования и переистолковывания субъектом мира посредством выхода к Другому. Обратим внимание на то, что в субъекте содержится больше, чем субъект, поэтому рефлексия направлена не только на сам субъект, но и на объект в субъекте. Мы полагаем, что пространство интерсубъективности напрямую влияет на самоконструирование, на процесс создания автором самого себя (самоданность) и на последующее инициирование и этико-эстетическое воспроизведение авторского художественного образа (самообоснование).

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И ДАЮЩИЕ ИНТЕНЦИИ

Опыт собственного Я непосредствен, он не выводим из чего-либо и не вырабатывается с течением времени, он — данность. Структура этого опыта включает в себя Я как всё существующее вместе с индивидуальным содержанием — переживаниями, способностями, диспозициями, — доступным благодаря данности Я. Когда автор создаёт своего героя в автобиографии, назовем его *alter ego*, кажется, что он не является автору извне, а воспринимается автором через себя. Автор как бы обнаруживает Другого внутри своего Я, познавая его в себе, не покидая Я ни в каком направленном вовне акте. Получается, что автор и его *alter ego* связаны общей историей, а значит, *alter ego*, обладая достоверными и одинаковыми характеристиками с Я, является аподиктической структурой опыта Я и, следовательно, не конституируем. Однако это не так.

Конституирование мира человека оказывается обеспеченным за счёт конституирования вещей, данных ему во внешнем и внутреннем чувстве [7, с. 96–105]. Изначальная направленность актов — это направленность на внешние предметы, рефлексирова о которых, Я обретает познание как самих актов, так и своего собственного существования [16, с. 329–357]. Как было отмечено, связь человека с миром — это одновременно и проявление человеческой субъ-

ективности, и первый шаг навстречу обществу и культуре. То, каким образом человек воспринимает окружающий его мир и людей, в какой перспективе они ему даются и какими смыслами он их наделяет, во многом обусловлено его душевным состоянием. Автор в автобиографии, опираясь на внешний опыт, осмысливает собственную жизнь, сообщает то, что, на его взгляд, важно и заслуживает внимания, «истолковывает интенциональные компоненты, наличие которых явствует из факта существования для него мира опыта» [5, с. 139].

Автобиография интересна тем, что её автор не только способствует возникновению новых смыслов и компонентов культуры, но и создает новую форму бытия на «своей территории». Некая предметность, объективность облекается внутренними переживаниями, и моделируется новый способ изложения, уникальная экзистенциальная реальность, позволяющая автору увидеть себя под другим углом зрения, не полагаясь на самоочевидность. Интерпретация предполагает наличие и нового опыта, и данного ранее. Не исключено, что в этой новой реальности будет иметь место подмена действительного опыта воображаемым или обнаружится абсолютное неправдоподобие, чуждость, которые искусство понимания должно освоить. По этому поводу Рикёр оперирует понятиями личной идентичности и повествовательной идентичности, где первая присуща автору, а вторая — его *alter ego* соответственно. Идея повествовательной идентичности Рикёра создает возможность нового подхода к пониманию себя. Другой Я, которого автор удерживает в «коконе собственного дискурса», произнесённым словом, звучащим голосом представляет новый язык и новый смысл. Личная идентичность наполнена арсеналом средств или тезаурусом, она вступает в процесс диалога с Другим Я, который уже находится внутри Я, он наделён возможностью, потенциалом проявиться и стать повествовательной идентичностью [13, с. 97]. Оформляя в художественный образ себя самого, автор производит культурный артефакт: бытие как бы прорывается и оформляется в сущем, провоцируя конфликт интерпретаций, подвергая сомнению привычные взгляды как единственно возможные.

Подчеркнем еще раз то, что человек не существует изолированно, сам по себе, в себе, он — существо общественное. Даже самый закоренелый интроверт вынужден совершать ежедневное усилие и выходить из своей индивидуальности, общаться и взаимодействовать с другими. Человек существует тогда, когда о нём думают, его помнят и, что немаловажно, его воспринимают. Более того, трансцендентальный опыт человека расширяется благодаря опыту Другого. Поэтому сосуществование с Другими является одним из главнейших экзистенциалов человека [15, с. 68–127]. Интерсубъективный мир — мир близости, интерперсональный мир, и он является консолидирующим началом, полем, поставляющим эмпирический материал субъекту. Только в этом мире и возможно создание новых форм бытия. Гуссерль говорит:

«Я обладаю опытом мира совместно с Другими и, в соответствии со смыслом этого опыта, в качестве интерсубъективного мира, существующего для каждого и мира, доступного для каждого в отношении своих объектов» [5, с. 119].

Создание автобиографии — это не только про отражение субъективного мира через овнешнённый образ, но и про непрерывное влияние Другого. Путь

автора к представлению его *alter ego* пролегает через генезис интерсубъективности; между личной идентичностью и повествовательной идентичностью находится посредник, Другой. Благодаря ему осуществляется «сдвиг идентичности» на пути к самоидентификации автора. Создаваемый авторский мир не был бы возможен без сопричастности и соучастия Другого.

Сопричастным созданию автобиографии зачастую становится свидетель жизни автора. Эпизоды жизни автора узнаются им, автором — рассказчиком своей жизни, — из уст других героев её. Бахтин также актуализирует Другого для автора: «Внутренний принцип “Я для себя” не годен для биографического рассказа, но эта ценностная позиция Другого, ближайшего ко мне, необходима для моей биографии» [1, с. 174–175]. Другому малоизвестна эмоциональная наполненность и рефлексия жизни автора, его роль в соавторстве — произвести биографическую реконструкцию, выразить события и моменты жизни в её исторической непрерывности — моменты, которые можно обнять выражением: история внешнего человека [1, с. 62]. Другой напоминает автору отдельные эпизоды его биографии, помогает переосмыслить их, утвердить логику и восстановить биографическое единство. Воссоздание истории субъекта — это, по сути, воссоздание прошлого, пережитого. Автор вспоминает эти эпизоды, упорядочивая бытие в художественное событие вокруг своего *alter ego*. Внешний мир отражается на внутреннем имманентном времени протекания сознания человека, но не синхронизируется с ним полностью.

Внутренний мир человека обладают длительностью, он структурируется в уникальной темпоральности, автор оперирует понятием времени. Субъективные возможности постижения времени не согласуются с объективным порядком, время хронометра не монтируется с временем человека. Важными точками являются моменты переживания, и они особым образом фундируют постижение времени человеком, темп его жизни и структуру её явлений. Происходит конструирование воспринимающим сознанием потокового состояния, и последующее создание уникального опыта, основанного на являющихся формах пространства и времени [7, с. 7–8]. Мерло-Понти обратил внимание на тесную связь прошлого и настоящего в человеке: «Пережитое всё время пребывает в нас, детство не покидает старого человека. Всякое настоящее вклинивается во время и жаждет вечности» [11, с. 499]. Прошлое возвращается автору в виде воспоминания. Воспоминание воспроизводит сущее в образах, соединяет временную точку прошлого и точку-теперь, синтезируя их. В точку-теперь воспоминание нельзя вернуть, в неё оно уже воспринимается как прошлое.

«Настоящее время» динамично, акт сознания всегда находится в потоке временности, «каждое теперь это точка на линии», — согласно Гуссерлю. Истинность живого настоящего не подвергается сомнению. Ж. Рансьер, например, утверждает:

«Права вымысла обратно пропорциональны приближенности события во времени. Чем ближе они к настоящему, тем меньше позволено выдумывать, тем больше вымысел приближается к границе, где ложь становится проверяемой» [12, с. 203–223].

Событие прошлого переживается в момент настоящего, это влияет на его истинность, достоверность. Событие может искажаться, представление о прошлом у человека меняется. В «Римской речи» Лакан утверждает, что прошлое принадлежит как к воображаемому регистру, так и к реальному. Некоторые эпизоды проблематично воспроизвести со всей очевидностью, приходится невольно прибегать к фантазированию. Фантазия также играет немаловажную роль в автобиографическом самоконструировании. Согласно Гуссерлю, фантазия — это не импровизация, оторванная от мира. Он отмечает тождественную устроенность воспоминания и фантазии и ограничивает фантазию от воображения как «неданного». Опыт фантазии не искажает познаваемое, но сопрягается с ним в модусе «как если бы». Гуссерль пишет:

«В сфере фантазии возникает новое общее понятие возможности, которое в модусе простой мыслимости воспроизводит, с известными модификациями, все бытийные модусы, начиная с простой достоверности бытия» [5, с. 78].

Акт фантазии участвует в оживлении, восстановлении и переписывании автором собственной жизни и некоторых фрагментов, утративших интенсивность импрессии. Благодаря фантазии происходит сотворение новых возможностей сущего, автор наделяет *alter ego* содержанием возможного собственного бытия, трансформируя субъективное бытие в бытие художественное.

Присутствие художественного образа, как и любой эффект присутствия, предполагает эффект соучастия постороннего, например, зрителя (далее — реципиент) [7, с. 105]. Без реципиента нет и автора. Отношения автора и реципиента диалогичны, Хайдеггер назвал бы это коммуникативным событием, обнаруживающим бытие в мире в совместности с другими, *das Mitsein*. Ж.-Л. Марион пишет о подчинении образа реципиенту: «...видеть видимое предполагает определить и произвести зрелище, это определение в конечном счёте оказывается оценкой, но всякая оценка указывает на оценщика... оценивать значит создавать...» [9, с. 91]. Внутренние переживания автора, его эмоциональные и психологические состояния становятся объектами интерсубъективного мира, реципиент сумеет отыскать их в своем собственном бытии, поскольку каждому известны в определенной степени такие чувства и эмоции, как печаль, радость, гнев. М. М. Бахтин отмечает, что эмоции также диалогичны. Более того, эмоциональное отношение к действительности преобладает над интеллектуальным. Таким образом, автор приобщает и вовлекает реципиента в свою жизнь, реальность субъективная превращается в реальность экзистенциальную, а автор и реципиент образуют общее пространство восприятия и захваченности.

Гуссерль пишет о том, что для восприятия в обыденном смысле характерно не только то, что предмет является «во плоти», но также и сопровождается «верой», достоверностью своего бытия. В восприятии, помимо собственно воспринимаемого, всегда есть доля символического содержания, что дополняет восприятие. Гуссерль продолжает: «Мы переносим действительное восприятие в сферу недействительностей, некоторого “как будто”, которая снабжает нас чистыми возможностями» [5, с. 93–94]. Так появляется «несобственное», которое автор и реципиент не отсекают, но пытаются ассимилировать в соб-

ственное. Восприятие синтезирует собственное и несобственное. Воспринятое становится и объектом знания, и объектом ценностного суждения. Явленное прежде всего допредикативно, и уже позже реципиент пытается обнаружить и сформулировать своеобычное восприятие по отношению к родственным ему переживаниям, поведенческим моделям, выявляя собственную индивидуальность, а автор предлагает зрителю некую чистую вариацию возможностей своего фактического *Ego* [5, с. 93–94].

Интенциональные переживания и опыт темпоральности открывают автору новые интерпретативные возможности событий собственной биографии в её ретроспекции. Конституируемые смыслы неотделимы от опыта интересубъективности и опыта «Я», в которых они взаимопереплетены. Пруст справедливо отметил: «Мир не творится раз и навсегда для каждого из нас», мир для субъекта непрерывно «переписывается». Внешние факторы оказывают влияние на Я, проходят сквозь «чистый источник значений» и способствуют выражению субъективности. Я получает доступ к своему образу, Я приобретает собственный образ. Автор особым способом реагирует на жизненную ситуацию или событие, формирует перцептивный образ себя, который окружается мыслями, производит оригинальное и несводимое — создаёт форму, выбирает нарратив. Новый смысл транслируется Другому. Идентичность Другого не принимается в расчёт, это не рассказ о взаимном узнавании [13, с. 74]. Другой выступает лишь партнёром сознания автора в распознавании его жизненных ситуаций и в создании новых смыслов и образов. Виртуальные образы не существуют в реальном мире, но они выступают в интенциональной сфере предметностями особого рода, на которые направлены психические переживания [8, с. 120–124]. Их достоверность принадлежит не самим переживаниям, но восприятиям этих переживаний. Мерло-Понти говорит: «Воспринимаемые вещи действительно могут существовать, если я пойму, что они воспринимаются и другими» [10, с. 152]. Эти импульсы оказывают влияние на автора, и он оформляет их в культурную форму.

ЭТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКИЙ СЦЕНАРИЙ

Автобиография представляет собой путь, вымощенный художественными средствами и приёмами. Этот путь берёт своё начало в некой реальности автора, которую можно представить через концепцию мифа А. Ф. Лосева. Следует обратить внимание, что под мифом Лосев понимает абсолютно подлинную и живую реальность, включающую «бытийства» человеческих личностей. Миф уже наличествует в человеке на уровне стихийного личностно понятого бытия. Он основан на недоказуемом и самоочевидном. То есть, миф является неотрефлексированной основой, фундаментом для дальнейшего самопознания, присущим каждому человеку. Автору же требуется остановка, пауза для того, чтобы отвлеченным разумом наделить смыслом происходящее, отрефлексировать его, снабдить совокупностью уникальных смысловых значений и превратить в автобиографию. Упорядочивая и символизируя собственную реальность, автор выступает творцом мифологии.

Alter ego оформлен и понят как человеческая личность, он — выразительная категория. Через *alter ego* можно усмотреть то, как жизнь автора воспринимается им в его собственном мышлении. На это в большей степени влияет вера автора в случившееся: фрагменты биографии, утратившие ясность или частично стертые из памяти, воссоздаются, обнаруживая себя в обращенной форме. Реальность автобиографии представляется невероятной и многообразной, а *alter ego* — убедительным, ярким, фантастическим. Следствием акта мифологизации, сознательной фальсификации становятся гротескные образы, жизненно-символические, гиперболизированные и аллегорические составляющие жизнеописания. Они неслучайны: любое произведение ограничено временными рамками, поэтому автор выбирает и демонстрирует наиболее актуальный, эмоционально насыщенный, драматичный сценарий проживания событий. Автор не работает в условиях «комнатной температуры», его среда — «температурные колебания». А. Ф. Лосев называет предельным состоянием то положение, когда человек доходит до крайности самосознания, только тогда человек и оказывается внутри мифа. В философских беседах Лосев рассуждает так: «Всю гадость, всю пакость своей души он (автор) выволакивает наружу. Он переживает предельное состояние где? Разве в реальности? Величайшее духовное осознание своей мерзости и исповедь совершаются внутри мифа» [3, с. 266].

Истина истории человека не уместается без остатка в тексте его «роли», она простирается много дальше субъективных границ, личностное бытие включает в себя не только физический уровень жизни, но и социальный. Мифотворчество — это всегда что-то коллективное, результат социального взаимодействия, процесс взаимопризнания. Автобиографическая рефлексия над собой подразумевает онтологическую постановку вопроса и некоторую тайну. Как только появляется Слово, эта тайна рассеивается. Для обретения содержательности автору необходим Другой как значимый элемент модели признания, как свидетель исчезновения тайны. Через своё *alter ego* автор признаётся, выступает из темноты, обнаруживается и, отдавая себя взглядам, выдает что-то важное в себе. П. Рикёр говорит о том, что идея признания особым образом связана с идентичностью через идентификацию или удостоверение [13, с. 133], признание отсылает к истоку, к истине, в акте признания автор обращает взгляд на себя самого. Утверждение собственного несовершенства, покаяние, предельность переживаний и чувств демонстрируют ценность акта признания и открытости. Этическое мировоззрение автора — основа автобиографического произведения. Бахтин пишет о том, что этическое определяет человека с точки зрения заданного, помещает его в ценностный центр, однако если перенести этого же человека в данное, то определение его станет эстетизовано. Человек — условие возможности какого бы то ни было эстетического видения, и определенное воплощение себе он находит в качестве героя в законченном художественном произведении [1, с. 28]. Во взаимодополнении двух типов содержания (внешнего, видимого — эстетического и внутреннего, невидимого — этического) репрезентируется субъект. Таким образом, автор нуждается в визуальных и экзистенциальных свидетелях.

Эстетика у Лосева понимается как символ, выразительная форма бытия. Идея автобиографического произведения задаёт направление, а символ ста-

новится организующим началом. Автор проявляется через внутреннюю речь и вписывает себя в видимый порядок, он демонстрирует способ конституирования своего образа в виртуальном пространстве. Перед написанием автобиографии автор будто сталкивается с дилеммой: быть невидимым или выдавать себя за другого [9, с. 77]. Появление *alter ego* — результат вхождения автора в поле видимого, выразительного. Я-автор трансформируется в чувственно воспринимаемого реципиента Я-героя, при этом «оригинал» остаётся лишь умопостигаемым. Возникает противоречие между абстрактными и чувственными представлениями, сформулированное Марионом: «То, что есть, не видит себя, не чувствует себя и не даёт себя; то, что видит себя, чувствует себя и даёт себя, не есть» [9, с. 94]. Далее Марион рассуждает о том, что оригинал аннулирует образ, поскольку невидимое, приравненное к умозрительному, стирает очевидность всякого чувственно воспринимаемого образа [9, с. 94–95]. Образ может быть вписан в прекрасное или ужасное, поскольку он существует как эстетический способ сказания бытия. Неочевидность художественного образа порождает различные, порой противоположные, оценки и вероятностные суждения. Эти оценки и суждения напрямую зависят от индивидуального чувственного восприятия реципиента. Соответственно *alter ego*, вынесенное на «обозрение» других, расщепляется на множество мнимых образов, отличающихся в той или иной степени от оригинала. Из несовпадения автора с самим собой, из множества порождённых художественным произведением образов и смыслов, а также конфликтов их интерпретаций и заключается, что произведение автора больше самого автора. Наша мысль находит подтверждение у Бахтина, он пишет о том, что автор и его *alter ego* являются лишь двумя моментами художественного целого, и их тождество «в жизни» не упраздняет различия этих моментов внутри этой художественности [1, с. 172]. Итак, *alter ego* — не застывший и пассивный авторский «дубликат», а герой, пластичный и конкретный носитель характера.

Alter ego — умозрительный образ, авторская интерпретация и результат рефлексивной деятельности сознания автора, герой — перцептивный и выразительный образ, расположенный в чувственном и визуальном пространстве, притягивающий взгляд Другого (реципиента). Дело в том, что взгляд играет важнейшую роль, ведь эстетика в первую очередь связана с восприятием видимого, внешнего. Актуализировать взгляд Другого можно, обратившись к примеру Бахтина о зеркальном отражении: отражении: в зеркале Я видит «дутый, фиктивный продукт», «душу без места», «участника без имени и без роли», «нечто абсолютно внеисторическое, находящееся вне поля символических координат [1, с. 74]. В зеркале отражается как бы мнимый Другой. Распознавая себя в нем, Я видит «отражение своей наружности, но не себя в своей наружности» [1, с. 75]. Необходима точка опоры «вне себя» из положения которой возможно освоение «Я» взглядом. Другой может «родить внешнего человека в новом плане бытия» и завершить авторский художественный образ. Бахтин проясняет этот момент следующим пассажем:

«Моя наружность не может стать моментом моей характеристики для меня самого. В категории “я” моя наружность не может переживаться как объемлющая

и завершающая меня ценность, так переживается она лишь в категориях другого» [1, с. 76].

Сколько бы автор ни вводил себя в художественный мир символов, он есть еще и тело, а исключить наружность из словесно-художественного творчества представляется не вполне корректным. Такова эстетическая потребность автора в Другом.

Героя в художественном произведении отличает некая завершенность, упорядоченность, он — данность и участник художественного события. Автор заполняет художественный мир своего героя чувственным материалом, задаёт временно-пространственный порядок, схему внутреннего события-фабулы и внешней композиции произведения, формирует «интерьер» жизни героя. Жизнь героя выходит за пределы перечисления простых повседневных действий и фактов, в автобиографии она обретает этическое измерение, в котором реализуется не просто описание, но и предписание. Мысль автора обращена к внешнему миру, она связывает отдельного человека с другими. Автобиография демонстрирует отношение автора к собственным мыслям не только как к личному впечатлению, но и как к социальной ценности. Личный мир автора уже, чем интересубъективный мир, тем не менее опыт одного может заинтересовать и обогатить опыт многих. Автор — индикатор ценностей общества и настроения реципиента. Н. Гартман подчёркивает:

«Обыкновенный человек — исчезающе малый элемент в совокупном процессе. Однако интегралы ценностного сознания вновь концентрируются в этосе отдельного человека, впервые получая в нём форму и выражение» [4, с. 125–126].

Ничего исключительно нового автор не высказывает, он лишь открывает то, что уже живёт в ценностном чувстве других. Поэтому автобиография, с её литературным сюжетом, находит отклик и провоцирует интерпретационную активность. Реципиент воспринимает героя автобиографии с опорой на уже сложившиеся собственные структуры понятийности. Рикёр отмечает, что даже в пространстве вымысла реципиент неподдельно вовлекается в суть происходящего, изучает новые способы оценки действий и персонажей. Художественное пространство возвращает его к жизни.

Иногда жизнеописание становится пространством признания. Сущность признания отражает духовные поиски и не имеет ничего общего с предписанием или обучением. Например в знаменитой «Исповеди» Блаженный Августин обращается не к простому читателю, а напрямую к Господу и только с ним ведёт разговор на протяжении всего сочинения. «Исповедь» Августина разворачивается с предельной серьезностью. Она свидетельствует о его любви к Господу, о волеизъявлении в служении Ему. Непосредственно само таинство исповеди Августина перед Господом уже свершилось, а его сочинение пишется как бы постфактум. Казалось бы, Господь знает всё, и чего ожидает автор от своей исповеди ему? Блаженный Августин элиминирует время во имя обретения вечности. Он пишет свою исповедь для того, чтобы разделить самое сокровенное и глубинное с братьями-читателями, возвыситься в чувствах и сделать любовь к Господу всеобъемлющей. Гартман называет майевтикой

толпы побуждение носителем идеи «рождения» самого живого в судьбоносный час [4, с. 126]. Несмотря на то, что художественное произведение есть воображаемое пространство, реципиент тем не менее этически детерминирован. Он свободен в понимании и непонимании, но нулевая степень оценивания происходящего исключена. Опыты, проводимые автором «в царстве добра и зла», моральные суждения его героя подвержены трактовке, интерпретации, анализу со стороны реципиента.

Автор не ответственен за эмоции, размышления, вызванные его автобиографией. На наш взгляд, автор отвечает за подлинность художественного образа перед Другим, за то, будет ли созданный им художественный мир восприниматься соответствующим действительности, будет ли автор достоверным источником. Под ответственностью подразумевается и сохранение авторского Я, Рикёр пишет о способности автора вести себя так, чтобы Другой мог на него рассчитывать. А поскольку на автора рассчитывают, то он держит ответ за свои поступки перед Другим [14, с. 200]. Если в художественном произведении, где рассказ ведётся от третьего лица, автор может быть внутренне отчужден от действующих героев, то в автобиографии автор и главный герой аналогичны, Я не исчезает полностью в нарративе, соответственно, разрыв между вопросом, в который погружается нарративное воображение и ответом субъекта, ставшего ответственным из-за ожиданий Другого, не может быть велик [14, с. 202–203]. Мы не можем говорить о механическом удвоении автора в автобиографии, не можем мы и отрицать то, что автор связан с героем через отношение обладания личностью её мыслями, опытом, поступками. В формировании своего образа автор может отклоняться от абсолютного сходства с самим собой, «наращивая» и «расширяя» роль своего героя, прибегая к новым разновидностям предиката, свидетельствуя не о том, что было, но о том, что может быть. Однако эти новые этические и моральные детерминации станут лишь новым опосредованием на пути возвращения автора к самому себе [14, с. 204].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Художественный мир автобиографии — это фиктивная реальность, один из способов воссоздания жизни автора. Однако фиктивная реальность существует в подражании или противопоставлении подлинной реальности, их взаимообусловленность очевидна. Автобиография проясняет важнейшие существенные свойства его «реального аналога», автора. Существование автора невозможно без Другого в роли читателя, зрителя, одним словом, реципиента. Другой для автора является связующим звеном между фиктивной и подлинной реальностями. Автор открывается Другому посредством речи, художественного образа, текста, Другой воспринимает автора как весть, и это событие кристаллизирует новые смыслы, способствует взаимопониманию. В пространстве интересубъективности, через взаимосвязь с Другим конституируется *alter ego* автора. Последующее переформулирование категорий, метафоризация жизненного опыта и этико-эстетический сценарий позволяют родиться герою

автора. В общем и целом, посредством некоторой неотделимости от Другого автор приходит к судьбе собственной идентичности. В искомом единстве замысла и проявленности *alter ego* и героя отражаются ценности жизни автора, а само автобиографическое произведение с его культурными инструкциями приобретает художественную ценность общечеловеческого значения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. — Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов.. — М.: Русские словари, 2003.
2. Бенвенуто Сержио. Семь лекций о Лакане / Под ред. В. А. Мазина и Олелуш. — СПб.: Скифия-принт, 2021. — 328 с.
3. Бибихин В. В. Алексей Фёдорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. — СПб.: Владимир Даль, 2022.
4. Гартман Н. Этика / Пер. А. В. Глаголева. — СПб.: Владимир Даль, 2002.
5. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова. — М.: Академический проект, 2010. — (Философские технологии).
6. Гуссерль Э. Собр. соч. Т. I. Феноменология внутреннего сознания времени. — М.: Гнозис, 1994.
7. Докучаев И. И. Бытие и истина: Очерки конституологической метафизики. — СПб.: Владимир Даль, 2023. — 361 с.
8. Игнатов А. В. Ф. Brentano и Э. Гуссерль: феномен интенциональности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения. — 2008. — № 3. — С. 120–124.
9. Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. — М.: Прогресс-Традиция 2010. — 176 с.
10. Мерло-Понти М. В защиту философии / Пер. с франц., примеч. и послесл. И. С. Вдовиной. — М., Издательство гуманитарной литературы, 1996 (Французская философия XX века). — 248 с.
11. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб.: Наука, 1999. — 608 с.
12. Рансьер Ж. Понятие анахронизма и истина историка // Социология власти. — 2016. — Т. 28. — № 2. — С. 203–223.
13. Рикёр П. Путь признания. Три очерка / Поль Рикёр; [пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной]. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 268 с.
14. Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с франц. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008 (Французская философия XX века). — 416 с.
15. Слинин Я. А. Феноменология интерсубъективности. — Федеральное государственное унитарное предприятие Академический научно-издательский, производственно-полиграфический и книгораспространительский центр Наука, 2004.
16. Stein E. et al. Феноменология Гуссерля и философия св. Фомы Аквинского. Попытка сопоставления // HORIZON. Феноменологические исследования. — 2017. — Т. 6. — № 2. — С. 329–357.

REFERENCES

1. Bahtin M. M. (1997) *Sobr. soch.: V 7 t. — T. 1. Philosophical aesthetics of the 1920s.* — Moscow: Russkie slovari Publ., 2003. — (In Russian)
2. Benvenuto, Serzhio. (2021) *Sem' lekcij o Lakane [Seven lectures about Lacan].* — St. Peterburg: Skifija-print Publ. 328 s. — (In Russian)
3. Bibihin V. V. (2022) *Aleksej Fjodorovich Losev. Sergej Sergeevich Averincev [Alexey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev].* — St. Peterburg: Vladimir Dal' Publ. — (In Russian)
4. Dokuchaev I.I. (2023) *Bytie i istina: Oчерki konstituologicheskoy metafiziki [Being and Truth: Essays on Constitutionological Metaphysics].* — St. Peterburg: Vladimir Dal' Publ. — 361 c. — (In Russian)
5. Gartman N. (2002) *Jetika [Ethics].* — St. Peterburg: Vladimir Dal' Publ, 2002. — (In Russian)
6. Gusserl' Je. (1994) *Sobranie sochinenij. T. I. Fenomenologija vnutrennego soznaniya vremeni [On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time].* — Moscow: Gnozis Publ. — (In Russian)
7. Gusserl' Je. (2010) *Kartezianskie meditacii [Cartesian Meditations].* — Moscow: Akademicheskij proekt Publ. — (In Russian)
8. Ignatov A. V. (2008) *F. Brentano i Je. Gusserl': fenomen intencional'nosti [Brentano and Husserl: the phenomenon of intentionality] (Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Mezhdunarodnye otnoshenija).* — 2008. — № 3. — S. 120–124. — (In Russian)
9. Marion Zh.-L. (2010) *Perekrest'ja vidimogo [The Crossing of the Visible].* — Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2010. — 176 s. — (In Russian)
10. Merlo-Ponti M. (1996) *V zashhitu filosofii [In defense of Philosophy].* — Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury Publ., 1996. — 248 s. — (In Russian)
11. Merlo-Ponti M. (1999) *Fenomenologija vosprijatija [Phenomenology of Perception].* St. Peterburg: Nauka Publ., 1999. 608 s. — (In Russian)
12. Rancier Zh. (2016) *Ponjatje anahronizma i istina istorika [The concept of anachronism and the truth of the historian]* — Moscow: Sociologija vlasti. — 2016. — T. 28. — № 2. — S. 203–223. — (In Russian)
13. Rikjor P. (2008) *Ja-sam kak drugoj [Me as the Other].* — Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury Publ., 2008. — 416 s. — (In Russian)
14. Rikjor P. (2010) *Put' priznanija. Tri oчерka [The path of recognition. Three essays].* Moscow: ROSSPJeN Publ., 2010. — 268 s. — (In Russian)
15. Slinin Ja. A. (2004) *Fenomenologija intersubektivnosti.* — Federal'noe gosudarstvennoe unitarnoe predpriyatje Akademicheskij nauchno-izdatel'skij, proizvodstvenno-poligraficheskij i knigorasprostranitel'skij centr Nauka, 2004. — (In Russian)
16. Stein E. et al. (2017) *Fenomenologija Gusserlja i filosofija sv. Fomy Akvinskogo. Popytka sopostavlenija [The phenomenology of Husserl and the philosophy of St. Thomas Aquinas. An attempt at matching]. (HORIZON. Fenomenologicheskie issledovanija)* — 2017. — T. 6. — S. 329–357. — (In Russian)

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.005

УДК 1(091)

*А. Б. Гасымов**

ПРОРОК ИСАИЯ — МАГ? К ВОПРОСУ О ТОЛКОВАНИИ 4ЦАР 20.1–11 (=ИС 38.1–21)

Данная статья посвящена важному вопросу: был ли пророк Исайя магом? Эта проблема актуальна как для богословия и библеистики, так и для истории религии. В работе рассматривается конкретный библейский пассаж — 4Цар 20.1–11 (=Ис 38.1–21). Этот отрывок выбран не случайно, поскольку именно здесь рассказывается об исцелении царя Езекии пророком Исайей, а Рюдигер Шмитт, известный немецкий библеист, толкует это повествование как «магию» пророка. Работа посвящена опровержению позиции немецкого исследователя. На основе критики текстов в статье доказывается, что стихи, повествующие о «магии» пророка, являются позднейшими добавлениями к рассказу. Также отмечается, что это единственный библейский пассаж, который можно истолковать, как «магию» Исайи, что показывает слабость позиции Шмитта (единичный факт не может стать обобщением). Статья призвана помочь лучше понять роль и значение пророка Исайи в древнееврейской истории религии.

Ключевые слова: пророк Исайя, царь Езекия, магия, исцеление, Ветхий Завет, критика текста, канонический подход.

A. B. Gasymov

*IS THE PROPHET ISAIAH A MAGICIAN? ON THE QUESTION ON THE
INTERPRETATION OF 2 SAMUEL 20.1–11 (=ISA 38.1–21)*

This article is devoted to an important question of whether the prophet was Isaiah a magician? This problem is relevant for theology and biblical studies, as well as for the history of religion. The paper examines a specific biblical passage, 2 Samuel 20.1–11 (=Isa 38.1–21).

* Гасымов Арсений Бахрусович — аспирант кафедры религиоведения; Московский государственный университет, Российская Федерация, 119991, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; arseniy-gas@mail.ru

Gasymov Arseniy Bahrusovich — postgraduate student of the chair of religious studies; Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky Prospect, Moscow, 119991, Russian Federation; arseniy-gas@mail.ru

This passage is not chosen arbitrary, since it is here that the healing of King Hezekiah by the prophet Isaiah is narrated, and Rüdiger Schmitt, a well-known German biblical scholar, interprets this narrative as «magic» of the prophet. The paper is devoted to refuting the German scholar's position. On the basis of textual criticism, the paper suggests that the verses telling about the «magic» of the prophet are later interpolations to the story. It is also noted that this is the only biblical passage that can be interpreted as Isaiah's «magic», which shows the weakness of Schmitt's position (a single fact shouldn't be generalized). The article is intended to provide an insight the role and significance of the prophet Isaiah in Hebrew religious history.

Keywords: prophet Isaiah, King Hezekiah, magic, healing, Old Testament, textual criticism, canonical approach.

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о месте и роли пророка Исаяи в истории древнееврейской религии будоражит умы теологов, историков и библеистов с начала научного изучения текстов Библии^{*}. Это связано с тем, что Исаяя — один из великих пророков (как в христианской традиции, так и иудейской), тексты которого оказали большое влияние на религиозную мысль древних евреев, а позже и на христиан.

В дискуссиях, посвящённых текстам Ветхого Завета, помимо обсуждения монотеизма, весомое место занимает вопрос о субстратах внутри древнееврейской религии, таких как семейная или бытовая религиозность, а также магия. Исследованием феномена магии в Ветхом Завете до Второй мировой войны занимались такие учёные, как Э. Б. Тайлор, Л. Г. Морган, Дж. Д. Фрэзер, которые рассматривали магию как эволюционный этап, предшествующий религии. В связи с этим они мыслили магию (в отличие от религии) как квази-автоматическое воздействие на вещи или людей, основанное на определённых метафизических эффектах, ради некоей выгоды [19, s. 1–12; см. 18]. Однако в послевоенные годы в религиоведении развернулась дискуссия, посвящённая пониманию магии и магических практик в религии. Под влиянием работ Б. Малиновского [1], а также Э. Э. Эванс-Притчарда и других исследователей восприятие магии изменилось. Магия понимается как неотъемлемая часть религии; это перформативный ритуально-символический акт в сфере сакрального. Данное представление отражено и в работах, посвящённых магии в Ветхом Завете [19, s. 34–62; см. 18].

В данной работе рассматривается тезис Рюдигера Шмитта, который классифицирует действия Исаяи (в контексте болезни царя Езекии) как магию. Согласно работе автора, можно выделить несколько аспектов «пророческой магии»: 1) магический ритуал или практика не противоречат религии Яхве, а является его частью; 2) пророк является самостоятельным актором в магических практиках, однако он имеет на это полномочия от Яхве (не только пророки, но и жрецы); 3) следует отделять пророков и жрецов от чародеев,

^{*} Библейские тексты приводятся по критическим изданиям: на древнееврейском [см. 5] и древнегреческом [см. 20]. Все переводы авторские — Гасымов А. Б.

колдунов и представителей иных культов, потому что они не имеют полномочий от Яхве (чёрная магия) [19, s. 93–100, 383–390; см. 18].

Согласно Шмитту, исцеление/выздоровление царя Езекии — это терапевтическая магия (Heilungszauber) пророка Исайи. Исследователь основывает свою позицию на критике текста книги Царств^{*}. Он полагает, что первоначальный рассказ об исцелении царя Езекии существовал самостоятельно (20.1*2–5,7), а позднее редакторы Библии расширили это повествование и видоизменили [19, s. 230–237]. Центральным элементом этого текста, по мнению Шмитта, является 4Цар 20.7 — «магический ритуал исцеления» пророка Исайи (по приказу пророка к нарыву/язве приложили пласт фигового дерева, от которого выздоровел царь).

Целью данного исследования является всесторонний анализ и критика позиции Рюдигера Шмитта.

Перед началом исследования следует сделать несколько фундаментальных оговорок:

1) в данной работе не будет обсуждаться вопрос об историчности/не историчности исследуемых библейских сюжетов;

2) вопрос о богодухновенности библейских текстов выведен за скобки.

Эта работа разделена на три основных раздела: проблема текста, библейский сюжет о болезни и исцелении царя Езекии (критические замечания) и каноническая критика исследуемого повествования.

ПРОБЛЕМА ТЕКСТА

Рассказ об исцелении иудейского царя Езекии упоминается в Библии трижды: подробно в 4Цар 20.1–11 и Ис 38.1–21 и кратко в 2Пар 32.24–26. Эта история наполнена существенными различиями в параллельных текстах, что привело к появлению разнообразных теорий, которые объясняют эти расхождения в повествованиях. В связи с этим возникает закономерный вопрос: какой из текстов является более древним, а поэтому предпочтительным? Большинство современных комментаторов полагают, что общий пласт повествований в четвёртой книге Царств (4Цар 18–20) более древний, чем в книге пророка Исайи [4, s. 128; 19, s. 230]. Как отмечает Раймон Кашер, в 1821 г. Гезениус в своём комментарии к книге пророка Исайи высказал предположение, что версия книги Царств предпочтительнее, и с тех пор большинство учёных следуют этой традиции [10, s. 42]. Эта позиция основывается на двух основных аргументах: 1) текст книги Царств короче (отсутствует благодарственный псалом Езекии); 2) чрезмерная идеализация царя в книге пророка Исайи (уменьшена роль пророка, фокус смещён на царя).

С другой стороны, существуют аргументы в пользу приоритета книги пророка Исайи: «несостыковки» в версии книги Царств (просьба Езекии о знамении в стихе 8 после того, как было сказано о его выздоровлении и др.)

* Ссылки на книги Библии даются в соответствии с отечественной традицией, а не с зарубежной (4Цар = 2Цар; 1Цар = 1Сам; 1Пар = 1Хрон и т. д.).

[21, р. 71–74]; особое положение стихов 21–22 в контексте этой истории и вообще всей книги [8] и др.

Существует множество аргументов в пользу первичности одного или другого рассказа. Эти обоснования, большинство из которых можно оспорить, свидетельствуют о многочисленных трудностях, связанных с широким представлением об оригинальности истории в 4Цар.

В свете сказанного выше трудно рассматривать один из сохранившихся текстов как отражение первоначального сюжета. В связи с этим, наиболее вероятно, что до включения в книгу Царств и книгу пророка Исайи эта история существовала самостоятельно. Были предложены различные варианты первоначального текста о болезни и выздоровлении царя Езекии [16, р. 7–8]. Недавняя и наиболее качественная реконструкция была предложена Рэймондом Персоном. Исследователь основывается на параллельных текстах масоретской версии, тексте 1QИс (кумранский вариант текста пророка Исайи), варианте Септуагинты (LXX) и других греческих переводах, а также на методологической предпосылке, что более краткий вариант является предпочтительным [16, р. 52–53, 70–72]. В этой реконструкции рассказ о болезни и выздоровлении представлен в максимально краткой форме — 6 стихов: болезнь Езекии, возведение пророка Исайи о смерти царя, краткая молитва Езекии к Богу, возведение царю о даровании 15 лет жизни от пророка/напрямую от Бога, чудо с тенью солнца — знамение от Яхве, подтверждающее видимым образом Его обещание.

Итак, в данном разделе кратко представлена текстологическая проблематика исследуемого нарратива. В этом пункте сознательно не обсуждалась проблема 4Цар 20.7 и Ис 38.21, поскольку эти стихи являются ключевыми для данной темы, а их разбор будет представлен в основной части статьи. Также следует отметить, что в работе для объективности будут обсуждаться все три варианта текста: вариант Исайи, книги Царств и реконструированный «оригинал» Персона (за исключением 2Пар 32.24–26, поскольку это более поздний текст [см. 9]).

БОЛЕЗНЬ И ВЫЗДОРОВЛЕНИЕ ЦАРЯ ЕЗЕКИИ

В данном разделе будут рассмотрены три версии сюжета болезни и выздоровления царя Езекии: 4Цар 20.1–11, Ис 38.1–21 и реконструкция Персона. Главный вопрос состоит в том, был ли Исайя пророком, т. е. классическим посредником между Яхве и царем [2, с. 542], или пророком-целителем/магом, который проводит ритуал лечебной терапии, получив такую власть от Яхве, но действуя самостоятельно?

1. Версия 4Цар 20.1–11

Рассказ о болезни и выздоровлении царя Езекии состоит из нескольких частей: 1) объявление пророка Исайи о скорой смерти царя (ст. 1); 2) молитва Езекии (ст. 2–3); 3) возведение пророком ответа Бога царю — выздоровление (ст. 4–6); 4) акт лечения/исцеления (ст. 7); 5) знамение от Яхве — чудо с тенью солнца (ст. 8–11). В данном повествовании три действующих лица: Бог, царь

Езекия и пророк Исаяя, каждое из которых выполняет важную роль. Следует отметить, что образ пророка Исаяи сложен. Он описывается как посланник Яхве и тот, кто передаёт божие послание царю (ст. 1,4–6,9а), но, с другой стороны, Исаяя представлен как инициатор действий, как самостоятельная фигура, — он приказывает наложить пласт смокв на нарыв царя, без всякого повеления Бога (ст. 7), вероятно, он также является инициатором чудесного знамения с тенью солнца (ст. 9).

Наиболее важным элементом этого рассказа в рамках исследуемой проблематики является стих 7:

וַיֹּאמֶר יֵשׁעִיָּהוּ קָחוּ דְבַלֵּת תְּאֵנִים וַיְקַחוּ וַיִּשִׂימוּ עַל־הַשְּׁחִין וַיְחַי

«И сказал Исаяя: возьмите пласт (комок слепленных) смокв. И они взяли, и наложили на нарыв. И он выжил (выздоровел)».

Таким образом, по приказу пророка Исаяи к нарыву/воспалению царя приложили комок слепленных смокв (др-евр.: דְבַלֵּת תְּאֵנִים; др-греч.: παλάθην σύκων — пласт смокв или спрессованная смоква). Смоквы (инжир) использовались в лекарственных целях на древнем Ближнем Востоке: например, в Угарите смоквы использовали для лечения лошадей, а в Ассирии — для лечения лёгких и зубов [13, р. 507–508; также см. 3]. Вопрос о том, знал ли пророк Исаяя о лекарственных свойствах инжира, невозможно решить на основе библейских источников (этих сведений нет). В связи с этим также невозможно определить, был ли это акт лечения или некий магический ритуал.

Главный вопрос данного раздела — является ли ст. 7 частью повествования о болезни и исцелении царя Езекии? Во-первых, в ст. 4–6 говорится, что Яхве дарует царю выздоровление, и он проживёт ещё 15 лет. Зачем Исаяя приказывает наложить пласт смокв на нарыв, если Бог уже даровал исцеление? Во-вторых, в ст. 7 говорится, что Езекия выздоровел, но он просит знамение у пророка (ст. 8), которое подтвердит слова Яхве. Зачем просить о знамении, если он уже выздоровел? Александр Рофе полагал, что изначальная версия рассказа состояла из двух стихов — 1 и 7, — т. е. царь заболел, пришёл пророк и вылечил его, позднее же это повествование расширили редакторы двумя дополнениями: сначала ст. 2–6, а потом и 8–11 [17, р. 160–163]. Однако убедительных аргументов в пользу такой модели, основанных именно на тексте 20 гл., автор не приводит. Яир Закович утверждает, что ст. 7 противоречит не только ст. 8, но и общему характеру рассказа. Рассуждая над этим противоречием, он приходит к выводу, что ст. 7 — поздняя интерполяция. Закович полагает, что добавление этого стиха к первоначальной версии истории связано с работой редактора, который хотел показать сходство Исаяи с Елисеем, приписав ему способность лечить. Автор приходит к выводу, что первоначальная основа текста 4Цар 20.1–11 — ст. 1–6 и 8–11. [23, р. 181–185].

Другой способ решить проблему ст. 7 — истолковать этот стих как предвосхищающий выздоровление царя Езекии. Этим путём пошли переводчики LXX: евр. וַיְחַי (выздоровел) перевели как ὑψίσει (он выздоровеет). Таким образом, такое прочтение устраняет противоречие с последующими стихами (ст. 8–11). Однако ряд причин не позволяет принять эту трактовку. Такое

прочтение делает данный стих аномальным в библейских традициях, в которых описываются пророческие исцеления: во всех других рассказах результат лечения наступает практически мгновенно, а не является обещанием будущего (пророк Елисей исцелил воду в Иерихоне 4Цар 2.19–21; исцеление похлёбки 4Цар 4.38–41 и др.). Кроме того, несоответствие между ст. 7 и 8 не единственная трудность, вызванная ст. 7, и важно указать на другие моменты. В начале истории не упоминается природа болезни царя Езекии, отмечается только то, что болезнь смертельная (ст. 1: *בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה הַזְּקִיָּהוּ לְמוֹת* «В те дни заболел Езекия смертельно»). В ст. 7 внезапно появляется название болезни «*רִיבָּז*» (нарыв, воспаление, кожное заболевание), и она кажется искусственной, поскольку эта болезнь в Библии нигде не описывается как смертельная (Исх 9.9–11; Иов 2.7; Лев 13.18–20 и др.). Помимо этого, в библейских текстах, в которых описывается обращение к пророку за медицинской помощью, встречаются только два типа традиций [23, р. 182–183]: 1) обращение к пророку как оракулу, чтобы узнать, будет ли жить человек или умрёт (3Цар 14.1–18; 4Цар 1.2–16, 8.7–15); 2) просьба к пророку вылечить болезнь (3Цар 17.17–24; 4Цар 4.8–37, 5.1–19). Данная же история необычна, поскольку в ней сочетаются оба элемента. Таким образом, следует сказать, что ст. 7 не только находится в противоречии со ст. 4–6 и 8–11, но и запутывает весь рассказ.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что 1) вероятнее всего ст. 7 является более поздней вставкой в повествование о болезни царя Езекии, 2) пророк Исаяя не обладал даром исцеления, а был лишь посредником между Яхве и царем.

2. Версия Ис 38.1–22

Рассказ о болезни и выздоровлении царя Езекии в версии Исаяи состоит из нескольких частей: 1) объявление пророка Исаяи о скорой смерти царя (ст. 1); 2) молитва Езекии (ст. 2–3); 3) возвешение царю о выздоровлении от пророка Исаяи (ст. 4–6); 3) знамение от Яхве в подтверждение выздоровления царя — чудо с тенью солнца (ст. 7–8); 4) молитва/псалом Езекии (ст. 9–20); 5) наложение смокв на нарыв царя (ст. 21); 6) просьба царя о знамении (ст. 22). В этом повествовании три действующих лица: Бог, царь и пророк. Однако следует отметить, что образ пророка Исаяи в данной версии не столь сложен, как в параллельном отрывке из 4Цар: а) пророк описывается исключительно как посредник между Богом и царём; б) знамение — чудо с тенью солнца — не является результатом инициативы пророка; Исаяя не предлагает два варианта знамения, а лишь говорит о том, что Яхве так подтверждает своё обещание.

Параллельный рассказ из Исаяи 38 в некоторых частях сильно отличается от версии книги Царств:

1. Исаяя не включил слова «ради Себя и Давида, раба Моего» (ст. 6);
2. Наложение спрессованных смокв на нарыв царя по приказу Исаяи и просьба Езекии о знамении (4Цар 20.7–8) перемещены в конец повествования (Ис 38.21–22), после благодарственной молитвы Езекии (Ис 38.9–20), которая в книге Царств отсутствует;
3. В 4Цар 20.9 Исаяя предлагает Езекии выбрать одно из двух знамений, тогда как в Ис 38.6–7 подчеркивается, что знамение было от Яхве (царь его не выбирал);

4. В книгу Исайи добавлен благодарственный псалом царя Езекии (ст. 9–20);

5. В книге Исайи ст. 22 сокращён по сравнению с версией книги Царств («какое знамение, что я взойду в дом Яхве?»; отсутствует «какое знамение, что Яхве исцелит меня»).

В книге пророка Исайи стих, который можно рассматривать как акт лечения/магию, — это ст. 21:

ויאמר ישעיהו ישאו דבלת תאנים וימרחו עליהשחין ויחי

«И сказал Исайя: пусть принесут пласт (комок слепленных) смоков и наложат на нарыв. И он выжил (выздоровел)».

Ст. 21, параллельный к ст. 7 4Цар, в Ис 38 и кумранский текст 1QИс указывают на то, что этот стих является поздним добавлением к повествованию. Сам же рассказ о болезни царя Езекии в Ис 38 прошёл две стадии редактирования — к первоначальной версии (ст. 1–8) сначала был добавлен благодарственный псалом царя, а затем и ст. 21–22. [23, р. 183]. Ст. 21–22 не вошли в первоначальный текст кумранского свитка, а были добавлены другим писцом в то свободное место, которое осталось в конце строки [22]. Палеографические и лингвистические данные [11, р. 444–445] позволяют утверждать, что ст. 21–22 были добавлены в свиток позже другим писцом. Например, в Исайи используется глагол «וימרחו» (и пусть наложат/обложат) вместо глагола «וישימו» (и положили/наложили), который используется в 4Царств 20.7. «מרח» часто встречается в постбиблейском иврите, но в Библии это гапакс. Таким образом, ст. 21–22 вероятнее всего были заимствованы из 4Цар 20.7 как более древнего текста (хотя сам ст. 7 кн. Царств также был добавлен, вероятно, на более раннем этапе).

Текст книги пророка Исайи фактически отражает попытку сгладить несоответствие книги Царств между стихами 7 и 8. В Ис 38.22 — версия стиха 8 из 4Цар — стих гласит: «И сказал Езекия: какое знамение, что я взойду в дом Яхве?». Это прочтение позволяет избежать повторения первой половины вопроса Езекии: «Какое знамение того, что Яхве исцелит меня» (4Цар 20.8а), разрешает противоречие, побуждая Езекию спрашивать только о его посещении храма, а не о его исцелении. Таким образом, его вопрос не противоречит тому факту, что он уже выздоровел.

Помимо сказанного выше следует привести другой не менее важный аргумент — аргумент от контекста книги пророка Исайи. Образ пророка как посланника и посредника, который возвещает слово Божие, соответствует образу пророка и его действиям во всей книге пророка Исайи (т. е. в главах 1–39). Он всегда описывается как человек, действующий по повелению Яхве, а не по собственной инициативе. Так, например, в Ис 7 Исайя дважды назван человеком, который следует заповедям Божиим. Подобным же образом Исайя изображается и в главах 36–37 и 39: он возвещает слово Божие (37.7, 21; 39.5 и др.) и не совершает никаких чудес.

Таким образом, можно заключить, что 1) Ис 38.21–22 являются интерполяцией, а 2) образ Исайи как пророка-посланника, который исполняет лишь волю Яхве, соответствует как описанию в гл. 38, так и в остальной части книги (гл. 1–39).

3. Реконструированный «оригинал» Персона

Реконструированный текст Персона не содержит информации о вмешательстве пророка Исаяи в процесс выздоровления царя Езекии. В «оригинале» автора 6 стихов [16, p. 52–53, 70–72; также см. 15]:

- (1) בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר יהוה צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה
- (2) ויסב [את] פניו אל הקיר ויתפלל אל יהוה [ל]אמר
- (3) אנה יהוה זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב[ב] [ב] שלם והטוב בעיניך עשיתי ויבך חזקיהו בכי גדול
- (4) ויהי דבר יהוה אל[יו] [ישעיהו לאמר
- (5) שוב] ואמרת אל חזקיהו [נגיד עמי] כה אמר יהוה אלהי דוד אביך שמעתי את תפלתך [העיר ראיתי את דמעתי הנני [יוסף] על ימין חמש עשרה שנה ומכף מלך אשר אצילך וגנותי על העיר הזאת
- (6) הנני משי[ב] את [ה]צל [ב]מעלות אחרנית עשר מעלות [כי] יעשה] יהוה את הדבר אשר דבר [ותשב השמש עשר מעלות במעלות אשר ירדה]

Ключевые отличия текстовой версии Персона от 4Цар 20.1–11 и Ис 38.1–22:

1. Роль пророка Исаяи минимизирована, даже по сравнению с Ис 38.1–22; предполагается, что, возможно, Яхве напрямую обратился к царю (ст. 4), без посредничества пророка;

2. 4Цар 7–8 и Ис 21–22 не вошли в реконструированную версию как более поздние добавления;

3. ст. 5–6 содержат информацию 4Цар 5–6, 8–11 и Ис 38.5–8 в сокращённом варианте.

Данная реконструкция устраняет повествования о магии/лечении пророка Исаяи, отвергая эти стихи как более поздние. В такой версии повествования центральными фигурами остаются только Яхве и Езекия, а пророк отодвинут на второй план. Таким образом, Исаяя, согласно реконструкции Персона, не может быть магом/целителем.

КАНОНИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Для полноты картины исследуемой проблематики необходимо разобрать историю о болезни и выздоровлении царя Езекии в свете канонической критики [см. 7]. В данном разделе будут рассмотрены преимущества и недостатки такого подхода к исследуемой истории.

Ввиду многочисленных подходов и проблем, которые вместе с ними возникают, часть исследователей предпочитает рассматривать канонические тексты (масоретский) о болезни царя Езекии. Этот методологический подход наиболее удачно выразил Берк Лонг: «Выбор между этими альтернативными вариантами [речь идёт о различных реконструкциях] невозможен без некоторого произвола... Таким образом, можно признать, что редакционные изменения оставили свой след... но в качестве важной формальной единицы

* Примечание автора. — Гасымов А. Б.

для анализа рассматривать итоговый канонический текст» [12, р. 236]. Главным преимуществом такой позиции является её твёрдое основание — канонический текст. В то время как реконструированные варианты могут быть весьма убедительными, но не разделяются даже большинством исследователей. Однако те проблемы и противоречия, о которых сказано в предыдущем разделе, внутри самого повествования о болезни и выздоровлении царя Езекии остаются.

Берк Лонг, указывая на очевидное противоречие между ст. 7 и 8. 4Цар 20, предложил рассматривать ст. 8–11 как дополнительную информацию, которая возвращает читателя к событию, предшествовавшему выздоровлению царя Езекии [12, р. 237]. То есть предлагается следующее прочтение: «И сказал [до этого]...» (как Plusquamperfekt в немецком языке^{*}). Иное решение этого противоречия предложено в NJPS (Новое еврейское издательское общество Америки «Танах»): в рассказах нарушена хронологическая последовательность; 4Цар 20.7 вставлен в квадратные скобки, а Ис 38.21–22 переведено так: «Когда Исаия сказал... Езекия спросил». То есть можно сказать, что авторы предлагают опустить ст. 7, чтобы сгладить противоречие. Другой подход предложил Вики Хоффер — указал на различные значения корня קָנַן в 4Цар 20.7 и קָנַן в ст. 8. По мнению автора, действия Исайи можно объяснить не как лечение, а как обряд очищения от нечистоты, поэтому в ст. 8 царь Езекия просит знамение, подтверждающее действия пророка [8, р. 79]. Объяснение Хоффера основано на законе о проказе (Лев 13. 4, 21, 31). Однако следует сразу отметить, что такое объяснение вступает в противоречие с 4Цар 20.5, где говорится о том, что на третий день царь пойдёт в храм, а нечистота от проказы, согласно книге Левит, длится семь дней. Раймон Кашер выдвинул другое решение проблемы противоречия между ст. 7 и 8. 4Цар 20 — קָנַן следует понимать не как выздоровление, а как «и не умер»/ «остался жив». Таким образом, пророк Исаия с помощью пласта смокв предотвратил ухудшение состояния здоровья царя [10, s. 236]. В свете такой трактовки вопрос Езекии (ст. 8) о своём исцелении не противоречит предыдущему повествованию (ст. 7). Однако в связи с таким объяснением возникает вопрос: обладал ли пророк Исаия медицинскими познаниями? В библейских текстах об этом не сказано. Или пророк приказал наложить пласт смокв в рамках магического ритуала? Таким образом, такое объяснение, хотя и сглаживает противоречие между ст. 7 и 8, порождает другую, не менее сложную проблему.

Исходя из сказанного, можно заключить: 1) очевидное преимущество канонической версии рассказа о болезни и исцелении царя Езекии нивелируется противоречиями внутри самих текстов; 2) объяснительные модели канонической критики не дают убедительного решения проблемы противоречия 4Цар 20.7, 8, а если и дают, то порождают ряд других сложностей.

^{*} Примечание автора — Гасымов А. Б.

ВЫВОД

Феномен магии в библейских текстах исследуется уже многие десятилетия. Однако в российском сегменте науки данная тема не представлена. В отечественной мысли не принято освещать подобные научные проблемы ввиду сильной религиозной нагрузки. Тем не менее эта тема является важной частью исследований, посвящённых ветхозаветным пророкам. И эта статья призвана внести посильный вклад в дискуссию, а также побудить к обсуждению отечественных исследователей.

В данном исследовании разобрана проблема «магии» пророка Исаяи в свете фундаментального исследования Рюдигера Шмитта, который полагал, что исцеление/выздоровление царя Езекии — это результат терапевтической магии (*Heilungszauber*) Исаяи. Следуя логике автора, данная работа выстроена на основе критического анализа библейских текстов. А позиция Шмитта критически разобрана.

Основанием для «магии» пророка Исаяи служит повествование о болезни и выздоровлении царя Езекии. Это единственный рассказ в библейских текстах, который можно трактовать как «магию» пророка. Итак, суммируя вышесказанное, можно заключить, что 1) в рассказе 4Цар 20.1–11 ст. 7, который и повествует о «магии» с точки зрения Шмитта, вероятнее всего, является более поздней вставкой; сам же пророк Исаяя не обладал даром исцеления, он был лишь посредником между Яхве и царем; 2) в Ис 38 соответствующие стихи (ст. 21–22) являются интерполяцией; образ Исаяи как пророка-посланника, который только исполняет волю Бога, соответствует как описанию в гл. 38, так и остальной части книги (гл. 1–39); 3) канонический подход к текстам не даёт убедительных объяснений противоречий внутри самого рассказа о болезни и выздоровлении царя Езекии.

Подводя итог, следует сказать, что имеющиеся данные не позволяют говорить о пророке Исаяе не только как о маге, но и целителе или сведущем во врачебном искусстве.

ЛИТЕРАТУРА

1. Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. А. П. Хомика. — М.: Академический проект, 2015. — 298 с.
2. Ценгер Э. Своеобразие и значение израильских пророков // Введение в Ветхий Завет. — М.: ББИ, 2008. — С. 541–555.
3. Ben-Noun L. L. Figs — the earliest known ancient drug for cutaneous anthrax // *Annals of Pharmacotherapy*. — 2003. — Vol. 37. — № 2. — P. 297–300.
4. Berges U., Beuken W. A. M. *Das Buch Jesaja: Eine Einführung*. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. — Bd. 4647.
5. *Biblia hebraica stuttgartensia* / hrsg. W. Rudolph, K. Elliger, R. Kittel. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977. — 1646 s.
6. Brueggemann W. *1 & 2 Kings: a commentary*. — Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2012. — 668 p.

7. Childs B. S. The canonical shape of the prophetic literature // Interpretation. — 1978. — Vol. 32. — № 1. — P. 46–55.
8. Hoffer V. An exegesis of Isaiah 38.21 // Journal for the Study of the Old Testament. — 1992. — Vol. 17. — № 56. — P. 69–84.
9. Kalimi I. The Date of the Book of Chronicles: Biblical Text, Elephantine Papyri and Ellbrahimiah's Aramaic Grave Inscription // An Ancient Israelite Historian. — Leiden: Brill, 2005. — P. 41–65.
10. Kasher R. The Sitz im Buch of the Story of Hezekiah's Illness and Cure (II Reg 20, 1–11; Isa 38, 1–22) // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — 2001. — Bd. 113. — S. 41–55.
11. Kutscher E. Y. A history of the Hebrew language. — Leiden: Brill, 1982. — 335 p.
12. Long B. O. 2 Kings. — Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1991. — Vol. 10. — 338 p.
13. Montgomery J. A., Gehman H. S. A critical and exegetical commentary on the Books of Kings. — Edinburgh: T. & T. CLARK, 1951. — 576 p.
14. Pereira G. C. An Evaluation of the Canonical Approach: Is it adequate for the task of Old Testament theology in Christian hermeneutic endeavour? // Scriptura: Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa. — 2015. — Vol. 114. — № 1. — P. 1–12.
15. Person R. F. J. II Kings 18–20 and Isaiah 36–39: a text critical case study in the redaction history of the book of Isaiah // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — 1999. — Bd. 111. — S. 373–379.
16. Person R. F. The Kings-Isaiah and Kings-Jeremiah Recensions. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997. — Bd. 252. — 138 p.
17. Rofé A. Storie di profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia. — Brescia: Paideia, 1991. — 266 p.
18. Schmitt R. Magie (AT) // Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. (2006). URL: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/25310> (дата обращения 22.09.23).
19. Schmitt R. Magie im Alten Testament. — Münster: Ugarit-Verlag, 2004. — Bd. 313.
20. Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
21. Smelik K. A. D. Distortion of Old Testament prophecy: The purpose of Isaiah xxxvi and xxxvii // Crises and perspectives. — Cambridge: Brill, 1986. — P. 70–93.
22. The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery / ed. Burrows M. et al. Vol. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary. — New York, 2005. — P. XIII–XIV.
23. Zakovitch Y. Assimilation in Biblical Narratives // Empirical Models for Biblical Criticism / ed. J. H. Tigay. — Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1985. — P. 175–196.

REFERENCES

1. Ben-Noun, L. L. (2003). Figs — the earliest known ancient drug for cutaneous anthrax. In: *Annals of Pharmacotherapy*. 37(2). S. 297–300. (In English)
2. Berges, U., Beuken, W. A. (2016). *Das Buch Jesaja: Eine Einführung*. 4647. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. ISBN: 978–3–8252–4647–1. (In German)
3. Brueggemann, W. (2012). *1 & 2 Kings: a commentary*. Macon: Smyth & Helwys Publ. 668 s. (In English)
4. Burrows, M. (ed.). (2005). *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*. New York. P. XIII–XIV. (In Hebrew)

5. Childs, B. S. (1978). The canonical shape of the prophetic literature. In: *Interpretation*. 32(1). S. 46–55. (In English)
6. Hoffer, V. (1992). An exegesis of Isaiah 38.21. In: *Journal for the Study of the Old Testament*. 17(56). S. (In English)
7. Kalimi, I. (2005). The Date of the Book of Chronicles: Biblical Text, Elephantine Papyri and ElIbrahimiah's Aramaic Grave Inscription. In: *An Ancient Israelite Historiamo* Leiden: Brill. S. 41–65. (In English)
8. Kasher, R. (2001). The Sitz im Buch of the Story of Hezekiah's Illness and Cure (II Reg 20, 1–11; Isa 38, 1–22). In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 113. S. 41–55. (In English)
9. Kutscher, E. Y. (1982). *A history of the Hebrew language*. Leiden: Brill Publ. 335 s. (In English)
10. Long, B. O. (1991). *2 Kings*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. 10. 338 s. (In English)
11. Malinowski, B. K. (2015). *Magiya, nauka i religiya* [Magic, Science and Religion]. Moscow: Akademieskii proekt Publ. 298 s. (Russian translation)
12. Montgomery, J. A., Gehman, H. S. (1951). *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings*. Edinburgh: T. & T. CLARK. 576 s. (In English)
13. Pereira, G. C. (2015). An Evaluation of the Canonical Approach: Is it adequate for the task of Old Testament theology in Christian hermeneutic endeavour? In: *Scriptura: Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa*. 114(1). S. 1–12. (In English)
14. Person, R. F. (1997). *The Kings–Isaiah and Kings–Jeremiah Recensions*. Berlin; New York: Walter de Gruyter Publ. 252. 138 p. (In English)
15. Person, R. F. J. (1999). II Kings 18–20 and Isaiah 36–39: a text critical case study in the redaction history of the book of Isaiah. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 111. S. 373–379. (In English)
16. Rahlfs, A. (ed.). (1979). *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. ISBN: 3–438–05121–4. (In Ancient Greek)
17. Rofé, A. (1991). *Storie di profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia*. Brescia: Paideia. 266 s. (In Italian)
18. Rudolph, W., Elliger, K., Kittel, R. (eds.). (1997). *Biblia hebraica Stuttgartensia = Tôrā, nevi'im û-ketûvim*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1646 s. (In Hebrew)
19. Schmitt, R. (2004). *Magie im Alten Testament*. Münster: Ugarit-Verlag. 313. ISBN: 3–934628–52–4. (In German)
20. Schmitt, R. (2006). Magie (AT). In: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. URL: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/25310> (accessed: 22.09.23). (In German)
21. Smelik, K. A. (1986). Distortion of Old Testament prophecy: The purpose of Isaiah xxxvi and xxxvii. In: *Crises and perspectives*. Cambridge: Brill Publ. S. 70–93. (In English)
22. Zakovitch, Y. (1985). Assimilation in Biblical Narratives. In: *Empirical Models for Biblical Criticism*. Eugene: Wipf & Stock Publ. S. 175–196. (In English)
23. Zenger, E. (2008). Svoeobrazie i znachenie izrail'skih prorokov [Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels]. In: *Vvedenie v Vethii Zavet* [Einleitung in das Alte Testament]. Moscow: BBI Publ. S. 541–555. (Russian translation)

*М. И. Щербаков**

**ПРИНУЖДЕНИЕ К ПОНИМАНИЮ:
ИСТОРИЯ ОБ АНАКСАГОРЕ В КОММЕНТАРИИ
ПСЕВДО-НОННА НА ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА****

В статье рассматриваются проблемы взаимосвязей между различными традициями рукописей комментария 36 Псевдо-Нонна к четвертому слову Григория Богослова. Комментарий Псевдо-Нонна характеризуется большой вариативностью: в некоторых рукописях отсутствуют *historiae*, которые есть в других. Большая вариативность не помешала некоторым исследователям предположить наличие единого комментария, который использовал автор. *Historia* 36. IV в части традиции представлена единственным заголовком к весьма неясному отрывку четвертого слова (ор. 4.72), где перечисляются различные философы и поэты, среди которых упоминается загадочный ремень Анаксагора. Ранняя сирийская рукопись несколько проясняет смысл ор. 4.72, другие греческие рукописи приводят иной текст. Не существует уверенности, насколько эти комментарии проясняют суть дела. Проблемой оказывается вариативность 36. IV: высказывались

* Михаил Иванович Щербаков — младший научный сотрудник; Социологический институт Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14; mikhail.shcherbakov.info@mail.ru

Mikhail I. Shcherbakov — Junior Research Fellow; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, 25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya, St. Petersburg, 190005, Russian Federation; mikhail.shcherbakov.info@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–01038 «Экзегетическая стратегия и богословие Михаила Пселла в его толкованиях на отдельные места из Григория Богослова в интеллектуальном контексте XI века» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-28-01038/>

The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 23–28–01038 “The Exegetic Strategy and Theology of Michael Psellus in his Interpretations of Selected Passages by Gregory the Theologian in the intellectual context of the 11th century” (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), <https://rscf.ru/en/project/23-28-01038/>

предположения, что исходный текст был сокращен или что изначально существовало несколько архетипов. Более вероятно, что Псевдо-Нонн не знал, как объяснить отрывок из Григория Богослова, а поэтому оставил для традиции один заголовок.

Ключевые слова: Григорий Богослов, Псевдо-Нонн, Анаксагор, рукописная традиция, текстология, экзегетика, архетип.

M. I. Shcherbakov

*COMPULSION TO UNDERSTAND: THE STORY OF ANAXAGORAS
IN PSEUDO-NONNA'S COMMENTARY ON GREGORY THE THEOLOGIAN*

The article discusses the problems of relationships between the different manuscript traditions of Pseudo-Nonnos's commentary 36 on the fourth Oration of Gregory Nazianzen. Pseudo-Nonnos's commentary is characterized by great variation: some manuscripts lack *historiae* that others have. The great variation has not prevented some scholars from assuming a single commentary that Pseudo-Nonnos used. *Historia* 36.IV is represented in the tradition part by a single title to a very obscure passage of the fourth Oration (or. 4.72), which lists various philosophers and poets, among whom the enigmatic Anaxagoras strap is mentioned. An early Syriac manuscript somewhat clarifies the meaning of or. 4.72, other Greek manuscripts give a different text. There is no certainty as to the extent to which these comments clarify the case. The variation of 36.IV appears to be a problem: it has been suggested that the original text was abridged or that there were originally several archetypes. It is more likely that Pseudo-Nonnos did not know how to explain the passage from Gregory Nazianzen, and so left a single title for tradition.

Keywords: Gregory the Theologian, Pseudo-Nonnus, Anaxagoras, manuscript tradition, textual criticism, exegesis, archetype.

Григорий Богослов является одним из самых влиятельных раннехристианских авторов, богословское учение которого было полно воспринято Церковью [1, с. 481] и стало нормой веры как на Востоке, так и на Западе, что подтверждается не только регулярными ссылками участников Вселенских Соборов на его сочинения как на беспрекословный догматический авторитет, но и чтением вслух его сочинений на всех Соборах начиная с III*. Разнообразие и объем корпуса сочинений Григория Назианзина, а также направленность тематики некоторых сочинений свидетельствуют о возникновении новой христианской литературы и продолжении просветительской деятельности античной пайдеи. Тексты автора становятся популярны во всем древнехристианском мире, их переводят на коптский, армянский, латынь, сирийский, арабский, эфиопский. В византийскую эпоху популярность сочинений Григория Богослова занимала второе место после Библии [10, р. 259]. Большой церковный авторитет и благотельное догматическое влияние повлекли возникновение схолий и объемной комментаторской традиции. Целью данной статьи является рассмотрение взаимосвязей между различными традициями рукописей комментария 36 Псевдо-Нонна к четвертому слову Григория Богослова.

Самыми ранними комментариями, а также ядром всех последующих схолий являются *historiae* Псевдо-Нонна, посвященные словам 4, 5, 39 и 43, а также Александрийские схолии (*Schol. Alex.*). Их авторы, определить которых не представляется возможным, жили в одно время: приблизительно в первой

* См. упоминания Григория Богослова в Деяниях Вселенских Соборов.

половине VI в. Псевдо-Нонн, по его собственному отношению к комментируемому тексту, был христианином и происходил предположительно из Восточного Средиземноморья^{*}. Его долгое время отождествляли с Нонном Панополитанским, автором «Деяний Диониса» и «Парафраза на Евангелие от Иоанна», пока в 1699 г. Р. Бентли не оспорил это отождествление [3, р. 17–19], после чего эта точка зрения обрела консенсус и кардинально не пересматривалась современными исследователями^{**}. *Historiae* — это технический термин древнегреческих грамматиков, обозначающий «содержание» некоторого поэтического текста: место, время, события, лица. Найденные папирусы свидетельствуют о развитии школьной практики разъяснения древней гомеровской лексики, исчезнувшей из койне, и обсуждения различных мифологических героев. *Historiae*, подобные сочинению Псевдо-Нонна, также использовались в школах не только для разъяснения значений трудных и устаревших слов, но уже и для объяснения событий классического периода. Комментарий Псевдо-Нонна, вероятно, использовался в процессе обучения [9, р. XXXIX], что в таком случае означает использование слов Григория Богослова в части учебной программы тех школ, в которых работал Псевдо-Нонн. Наконец, умелое использование *historiae* — употребление примеров и аналогий в речи ритора — является обязательной составляющей ораторского мастерства.

Хотя *historiae* Псевдо-Нонна являются своего рода элементарным справочником, тем не менее отмечалось, что Псевдо-Нонн не всегда адекватно понимает риторическую технику Григория Назианзина, в одних случаях он дает больше материала, чем необходимо, в других требующие пояснения места обходятся молчанием [9, р. 6–7]. К примеру, М. Креммер [6, р. 46] обратил внимание на одно пояснение Псевдо-Нонна к ог. 4, 108^{***}: Γυνή τις καλουμένη ὡς τινες λέγουσι Σίβυλλα, ὡς δὲ ἄλλοι Φιμονόη, ὡς δὲ ἕτεροι Φίλυρα, ἐσείσθῃ παρά τινος νεανίσκου (Pseudo-Nonnian. 64.1–2 [13]). Эта *historia* является не чем иным, как парафразом и не имеет никакой пояснительной силы в связи с тем, о чем говорит Григорий Богослов.

В начале XX в., когда были написаны первые фундаментальные исследования о комментаторской традиции к словам Григория Богослова, высказывалась гипотеза о существовании более древнего, неизвестного, комментария, который предшествовал комментарию Псевдо-Нонна. Т. Синко, основываясь на Александрийской схолии, предполагал, что должен был существовать список слов Григория Богослова с маргиналиями, которыми пользовались последующие комментаторы и которыми, в частности, пользовался Псевдо-Нонн [14, р. 7]. Р. Кантарелла отстаивал мнение, согласно которому существовал неизвестный нам пространный комментарий, который стал источником для и Псевдо-Нонна,

* Локализация Псевдо-Нонна строится на его прямом упоминании Тира (4.66 [13]) и Антиохии (5.16 [13]).

** За исключением [15, р. 190].

*** «Или твоя собственность стихи? Но что, если право на них оспорит та старуха, которая, когда толкнул ее в плечо скоро бежавший навстречу ей юноша, стала бранить его и в жару гнева, как рассказывают, выразила брань свою стихом, который очень понравился тому юноше и, быв приведен им в правильную меру, послужил началом стихотворства, столько тобой уважаемого?» (ог.4 108; [2, с. 99]).

и для Schol. Alex. [5, p. 293]. Не соглашаясь с этой точкой зрения и указывая на процитированный выше парафраз (Pseudo-Nonnian 64, 1–2 [13]), Ф. Лефхерц замечает, что если бы такой комментарий существовал, то неправдоподобно, чтобы он в короткое время претерпел существенные сокращения, а затем был вытеснен Псевдо-Нонном и Schol. Alex. Перечисление трех имен (Σίβυλλα, Φιζονόη, Φίλυρα), согласно осторожной позиции Ф. Лефхерца, может только означать, что Псевдо-Нонн пользовался некоторым словарем, либо в его рукописи Григория Богослова были маргиналии с таким перечислением, но не более. В дальнейшем эти маргиналии могли расширяться и наконец вытесниться alexandрийскими схолиями [7, s. 113]. Гипотетическая схолия в этой рукописи могла иметь вид «Σίβυλλα Φιζονόη», а Φίλυρα является чей-то ошибкой и, скорее всего, появилась позже [7, s. 201–202]. Гипотезу Синко-Лефхерца об источнике Псевдо-Нонна, а именно списка слов Григория с маргиналиями, уточняет J.-Nimmo Smith [13, p. 7]: если такая рукопись существовала, то Псевдо-Нонн только компилировал схолии и самостоятельно дополнял материал. Стоит согласиться с этой позицией, поскольку сам характер данного комментария может провоцировать переписчика расширять исходный текст и дополнить недостающие разделы.

Объем списков комментария Псевдо-Нонна весьма внушителен. Существует не менее 160 только греческих рукописей, датируемых VIII/XI–XIX вв. Помимо этого сохранились переводы на сирийском [4], армянском [8], грузинском [11] языках. Самая ранняя греческая рукопись — это палимпсест VIII–IX в. Vind. suppl. gr. 189. Данный источник является пересмотренной версией сирийского перевода, благодаря которому стало возможным определить раннюю стадию греческого текста. На раннем этапе греческая традиция разделилась на две семьи, первая *n* претерпела значительные изменения и в последующем была переведена на армянский язык, в другой семье *m* сокращались повторения, изменилась структура комментариев. Деклерк описал значительные различия между двумя этими семьями, предполагая для них два гипархетипа, один из которых потерял hist. 36 слова IV, другой содержал дополнительные истории. В последующем греческие переписчики продолжали вносить изменения и дополнения в рукописи, а начиная с X в. с рукописей двух семей начинают делать переводы на грузинский язык. Самые ранние сирийские версии (Syr. I, Syr. II) относятся к VII в., в это же время появляется и армянский вариант, в котором больше пропусков, чем в Syr. II, но одновременно больше сведений о поздних дополнениях к греческому тексту. Сирийские рукописи, армянский перевод и связанный с ними текст Космы Иерусалимского имеют одну интересную особенность: в них нет антиязыческих утверждений, или практически нет, в случае Космы.

Рукописные тексты *historiae* Псевдо-Нонна представлены в различных версиях, что Ф. Лефхерц объясняет коллективной анонимностью данной работы, ведь сам жанр *historiae* подталкивает последующих переписчиков изменять текст: как расширять, так и сокращать неактуальные для переписчика истории. Существует очень интересный пример изменения текста, а точнее, свидетельство застывшего эпизода процесса работы над *historiae*. Так, в комментарии на слово IV упоминаются философы Клеанф, Анаксагор и Гераклит. Ж. П. Минь и вслед за ним Билли в своих изданиях Псевдо-Нонна опираются на рукописи, которые содержат *historiae* только для Клеанфа и Гераклита,

а история про ремень Анаксагора hist. 36 на ог. 4.72*, где Григорий Богослов перечисляет различных философов, которыми восхваляется Юлиан, имеет только одно, типовое для Псевдо-Нонна, заглавие: «Τριακοστὴ ἔκτῃ ἐστὶν ἱστορία ἢ κατὰ τὸν ἱμάντα τοῦ Ἀναξαγόρου. ἔστι δὲ αὕτη.» (Ps.-Nonnian 36 [13]), которое сохраняется во многих греческих рукописях, иногда содержащих неясную перекрестную ссылку, оставляя несколько пустых строк, или ссылку на historia 15 об Анаксархе. Между тем, одна historia с Анаксагором сначала была обнаружена Э. Пацигом в рукописях Tubing. gr. Mb 4 и Mosqu. 54, а затем и Ф. Лефхерцем в рукописи Laur. Ascq. 341 в отличном от классического изданий Минья варианте. Э. Пациг не стал включать historia с Анаксагором в свое издание, считая, что эти тексты не принадлежат Псевдо-Нонну. Ф. Лефхерц не смог объяснить эту ситуацию, размышляя о последующем сокращении исходного текста, ведь единственный заголовок historia 36 содержится во многих ранних рукописях и комментариях Космы Иерусалимского.

В свою очередь, в сирийской версии Syr. II представлен такой текст:

«Анаксагор был пифагорейским философом, привыкшим к молчанию. У пифагорейцев было правило никого не бить, а только обличать словом — слово как бы заменяло удар для восприимчивого человека. Поэтому этот Анаксагор, не желая говорить, носил ремень, и если хотел кого-то упрекнуть, то просто показывал ремень и таким образом принуждал к пониманию любого человека, кто в чем-то неправ»**.

Многие другие рукописи приводят несколько иное, философское, объяснение ремня Анаксагора***: «ремнем» называется одно из его учений, согласно которому все вещи содержат мельчайшие частицы всех других вещей, а каждая отличается от других только тем компонентом, который в ней преобладает. Наконец, согласно третьему варианту, «Ремень» — это название сочинения философа, которое было настолько трудно понять, что оно привязывало читателей к безысходным трудностям. Такое разъяснение, извлеченное из рукописи ms. Monac. gr. 490, вошло в издание Дильса-Кранца «Фрагменты досократиков» (59, А. 40), хотя его происхождение было неизвестно редакторам. Э. Пациг установил, что этот отрывок был взят из комментариев Ильи Критского [12, р. 20], на который также опирается рукопись Vat. gr. 97.

Слово «ἱμάς» может означать «вожжи», «уздечки» или употребляться как «удар кнутом» (II. 23.363). Сирийский текст Syr. II hist. 36 дает больше объяснений, какие именно нравственные добродетели мог найти Юлиан у Анаксагора, — пифагорейское молчание (Iambl. 68) и несварливое, хотя и своеобразное, исправление товарища (Iambl. 231), — что, по сути, больше подходит для разъяснения отрывка из Григория Назианзина, хотя сама история могла быть

* «Ты хвалишь также... любознательность Гомера, трудившегося над Аркадским вопросом; любоведение и неутомимость Аристотеля, допытывавшегося причины перемен в Еврипе, — над чем они и умерли; хвалишь и Клеанфов колодезь, и Анаксагоров *ременной повод*, и Гераклитовы слезы» (ог. 4.72; [2, с. 82–83]).

** Перевод по [9, р. 27].

*** Перечень рукописей: Lond. (B.L.) Add. 18231, Mosq. Syn. 54, Tub. gr. Mb. 4, Par. suppl. gr. 1175, Vat. Reg. gr. 143 A-B, Hieros. 405, Par. gr. 985.

анекдотом наподобие того, который Псевдо-Нонн приводит в истории про Аристотеля («раз Аристотель не смог взять Эврип, тогда Эврип взял Аристотеля. И так Аристотель умер»¹). С другой стороны, речь действительно могла идти о сложном сочинении, ведь Аристотель и Гомер среди перечисленных упоминаются в связи с их интеллектуальными способностями. Наконец, не исключено, что и сам Псевдо-Нонн, и последующие схоластики не понимали, что именно имеет в виду Григорий Богослов, говоря о ремне Анаксагора. Такое положение дел может объяснять и оставленные пробелы, и различные попытки связать загадочный ремень то с учением Анаксагора, то с названием его сочинения или нравственным поведением. Syr. II датируется 623/624 гг. н. э., является переработкой рукописи VI в. Syr. I. и опирается на армянский перевод [4, р. 12] и иногда на различные греческие версии. В Syr. I сохранилось только треть комментариев четвертого слова Григория Богослова, а несокращенный текст Syr. II почти всегда соответствует комментарию Космы Иерусалимского. С. Брок установил, что Syr. II сохраняет первоначальное деление *historiae*, а также лишено большинства пробелов и дополнений, а значит, этот текст восходит к греческим спискам, существующим до разделения греческой рукописной традиции. Если это действительно так, то Syr. II могла сохранить *historia* 36 про Анаксагора, которая в таком случае была утрачена, и *hist.* 61, которая была сокращена в греческой традиции. С другой стороны, как уже говорилось выше, Деклерк предположил наличие двух гипархетипов, один из которых содержал дополнительные истории к слову V (30–40) и 36 историю к слову IV, а другой был лишен историй V (30–40).

Изложенные факты позволяют судить, насколько быстро развивалась традиция комментариев Псевдо-Нонна, а большая вариативность рукописей порождает большое количество гипотез об их взаимосвязях. Предположение Ф. Лефхерца о сокращениях рукописного текста *hist.* 36, по-видимому, менее правдоподобно, ведь в противном случае какая из версий могла быть в архетипе? Или, если следовать Деклерку, почему два архетипа потеряли эту историю? Гипотезу о сокращении текста можно было бы расширить, утверждая, что переписчик существенно сократил количество историй 30–40 к слову V. Однако зачем бы ему это потребовалось? Более вероятным представляется, что автор, не умея разъяснить отрывок об Анаксагоре в ор. 4.72 (или просто по каким-то иным причинам), не завершил эту историю, оставив только один заголовок. А последующие переписчики дополняли текст, привнося различные сведения по своему усмотрению, что, по-видимому, и сделал автор Syr. II. Переписчики *historiae* обладали большей свободой в процессе работы над текстом и не имели обязательств буквально воспроизводить свой источник в лице Псевдо-Нонна, не имели они также необходимости использовать в качестве источника единственный текст — автор Syr. II мог извлечь *hist.* 36 из другого, независимого от комментария Псевдо-Нонна, источника. Ситуация с *hist.* 36 и наблюдения за работой переписчиков позволяет усомниться и в старой гипотезе о едином источнике комментариев Псевдо-Нонна и его рецепции.

¹ Ἐπειδὴ Ἀριστοτέλης οὐχ εἶλε τὸν Εὐρίπῳ, Εὐρίπῳ ἐχέτω τὸν Ἀριστοτέλην. καὶ τέθηκεν οὕτως ὁ Ἀριστοτέλης. (Ps.-Nonnian 34. 9–11 [13]).

ЛИТЕРАТУРА

1. Алфеев Г. В. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2013. — 575 с.
2. Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. — Т. 1: Слова / изд. Д. С. Чунтонов. М.: Сибирская Благовонница. — 896 с.
3. Bentley R. Dissertations upon the epistles of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides, and upon the fables of Æsop / R. Bentley. — Berlin: Calvary, 1874. — XVIII, 624 p.
4. Brock S. P. The Syriac version of the Pseudo-Nonnos mythological scholia / S. P. Brock. — Cambridge: Cambridge University Press, 1971. — 319 p.
5. Cantarella R. Basilio Mínimo. II. Scolii inediti con introduzione e note // *Byzantinische Zeitschrift* / R. Cantarella. 1925. — Bd. 25. — S. 292–309.
6. Kremmer M. De catalogis heurematum: dissertatio inauguralis quam ad summos in philosophia honores ab amplissimo philosophorum ordine Lipsiensi rite impetrandos / M. Kremmer. — Leipzig: Universität Leipzig, 1890. — 115 s.
7. Lefherz F. Studien zu Gregor von Nazianz: Mythologie, Überlieferung, Scholiasten / F. Lefherz. — Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1958. — 331 s.
8. Manandian A. (Nonnus). Die Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz // *Zeitschrift für armenischen Philologie* / A. Manandian. — 1903. — Bd. 1. — S. 220–300.
9. Nimmo-Smith J. A Christian's guide to Greek culture: the pseudo-Nonnus commentaries on sermons 4, 5, 39 and 43 / J. Nimmo-Smith. — Liverpool: Liverpool University Press, 2002. — 192 p.
10. Noret J. Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine / J. Noret // *II. Symposium Nazianzenum* / ed. J. Mossay. — Schöningh: Paderborn, 1983. — P. 259–266.
11. Otkhmezuri T. The Georgian Translations of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia / T. Otkhmezuri. — Tbilisi: Mezniereba, 1989. — 228 p.
12. Patzig E. De Nonnianis in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentariis / E. Patzig. — Leipzig: Edermann, 1890. — 30 s.
13. Pseudo-Nonniani in iv orationes Gregorii Nazianzeni commentarii / ed. N. S. Pseudo-Nonnos, B. Jennifer, P. Sebastian, B. Coulie. — Turnhout; Leuven: Brepols, 1992. — 283 p.
14. Sinko T. De traditione orationum Gregorii Nazianzeni / T. Sinko. — Cracoviae: Sumptibus Academiae Litterarum apud bibliop. G. Gebethner, 1917. — 48 p.
15. Trisoglio F. Mentalità ed atteggiamenti degli scolasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo / F. Trisoglio // *II. Symposium Nazianzenum* / ed. J. Mossay. — Schöningh: Paderborn, 1983. — P. 187–251.

REFERENCES

1. Alfeev G. V. Znizn i uchenie svyatitelya Grigoriya Bogoslova [The life and teachings of St. Gregory the Theologian]. — Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate, 2013. — 575 s. — (In Russian)
2. Svyatitel Grigorij Bogoslov, Arhiepisok Konstantinopolskij. Tvoreniya [St. Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople. Works]. 2 vols. — Vol. 1: Slova [Orations], ed. Chuntonov D. S. — Moscow: Сибирская Благовонница. — 896 s. — (In Russian)
3. Bentley R. Dissertations upon the epistles of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides, and upon the fables of Æsop. — Berlin: Calvary, 1874. — XVIII, 624 p. — (In English)

4. Brock S. P. The Syriac version of the Pseudo-Nonnos mythological scholia. — Cambridge: Cambridge University Press, 1971. — 319 p. (In English)
5. Cantarella R. Basilio Minimo. II. Scolii inediti con introduzione e note. *Byzantinische Zeitschrift*, 1925. — Bd. 25. — S. 292–309. — (In Italian)
6. Kremmer M. De catalogis heurematum: dissertatio inauguralis quam ad summos in philosophia honores ab amplissimo philosophorum ordine Lipsiensi rite impetrandos. — Leipzig: Universität Leipzig, 1890. — 115 s. — (In Latin)
7. Lefherz F. Studien zu Gregor von Nazianz: Mythologie, Überlieferung, Scholiasten. — Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1958. — 331 s. — (In German)
8. Manandian A. (Nonnus). Die Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz // *Zeitschrift für armenischen Philologie*. — 1903. — Bd. 1. — S. 220–300. — (In Armenian)
9. Nimmo-Smith J. A Christian's guide to Greek culture: the pseudo-Nonnos commentaries on sermons 4, 5, 39 and 43. — Liverpool: Liverpool University Press, 2002. — 192 p. — (In English)
10. Noret J. Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine. Mossay J., ed. II. *Symposium Nazianzenum*. — Schöningh: Paderborn, 1983. — Pp. 259–266. — (In French)
11. Otkhmezuri T. The Georgian Translations of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia. — Tbilisi: Mezniereba, 1989. — 228 p. — (In Georgian)
12. Patzig E. De Nonnianis in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentariis. — Leipzig: Edelmann, 1890. — 30 s. — (In Latin)
13. Pseudo-Nonniani in iv orationes Gregorii Nazianzeni commentarii, eds. Pseudo-Nonnos N. S., Jennifer B., Sebastian P., Coulie B. — Turnhout; Leuven: Brepols, 1992. — 283 p. — (In Latin)
14. Sinko T. De traditione orationum Gregorii Nazianzeni. — Cracoviae: Sumptibus Academiae Litterarum apud bibliop. G. Gebethner, 1917. — 48 p. — (In Latin)
15. Trisoglio F. Mentalità ed atteggiamenti degli scolasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo. Mossay J., ed. II. *Symposium Nazianzenum*. — Schöningh: Paderborn, 1983. — Pp. 187–251. — (In Italian)

*А. В. Андреев**

ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ ЦЕРКОВНОГО ПЕРВЕНСТВА С ПОЗИЦИЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ ОБЩЕНИЯ

В данной статье излагается методология определения церковного первенства на основе экклезиологии общения, принятой православно-католическим богословским диалогом. Главное внимание уделяется тем экклезиологическим аспектам, на основе которых вырабатывается понимание Церкви как евхаристического собрания, становящегося Телом Христовым, роль епископата и неразрывного с епископским служением понятия первенства, связанного с предстоянием на Евхаристии. Проводится сравнение этих положений с каноническими нормами древней Церкви. Делается вывод о том, что первенство в Церкви как на поместном, так и на вселенском уровнях предполагает равенство епископов, первенство одного из них и единство между ними.

Ключевые слова: универсальная экклезиология, экклезиология общения, евхаристическая экклезиология, троическая экклезиология, *cathedra Petri*, епископат, примат.

A. V. Andreev

AN APPROACH TO THE PROBLEM OF THE CHURCH SUPREMACY FROM THE STANDPOINT OF THE ECCLESIOLOGY OF COMMUNION

The objective of the given article is to present the methodology for determining of the church supremacy based on the ecclesiology of communion, adopted by the Orthodox-Catholic theological dialogue. The article focuses on the ecclesiological aspects, based on which such concepts as: understanding of the Church as a Eucharistic assembly that becomes the Body of Christ, the role of the episcopate and inseparable from the episcopal ministry notion of supremacy that is associated with Anticipation at the Eucharist is being developed. These concepts are compared with the canon norms of the ancient Church.

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

Andreev Alexey V. — Licentiate of Sacred Theology (STL), teacher; Higher Catholic Theological Seminary “Mary Queen of the Apostles”, St Petersburg; aav.proprius@gmail.com

It is concluded that the supremacy in the Church, both on the local and universal levels, implies the equality of bishops, the primacy of one of them and the unity between them.

Keywords: universal ecclesiology, ecclesiology of communion, Eucharistic ecclesiology, Trinitarian ecclesiology, *cathedra Petri*, episcopate, primacy.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ И ЕЁ АКТУАЛЬНОСТЬ

Рассматриваемая в данной статье проблема богословского осмысления церковного первенства является ключевой в вопросе о примате Римского епископа, разделяющего ныне Православие и Католицизм. В данной статье автор решил осветить именно этот вопрос, потому что без его решения теряется всякий смысл в поисках взаимоприемлемого для православных и католиков определения роли Римской кафедры. Мы с обеих сторон опираемся на общее Предание (если говорить о I тысячелетии), но без хорошо разработанного богословского подхода не сможем прийти к консенсусу, чему свидетель — история.

ЦЕЛЬ И ЗАДАЧА СТАТЬИ

Данная статья представляет богословскую методологию. Она посвящена осмыслению вопроса о первенстве в Церкви с позиций экклезиологии общения. Здесь выдвигаются те условия церковного примата, которые являются и необходимыми, и взаимоприемлемыми как для католиков, так и для православных.

АНАЛИЗ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ПРОБЛЕМАТИКЕ

Экклезиология общения, равно как и проблема примата, еще разрабатывается современным богословием. На целый ряд вопросов еще не дано согласованных ответов. В статье упоминается ряд авторов обеих конфессий, внесших существенный вклад в развитие экклезиологии общения. Важнейшим этапом в ее развитии является православно-католический богословский диалог, ряд его документов имеет основополагающее значение. Обращаясь к проблеме церковного первенства, надлежит отметить следующие сборники, вышедшие на русском языке. Это «Первенство Римского епископа в общении Церквей», изданный смешанным Православно-Католическим комитетом Франции (М., 1998), и «Папство и Петрово служение. Диалог католиков и православных», изданный по материалам научного симпозиума в Риме в 2003 г. В целом в России и, в частности, в Русской Православной Церкви данная тема и методология пока не является востребованной. Серьезных исследований в этом направлении, сделанных в РПЦ, нет.

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ ОБЩЕНИЯ В КАТОЛИЧЕСКОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВАХ

Экклезиология является важнейшим вопросом церковной современности, без решения которого невозможно достичь ни подлинного единства,

ни правильного понимания сути церковного первенства. Это касается всех христианских конфессий, и в первую очередь — Церквей, имеющих апостольское преемство в иерархии.

Экклезиология чрезвычайно важна во взаимоотношениях Католической и Православной Церквей. И это именно потому, что мы взаимно признаем полноту благодати в таинствах и в своем движении к единству опираемся на общее Предание, унаследованное из эпохи неразделенной Церкви.

Учение о Церкви еще полностью не разработано и не раскрыто. Древние христиане, изложившие классическую православную триаологию и христологию в эпоху семи Вселенских Соборов, жили в Церкви и Церковью, но мало теоретизировали о ней. Однако можно с уверенностью утверждать, что самосознание ранней Церкви соответствовало тому учению о ней, которое мы ныне принимаем как экклезиологию общения, или, в первоначальном православном варианте, евхаристическую экклезиологию. Впоследствии она уступила место экклезиологии универсальной (или универсалистской), как это считает на сегодняшний день большинство богословов. В этой экклезиологии Вселенская Церковь представляется единым целым, которое делится на части — поместные Церкви, возглавляемые епископами. Их церковность зависит от единства с Церковью Вселенской, возглавляемой епископатом во главе с патриархами или Римским папой. По строгой логике этого учения, поместная Церковь, прервавшая единство с Вселенской, перестает быть Церковью. Иное понимание Церкви демонстрирует экклезиология общения, о чем будет сказано ниже.

То, что мы имеем для экклезиологии в богословском наследии древней Церкви, должно быть творчески осмыслено современным церковным сознанием. В этом плане первенство апостола Петра и Римского епископа не является исключением. Он — важная составляющая учения о Церкви.

В I тысячелетии наиболее систематично это учение излагалось в Риме. Его квинтэссенцией, бесспорно, является экклезиологическое наследие папы св. Льва Великого. И хотя для православных учение о примате оказалось невостребованным вследствие разделения с Западом, оно, тем не менее, входит в качестве полноправной составляющей в наше общее Предание. Отказаться от этого учения православные не могут, не поставив под вопрос кафоличность (а значит, и само православие) своей веры.

Ныне уже общепризнано, что «лишь в контексте общения между поместными Церквами можно приступить к обсуждению вопроса о первенстве в Церкви вообще и примата Римского епископа, в частности, — вопроса, ставшего причиной серьезных расхождений между нами» [22, IV, 55, с. 123–125]. Это констатируют участники богословского диалога. То же самое утверждает Французский Комитет, подчеркивая, что первенство Римского епископа предполагает *communio ecclesiarum*, и понять его можно лишь исходя из этого [4, I, с. 112].

Данный богословский подход на сегодняшний день является общепринятым и у православных, и у католиков и разделяется рядом видных богословов с обеих сторон. С православной стороны назовем такие имена, как прот. Н. Афанасьев, прот. Георгий Флоровский, прот. Александр Шмеман, прот. Иоанн Мейендорф, Иоаннис Кармирис, Владимир Николаевич Лосский,

о. Думитру Стэнилоэ и др. Сегодня одним из сторонников евхаристической экклезиологии является видный православный богослов митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), развивающий ее, как и протопресвитеры Александр Шмеман, Иоанн Мейендорф, Борис Бобринский и о. Думитру Стэнилоэ, в так называемую «троичную экклезиологию» [6, с. 57]. С католической стороны укажем на такие имена, как Анри де Любак, Ив Конгар, Жан-Жером Амер, Жан-Мари-Роже Тийяр и др. [14, с. 19–20]. Причем учение II Ватиканского Собора также интерпретируется Католической Церковью как экклезиология общения [14, с. 20; 33, с. 28, 35, 39]. Наконец, как уже отмечалось, документы православно-католического богословского диалога составлены именно с позиций экклезиологии общения.

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ ОБЩЕНИЯ

Экклезиология общения (или — в православном варианте — евхаристическая экклезиология^{*}) предполагает полное присутствие Вселенской Церкви в каждой поместной Церкви, становящейся подлинным и полным Телом Христовым (а не его частью) в силу совершающегося в ней таинства Евхаристии. Именно это понимание Церкви преобладало в послеапостольскую эпоху, ярким свидетельством чего являются писания святых Игнатия Богоносца или Ириния Лионского. «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь», — пишет сщмч. Игнатий, характеризую условия кафоличности (и, следовательно, церковности) поместной Церкви [8, VIII, с. 343]. Эта же экклезиология предполагает монархичность епископата: в евхаристическом собрании епископ — тот, кто «председательствует на место Бога» [7, VI, с. 319; 15, с. 25].

Источник и корень бытия Церкви — в тайне Троического общения. Необычайно ёмко это выразил св. Киприан: Церковь — это «народ, соединенный в единстве Отца и Сына и Святого Духа» (*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*) [32, XXIII, 536, с. 266]. (Эти слова использует в своем учении о Церкви II Ватиканский Собор в Догматической Конституции *Lumen Gentium*). Общение в лоне Пресвятой Троицы можно выразить одним словом — единство. Это единство заповедано Спасителем Церкви: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин 17: 21). В понимании св. Киприана молитва Спасителя есть прежде всего залог абсолютного единства Его Церкви. Господь желает, чтобы и мы пребывали «в том самом единстве, в каком Отец и Сын едины суть» (*ut, quomodo sunt Pater et Filius, sic et nos ipsa unitate maneamus*) [32, XXX, 539, с. 269]. А это единство — полное и совершенное.

Православная Церковь, так же, как и Католическая, указывает на исключительную важность понимания церковного единства как единства по образу и подобию отношений Лиц Святой Троицы. Св. Троица понимается право-

* Следует отметить, что между евхаристической экклезиологией и экклезиологией общения существуют определенные расхождения. Отчасти они затрагиваются в данной статье в разделе «Основные положения экклезиологии общения».

славными в качестве «источника, образца, опоры и цели церковного единства» [6, с. 58].

Тайна Троического единства осуществляется в общении поместных Церквей, так как исторически Церковь проявляется и существует как Церковь поместная.

В свою очередь, каждая из поместных Церквей есть присутствие и явление Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церкви. Созидает ее таковой Святой Дух, соединяя ее членов посредством Евхаристии в единое и единственное Тело Христово. Именно в Евхаристии Церковь — *ἐκκλησία*, собрание, — становится Телом Христовым (1Кор 10: 16). Таким образом, Евхаристия созидает поместную Церковь именно как Церковь Христову, и Евхаристия же есть залог и осуществление единства поместных Церквей, так как Тело Христово одно. Поместная Церковь есть Церковь Христова, но является она таковой лишь в общении и единстве с другими поместными Церквами. Кафолическая же Церковь, в свою очередь, «раскрывается в синаксисе (евхаристическом собрании) поместных Церквей» [23, III, 3, с. 275]. И, таким образом, само церковное общение «имеет свои корни и сердцевину в Евхаристии» [18, п. 5, с. 12]. Вселенская Церковь присутствует во всяком месте, но она единственная, как един Христос [18, с. 13]. Общение поместных Церквей есть особая связь «взаимопроникновения», потому что в каждой поместной Церкви «действительно присутствует и действует Церковь Христова, Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская» [18, с. 14; 24, II, 1, с. 197; 1, п. 5, с. 21]. Неудивительно, что в писаниях мужей апостольских (особенно — Игнатия Богоносца) каждая из новообразованных тогда поместных Церквей понимается как Кафолическая Церковь. Она — не часть Тела Христова, но само Тело, *caput et corpus* [15, с. 24; 1, п. 1–7, с. 17–25].

Но при этом Вселенская Церковь не есть результат общения Церквей, их «сумма» или федерация. Она предшествует всякой поместной Церкви, она — Мать поместных Церквей. С этим утверждением (не всегда приемлемым) Письма Папской Конгрегации по вопросам вероучения, подписанного кардиналом Й. Ратцингером (позднее папой Бенедиктом XVI (+2022)) и опубликованного 28 мая 1992 г., православные, пожалуй, могли бы согласиться. Действительно, Вселенская Церковь предшествует поместным как онтологически (как предшествующая творению, по учению, встречающемуся у целого ряда церковных авторов; см., напр.: II Кор. 14: 2 псевдо-Климента Римского; *Пастырь*, Видения, 2, IV), так и хронологически или исторически. В этом случае она «проявляется в день Пятидесятницы» в Иерусалиме [18, п. 9, с. 14. См. также: 34, с. 116]. Там она — община, руководимая Двенадцатью, возглавляемыми апостолом Петром [15, с. 23]. Именно эта Церковь, где апостол Петр председательствовал в Евхаристии, записала в своем Евангелии обетование, данное Петру (Мф 16: 18). Это — голос Церкви, которую «врата ада не одолеют».

Однако и Иерусалимская Церковь — тоже поместная, содержащая в себе всю полноту кафоличности. И та же самая Церковь основывается вскоре и в других местах, и уже другие ее предстоятели наследуют обетования Петровы [15, с. 26]. Поэтому в древней Церкви каждый епископ и признавался преемником «кафедры Петровой» (*cathedra Petri*).

Согласно Тертуллиану, апостолы

«в каждом городе учреждали Церкви, от которых получили отросток веры и семена учения прочие Церкви, да и постоянно получают новые Церкви: посему они и сами причисляются к апостольским, как побеги апостольских Церквей (*ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur, ut soboles apostolicarum ecclesiarum*). О всякой породе следует судить по началу ее. Итак, хотя существует множество Церквей, но апостольская, первоначальная Церковь, от которой происходят все прочие, одна (*itaque tot ac tantae ecclesiae, una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes*). Поэтому (в некотором отношении) все они первоначальные и апостольские, ибо все они составляют одну (*scio omnes prima, et apostolicae, dum una omnes probant unitatem*)» [36, XX, 32, с. 115].

Вселенская Церковь, по определению II Ватиканского Собора, проявляется «в Церквах и из Церквей» (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*); но при этом верно, что и сами «Церкви в Церкви и из нее» (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*), по словам папы св. Иоанна-Павла II [18, п. 9, с. 14].

Католическая экклезиология, называя Вселенскую Церковь Матерью поместной, указывает на богословскую несостоятельность приложения термина «Церкви-сестры» к Католической и Православной Церквам. Это подчеркивает Нота той же Конгрегации «О выражении “Церкви-сестры”». Согласно замечанию Конгрегации вероучения, Церквями-сестрами могут быть даже, например, Римская и Московская поместные Церкви, но по определению, Католическая (Вселенская) Церковь по отношению к любой поместной Церкви может быть только Матерью [5, с. 55–61].

Православный подход, выраженный о. Н. Афанасьевым, утверждает несколько иначе: кафоличность присуща каждой поместной Церкви, а не самому объединению Церквей. Именно местные Церкви сообщают ему этот атрибут [1, 12, с. 39].

Итак, в поместной Церкви присутствует вся полнота Церкви Кафолической, и потому ее нельзя считать лишь «частью» Вселенской Церкви. В экклезиологии, в отличие от арифметики, $1+1=1$ [26, III, 2, с. 109]. «Если местная Церковь является только частью универсальной Церкви, — замечает о. Н. Афанасьев, — то Евхаристическое собрание не может быть выявлением полноты Церкви» [1, п. 7, с. 24]. Или, «где есть Евхаристия, там есть полнота Церкви; *vice versa*, где полноты Церкви нет, там Евхаристия не совершается» [26, III, 2, с. 110]. Но эта же полнота делает невозможной самодостаточность поместной Церкви вне общения с другими Церквями-сестрами. Для поместной Церкви по самой ее природе жизненно необходимо это общение [18, п. 11, с. 15]. Таким образом, именно в общении Церквей примиряется, если можно так выразиться, экклезиология евхаристическая с экклезиологией универсальной.

Все это позволяет более критично подойти к такому понятию, как самостоятельность поместных Церквей, будь то автономия или автокефалия. Не пересматривая и не ставя под сомнение правомочность бытия автономных или автокефальных Церквей, снова подчеркнем, что Евхаристия делает невозможной какую-либо обособленность или самостоятельность поместных Церквей [Ср.: 11, п. 39, с. 23–24; 17, с. 72–73]. На возражение, что, будучи

единными в Евхаристии, поместные Церкви могут и должны быть административно самоуправляющимися, можно сказать, что Евхаристия не отделяется от епископата, а епископат есть носитель властного начала. Хотя, очевидно, различие между евхаристическим единством и юридическим, административным самоуправлением местных Церквей должно иметь место (Достаточно критично об автокефалии высказался прот. А. Шмеман. См.: Прот. А. Шмеман, «О понятии первенства в православной эkkлезиологии», п. 8 [35, с. 164]).

СЛУЖЕНИЕ ЕПИСКОПА

Верно то, что каждый епископ обязан управлять своей поместной Церковью (епархией) и не может вмешиваться в дела управления другой. Но неверным будет подчеркивание лишь этого положения в ущерб другому, не менее верному. Единство Евхаристии создает и обеспечивает единство епископата. Согласно сщмч. Киприану Карфагенскому, «епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует» (*episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*) [31, V, 501, с. 235].

Итак, общение поместных Церквей, составляющее их единство, исходит из единства Евхаристии, следовательно, также и из единства епископата. Посмотрим теперь, как единство епископата осуществляется и выражается в общении поместных Церквей.

Предстоятель поместной Церкви (епархии) — это епископ. Уже само совершение в общине Евхаристии предполагает, что во главе собрания находится предстоятель [15, с. 25; 2, с. 143]. Без него нет Евхаристии, а стало быть, нет и Церкви. «Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви, — учит сщмч. Игнатий. — Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом, или тем, кому он сам предоставит это» [8, VIII, с. 343; 9, VII, с. 337].

Предстоятелем в Церкви в полном смысле слова является епископ [2, с. 143]. Он — предстоятель в Евхаристии — залог единства Церкви. Служение епископа есть служение единству. Это:

а) Единство с Главой Церкви Христом и апостолами. Через Евхаристию поместная Церковь едина с апостольской общиной.

б) Единство внутри самой поместной Церкви. Как Церковь неотделима от своего епископа, так и епископ неотделим от своей Церкви. Неудивительно, что соотношение епископа и общины сравнивали с браком. Согласно св. Киприану, Церковь

«...составляет народ, приверженный к священнику, и стадо, послушное своему пастырю (*plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens*) ... Епископ — в Церкви, и Церковь — в епископе (*episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo*), и кто не с епископом, тот и не в Церкви (*et si quis cum episcopo non sit, in Ecclesia non esse*)» [30, VIII, 406, с. 595; ср. также: 28, I B, 299].

Епископское служение — «дар собрания общины в одно целое» [22, III, 25, с. 99; 25, п. 23, с. 101; 11, п. 39, с. 24]. Сщмч. Игнатий убеждает филаделфийцев:

«Итак, старайтесь иметь одну Евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами, сослужителями моими, дабы все, что делаете, делали вы о Боге» [9, IV, с. 335].

Епископ возглавляет Евхаристию. Но она совершается не только для общины и вместе с ней, но и через нее. Если верно, что без предстоятеля нет Евхаристии (и Церкви), то верно и то, что без (или вне) евхаристического собрания «предстоятелям некому предстоять перед Богом» [2, с. 143]. Епископ являет «икону Христа, пришедшего послужить братии... При совершении Евхаристии верующие воплощают собой вместе со Христом царственное священство» [22, III, 35, с. 107]. Священнодействия в Церкви совершаются в совместном служении епископа и (или) пресвитеров и народа Божия (лаиков). Отец Н. Афанасьев отмечает:

«Лаики — сослужители епископа не только потому, что они в некоторой степени активно принимают участие в священнодействии, но потому, что они, как священники Богу Вышнему, действительно являются совершителями священнодействий, и только при их сослужении епископ или пресвитер их совершают» [2, с. 40].

Сама хиротония епископа совершается хотя и руками епископов, но во время молитвы всей общины.

Важно подчеркнуть, что недопустимо мыслить служение епископа в отрыве от Церкви, от общины [22, Введение, 5, с. 85]. Св. Августин говорил: «Для вас я епископ, вместе с вами я — христианин» (*vobis sum episcopus, vobiscum christianus*) [27, 1, 1483]. Епископ — член Церкви, зависящий от ее спасительного служения. Но свое служение он получает не от общины (хотя в древности епископ избирался народом [См.: 12, п. 2, с. 243]), а от Духа Святого через других епископов. Епископ должен управлять своей Церковью [Ср.: 30, V, 403]. И источник его служения не «снизу», а «сверху».

Но при этом епископ находится внутри евхаристического собрания, а не над ним [3, с. 9; 2, с. 166]. Иначе власть над поместной Церковью была бы, как полагает о. Н. Афанасьев, властью над Евхаристическим собранием, а следовательно, над Телом Христовым [2, с. 166; 1, п. 10, с. 30]. И однако, епископ, пребывая в единстве с общиной, становящейся в Евхаристии Телом Христовым, стоит во главе ее. Поэтому справедлива формула св. Киприана: «*Episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo*».

с) Единство с другими поместными Церквями. Основание этому — Евхаристия, а также сама епископская хиротония, осуществляемая несколькими епископами — предстоятелями поместных Церквей (епархий). «Единство поместной Церкви неотделимо от вселенского единения Церквей. Для каждой из Церквей необходимо пребывать в общении с другими Церквями. Зримым выражением этого общения служит сонм епископов» [22, III, 26, с. 99–101]. В епископской хиротонии это проявляется наиболее ярко. Св. Киприан свидетельствует:

«Для правильного поставления все ближайшие епископы должны собраться в ту паству, для которой поставляется предстоятель, и избрать епископа в присут-

ствии народа, вполне знающего жизнь и ознакомившегося с делами избираемого чрез свое обращение с ним (*ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem cui praepositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciae proximi quique conventiant, et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de eius conversatione perspexit*)» [29, 1027, с. 603].

Таким образом, апостольская благодать наследуется хотя и в каждой конкретной поместной Церкви, но только в общении с другими Церквями. Епископ поставляется «с согласия всего братства и по определению епископов» (*ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum qui in praesentia convenerant*) [29, 1027, с. 603]. И новорукоположенный епископ становится хранителем «апостоличности» и связующим звеном между своей Церковью и другими поместными Церквями [23, II, 4, с. 273].

Епископское служение носит вселенский характер. Осуществляется оно епископами как соборно, так и в индивидуальном порядке. Причем соборность епископата и его единство предполагается уже самим таинством епископской хиротонии. Вселенскость или кафоличность входит в самую суть епископского служения. Поскольку каждая местная Церковь, возглавляемая епископом, есть вся Кафолическая Церковь, то и каждый епископ, возглавляющий местную Церковь, является епископом Кафолической Церкви, пребывающей в каком-либо месте [См.: 1, п. 8, с. 26].

Поэтому Комиссия по богословскому диалогу делает следующий вывод: «Епископы поместных Церквей ... не могут отделить попечение о своей Церкви от попечения о Церкви Вселенской». «Епископе» для всей Церкви — обязанность каждого епископа [23, III, 4, с. 276–277]. Согласен с ним и вывод Смешанного Православно-Католического Комитета Франции: так как в каждой поместной Церкви есть Церковь Вселенская, миссия каждого епископа — забота обо всех Церквях [4, I, С, с. 115]. Традиционно эта «епископе» осуществляется на Соборах. Причем на них епископы действуют не в отрыве от своих поместных Церквей. Их коллегия — не власть над этими Церквями.

СОБОРНОСТЬ И ПЕРВЕНСТВО

Соборность или коллегиальность епископата (епископы которого отвечают за общение всех Церквей в единой вере) исторически принимает две важнейшие формы. Это: 1) Синоды или Соборы епископов; и 2) объединения епископов вокруг «центров согласия» — первенствующих кафедр.

Имена важнейших епископов читаются в Диптихах на Евхаристии. Они символизируют «кафолическое единство в евхаристическом общении. Каждое из них соответственно своему иерархическому положению поддерживает общение во вселенской симфонии Церквей, хранит общую для всех верность апостольской традиции» [23, III, 3, с. 276]. Особо это, конечно, относится к первенствующему епископу во Вселенской Церкви.

Основным критерием и стержнем единства всегда была и будет Евхаристия. В ней осуществляется единство поместной Церкви как внутри нее самой, так и с другими поместными Церквями. Таинство это совершается

под председательством *одного* епископа. И единство Церкви как на уровне поместном, так и на уровне вселенском следует рассматривать аналогично: единство в Евхаристии вокруг *одного* предстоящего. Классическое же соотношение первенствующего (предстоящего в Евхаристии) и других епископов дано в 34-м апостольском правиле (ок. 400 г.):

«Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего, превышающего их власть, не творить без его рассуждения; творить же каждому только то, что касается его епархии и мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святой Дух» [21, с. 98].

Весьма примечательно, что как Евхаристия, так и соотношение епископов со своим главой в 34-м Апостольском правиле должно заставить нас еще раз задуматься над правомочностью таких понятий современной церковной жизни, как административная «независимость» или автокефалия. Интересно, что православный богослов Илия Мелиа при рассмотрении этого канона делает такое замечание:

«Как видим, одна из наиболее крепко укоренившихся церковных традиций, в соответствии с которой любая церковная инстанция должна быть автокефальной, приходит в явное противоречие с Правилами святых апостолов. Всякая соборность подразумевает межличностные отношения, а для достижения и сохранения единства необходимо избрание первенствующего иерарха, который должен быть глава поместной Церкви, почитающейся первой среди остальных, ибо за пределами сакраментальной евхаристической общины нужны определенные инстанции межцерковного согласия» [16, с. 99].

С течением времени, в послеапостольский период, структуры единства местных Церквей постепенно усложняются: от парикий (*paroikia* — городской приход, возглавляемый епископом) до митрополий и Патриархатов. Церковь при этом остается тождественной самой себе, как бы ни развивались в дальнейшем формы церковных союзов. Архиепископ Вроцлавский и Щетинский Иеремия (Польская Православная Церковь) справедливо подчеркивает, что, «перечисляя выражения «Вселенская Церковь», «Поместная Церковь», «епархия», «приход», мы говорим попросту о Церкви, о ее проявлениях на разных уровнях» [10, с. 64].

И в этих, более сложных «проявлениях Церкви на разных уровнях» ее каноническое творчество остается верным принципу 34-го Апостольского правила.

6 правило I Вселенского собора констатирует преимущества Римской, Александрийской и Антиохийской кафедр: в частности, без согласия примаса епископское поставление признается недействительным [19, с. 73].

В целом же, в истории неразделенной Церкви мы имеем подробную разработку взаимоотношений первенствующего епископа и коллегии или собора епископов на уровне митрополии, в канонах Антиохийского Собора 341 г.

Согласно этим правилам:

Митрополит осуществляет общий надзор за церковной жизнью в своей «епархии», т. е. в митрополичьем округе (Правило 9 Антиохийского Собора) [20,

с. 69]. Он осуществляет визитацию (ср. с 52 (63) правилом Карфагенского Собора) и является апелляционной инстанцией по делам своих епископов. При этом его власть не стесняет власти епископов в пределах их парижий (пр. 9, 20) [20, с. 69, 77].

Епархиальный Собор созывается два раза в год. Его созывает и на нем председательствует митрополит (пр. 19, 20) [20, с. 76–77]. «Совершенный», действительный Собор — тот, на котором присутствует митрополит (пр. 16) [20, с. 75]. Без митрополита епископы не должны составлять Собора (пр. 20). Однако и митрополит не может решать общепархиальные дела без Собора (пр. 9).

Архиерейские хиротонии совершаются Собором епископов, созываемым и возглавляемым митрополитом (пр. 19). Он же утверждает решение Собора, и он возглавляет хиротонию (ср. с правилом 4 Никейского Собора) [19, с. 181]. Епископское поставление без согласия митрополита не признается Церковью (см. пр. 6 Никейского Собора).

Епископы без грамоты митрополита не могут отлучаться из своих парижий (пр. 11) [20, с. 71].

В целом можно констатировать: взаимоотношения митрополита и епископов в епархии осуществлялись по образцу 34-го Апостольского правила. И важно подчеркнуть необходимость служения первенствующего епископа, без согласия которого нет ни Собора, ни епископской хиротонии.

БОГОСЛОВСКИЕ ОБОСНОВАНИЯ ПЕРВЕНСТВА

Именно в таком аспекте можно приступить к определению сути служения в Церкви епископов первенствующих кафедр, и прежде всего — Римской кафедры.

В связи с этим для рассмотрения проблемы примата Смешанный Православно-Католический Комитет Франции рекомендует следующее:

«Поскольку Единая и Святая Церковь должна реально присутствовать в каждой поместной Церкви, а общение Церквей должно реально представлять из себя общение поместных Церквей, постольку должна существовать и взаимозависимость между “первым” и другими епископами. “Формула” такой взаимозависимости содержится в 34-м правиле свв. Апостолов, которое в рассматриваемый нами период признавалось всеми Церквами... При этом Риму следует уделить большее внимание второй части этого канона: более четко определить природу и содержание своей юрисдикции и согласиться с тем, что осуществление этой юрисдикции над западными Церквами должно отличаться от ее осуществления над Вселенской Церковью в целом. Что касается православных, то им следует уточнить, какие полномочия подразумевает первенство в Церкви — будь то первенство региональное или вселенского масштаба» [4, I, С, с. 116–117].

Письмо Конгрегации по вопросам вероучения от 1992 г. утверждает, что евхаристическая экклезиология, выражающая идею общения Церквей, требует существования Церкви-главы, каковой исстари являлась Церковь Римская, «председательствующая в любви». Единство же епископата требует существования епископа-главы, который учрежден Иисусом Христом в лице апостола Петра и его преемников — Римских епископов. Это — необходимые элементы

Вселенской Церкви. А поскольку Вселенская Церковь присутствует в каждой поместной Церкви, то и для этой последней они становятся необходимыми. Общение с папой, «постоянным и зримым началом и основой единства как епископов, так и множества верных», необходимо для совершения Евхаристии [11, п. 39, с. 24; 13, пар. 1369, с. 324–325; 18, п. 14, с. 16]. Следовательно, «служение апостола Петра» присуще и Церкви поместной. А это служение определяет Католическую Церковь как первенство, которое «содержит в себе истинно епископскую власть, не только верховную, полную и универсальную, но также непосредственную над всеми, как над пастырями, так и над другими верующими» [18, п. 13, с. 16].

Православным представляется нелишним рассмотреть данную точку зрения и со своей стороны определить роль первенствующего епископа в едином епископате Церкви. Можно ли сказать, основываясь на древнецерковном учении о каждом епископе как преемнике *cathedra Petri*, что в поместной Церкви сам епископ несет это «служение Петра», или же в ней необходимо должна присутствовать и непосредственная (в силу единства епископского служения) власть Римского епископа?

Если исходить из совершенной аналогии церковного общения с общением Лиц Святой Троицы, вопрос, возможно, потеряет свою остроту. С одной стороны, епископом данной конкретной поместной Церкви, в которой пребывает вся полнота Кафолической Церкви, является лишь тот епископ, который поставлен во главе местной общины. Другой епископ «не вправе», так сказать, брать на себя функции предстоятеля не в «своей» общине. Слияние и смешение здесь недопустимо, как недопустимо слияние Ипостасей Святой Троицы. С другой стороны, епископство едино, как абсолютно едины между Собою по существу и божественные Лица, между которыми имеет место даже взаимопроникновение. При этом в Святой Троице имеет место также монархия Отца, первенство которого непререкаемо. Следовательно, как думается, можно признать необходимость присутствия служения папы как главы епископата в каждой поместной Церкви. Однако оно не должно заменять собою или дублировать собственно епископское служение предстоятеля данной Церкви.

Для верного понимания служения первенствующего епископа в системе экклезиологии общения выделим, опираясь на вышеизложенное, несколько необходимых положений:

1) Первенство имеет единственный богословский корень — епископскую власть. Первенство (в частности, Римского епископа) не ставит под сомнение равенство всех епископов, так же как существование первенствующих кафедр (Церквей) ни в коей мере не ставит под сомнение полноту каждой из поместных Церквей.

1) Основание любого первенства — служение созиданию Церквей и общению между ними.

2) Но при этом: *primus inter pares* есть все же *primus*. У него вполне реальные обязанности и власть. Православным необходимо определить их каноническим путем, не отрывая их от общения между Церквями и епископами [4, I, С, с. 116].

Исходя из того, что каждая поместная Церковь есть присутствие Церкви Вселенской и общение поместных Церквей осуществляется в Евхаристии через

епископат по образу Св. Троицы и являет собой совершенное единство, можно утверждать следующее:

1) Епископ каждой поместной Церкви (епархии), в которой присутствует Церковь Вселенская, обязательно должен осуществлять попечение о Вселенской Церкви. Это попечение — необходимое условие его епископского служения, оно «входит» в его епископство. Он (по древнецерковному пониманию) — преемник *cathedra Petri* и член единого епископата. Тем более это должно относиться к первенствующим епископам — предстоятелям поместных Церквей в современном смысле этого слова, и особенно — к епископу, занимающему первенствующую кафедру во Вселенской Церкви.

Можно поставить вопрос и иначе:

2) Входит ли в епископское служение первенствующего епископа (Римского) попечение о поместных Церквах? Осуществляет ли он, помимо «епископе» в своей поместной (Римской) Церкви, это же «епископе» и в других Церквах? Как и любой епископ, он осуществляет свое епископство на уровне и своей поместной, и Вселенской Церкви. И это епископство на уровне вселенском, бесспорно, первенствует перед тем же «епископе» предстоятелей других поместных Церквей.

Что же касается «епископе» первенствующего епископа в поместных Церквах, то этот серьезнейший вопрос нуждается в более тщательном изучении и раскрытии. Исходя из Предания и фактов церковной истории, мы можем утверждать, что в служение епископа Рима (как преимущественного перед другими епископами преемника служения апостола Петра) входило попечение обо всех Церквах. Однако это попечение не следует понимать как епископскую власть, дублирующую власть местного епископа.

Для определения роли Римского епископа с точки зрения Православной Церкви представляется целесообразным рассмотреть само учение Католической Церкви о папском примате в контексте Предания неразделенной Церкви, через призму экклесиологии общения и постараться определить, насколько оно может быть ею принято. При этом необходимо иметь в виду, что, как признают это члены Смешанного Православно-Католического Комитета,

«... движение к единству возможно через полное признание наших расхождений... Осознавая наше единство во Христе, мы должны создать такую концепцию единства, которая учитывала бы сам факт наших расхождений; мы должны хорошо понять, что именно в этих расхождениях имеет свои основания в Писании и Предании, и только после этого постараться их преодолеть» [4, I, С, с. 119].

ВЫВОДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ДАЛЬНЕЙШИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

При рассмотрении проблемы церковного первенства с позиций экклесиологии общения необходимо выделить следующие основные аспекты:

Бытие Церкви коренится в Евхаристии и в тайне Троического общения. Поэтому каждая поместная Церковь, являя собой полноту Кафолической Церкви, в той же мере являет свое единство с другими поместными Церквами.

Епископ каждой Церкви является епископом Кафолической Церкви. Он — предстоятель на Евхаристическом собрании, первым предстоятелем на котором был апостол Петр. В этом предстоянии он преемствует Петру. Недаром в древности существовало учение о единой *cathedra Petri*, занимаемой всем епископатом.

Церковь собирается на Евхаристии вокруг одного предстоятеля. Единство местных Церквей по образу единства Лиц Святой Троицы предполагает как абсолютную реальность и равноценность этих Церквей, так и абсолютную иерархичность в их общении. Первенство одной Церкви поэтому непререкаемо.

Все сказанное о Церквах в полной мере относится к их епископам. Каждый епископ един и со своей местной Церковью, и со вселенским епископатом.

Первенствующей Церковью является Римская Церковь.

Первенство Римского епископа, таким образом, должно предполагать:

1) Онтологически — абсолютное равенство поместных Церквей, в том числе и Римской. Каждая Церковь есть Тело Христово, и она совершенно реально включает в себя всю полноту Кафолической Церкви. Епископы местных Церквей, в том числе и Римской, в этом плане абсолютно равны.

1) Иерархически — первенство одной Церкви и ее епископа — Римского. В этом плане равенства между Церквами и их епископами нет.

2) Первенство с необходимостью предполагает полное единство с местными Церквами и их епископами. Первенства в Церкви в отрыве от Церкви быть не может.

Исходя из этого, необходимо будет определить сущность, происхождение и, если можно так выразиться, прерогативы папского первенства в Церкви. Необходимый и авторитетный как для католиков, так и для православных материал для этого мы имеем в Предании и истории неразделенной Церкви первого тысячелетия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьев Н. Протопресвитер Николай Афанасьев. Кафолическая Церковь // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1972. — № 80. — С. 17–44.

2. Афанасьев Н. Протопресвитер Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. — Paris: IMKA-PRESS, 1971. — 328 с.

3. Афанасьев Н. Протопресвитер Николай Афанасьев. Una Sancta. На память Иоанну XXIII, Папе Любви // [Электронный ресурс] URL: http://www.odinblago.ru/kanonika/una_sankta/ (2024–01–05).

4. Выводы смешанного Комитета // Первенство Римского епископа в общении Церквей. Смешанный православно-католический Комитет во Франции. — М., 1998. — С. 112–122.

5. Господь Иисус. Декларация Dominus Iesus о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви. — СПб.: Издательство св. Петра, 2001. — 63 с.

6. Даниил, митрополит Молдавский и Буковинский. Единство Церкви: его природа и цель // Православное учение о Церкви. Богословская конференция Русской

Православной Церкви. Москва, 17–20 ноября 2003 г. Материалы. — М.: Синодальная Богословская комиссия, 2004. — С. 57–63.

7. Игнатий Богоносец. Послание к Магнезийцам // Писания мужей апостольских). — Рига, 1994. — С. 317–322 (279–284).

8. Игнатий Богоносец. Послание к Смирнякам // Писания мужей апостольских). — Рига, 1994. — С. 340–345 (302–307).

9. Игнатий Богоносец. Послание к Филадельфийцам // Писания мужей апостольских). — Рига, 1994. — С. 334–339 (296–301).

10. Иеремия, архиепископ Вроцлавский и Щетинский. Структура Церкви: Вселенская Церковь — поместная Церковь — епархия — приход // Православное учение о Церкви. Богословская конференция Русской Православной Церкви. Москва, 17–20 ноября 2003 г. Мат-лы. — М.: Синодальная Богословская комиссия, 2004. — С. 64–75.

11. Иоанн-Павел II, папа. Церковь живет Евхаристией. *Ecclesia de Eucharistia vivit. Церковь живет Евхаристией.* — Перевод Ольги Карповой. — М., 2005. — 38 с.

12. Ипполит Римский. Апостольское Предание. // Отцы и Учители Церкви III века. Антология. — Т. II. — Сост. И. Алфеев. — М., 1996. — С. 243–260.

13. Катехизис Католической Церкви. — М., 2002. — 813 с.

14. Марле Р. Священник Рене Марле. Церковь как общение // Священник Ф. Эве. Тексты о Церкви. — М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1994. — С. 18–23.

15. Мейендорф И. Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Что такое Вселенский Собор? // Вестник РХД. — № 121. 11, 1977. — С. 22–41.

16. Мелиа И. Пентархия и примат // Первенство Римского епископа в общении Церквей. Смешанный православно-католический комитет Франции. — М., 1998. — С. 76–103.

17. Папандреу Д. Архиепископ Дамаскин Папандреу. Соображения по вопросу о примате // Папство и Петрово служение (Сб. статей авторов разных конфессий). — Перевод, Машинопись, б/г. Из библиотеки МДА. — С. 66–74.

18. Письмо Конгрегации по вопросам вероучения Епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении // Священник Ф. Эве. Тексты о Церкви. — М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1994. — С. 11–18.

19. Правила Святого первого Вселенского Никейского Собора // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. — Т. 1. — М., 1994 (Репринт издания: СПб, 1911). — С. 173–236.

20. Правила святого поместного Собора Антиохийского // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. — Т. 2. — М., 1994 (Репринт издания: СПб, 1912). — С. 50–80.

21. Правила святых Апостолов // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. — Т. 1. — М., 1994 (Репринт издания: СПб., 1911). — С. 45–172.

22. Таинство священства в структуре таинств Церкви (В частности, важность апостольской преемственности для освящения и единения народа Божьего). — Новый Валаам, 1988 г. // Bari, 1987, Valamo, 1988, Balamand, 1993. Commission mixte catholique-orthodoxe pour le dialogue théologique / Бари, 1987 г., Новый Валаам, 1988 г., Баламан, 1993 г. Международная смешанная богословская комиссия. — Unité — Единство 2 — Editions du Livre ouvert, 1995. — С. 80–137.

23. Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы. — Мюнхен, 1982 // Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу. — М., 2000. — С. 265–277.

24. II Ватиканский Собор. Декрет о пастырском служении епископов в Церкви *Christus Dominus* [«Христос Господь»] // Документы II Ватиканского Собора. — М.: Паолине, 2004. — С. 192–223.

25. II Ватиканский Собор. Догматическая Конституция о Церкви *Lumen Gentium* [«Свет народов»] (21 ноября 1964) // Документы II Ватиканского Собора. — М.: Паолине, 2004. — С. 73–155.

26. Afanassieff N. The Church which presides in love // J. Meyendorff (ред.). *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*. — New York, 1992. — P. 91–143.

27. Augustinus. Sermo CCCXL: PL 38, 1482–1484.

28. Cyprianus. Epistola XXVII ad lapsos: PL 4, 298–300.

29. Cyprianus. Epistola LVI ad clerum et plebes in Hispania: PL 3, 1021–1035. Рус. перевод: Киприан. Письмо 56 к клиру и народу испанскому о Василиде и Марциале // Киприан Карфагенский, Творения. — Библиотека отцов и учителей Церкви. — Т. VI. — М., 1999. — С. 600–607.

30. Cyprianus. Epistola LXIX ad Florentium Pupianum, de obtrectatoribus: PL 4, 400–407. Рус. перевод: Киприан. Письмо 54 к Флоренцию Пупиану о поносителях // Киприан Карфагенский, Творения. — Библиотека отцов и учителей Церкви. — Т. VI. — М., 1999. — С. 590–596.

31. Cyprianus. De unitate Ecclesiae: PL 4, 493–520. Рус. перевод: Киприан. О единстве Церкви // Киприан Карфагенский, Творения. — Библиотека отцов и учителей Церкви. — Т. VI. — М., 1999. — С. 232–251.

32. Cyprianus. Liber de Oratione Dominica: PL 4, 519–544. Рус. перевод: Киприан. О молитве Господней // Киприан Карфагенский, Творения. — Библиотека отцов и учителей Церкви. — Т. VI. — М., 1999. — С. 252–273.

33. Le Synode extraordinaire // La Documentation catholique 1909 (5.01.1986). — P. 17–46.

34. Ocariz F. Identita del primato e forme storiche del suo esercizio // 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. 112–126.

35. Shmemann A. The idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology // J. Meyendorff (ред.). *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*. — New York, 1992. — P. 145–171.

36. Tertullianus. Liber de Praescriptionibus: PL 2, 9–74.

REFERENCES

1. Afanasyev N. Protopresbyter Nikolai Afanasyev. Catholic Church // Bulletin of the Russian Western European Patriarchal Exarchate, 1972. — № 80. — Pp. 17–44.

2. Afanasyev N. Protopresbyter Nikolai Afanasyev. The Church of the Holy Spirit. — Paris: IMKA-PRESS, 1971. — 328 p.

3. Afanasyev N. Protopresbyter Nikolai Afanasyev. Una Sancta. In memory of John XXIII, the Pope of Love // http://www.odinblago.ru/kanonika/una_sankta_/ (2024–01–05).

4. Conclusions of the Joint Committee // The primacy of the Bishop of Rome in the communion of the Churches. The Mixed Orthodox-Catholic Committee in France. — М., 1998. — Pp. 112–122.

5. The Lord Jesus. The Dominus Iesus Declaration on the Uniqueness and Saving Universality of Jesus Christ and the Church. — St. Petersburg: St. Petersburg Publishing House. Petra, 2001. — 63 p.

6. Daniel, Metropolitan of Moldavia and Bukovina. The Unity of the Church: its nature and purpose // Orthodox doctrine of the Church. The Theological Conference of the Russian Orthodox Church. Moscow, November 17–20, 2003. Materials. — M.: Synodal Theological Commission, 2004. — Pp. 57–63.

7. Ignatius the God-Bearer. Epistle to the Magnesians // Writings of the Apostolic Men). — Riga, 1994. — Pp. 317–322 (279–284).

8. Ignatius the God-Bearer. The Epistle to the Smyrnians // The Writings of the Apostolic Men). — Riga, 1994. — Pp. 340–345 (302–307).

9. Ignatius the God — Bearer. Epistle to the Philadelphians // Writings of the Apostolic Men). Riga, 1994. — Pp. 334–339 (296–301).

10. Jeremiah, Archbishop of Wroclaw and Shchetinsky. The structure of the Church: The Universal Church — the local Church — the diocese — the parish // Orthodox doctrine of the Church. The Theological Conference of the Russian Orthodox Church. Moscow, November 17–20, 2003. Mat-ly. — M.: Synodal Theological Commission, 2004. — Pp. 64–75.

11. John Paul II, Pope. The Church lives by the Eucharist. *Ecclesia de Eucharistia* vivit. The Church lives by the Eucharist. — Translated by Olga Karpova. — M., 2005. — 38 p.

12. Hippolytus of Rome. The Apostolic Tradition. // Fathers and Teachers of the Church of the III century. Anthology. — Vol. II. — Comp. I. Alfeev. — M., 1996. — Pp. 243–260.

13. Catechism of the Catholic Church. — M., 2002. — 813 p.

14. Marle R. Priest Rene Marle. The Church as a communion // Priest F. Ewe. Texts about the Church. — Moscow: St. Thomas Aquinas College of Catholic Theology, 1994. — Pp. 18–23.

15. Meyendorff I. Protospesbyter John Meyendorff. What is the Ecumenical Council? // Bulletin of the Russian Academy of Sciences. — № 121. 11, 1977. — Pp. 22–41.

16. Melia I. Pentarchy and primacy // The primacy of the Bishop of Rome in the communion of the Churches. The Mixed Orthodox-Catholic Committee of France. — M., 1998. — Pp. 76–103.

17. Papandreou D. Archbishop of Damascus Papandreou. Considerations on the issue of primacy // Papacy and Peter's ministry (Collection of articles by authors of different faiths). — Translation, Typewriting, used From the library of the MD. — Pp. 66–74.

18. Letter from the Congregation for the Doctrine of the Faith to the Bishops of the Catholic Church on some aspects of the idea of the Church as a communion // Priest F. Ewe. Texts about the Church. — M.: College of Catholic Theology named after St. Thomas Aquinas, 1994. — Pp. 11–18.

19. Rules of the Holy First Ecumenical Council of Nicaea // Rules of the Orthodox Church with interpretations by Nicodemus, Bishop of Dalmatian-Istria. — Vol. 1. — M., 1994 (Reprint edition: St Petersburg, 1911). — Pp. 173–236.

20. Rules of the Holy Local Council of Antioch // Rules of the Orthodox Church with interpretations by Nicodemus, Bishop of Dalmatian-Istria. — Vol. 2. — M., 1994 (Reprint of the edition: St Petersburg, 1912). — Pp. 50–80.

21. The Rules of the Holy Apostles // The Rules of the Orthodox Church with the interpretations of Nicodemus, Bishop of Dalmatian-Istria. — Vol. 1. — M., 1994 (Reprint of the publication: St Petersburg, 1911). — Pp. 45–172.

22. The sacrament of the priesthood in the structure of the sacraments of the Church (In particular, the importance of apostolic succession for sanctification and unity the people of God). — New Valaam, 1988 // Bari, 1987, Valamo, 1988, Balamand, 1993. Commission mixte catholique-orthodoxe pour le dialogue théologique / Bari, 1987, New Valaam, 1988, Balamand, 1993 International Mixed Theological Commission. — Unité — Unity 2 — Editions du Livre ouvert, 1995. — Pp. 80–137.

23. The mystery of the Church and the Eucharist in the light of the mystery of the Holy Trinity. — Munich, 1982 // *Orthodoxy and Catholicism. From confrontation to dialogue.* — M., 2000. — Pp. 265–277.
24. II Vatican Council. Decree on the pastoral ministry of bishops in the Church «Christus Dominus» [“Christ the Lord”] // *Documents of the II Vatican Council.* — M.: Paoline, 2004. — Pp. 192–223.
25. II Vatican Council. The Dogmatic Constitution on the Church «Lumen Gentium» [“The Light of the Nations”] (November 21, 1964) // *Documents of the II Vatican Council.* — M.: Paoline, 2004. — Pp. 73–155.
26. Afanassieff N. The Church which presides in love // J. Meyendorff (ред.). *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church.* — New York, 1992. — P. 91–143.
27. Augustine. Sermon CCCXL: PL 38, 1482–1484.
28. Cyprian. Epistle XXVII to the lapsed: PL 4, 298–300.
29. Cyprian. Epistle LVI to the clergy and people in Spain: PL 3, 1021–1035.
30. Cyprian. Epistle LXIX to Florentius Pupianus, on calumniators: PL 4, 400–407.
31. Cyprian. On the Unity of the Church: PL 4, 493–520.
32. Cyprian. On the Lord’s Prayer: PL 4, 519–544.
33. The extraordinary Synod // *The Catholic Documentation 1909 (5.01.1986).* — P. 17–46.
34. Ocariz F. Identity of the primacy and historical forms of its exercise // *The primacy of Peter’s successor in the mystery of the Church. — Considerations of the Congregation for the Doctrine of the Faith. Text and comments.* — Libreria Editrice Vaticana, 2002. — P. 112–126.
35. Shmemann A. The idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology // J. Meyendorff (ред.). *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church.* — New York, 1992. — P. 145–171.
36. Tertullian. The Prescription Against Heretics: PL 2, 9–74.

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.008

УДК 1 (091), 281.93

*Епископ Герман (Камалов), К. Г. Шахбазян, М. А. Шахбазян**

УЧЕНИЕ ОБ ИМЕНИ ИЕРОСХИМОНАХА АНТОНИЯ (БУЛАТОВИЧА) В КОНТЕКСТЕ «ИМЯСЛАВЧЕСКОЙ» ПОЛЕМИКИ

Статья посвящена одному из важнейших аспектов «имяславческих споров», которые с самого начала приобрели главным образом богословский и в меньшей степени практический и канонический характер. В спор оказались вовлечены не только монахи, клирики и священноначалие Церкви, но и русские религиозные философы. В данной статье мы рассматриваем лишь взгляды и аргументы первых на примере сочинений иеросхимонаха Антония (Булатовича). В статье показано, что проблемы богословских рассуждений Булатовича проистекают из непонимания им сути спора иконоборцев и иконопочитателей. Нами представлены и проанализированы основные обвинения со стороны «имяславцев» в адрес «имяборцев», в частности, в арианстве и антипаламизме. На основании святоотеческих текстов доказана несостоятельность подобных обвинений и несоответствие учения об имени иеросхимонаха Антония (Булатовича) учению Церкви.

* Герман, епископ Сочинский и Туапсинский (Камалов Алишер Музаффарович); info@sochi-eparhia.ru; Российская Федерация, 354000, Краснодарский край, Сочи, ул. Москвина, 12.

Шахбазян Карапет Геворкович, kiprian@inbox.ru; журнал «Ортодоксия. Вестник Сочинской епархии», Российская Федерация, 354000, Краснодарский край, г. Сочи, ул. Москвина, 12.

Шахбазян Марина Анатольевна — д-р филол. наук; cappadocia@list.ru; Кубанский государственный университет, Российская Федерация, 350040, Краснодар, ул. Ставропольская, 149.

Herman, Bishop of Sochi and Tuapse (Alisher M. Kamalov); info@sochi-eparhia.ru; 12 Moskvinina Str., Sochi, Krasnodar Krai, 354000, Russian Federation.

Karapet G. Shakhbazian, kiprian@inbox.ru; "Orthodoxy. Bulletin of the Sochi Diocese" magazine; 12 Moskvinina Str., Sochi, Krasnodar Krai, 354000, Russian Federation.

Marina A. Shakhbazian, Doctor Sci. in Philology; cappadocia@list.ru; Kuban State University, 149 Stavropolskaya Str., Krasnodar, 350040, Russian Federation.

Ключевые слова: имяславие, учение об имени, паламизм, энергия Божия, икона, имя.

Bishop German (Kamalov), K. G. Shakhbazian, M. A. Shakhbazian
DOCTRINE OF THE NAME OF HIEROSCHIMONK ANTHONY (BULATOVICH)
IN THE CONTEXT OF "ONOMATODOXIC" POLEMICS

The article is focused on one of the most important aspects of the "onomatodoxic disputes", which from the very beginning acquired mainly theological and to a lesser extent practical and canonical nature. The dispute involved not only monks, clerics and the hierarchy of the Church, but also Russian religious philosophers. However, in this article we consider only the views and arguments of the former on the example of the writings of Hieroschim Monk Anthony (Bulatovich). The article shows that the problems of Bulatovich's theological reasoning originate from his misunderstanding of the essence of the dispute between iconoclasts and iconodules. We present and analyze the main accusations by the "onomatodoxes" against the "onomatoclasts", particularly in Arianism and antipalamism. On the basis of patristic texts the untenability of such accusations and the inconsistency of the doctrine of the name of Hieroschim Monk Antony (Bulatovich) with the teachings of the Church are proved.

Keywords: onomatodoxy, doctrine of the name, palamism, energy of God, icon, name.

Поводом к возникновению споров послужило выражение схимонаха Илариона (Домрачева), высказанное им в изданной в Баталпашинске в 1908 г. книге «На горах Кавказа»: «Имя Божие есть Сам Бог». Уже сам схим, Иларион не ограничился одной лишь формулой, но вскоре в своем «Ответе на рецензию на книгу "На горах Кавказа"» дал пояснение, как ее следует понимать, изначально связав два дискурса: богословский и философский. Он говорит:

«Имя, выражая сущность предмета, не может быть отнятым от него, с отнятием имени предмет теряет свое значение. Это можно видеть тоже в простых вещах, например, стакан... Назовите его другим именем, он уже не будет стаканом. Видите ли, как имя лежит в самой сущности предмета и сливается воедино с ним; и отделить его невозможно без того, чтобы не изменилось понятие о предмете. Это же сравнение можно применить и к имени "Иисус"» [7, с. 889].

На взгляд автора, имя выражает самую сущность предмета до такой степени, что она может даже быть изменена переименованием. Очевидно, что имя, согласно этому пониманию, не отождествляется с сущностью. Но какая же должна мыслиться связь имени и именуемого предмета? На наш взгляд, адекватным пониманием сказанного схимонахом Иларионом может служить то определение, что дано его последователем и одним из самых ярких представителей «имяславческого» движения иеросхимонахом Антонием (Булатовичем). Говоря о связи имени и именуемого (в богословском контексте), он, обратившись к «исихастским» спорам полутысячелетней давности, заявил, что имя есть энергия сущности:

«Определим же, во-первых, понятие: Имя Божие — Сам Бог: не значит это ни то, что буквы и звуки обоготворяем, не значит это ни то, что мы неименуемую сущность именуем и определяем и говорим, что сущность существа Божия есть имя; но значит это СЛОВЕСНОЕ ДЕЙСТВИЕ БОЖЕСТВА, КОТОРОЕ НЕ ОТДЕЛИМО ОТ СУЩЕСТВА БОЖИЯ, И ИМЕНУЕТСЯ И ЕСТЬ ПО ДОГМАТАМ ЦЕРКОВНЫМ — БОГ» [1, с. 162].

Следует отметить, что в утверждении необходимости привлечения святоотеческих текстов для разрешения спора об имени Божиим Булатович сыграл важную роль. Он предпринял значительные усилия, чтобы подтвердить свое видение учением Церкви, собрав с помощью сподвижников-монахов сторонние подборки цитат св. отцов, в которых выражалось, на его взгляд, «имяславческое» понимание (укажем, впрочем, что даже современные ревностные апологеты вынуждены признать недостаточность познаний автора в святоотеческой литературе [13, с. 32]). Ему же, по всей видимости, принадлежит первенство в проведении параллели между спором об имени Божиим и спорами XIV в. о Фаворском свете. Булатович заявляет, что «имеборствующие» подпадают под 5-й анафематизм Константинопольского собора 1351 г. [8, с. 20–21]. Основанием он видит то, что, поскольку зримый Фаворский свет свт. Григорием Паламой и Собором был именуем энергией Божией и Самим Богом, постольку и то, что ученики услышали на Фаворе («Сей есть Сын Мой Возлюбленный, Его слушайте» (Лк. 9:35)) — «умный Свет Истины» — также следует именовать словесной энергией и Самим Богом [8, с. 22]. Соответственно, 5-й анафематизм Собора имеет к «имеборцам» прямое отношение. Это представилось Булатовичу достаточным, чтобы распространить именование словесной энергией Божией на «всякую вообще Истину Богооткровенную», то есть на все «возвещенное» в Св. Писании пророками, апостолами, все «возвещенное» Христом, все «возвещенное» свв. отцами, всякая «Богодвижимая молитва» и молитвы, читаемые в Церкви, — все вышеперечисленное, по Булатовичу, — «суть Бог, ибо суть словесное действие Бога» [8, с. 22].

В попытке «имяборцев» различать имя и именуемое и отказ считать имя Богом Булатович также усмотрел арианскую ересь и иконоборчество: «органическая разница веры была причиной и прежде бывших богословских споров: между арианами и православными, между иконоборцами и почитателями икон и пр.» [2, с. 23].

Сходство с арианством Булатович увидел в том, что «Арий, признавая Божество Отца и Святого Духа, отmetal Божество Слова Ипостасного. Афонские же имяборцы <...> не отрицают Божества энергий Отца и Св. Духа, но отрицают Божество Глагола Слова в словах Его и в Имени Его и во Именах Божиих» [2, с. 138]. «Имяборцы», подобно арианам, отвергавшим единосущие Христа по божеству с Отцом и Св. Духом, отвергают единосущие имени Божия божественным энергиям [2, с. 154] и, таким образом, «уничужают» божественные энергии, как ариане униужжали Сына Божия [2, с. 262].

Но и сам Булатович сознавал, что аналогия с арианами слишком поверхностна и мало дает оснований для того, чтобы обвинить «имяборцев» в искажении учения Церкви. Более основательным он для этой цели считал сравнение «имяборческого» учения с учением иконоборцев. Задаваясь вопросом, почему иконоборцы обвиняли иконопочитателей в «отвлечении» образа от Первообраза-Христа, Булатович поясняет, что в восприятии иконоборцев икона — образ — для них самих перестала служить напоминанием о Первообразе. Потому и иконопочитание они считали почитанием вещества, будучи по хладности своей в вере неспособны к православному видению связи образа с Первообразом, и разрывали их единство. То же Булатович видит и у «имябор-

цев», которые разрывают единство имени и Именуемого [2, с. 23]. Это пояснение нельзя признать отражающим действительное существо претензий иконоборцев, предьявленных иконопочитателям. Обвинения иконоборцев исходили из представления о том, что живопись разрывает единство Ипостаси Христа, поскольку не может изобразить божество. Посему они считали подлежащими анафеме тех, кто «старается изобразить посредством вещественных красок, то есть, как будто бы Он был простой человек» [6, с. 534], а не Богочеловек. То есть обвинение заключалось отнюдь не в том, что изображение *напоминает* иконопочитателям о Первообразе, а в том, что оно искажает воспоминание о Христе, и «почитателями вещества» их делает отсутствие у иконописца средств изобразить божество Христово на иконе. Ответ иконопочитателей состоял не в утверждении, будто иконопись *имеет* средства для изображения невидимого и якобы поэтому образ связан с Первообразом, а, напротив, настаивали на неизобразимости не только божества, но и даже души:

«<...> всякому очевидно, что иное дело икона, и иное первообраз: последний одушевлен, а та неодушевлена. Но так как они болтали, что на иконе описывается божественное естество, то они лишились здравого смысла и предали себя в неразумен ум. Положим, пред взорами находятся живописные изображения Петра и Павла, но души их, конечно, не находятся на иконах. И каким образом кто-нибудь будет видеть тут душу, когда тут нет даже и тела Петрова? Если же души тут не видно, то кто из следующих истине будет говорить, что плоть Петра отделена от души его? — Не тем ли более неотделимо от плоти неопишемое естество Бога Слова, когда описуется воспринятая Им плоть?» [6, с. 537].

Защитники икон отнюдь не полагали божество Христово видимым, но говорили: «При *виде* изображения, *мысленными* очами возносимся к первообразу» (курсив наш. — *Еп. Г., К. Ш., М. Ш.*) [6, с. 411]. Св. патриарх Никифор говорит, что когда иконописец пишет икону, то,

«изображая видимое и во всем нам подобное тело как тварь, <...> он в мысли запечатлевает единение. <...> Получается не только видимый человеческий образ Христа и оживляется воспоминание вследствие сходства с первообразом; но даже Слово, хотя Оно неопишимо и неизобразимо по природе Своей, невидимо и совершенно непостижимо вследствие того, что Оно ипостасно и неделимо, одновременно вызывается в нашей памяти» (курсив наш. — *Еп. Г., К. Ш., М. Ш.*)» [6, с. 388].

Как видим, позиция иконоборцев была представлена Булатовичем неверно. Но, может быть, он правильно понял мысль иконопочитателей, проводя аналогию с учением «имяславцев»? Вопрос этот важен, потому что аналогия спора «имяборцев» с «имяславцами» с полемикой «иконаборцев» и «иконопочитателей» проводилась не только «имяславцами», но и их оппонентами. Собственно, первым на нее обратил внимание один из наиболее полно и последовательно возражавших «имяславцам» критиков — С. В. Троицкий (которого Булатович называет «наиболее искусным и научным» критиком «имяславия» [2, с. 23]) в своем сочинении «Об именах Божиих и имябожниках» [17]. В своей первой книге «Апология веры во Имя Божие и во Имя

Иисус» Булатович ни слова не говорит об иконоборцах, ограничиваясь лишь парой страниц сравнительного описания (со ссылкой на неназванные «имяборческие» источники) учения об имени и иконе в понимании «имяборцев» и «имяславцев». В «Апологии» Булатович, в частности, утверждает, что невозможно «приравнять Его [имя Божие] по Божественной силе к святым иконам», отсылая к определению 6-го Собора (на самом деле речь идет о 6 Деянии VII Вселенского собора, и отсылает не непосредственно, а через Греческую Кормчую (Пидалион) — *Еп. Г., К. Ш., М. Ш.*), якобы учащему, что иконы «не подлежат освящению, но освящением для какой-либо иконы есть написание Имени» [8, с. 51–52]. Этим воспоминанием иконоборческой полемики Булатович и ограничивается. Более ясно учение об имени в контексте иконоборческих споров Булатовичем излагается в книге «О почитании Имени Божия», где он прямо выступает с опровержением сказанного в книге Троицкого.

Со своей стороны, Троицкий начинает с опровержения выраженного в «Апологии» мнения Булатовича, будто «действенность имен Божиих нельзя сравнивать с действительностью икон» [17, с. VIII]. Он, напротив, считает, что, поскольку аналогия между именем и иконой в учении Церкви проведена прямо, то и действительность иконы не может отличаться от действительности имени. Икона — материальный предмет, но и звуки имени не являются чем-то нематериальным. И хотя «имяславцы» могут возразить, что речь идет не о собственно звуках, а об идее, которая этими звуками выражается, но то же может быть сказано и об иконе: «идею имеет и всякое изображение, в том числе и икона» [17, с. 97]. Таким образом, в этом отношении имя и икона — одно и то же. Троицкий, видя здесь полную аналогию, следует учению Церкви, выраженному VII Вселенским собором:

«Как ты, поклоняясь книге закона, поклоняешься не коже и чернилам, находящимся в ней, но заключающимся в ней словам Божиим, так и я, поклоняясь иконе Бога, поклоняюсь не дереву и краскам, — да не будет, — но смотря на бездушный образ Христа, думаю, чтозираю на Самого Христа» [6, с. 437].

Аналогию между иконой и именем мы видим и у прп. Иоанна Дамаскина, когда он говорит, что, как апостолы видели Христа в телесном виде, лицом к лицу и слышали Его, так и мы этого достигаем «через посредство книг» и «слушаем слова Его и освящаем свой слух и через него свою душу», так и через икону «мы созерцаем изображение телесного Его вида, и чудес, и страданий Его, и освящаемся». «Следовательно, — говорит прп. Иоанн, — подобно тому как через чувственные слова, [которые] мы слышим телесными ушами, мы также понимаем и духовное, так и через телесное созерцание приходим к созерцанию духовному» [9, с. 56]. Именно эта аналогия позволяет прп. Иоанну сказать относительно иконы то же, что «имяславцы» говорят об имени: «изображение Христа — Христос» [9, с. 56].

Булатович, однако, впоследствии привел в обоснование своей мысли, что икона не может быть полностью аналогичной имени, цитату из прп. Феодора Студита, которую обнаружил у критикуемого им Троицкого: «Имя есть имя того, что им называется и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя: в них единство поклонения нераздельно» (курсив Булато-

веча. — *Еп. Г., К. Ш., М. Ш.*) [2, с. 103]. Булатович обосновывает свое мнение тем, что толкование цитаты Троицким ошибочно. Он говорит: Троицкий не увидел разницы между иконой и именем, так как остановился на употреблении в отношении имени слова «образ» (то есть «икона») и заключил, что «образа суть вещественные символы, а имена суть идейные символы» [2, с. 103]. Троицкий, на взгляд Булатовича, игнорирует различие между иконой и именем в том смысле, что икона лишь напоминает о первообразе, «но имя существа, как говорит Святой, есть естественный образ, т. е. истинное отображение в мысли его свойств, а не символическое напоминание» [2, с. 103]. Однако ни о каком «идейном символе» Троицкий не говорит, он лишь еще раз подчеркивает, что «икона и имя суть в сущности одно и то же, есть изображение первообраза, но лишь двумя способами — имя есть изображение звуковое, а икона — живописное» [17, с. 133]. Теперь рассмотрим, насколько справедливо обвинение в непонимании Троицким различия, на которое указывает Булатович. Последний приводит примеры из прп. Феодора и Писания, где Сын Божий называется «Образом Отца», «Именем Отца», но при этом ясно, что из этого не следует, будто Сын не соестествен Отцу и является лишь «символическим напоминанием». Соответственно, по Булатовичу, и имя как естественный образ не то же, что икона [2, с. 103]. Здесь Булатович производит некоторую путаницу. Не увидев, что Троицкий говорит об имени как *вещественном* символе, он приводит пример, малопригодный к опровержению понимания Троицкого. Разумеется, Сын соестествен Отцу, но соестественны ли Отцу названия «образ Отца» или «имя Отца», если говорить об этих названиях как звуках речи или начертании (далее мы покажем, что, в отличие разбираемого места, Булатович все же иногда различал «имя» как «идею» и «понятие» от «имени» как «имяначертания» и «имязвучия»)? Булатович, кажется, вовсе не замечает уточнения, сделанного прп. Феодором. В цитате не говорится, что имя есть просто «естественный образ», но — «как бы некоторый (ὅϊον τις)». Поэтому он продолжает свое сравнение, настаивая на том, что «имяборцы» якобы отрицают: на *неотделимости* Имени Господа от Самого Господа, «ибо тот, кто призывает, не может не относить призываемого имени к призываемому, также и призываемый не может не сознавать принадлежности ему его имени» [2, с. 103]. Однако разве тот, кто созерцает икону, может не относить образ к Первообразу? Очевидно, что оппоненты «имяславцев» этого не говорили. Так *чем же* отличается в таком случае икона от имени (как имяначертания и имязвучия)? Если прп. Феодор употребляет словосочетание «естественный образ», то всегда «естественный» («природный») означает «единосущный» [19, с. 309–310; ср.: 9, с. 58–59], — без всякого «как бы некоторый». Булатович пытается обойти это так:

«икона по существу своему есть не соестественное Богу вещество, а Имя Господне, будучи по внешней стороне символическим сочетанием звуков, по внутренней — есть мысль о Боге, Его Откровение, оно не есть рукотворенное изображение, но Богоглаголаный Глагол Слова, и поэтому если к звуковому сочетанию и к буквенному начертанию Имен Божиих и следует относиться так, как мы относимся к священным символам, т. е. воздавать им относительное, а не Боголепное поклонение, то внутреннюю сторону Имен Божиих приравнивать к символам совершенно неправославно» [2, с. 104].

Как видим, Булатович не понимает (или делает вид, что не понимает), что *Троицкий говорит об иконе и имени как «священных символов», коим подобает именно отнесенное поклонение*. А что имеет в виду прп. Феодор? Приведенная цитата является частью ответа на вопрос еретика, должно ли поклоняться надписи, сделанной на иконе, или только изображению. В ответ прп. Феодора утверждает: такой вопрос подобен попытке разделить поклонение «Евангелию или наименованию», разделять «известного человека или его имя», и это неразумно [19, с. 258–259]. Но он не утверждает, будто имени воздается поклонение иное, нежели иконе. Да это противоречило бы его собственному пониманию, ведь он считает правильным говорить: «Я поклоняюсь иконе Христа как Самому Христу» [20, с. 349]. *Поклонение в данном случае мыслится как относительное*, то самое, которое, по словам Булатовича, *должно воздавать и имяначертанию*, и о котором, собственно, спрашивает еретик. Очевидно, что попытка опровержения Булатовичем слов Троицкого с апелляцией к прп. Феодору в приведенном случае неосновательна.

Но у Булатовича было еще одно обоснование для различения иконы и имени, которое мы привели ранее, а именно, что икона освящается написанием имени. В действительности в тексте, на который ссылается Булатович, не сказано ничего об освящении иконы написанием имени, и он имеет совершенно другой смысл: «икона подобна первообразу, а кроме того, и освящается как характерными чертами (*χαρακτήρα*) изображаемого, так и именем» [10, с. 382]. То есть в тексте Пидалиона мы имеем прямое подтверждение мысли об аналогии имени и иконы и не имеем подтверждения отличия иконы от имени «по Божественной силе».

Впрочем, надо сказать, что отцы Собора действительно говорят об освящении иконы именем: «обозначая ее (икону) известным именем, мы относим честь ее к первообразу; целуя ее и с почтением поклоняясь ей, мы получаем освящение» [6, с. 541]. Эта мысль высказывается и свв. отцами — защитниками иконопочитания. В своей диссертации Т. А. Сенина приводит цитату из св. патр. Никифора, где сказано: «Подобно тому как храмы принимают названия от святых, так и изображения последних через подписание носят их название и по сему освящаются» [13, с. 87]. То же говорит и прп. Иоанн Дамаскин: «Божественная благодать сообщается состоящим из вещества предметам, так как они носят имена тех, кто [на них] изображается» [9, с. 72]. Попытаемся понять, можно ли говорить о противоречии утверждения об аналогичности имени и иконы учению об освящении иконы именем. Нам прежде всего следует понять, что означает *обозначение* иконы именем, какой цели служит это обозначение. Очевидно, что *имя, обозначая (σημασίαις), служит знаком (σημα), указывающим на того, кто изображен*.

Теперь проясним, как надо понимать освящение иконы, обозначаемой именем. Известно, что значение слова «освящать» часто объясняют через «посвящать» и «отделять». Об этом говорит, напр., свт. Кирилл Александрийский: «разумая *освящение* в обычном смысле посвящения и отделения (*Νοουμένου τοῦ γαροῦν τοῦ Ἁγιάσαι κατὰ συνήθειαν τὴν εἰς τὸν τοῦ ἀναθεῖναι τε καὶ ἀφορίσαι*)» [14, с. 746]. Слово ἀφ-ορίσμός означает «от-граничивание». Смысл фразы здесь подразумевает отделение чего-либо, выведение его из обыденного упо-

требления и посвящение Богу. В этом смысле и следует понимать освящение иконы именем. И это помогает нам лучше понять слова прп. Феодора Студита об имени: «как бы некоторый естественный образ». Связь иконы по «характерным чертам» может быть недостаточной и поэтому не несомненно отличающей икону того, кому относится поклонение, от кого-то другого, но имя как, по слову прп. Феодора, неотделимое всегда указывает на именуемое, так как именуемый в молитве всегда или внутренне, или гласно произносит имя. То есть имяначертание или имязвучие — и одно, и другое — как *знаки* есть по самому своему подразумеваемому значению ясное и несомненное указание на того, чье имя произносится. Поэтому освящение надписанием имени, от-граничивая, отделяя конкретное лицо от других, является свидетельством связи данного конкретного образа с его первообразом.

Здесь необходимо сделать еще одно уточнение. По учению прп. Феодора образ бывает или искусственный, или естественный: «Образ имеет сходство с первообразом, но природный образ имеет его естественно, а искусственный — искусственно» [11, с. 153]. И тот, и другой являются образами потому, что имеют сходство с первообразами, чьими образами они являются. Но имя (ни как имязвучие, ни как имяначертание) не имеет сходства с первообразом. Соответственно, с одной стороны, имя как имяначертание или имязвучие есть *как бы* образ, и, с другой, оно есть и *как бы естественный* образ, поскольку оно хотя и несоестественно первообразу, но связь его с первообразом неразрывна, имя неотделимо от именуемого по подразумеваемому значению.

В контексте вышесказанного мы имеем возможность правильно понять слова св. патриарха Никифора, приведенные выше. Цитируемый текст предваряется словами: «иконы причастны благодати *еще и другим* образом» [15, с. 527]. О каком «другом образе» говорит св. патриарх Никифор? Он говорит: «поклоняемся их честным иконам, ибо поистине честь от образа восходит к первообразу, а честь, воздаваемая верным рабом, свидетельствует о преданности общему Владыке, как говорят учителя церкви» [15, с. 525]. Итак, речь идет о том же, о чем мы сказали: *икона освящается и сходством с первообразом, и начертанием имени*. При этом имяначертание нужно для более точного удостоверения в том, что, поклоняясь иконе, мы обращаем свои молитвы именно к тому лицу, которое изображено. Прежде всего — к Лицу воплощенного Бога Сына. Хотя, как указывает прп. Феодор, есть и зависимость обратная: «Можно написать на ней [иконе]: Бог и Господь или какое-либо равносильное этому слово, но и то по сходству» [11, с. 242].

Рассмотрим и то, как следует понимать *причастность* икон благодати. Булатович пишет: «Бог вездесущ и всеведущ и присно зрит всякое написание Имени Его, и присно слышит всякое призывание Имени Его, и потому присно пребывает Энергией Своей во Именах Своих» [2, с. 260; ср.: 2, с. 148]. Однако непонятно, почему вездесущий и всеведущий Бог не зрит присно Своего изображения? Последовательница Булатовича говорит, что «то или иное имя или понятие становятся именами Божиими и исполняются энергией Божией с того момента, когда человек относит их к Богу» [13, с. 75]. С этим нельзя не согласиться. Добавим только, что именно таким же образом исполняются энергией и иконы. Прп. Феодор Студит, отвечая на вопрос еретика, действительно ли

«в иконе находится божество Христа?» [19, с. 257], говорит, что не существует вообще «места, в котором бы не было Божества» [19, с. 257]. Однако степень присутствия божества различается:

«[Оно всюду присутствует] в большей или меньшей степени. Так и тот, кто сказал бы, что Божество присутствует и в иконе, не погрешил бы против истины. Оно, конечно, присутствует также в изображении креста и в других божественных предметах, но не по единству природы (τῆ φυσικῆ ἐνώσει), так как [эти предметы] — не плоть обожествленная, но по относительному их к Нему причастию (σχετικῆ μεταλήψει), так как и они участвуют в благодати и чести» [19, с. 257–258].

Значит, иконы, как и имена, и понятия, исполнены благодати по относительному причастию, то есть тогда, когда мы, созерцая образ и «в мысли запечатлевая единение», обращаемся к первообразам. Итак, можно уверенно заключить: представление, будто имена Божии более, чем иконы, исполнены божественных энергий, не соответствует православному вероучению.

При этом обратим внимание, что последователям Булатовича, как мы увидели в словах Т. А. Сениной, не удалось отстоять его заявление, что идея, понятие, выражаемое в имязвучии или имяначертании, есть сама энергия Божия. Это замечание имеет прямое отношение к святоотеческому учению об имени и тому, насколько оно было верно понимаемо «имяславцами». Т. А. Сенина, излагая учение Булатовича, утверждает, что «имя Божие имеет божественную силу и освящающую благодать, сила его объективна (пребывает в иконе), но действует не магически, а только на молящихся с верою» [13, с. 87]. Интересно, что это и противоречит учению Булатовича, что «хотя и не сознательно призовешь Имя Господа Иисуса, все-таки будешь иметь Его во Имени Своем и со всеми Его Божественными свойствами» [8, с. 83]; и отчасти совпадает с текстом Послания Святейшего Синода от 18 мая 1913 г., утверждающего, что это учение «противоречит прямым словам Господа: “Не всяк глаголяй Ми: Господи, Господи” и пр.» и, далее, что

«Имя Божие, когда произносится в молитве с верою, может творить и чудеса, но не само собою, не вследствие некоей навсегда как бы заключенной в нем или к нему прикрепленной Божественной силы, которая бы действовала уже механически, — а так, что Господь, видя веру нашу (Мф. 9, 2) и в силу Своего неложного обещания, посылает Свою благодать и ею совершает чудо» [12, с. 48].

Т. А. Сенина, однако, является апологетом отнюдь не Послания, а Булатовича. Мы постараемся проследить одновременно понимание учения свв. отцов об имени и самим Булатовичем, и его последовательницей. И прежде всего обратимся к учению свт. Григория Нисского в его сочинении «Опровержение Евномия». На связь учения святителя об именах с «имяславческими» идеями первым указал С. В. Троицкий (в журнальном варианте его труд назывался «Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники» и был опубликован в «Прибавлениях к Церковным Ведомостям, №№ 37–53, начало публикации — 1913 г.). Троицкий говорит, что одним из важных аспектов опровержения учения Евномия, который, по слову свт. Григория Нисского, попытался «сделать догматом церкви философию Платона», была «своеобразная теория имен» [17,

с. 1] последнего. Своеобразие ее состояло в том, что «по этой теории все имена и слова выражают самые Божественные идеи о вещах или, другими словами, самую сущность вещей» [17, с. 1–2]. В «Опровержении Евномия» мы можем видеть наиболее подробное и при этом целостное изложение учения о языке вообще и именах в частности.

Полемизируя с Троицким, Булатович говорит, что Троицкий искажает учение свт. Григория, когда считает имя Божие простым символом, лишь напоминающим о Боге. Оно, когда речь не о тварных вещах, а о Боге, — «Луч Истины, в коем зрится все Солнце» [2, с. 38]. Но может ли быть основано такое представление на учении свт. Григория? Сам святитель пользуется образом луча, когда говорит о рождении как «естественном явлении»: солнца — в луче, света — в лампаде, аромата — в благовонии [5, с. 271–272]. С другой стороны, он говорит еще и о «другом виде рождения, которого причина невещественна и бестелесна, а рождение доступно чувствам и происходит при помощи тела», когда человеческий «ум, сам в себе будучи бестелесен, рождает слово посредством чувственных органов» [5, с. 272]. Понятно, что для Булатовича связь имени Божия с Богом есть связь естественная — связь энергии с сущностью, почему он и считает аналогию с лучом и Солнцем правомочной. Оговорим: не следует упускать из виду, что, как лучи Солнца суть энергии Солнца, так и божественные энергии суть явления сущности Бога. И значит имена, если их признать энергиями Божиими, являют сущность Божию. Однако свт. Григорий не делал исключения для слов и имен, относимых к Богу, научая видеть не ту аналогию, которая видится Булатовичу. Мы, учит святитель, бессильны выразить именем сущность Божию, и это

«бессилие выразить неизреченное, обличая естественную нашу скудость, тем более доказывает славу Божию, научая нас, что одно есть, как говорит Апостол, соответственное Богу имя, — вера, что выше всякого имени (Флп. 2, 9). Ибо то, что Он превосходит всякое движение мысли и обретается вне постижения при помощи наименования, служит для людей свидетельством неизреченного величия» [5, с. 438].

Но мы, однако, неким образом может произнести имя Бога, так как «нам предоставлена власть, сколько достанет сил у нашего благочестно подвигнутого разума найти какое-либо имя, указующее на превысшее естество» [5, с. 438]. Для того, чтобы уразуметь, как же мы можем воспользоваться этой властью, можно послушать свт. Василия Великого, также опровергавшего учение Евномия, будто имя выражает сущность:

«Нет ни одного имени, которое бы, объав все естество Божие, достаточно было, чтобы вполне его выразить. Но многие и различные имена, взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное» [3, с. 123].

Здесь ясно, что *имена берутся в собственном значении, выражают человеческие понятия*. И именуют не сущность, а, как говорит свт. Григорий Богослов, «некоторые черты из того, что окрест Бога» [4, с. 372], то есть энергии Божии. Но не одно и то же — *именовать* энергии Божии сообразно человеческим понятиям и *быть* энергиями Божиими. Передавая мысль Булатовича, Сенина пишет:

«Имена Божии по внутренней стороне “суть лучи светодейственного Света Истины, словесная энергия Божества и Божество, <...> истины не тварные, но исходящие из Бога”, это Бог в Его откровении людям, и, соприкасаясь мысленно с именем Божиим, человек реально соприкасается с Самим Богом» [13, с. 81].

Но, как мы видим, мысль Булатовича, будто понятия, выраженные словами человеческого языка, суть, по учению свв. отцов, энергии Божии, глубоко ошибочна. Это могла бы увидеть и сама Сенина, коль скоро она ниже согласна со свт. Григорием Паламой, что «все имена Божии являются именами Его энергий» [13, с. 88]. Повторим: *именовать* энергию и *быть* энергией — это далеко не одно и то же. А так как у свв. отцов «имяславцы» прямого подтверждения своим идеям найти не могут, то им приходится заявить, что «учение о божественности имени Божия в патристической традиции изложено не прямо, а лишь “прикровенно”» [13, с. 78].

Скажем и несколько слов относительно привлечения «имяславцами» для своих целей богословия свт. Григория Паламы. Т. А. Сенина, например, передает мысль Булатовича: «Как и варлаамиты, имяборцы отрицают божественность действия Божия, в т. ч. слов Спасителя и Фаворского света» [13, с. 46]. Далее она приводит мнение Булатовича, будто и слова рассказа апостолов о преображении Господа на Фаворе являются энергией Божией [13, с. 60]. Как же Булатович обосновывает свое мнение? Он говорит, что как невозможно в едином Лице Господа отделить плоть от божества, так и в речи Его невозможно «отделить Его Божескую Деятельность от человеческой» [2, с. 241]. Но такового мнения нельзя найти у свт. Григория. Напротив, оно имеет своеобразное сходство с мнением осужденного Собором 1368 г. Прохора Кидониса, сказанное которым «значительно превосходит и превышает в нечестии ужаснейшие сочинения Варлаама и Акиндина» [16, с. 128]. Прохор утверждал, что «Фаворский свет является [одновременно] созданным и нетварным, смертным и бессмертным, временным и вечным», апеллируя именно к учению, «что во Христе две природы, но ипостась едина» [16, с. 147]. Томос Собора, написанный св. патриархом Филофеем, осуждает это мнение и настаивает на различении человеческого и божественного действий Спасителя, ясно утвержденном VI Вселенским собором. Очевидно, что, исповедуя единство Ипостаси Бога Слова, православные должны их различать; и ни божественные, ни человеческие Его действия нельзя сливать, считая всякое действие Бога Слова имеющим, якобы на основании единства Его Ипостаси, двойную природу, то есть «божественно-человеческим». Нам представляется очевидным сходство мнений Прохора, считающего божественно-человеческим Фаворский свет, и Булатовича, считающего божественно-человеческими слова Спасителя и даже апостолов, — мнений, прямо (с разных сторон) искажающих утвержденное VI Вселенским собором учение различия во Христе двух действий.

Итак, учение монахов-«имяславцев» об имени следует признать не соответствующим учению Церкви. Так же и их попытки связать учение своих оппонентов с иконоборчеством или антипаламизмом следует признать несостоятельными. Как бы пространны ни были подборки цитат из Писания и текстов свв. отцов, Булатовичу не удалось дать убедительного систематического

изложения и обоснования «энергийного» учения об именах вообще и имени Божиим в частности. Похоже, Булатович отчасти и сам это понимал, выражая благодарность «высокопросвещенным российским богословам» за содействие написанию своей книги [8, с. 160] и апеллируя к их авторитету (выражение «высокопросвещенные богословы» в ироническом смысле впоследствии использовал митрополит Антоний (Храповицкий)). Речь шла о российских философах круга последователей Владимира Соловьева — представителях так называемого религиозного возрождения начала XX в.: священнике Павле Флоренском (свящ. Павел Флоренский был редактором книги Булатовича), протоирее Сергии Булгакове, Владимире Эрне, Алексее Лосеве и ряде других. Когда борьба обострилась и вслед за определениями Кинота Афона и Константинопольских Патриархов Иоакима III и Германа V с Патриаршим Синодом, обвиняющими «новоявленное учение» в ереси, было опубликовано и «Послание Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода» от 18 мая 1913 г., в спор активно вступили «высокопросвещенные богословы». И сегодня, когда обращаются к наследию «имяславцев», внимание обязательно уделяют также и им.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний (Булатович), иеросхимонах. К обличению ижеборцев // Начала. Имяславие. — 1998. — № 1–4.
2. Антоний (Булатович), иеросхимонах. О почитании Имени Божия. — СПб.: Алетейя, 2013. — ISBN 978–5–91419270–6.
3. Василий Великий, святитель. Творения: в 2 т. — Т. I: Догматико-полемические творения; Экзегетические сочинения; Беседы. — М.: Сибирская благовонница, 2008. — ISBN 978–5–91362–053–8.
4. Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский, святитель. Творения: в 2 т. — Т. I: Слова. М.: Сибирская Благовонница, 2007. — ISBN 978–5–91362–007–1.
5. Григорий Нисский, святитель. Догматические сочинения: в 2 т. — Т. 2. Краснодар: Текст, 2006. — ISBN 5–903298–02–8.
6. Деяния Вселенских Соборов. В 4-х т. — Т. 4. СПб.: Воскресение; Паломник; Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Успенское подворье Оптиной пустыни, 1996. — ISBN 5–88335–015–1.
7. Иларион, схимонах. На горах Кавказа. — СПб., 1998. — ISBN 5–88335–032–1
8. Имяславие. Антология. — М.: Факториал Пресс, 2002. — ISBN 5–88688–061–5.
9. Иоанн Дамаскин, преподобный. Три слова в защиту иконопочитания // О святых иконах и иконопочитании. — Краснодар: Текст, 2006. — ISBN: 5–06–003672–3.
10. Никодим Святогорец, прп. Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т.: пер. с греч. — Т. 2: Правила Вселенских соборов. — Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. — ISBN 978–5–94512–127–0.
11. О святых иконах и иконопочитании. — Краснодар: Текст, 2006. — ISBN: 5–06–003672–3.

12. Послание Святейшего Всероссийского Синода по поводу новоявленного учения книги «На горах Кавказа» // Святое Православие и именованная ересь. — Харьков: Епархиальная типография, 1916. — С. 39–49.

13. Сенина Т. А. Философско-антропологические воззрения А. К. Булатовича в контексте византийской культуры: диссертация ... кандидата философских наук. — СПб., 2011. — 177 с.

14. Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Книга 3. Толкование на Евангелие от Иоанна. Части II–III. — М.: Паломник, 2002. — ISBN 5–87468–162–0.

15. Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. — Минск: Харвест, 2001. — ISBN: 985–13–0783–1.

16. Томосы паламитских соборов / пер., коммент., предисл. Д. С. Чепеля; сост. О. И. Ласточкин. — СПб.: Алетейя, 2021. — ISBN 978–5–00165–378–3.

17. Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках. — СПб., 1914. — 234 с.

18. Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожниках. — Краснодар: Библиотека Свято-Ильинского храма, 2002. — ISBN 5–8209–0194–0.

19. Феодор Студит, преподобный. Творения: В 2 т. — Т. 2: Нравственно-аскетические творения. Догматико-poleмические творения. Слова. Литургико-канонические творения. — М.: Сибирская Благовонница, 2011. — ISBN 978–5–91362–435–2.

20. Феодор Студит, преподобный. Творения: В 3 т. — Том третий: Письма. Творения гимнографические. Эпиграммы. Слова. — М.: Сибирская Благовонница, 2012. — ISBN 978–5–91362–577–9.

21. Хрисанф, монах. Рецензия на сочинение схимонаха отца Илариона, называемое «На горах Кавказа» // Русский инок. — № 4. — 1912. — С. 71–75; — № 5. — 1912. — С. 57–59; — № 6. — 1912. — С. 50–60.

REFERENCES

1. Antonij (Bulatovich), hieroschemamonk. K oblicheniiu imebortsev [To denounce the onomatoclasts]. In: Nachala. Imiaslavie. 1998. — № 1–4. — (In Russian).

2. Antonij (Bulatovich), hieroschemamonk. (2013). O pochitanii Imeni Bozhiiia [On the veneration of the Name of God]. St.-Peterburg: Aleteija Publ. — ISBN 978–5–91419270–6. — (In Russian).

3. Basil the Great, the Saint. (2008). Tvoreniiia: v 2 t. — T. I: Dogmatiko-polemicheskie tvoreniiia; Ekzegeticheskie sochineniiia; Besedy [Creations: in 2 vols. — Vol. 1: Dogmatic and polemical creations; Exegetical writings; Conversations]. Moscow: Sibirskaia blagovonnitsa Publ. — ISBN 978–5–91362–053–8. — (In Russian).

4. Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople, the Saint. (2007). Tvoreniiia v 2 t. — Tom I: Slova [Creations. Vol. 1: The Words]. Moscow: Sibirskaia Blagovonnitsa Publ. — ISBN 978–5–91362–007–1. — (In Russian).

5. Gregory of Nyssa, the Saint. (2006). Dogmaticheskie sochineniiia: v 2 t. — T. 2. [Dogmatic writings: in 2 vols. Vol. 2]. — Krasnodar: Tekst Publ. — ISBN 5–903298–02–8. — (In Russian).

6. (1996) Deianiiia Vselenskikh Soborov. V 4-kh t. — T 4. [Acts of the Ecumenical Councils: in 4 vol. Vol. 4]. St.-Peterburg: Voskresenie; Palomnik; Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra; Uspenskoe podvor'e Optinoi pustyni Publ. — ISBN 5–88335–015–1. — (In Russian).

7. Ilarion, chemamonk. (1998). Na gorakh Kavkaza [On the mountains of the Caucasus]. — St.-Peterburg. ISBN 5–88335–032–1. — (In Russian).

8. (2002) Imiaslavie. Antologiiia. [Onomatodoxy. An anthology]. — Moscow: Faktorial Press, Publ. — ISBN 5-88688-061-5. — (In Russian).

9. John of Damascus, the Reverend (2006). Tri slova v zashchitu ikonopochitaniia. [Three words in defense of icon worship.]. In: O sviatykh ikonakh i ikonopochitani. — Krasnodar: Tekst Publ. — ISBN: 5-06-003672-3. — (In Russian).

10. Nicodemus the Holy Mountaineer, the Reverend. (2019). Pidalion: Pravila Pravoslavnoi Tserkvi s tolkovaniiami: v 4 t. — T. 2: Pravila Vselenskikh soborov [Rules of the Orthodox Church with interpretations: in 4 volumes. Vol. 2: Rules of Ecumenical Councils]. Ekaterinburg: Aleksandro-Nevskij Novo-Tikhvinskij zhenskij monastyr' Publ. — ISBN 978-5-94512-127-0. — (In Russian).

11. (2006) O sviatykh ikonakh i ikonopochitani [About holy icons and icon worship]. — Krasnodar: Tekst, Publ. — ISBN: 5-06-003672-3. — (In Russian).

12. (1916) Poslanie Sviateishego Vserossiiskogo Sinoda po povodu novoavlenogo ucheniia knigi "Na gorakh Kavkaza". [Message of the Holy All-Russian Synod on the newly revealed teaching of the book "On the Mountains of the Caucasus"]. In: Sviatoe Pravoslavie i imenobozhnicheskaia eres'. — Kharkov: Eparkhial'naia tipografiia Publ. — S. 39-49. — (In Russian).

13. Senina, T. A. (2011). Filosofsko-antropologicheskie vozzreniia A. K. Bulatovicha v kontekste vizantiiskoi kul'tury: dissertatsiia ... kandidata filosofskikh nauk [Philosophical and anthropological views of A. K. Bulatovich in the context of Byzantine culture. Ph. D. Dissertation in Philosophy]. — St.-Peterburg. — 177 s. — (In Russian).

14. (2002) Tvoreniia sviatitelia Kirilla, arkhiepiskopa Aleksandriiskogo. Kniga 3. Tolkovanie na Evangelie ot Ioanna. Chasti II-III [The works of St. Cyril, Archbishop of Alexandria. Book 3. Interpretation of the Gospel of John. Parts II-III]. — Moscow: Palomnik Publ. — ISBN 5-87468-162-0. — (In Russian).

15. (2001) Tvoreniia sviatogo ottsa nashego Nikifora, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo [The works of our Holy Father Nikephoros, Archbishop of Constantinople]. — Minsk: Kharvest Publ. — ISBN: 985-13-0783-1. — (In Russian).

16. (2021) Tomosy palamitskikh soborov [Tomoses of the Palamite Councils]. — St.-Peterburg: Aleteija Publ. — ISBN 978-5-00165-378-3. — (In Russian).

17. Troitskij, S. V. (1914). Ob imenakh Bozhiikh i imiabochnikakh [About the names of God and worshippers of the name]. — St.-Peterburg. — 234 s. — (In Russian).

18. Troitskij, S. V. (2002). Uchenie sv. Grigoriia Nisskogo ob imenakh i imiabochnikakh [The doctrine of St. Gregory of Nyssa on names and worshippers of the name]. — Krasnodar: Biblioteka Sviato-Il'inskogo khrama Publ. — ISBN 5-8209-0194-0. — (In Russian).

19. Theodore Studit, the Reverend. (2011). Tvoreniia: V 2 t. — T. 2: Nravstvenno-asketicheskie tvoreniia. Dogmatiko-polemicheskie tvoreniia. Slova. Liturgiko-kanonicheskie tvoreniia [Creations: In 2 vols. Vol. 2: Moral and ascetic creations. Dogmatic and polemical creations. Words. Liturgical and canonical creations]. — Moscow: Sibirskaia Blagozvonitsa Publ. — ISBN 978-5-91362-435-2. — (In Russian).

20. Theodore Studit, the Reverend. (2012). Tvoreniia: V 3 t. — Tom 3: Pis'ma. Tvoreniia gimnograficheskie. Epigrammy. Slova [Creations: In 3 vols. Vol. 3: Letters. The creations are hymnographic. Epigrams. Words]. — Moscow: Sibirskaia Blagozvonitsa Publ. — ISBN 978-5-91362-577-9. — (In Russian).

21. Chrysanthus, monk. Retenziia na sochinenie skhimonakha ottsa Ilariona, nazyvaemoe "Na gorakh Kavkaza" [A review of the work of the schemamonk Father Hilarion, called "On the Mountains of the Caucasus"]. In: Russkii inok. — № 4. — 1912. — S. 71-75; — № 5. — 1912. — S. 57-59; — № 6. — 1912. — S. 50-60. — (In Russian).

*Т. Н. Тувалина**

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ РОЛЬ ИЕРУСАЛИМСКОГО ХРАМА В «ХРАМОВОМ СВИТКЕ»

Статья посвящена исследованию образа Иерусалимского Храма в кумранском «Храмовом свитке» и его влияния на мессианско-эсхатологическое представление сообщества Кумрана. По мнению автора статьи, «Храмовый свиток» отображает ускоренную эсхатологию, катализатором которой является создание идеального Иерусалимского Храма. В 11QT говорится об эсхатологии, согласно которой Бог придет на землю и освятит Храм, который будет реализован в жизни как человеческими, так и божественными усилиями. Новый Иерусалимский Храм будет воздвигнут в историческое время, а Эсхатон начнётся с того момента, когда Господь прибудет во Святыище.

Ключевые слова: Кумранская община, Храмовый свиток, Иерусалимский Храм, Мессия, Учитель праведности, эсхатология, апокалиптика.

T. N. Tuvalina

THE ESCHATOLOGICAL ROLE OF THE JERUSALEM TEMPLE IN THE TEMPLE SCROLL

The article is devoted to the study of the image of the Jerusalem Temple in the Qumran *Temple Scroll* and its influence on the Messianic-eschatological representation of the Qumran community. According to the author of the article, the *Temple Scroll* displays accelerated eschatology, the catalyst of which is the creation of an ideal Jerusalem Temple. 11QT speaks of eschatology, according to which God will come to earth and consecrate the Temple, which will be realized in life by both human and divine efforts. The New Jerusalem Temple will

* Тувалина Татьяна Николаевна — РО ВРОУ «Санкт-Петербургская Евангелическая Богословская Академия», Российская Федерация, 194017, Санкт-Петербург, Костромской пр., д. 14-А; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; tnt_lah@mail.ru

Tatyana N. Tuvalina — St. Petersburg Evangelical Theological Academy, St. Petersburg, 14-A, Kostromskoy ave., 194017, Russian Federation; St. Petersburg State University, St. Petersburg, 5, Mendeleevskaya liniya, 199034, Russian Federation; tnt_lah@mail.ru

be erected in historical time, and the Eschaton will begin from the moment when the Lord arrives at the Sanctuary.

Keywords: Qumran Community, Temple Scroll, Jerusalem Temple, Messiah, Teacher of Righteousness, Eschatology, Apocalypticism.

В последнее время эсхатологическое значение Храма вновь стало привлекательным для большего количества исследователей. Храм является центральным местом религиозной жизни верующего человека во многих народах. Идея о том, что Земной храм является лишь тенью истинного Небесного, имеет глубокие корни в иудейской традиции (Исх. 25:40; Евр. 9:24; 8:2), которая возвеличивает его как ключевой институт Израиля. Для кумранских писаний Храм крайне важен, так как надежда на возвращение присутствия Божьего стала важной темой для народа в период Второго Храма.

Статья освещает предпосылки формирования кумранской общины с целью приоткрыть читателю концепцию религиозных взглядов, которые неразрывно связаны с их образом поклонения Богу, но особое внимание в публикации уделяется Иерусалимскому Храму, представленному в «Храмовом свитке», который присутствует в собрании рукописей Мертвого моря Кумрана. В работе рассматривается его возможное влияние на теолого-религиозные воззрения, а точнее на мессианско-эсхатологические представления сообщества, сформированные вокруг культа лидера — Учителя праведности [2, с. 44].

Сочинения [2, с. 41], обнаруженные на территории Кумранской общины, не дают исследователям прийти к единообразному истолкованию представленных идей, поэтому нами поставлена задача при более глубоком анализе изучаемой темы оформить и обосновать свои убеждения на данном этапе исследования для дальнейшего изучения иудейских манускриптов псевдоэпиграфического толка. Настоящая работа представляет собой текстологическое исследование «Храмового свитка», посвященное выявлению эсхатологической роли Нового Иерусалимского Храма в иудаизме.

КУМРАНСКАЯ ОБЩИНА

История существования Кумранской общины до сих пор является загадкой для исследователей [2, с. 72–91]. Она охватывает период почти три века (II в. до н. э. — I в. н. э.). Община Яхад (yahad) [2, с. 281] была организована в конце эпохи Второго Храма (197/196 до н. э. следует рассматривать как наиболее вероятное время) [2, с. 43–46] в лоне общественно-религиозного течения хасидеев.

Адепты общины были известны как люди, исследующие сущность Бога и мироздания [2, с. 28–30]. Они рассматривали себя как аллегорическое изображение общины, дающей жизнь Мессии Израилям (ישראל משיח), т. е. светскому Мессии [2, с. 221]. Следуя заявленной теме статьи и решения поставленной задачи, подробно рассмотрим два раздела вероучения общины, описанных в Храмовом свитке: культ Храма и эсхатологию.

Письменные источники общины отражали настроение народа. Ф. М. Кросс (Cross) выделяет в развитии кумранской письменности три основных периода:

архаический, или прехасмонеийский (ок. 250 г. до н. э. — 150 г. до н. э.); хасмонеийский (ок. 150–30 гг. до н. э.) и иродианский (ок. 30 г. до н. э. — 70 г. н. э.) [2, с. 14]. Для каждого из этих исторических периодов характерны свои признаки.

Все манускрипты, найденные в пещерах Кумрана, условно делят на три группы: тексты еврейской Библии и деутероканонические сочинения (новозаветные произведения) [2, с. 16]; апокрифы и произведения, созданные общинниками. Нас интересует Храмовый свиток.

ХРАМОВЫЙ СВИТОК — 11QT

«Храмовый свиток» — 11QT — (*Мегиллат ха-Микдаш*) стал известен в научных кругах в 1960 г., являющийся одним из наиболее важных и самым длинным из обнаруженных рукописей (8,6 м, 66 колонок текста) находок. Израильский археолог Йгаэль Ядин (Yigael Yadin, ивр. יגאל יאדין) в 1977 г. опубликовал свои труды по реставрации и расшифровке текста свитка, что позволило работать с текстом более широкому кругу исследователей периода Второго Храма. Ядин дал и название свитку [9, с. 112]. Он считал, что Свиток, возможно, является сектантским письмом, а количество найденных копий «Храмового свитка» указывает на важность этого документа для общины [9, с. 232].

Предполагаемый период написания интересующего нас свитка совпадает с правлением Хасмонеийского царя — Александра Янная (103–76 гг. до н. э.), который в области своей внутренней политики, опираясь на партию саддукеев, столкнулся с мятежными фарисеями. Левиты, считавшие себя посредниками между Храмом и народом, противостояли священникам, фарисеям и ессеям. В то время саддукеи, во главе с Первосвященником, составляли Синедрион, который обладал полнотой властью в практике храмовых вопросов. 11QT является документом, излагающим нам историю о противостоянии между священниками и левитами, которое протекало в течение многих столетий. Но фарисеи, сохраняющие веру отцов, приобрели благосклонность людей, давая им надежду: пророчествуя о конце времен, приходе пророка Илии, Мессии, обещающем установить Свое царство на земле, воскресении из мертвых и вечной жизни для праведников. В 94 г. до н. э. против А. Янная фарисеи возглавили восстание, но были разгромлены в 88 г. до н. э. Многие фарисеи бежали в соседние земли. Разгневанный Александр учинил жестокую расправу над פְּרוּשִׁים [перушим]: он распял на крестах около 800 фарисеев и убил их членов семей на виду у них [2, с. 157].

Члены ессеического движения искали чистоты и святости, которые включают храмовое служение. Отказ от служения в Иерусалимском Храме поставил членов общины перед необходимостью выработать новую стратегию: развитие представлений о Небесном Иерусалиме, учение о «святилище человеческом», представление идеального Храма, описанного в «Храмовом свитке» (11QT). Храма, который в исторической перспективе должен был стать реальностью и быть построенным в Иерусалиме взамен оскверненного действующего Святого Храма.

В Уставе общины (QS) нет упоминаний о сектантской Торе (11Q), но, судя по тексту Дамасского документа (CD 5:2–5), «Храмовый свиток» был «сокрыт» Богом от Израиля «до появления» Учителя праведности [2, с. 74–90]. Исходя из этого, Храмовая рукопись появилась в кругах священства до того, как кумраниты отделилась от общины в Иерусалиме и ушли в пустыню [18, с. 42]. Среди исследователей манускрипта 11QT ведётся полемика относительно того, считать данный свиток созданием общины Кумрана (И. Ядин, Б. Вакхольдер (Wacholder) и М. Уайз (Wise)) или нет [20, с. 4]. Барух Левин (Levine) утверждал, что темы «Храмового свитка» указывают на левитские круги Иерусалимского Храма, для которых Тора, Храм и ритуалы являлись их практическими потребностями [15, с. 7]. Лоуренс Шиффман (Schiffman) в своих трудах развивает теорию далее и приписывает свиток протосаддукейским кругам Иерусалимского Храма. Ганс Бургманн (Burgmann) прямо называет Храмовый свиток саддукейской Торой [5].

Об авторе, к сожалению, ничего не сообщается. Тем не менее, на основании содержания свитка можно сделать вывод, что он человек, наделенный властью и знавший Писание. Многие исследователи предположили, что автором рукописи мог быть «Учитель праведности» (CD 1:9–11) [26, с. 72; 29, pp. 121–148; 2, с. 23], который о себе говорит, что Бог поставил его «отцом» (אב) для членов общины (1 Кор. 3:1–3, 4:15, 2 Кор. 6:13, 1 Фес. 2:7–11), и в то же время он сравнивает себя с их матерью (Кумранские Гимны № 11 (1QH 7:20–21) и № 14 (1QH 9:35–36)). Ещё при жизни «Учителя праведности» адепты рассматривали его в качестве потенциального светского Мессии, которого они ожидали «в конечные дни» именно из своей среды, используя аллегорическую «растительную» терминологию, представляя свою общину «садом», производящим «плод» в виде Мессии-Царя (Князя) [2, с. 222–223]. «Храмовый свиток» (сектантская Тора) был создан в кумранской общине при «Учителе праведности» и, скорее всего, был написан им самим или при его непосредственном участии.

«Храмовый свиток» в Кумране рассматривался в качестве Торы, отличной от Пятикнижия. Он является достаточно сложным текстом, который развивался в течение времени и представляет собой переписанную Тору. По мнению Ядина, автор взял за основу материалы книг Исхода, Левит, Чисел, Второзакония и перефразировал текст (напр., Исх. 24 и 11Q19, столбец 2, Лев. 2–3 и 11Q19, кол. 14, Чис. 30 и 11Q19, кол. 54, Втор. 17 и 11Q19, кол. 56) [16, с. 308], соединил заповеди в связанный текст по темам, увязал противоречивые или двусмысленные заповеди [18, с. 37–40], записал храмовое видение и пророчество о будущем Земли, представленное как божественное откровение от Имени Бога. Одной из особенностей 11QT является то, что он написан от первого лица, представляя совершенную Тору [16, с. 308], которая изучалась наравне с текстами Священных Писаний [26, с. 109]. И. Ядин отмечает, что идея гармонизации и согласования проходит через весь текст [27, с. 392]. Эти авторитетные законы и правила предназначены для праведной жизни и управления на Земле, что, вероятно, должно позволить построить Новый Храм (11Q19, кол. 30).

Считается, что первый столбец утерян, а сохранившийся названный «2» содержит требование отделиться от хананеев, далее следуют стандартные предупреждения против запрещенных религиозных практик Второзакония

[20, с. 2]. Остальную часть текста условно делят на четыре основные темы: устройство Храма, включающая в себя два раздела: Храм и алтарь (кол. 3–13), постройка храмового двора и различных строений (кол. 30–45); религиозные праздники и обряды жертвоприношения (кол. 13–29); законы чистоты, включающие в себя два раздела: Храм и храмовый город (кол. 45–47), общие запреты и правила (кол. 48–51); исправленная и дополненная версия Втор. 12–23 (кол. 52–66). Большая часть свитка посвящена Храму с дворами и подсобными помещениями, а также Храмовому городу, что занимает почти половину текста рукописи, поэтому и названа археологом Игаэлем Ядином — «Храмовым» [28].

Но наше исследование направлено на изучение тем, посвященных Храму, написанных в стиле книги Исход (Исх. 35 и последующие главы), и его значения в эсхатологической перспективе. План представленного Храма значительно отличается от библейских Храмов, поэтому мы обозначим его как Новый Иерусалимский Храм. В описании Храма наблюдается некоторая параллель с храмовым видением Иезекииля, а также с расположением Скинии в Исходе. Паттон (Patton) отмечает, что «Храмовый свиток» «напоминает по тону, форме и даже временами, конкретными деталями, описание израильских святилищ в Книге Исход 25–40 и Иезекииля 40–48» [7, с. 112]. Описание внутренних дворов и их врат напоминает израильский лагерь, стоящий в пустыне. Весь план Храма был призван воссоздать опыт периода пустыни, когда святость излучалась из эпицентра-святилища в Израиль [20, с. 2, 3].

Сравнивая Храм в «Храмовом свитке» с Храмом Моисея, представленном на горе Синай, мы наблюдаем, что все речения Моисея обращены к людям Земли в будущем, к тем, которые еще не перешли в Обетованную Землю [20], а в 11QT претензии к будущему Земли описываются в то время, когда Израиль вернулся в землю Израиля, но все еще ощущает себя в рабстве или изгнании. Так, Ездра объявляет рабство (Ездр. 9: 8–9), когда он и народ вернулись в землю Израиля и надеются, что Господь пощадит остаток, чтобы построить Храм. В манускрипте представлены пути праведников, живущих именно в земле Израиля. В «Храмовом свитке» описано прекрасное будущее, в котором Бог живет в Новом Храме, а народ в мире пребывает на своей земле с возможностью защиты от любой нации, приходящей на их земли со злом.

По предполагаемому учению, представленному в «Храмовом свитке», исследователи выдвинули различные теории. Левинсон (Levinson) и Зан (Zahn) отмечают, что данное наставление является «попыткой создать более совершенную Тору» [16, с. 307], а Баркер (Barker) утверждает, что она должна была дополнить Тору: «этот текст был написан как шестая книга Моисея, образующая логическое продолжение Второзакония и описывающая, как должен был быть построен Храм, как только Израиль достигнет Земли Обетованной» [3, с. 11]. Изменения Второзакония и других текстов из Еврейских Писаний во второй половине Свитка не поддерживают идею М. Баркера о том, что это «логическое продолжение» Второзакония, поскольку продолжение развивает повествование, а не меняет его. Но поскольку роль Моисея на Синае уменьшается в Свитке, её вряд ли можно считать шестой книгой в серии, тем более что Моисей умирает в конце Второзакония. Уайз утверждает, что 11QT должен был стать Новым Законом, а именно эсхатологическим Второзаконием. Идея

заставить D^{W} «ИМЯ» жить в Храме (3:4; 29:4; 30:4; 45:12; 47:4, 11; 52:16, 20; 53:0–3, 9; 56:5; 60:14) показывает, что «Храмовый свиток» использует теологию Второзакония по всему документу [23, с. 200]. Левинсон и Зан отметили, что приверженность «Храмового свитка» существующей Торе дает ему «мандат на разработку последовательной системы» [16, с. 334]. Эта «новая» система разрешила противоречивые юридические установки, используемые Кодексом Завета, с одной стороны, и Второзаконием — с другой» [16, с. 320]. Вахольдер считает, что автор «Храмового свитка» «нашел книгу Второзакония наиболее интересной из пяти книг Моисея» [4, с. 15].

ЭСХАТОЛОГИЯ ХРАМОВОГО СВИТКА

Прежде чем непосредственно перейти к рассмотрению эсхатологии «Храмового свитка», хотелось бы кратко осветить вопрос его теологии. В «Храмовом свитке» автором представлена идеализированная картина еврейской жизни и служения Богу. Огромные размеры территории Храма описаны как норма в Иерусалиме для всех времен, а не как то, что должно реализоваться только в конце дней. В тексте 11Q19 29:8–10 говорится о том, что Бог заменит описанный Храм в «Храмовом свитке» будущим вечным Храмом (4Q174 1–2 i, 21 6–7).

Все религиозные группы Израиля в период Второго Храма стремились ассимилировать внебиблейские учения в свой образ жизни. Поскольку весь Израиль сбился с пути истинного, по мнению общины Яхад, истинный путь был заново открыт только учителем Праведности, которому открылись «тайные» знания. Законы, возникшие в результате этой интерпретации, в конечном итоге были составлены в документы общины.

Но прежде чем начать разговор об эсхатологии, необходимо помнить, что Израиль — это народ, заключивший Завет у горы Синай. В этом договоре обе стороны обязались выполнять определенные условия. Благословения и проклятия, описанные во Второзаконии, являлись способом побудить народ соблюдать условия этого Завета. Однако эти условия являются важной чертой эсхатологии Второзакония. Эсхатология в Торе имеет свое основание во владении землей и мирную конечную цель: «фон идиллической сцены, в которой израильтянин изображен спокойно живущим в своем родовом поместье, не потревоженном чужеродными факторами» [22, с. 294, 315]. Как мы видим, связь между действиями Израиля и эсхатологией важна во Второзаконии. Деяния человечества определяют «будущее всего творения». Эсхатология Вт. 28 основана на послушании Израиля Заповедям Божиим.

Обращение мира к Богу и обещанное исполнением Заповедей (Втор. 28:1–14) показывает, что во Второзаконии Новый порядок может быть описан как эсхатологический. Благословения и проклятия Второзакония обеспечивают два пути будущих национальных и универсальных результатов: следование постановлениям договора должно привести к наступлению благословенного существования и правильным отношениям с Богом (Втор. 28:1–14), и наоборот, если люди не будут следовать диктату договора, то придёт проклятое существование и ненадлежащие отношения (Втор. 27:16–46). Важный аспект

эсхатологии, описанный во Втор. 28, содержится в обещании Израилю быть главенствующим над всеми народами земли: «...Господь, Бог твой, поставит тебя выше всех народов земли». Большая часть исследователей контекст 28 главы помещают в эсхатологическую перспективу [25, с. 281; 20, с. 5; 3, с. 580 и др.]. Таким образом, можно сказать, что послушания Израиля ведет к исполнению Божьих обетований, и именно эта надежда является основой эсхатологии. «И благословение, и проклятие в 28 главе связаны с землей. Земля будет или не будет давать жизнь Израилю в зависимости от их послушания» [6, с. 147]. Земля и владение ею имеют жизненно важное значение для Втор. 28. Хотя во Второзаконии нет понятия «конца дней», но новый порядок, вызванный благословениями, полностью отличается от предыдущей ситуации и имеет космический размах.

Выражение יום הבראָה (День творения) (11Q 29:9) [20, с. 87] наиболее очевидно характеризует начало эсхатологических времен «Храмового свитка». День творения — Новый век невозможно интерпретировать иначе как эсхатологически, если Бог пребывает с людьми: «...в соответствии с заветом, который Я заключил с Иаковом в Вефиле» (29:10). Присутствие Бога среди Своего народа является общей темой Нового века в канонических текстах Писания. Использование слова «навсегда» в колонке 29 четко указывает на наступление нового периода времени, начинающегося со Дня творения, и эта новая эпоха будет продолжаться «во все дни», как указано в строках с. 7–10. Мы наблюдаем описание Нового века в кол. 45:14, где в тексте утверждается, что в те дни Господь «будет обитать среди сынов Израилевых во веки веков», а в кол. 46:4 говорится: «всегда, (в течение) всех дней, которые Я буду среди них». Также о Новом времени свидетельствует использование фразы «в те дни» в колонках 56:1, 61:9.

Отсутствие описания благословений и проклятий в «Храмовом свитке» указывает на отличие уникальной эсхатологии книги Второзакония. В «Храмовом свитке» слова «Благословенный» и «проклятый» не используются ни разу. Но аргументы в пользу того, что благословения и проклятия и сопутствующая им теология находятся в тексте «Храмового свитка», мы находим у таких исследователей, как Шиффман [19], Кауфман (Kaufman) [12], Уайз [24], Фрааде (Fraade) [7] и Свенсон (Swanson) [18]. Учение «Храмового свитка» ставит Храм в качестве главного учреждения в Израиле [21, с. 161]. «Храмовый свиток» не сравнивает Израиль с другими землями, а речь идет только о Земле Израиля. Как показано в колонке 29 свитка, эсхатология этого учения совершенно отличается от Второзакония и противопоставляется эсхатологии благословений и проклятий. Жертвоприношения и храмовое священство установлены безусловно и вечно (11Q 29:56). В «Храмовом свитке» также большое внимание уделено чистоте земли, народа, царя [24, с. 169]. Однако в нём важной частью эсхатологии является место, которое Бог выбрал для проживания имени Его (11Q19 52:9, 16; 56:5; 60:13; 11Q19 53:9, 10). «Это место» расположенное в Иерусалимском Храме имеет решающее значение как для Второзакония (Втор. 12:5–7, 8–11; Втор. 14:23) так и для теологии 11Q (52:20; 53:0–3, 9; 60:14). Однако Храмовый свиток утверждает, что эффект чистоты, обитающий в Храме, оказывает влияние на землю, которая исходит наружу.

Тогда как чистота Второзакония представлена исходящей от послушания заповедям, а не от Храма, как подчеркивается в «Храмовом свитке» (Втор. 12:15, 22; 14:11, 20; 15:22; 23:11; Втор. 21:8 и 32:43).

Идеальный план Храма, местности и соблюдение всех назначенных праздников влияют на чистоту святой земли (11Q 2:11; 3:6; 26:7; 35:7; 45:10, 17–18; 46:2–4, 13; 47:10, 13, 16–17; 48:10–11; 51:7, 19; 52:17; 55:9–10; 56:10; 57:10, 15–17; 58:6–9; 64:12). Бог и Израиль в синергии предпримут действия для освящения Храма и его окрестностей. «Храмовый свиток» запрещает осквернять землю (11Q 48:10–11, 64:12; 45–47), делать то, что делают язычники на своей земле (11Q 51:19), и допускать чужеземного врага на свою землю (11Q 58:6–9). Бог в Свитке требует сжигания города, который поклоняется иному богу (11Q 55:9–10 ср. 47:16–17), чтобы сохранить землю чистой. Призыв к чистоте был частью жизни Израиля с давних времен. Мы видим, что автор манускрипта ясно дает понять, что требуется чрезвычайно высокий уровень чистоты города Храма [3, с. 68], Храмовой горы и Храма. Все перечисленное имеет первостепенное значение для Израиля. Степень чистоты увеличивается при приближении к Храму. Описание плана трех дворов Храма, начиная со Святого места, переходит в менее чистые области, тем самым подчеркивая его чистоту. Храм и его окрестности не должны быть осквернены ни человеком (11Q 3:6; 35: 7; 45:10, 17; 45:10, 18; 46: 13; 47:10, 13; 51:7), ни животными. Даже нечистые птицы не должны сидеть на храмовом комплексе, а непорочные животные будут съедены на расстоянии (11Q 46:1–4; 52:17). Народ должен оставаться чистым, храня себя от поклонения другому богу (11Q 2:11), очищаясь в День искупления (11Q 26 и 27 (26:9 כול על בו וכפר); ср. Лев. 16:24), и устраняя зло из Израиля (11Q 56:10). Святость простирается от внутреннего двора Храма и охватывает не только храмовые дворы, но и весь город.

Новый порядок, описанный в Свитке, характеризуется наличием царя (11Q 57:2), которого Господь обещает сохранить, а также его сыновей на троне до тех пор, пока они соблюдают постановления Господа (11Q 59:17–21). Важно отметить, что описание Законов царя располагаются после колонок (11Q 29–30) с утверждением о вечном пребывании в Храме Господа, построенном Израилем. Царь обязан удерживаться от всякого греха (11Q 57: 10), не может жениться на женщине из другого народа, но имеет право связать свою жизнь с женщиной из дома своего отца (57:15–17).

«Храмовый Свиток» сообщает нам, что Царский совет состоит из двенадцати знатных рода, двенадцати священников и двенадцати левитов (57:12–14), обеспечивающих религиозное руководство над земными делами. Царь, отправляющийся на войну, должен проконсультироваться с первосвященником. Этот Закон показывает, что из Храма через Урим и Туммим исходит управление царём. Он лишен не только всех культовых функций, но и всецело подчиняется священникам (58:18–21). Святость же первосвященника для Господа не ограничена временными рамками, а простирается на все времена (16:4–5).

В 11QT 29:7–10 говорится об эсхатологии, согласно которой Бог придет на землю и воздвигнет Свой Храм. Господь освятит Храм (29: 8; 47:4), а народ обязан святить Храм (46:11; ср. 35:8–9). Фисдель (Fisdell) показывает, что присутствие Бога является центром и источником Святой Земли, направляя ее

к чистоте народа. Храм является центром чистоты [9 с. 179–180], как мы уже ранее отмечали.

Члены общины мыслили эпоху ее существования как заключительный этап человеческой истории. Учение общины эсхатологического толка описывало ожидание приближения «конца дней», в которые зло будет искоренено во всём мире и Израиль освободится от чужеземного гнёта. Дуализм учения общины, деление всего человечества на «сынов света» (члены секты) и «сынов тьмы», носит чисто этический и эсхатологический характер [1].

МЕССИАНСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ

Традиционная эсхатология включает в себя и царствование Мессии. Ниже рассмотрим мессианские воззрения общины Яхад. По рассмотренным выше источникам логично предположить, что именно лидер общины претендовал на роль жреческого Мессии — «первосвященника» «святилища человеческого» (11QT, 1QM и IQSa), ожидающего вместе со своей паствой прихода светского Мессии [2, с. 204–215] (1QH 3:7–12, 1QH 4:27–28, IQSa 2:11–22, 4QpIs^a, 4Q285; ср. также 4QFlorl: ll, 4QPB 1:3–4; IQSb 4:27). Таким образом, автор Храмового свитка как жреческий Мессия появляется «в конечные дни» (IQSa, 1QM (ср. 4Q285, fr. 7) и 4QpIs^a, а также 4QPB, 4QFlor) за 40 лет до наступления Эсхатона и предшествует приходу Мессии-Царя (Князя) (IQSa 2:11–12, 4QPB 1:2–4; ср. 1QM 2:1–6 и 5:1; 4QFlorl: ll; 1 Ен. 90). До явления в этот мир Мессии-Царя Мессия-Первосвященник является «главой всей общины Израиля» (IQSa 2:12; 1QM 2:1–6), т. е. будет выполнять функции духовного и светского главы общества, в том числе и решать военные вопросы (QSa 1:26 и 2:12; 4Q285, fr. 7,5; 1QM 9; 1 Ен. 90). Как «Законодатель» — «Разъясняющий Учение» — «Передачик» или «Посредник» (между Богом и людьми) он уподобляет себя «ангелам Присутствия» (1QH2:13, 18:11, 4QpPs37 1:18, 1QH 6:13, IQSb 4:24–25) [2, с. 207] и олицетворяет «Завет царства» (CD 6:7, 7:16) [2, с. 211–212]. Этот исторический Учитель праведности как Первосвященник сохранит положение верховного «главы всей общины Израиля» даже по пришествии Мессии-Царя (Князя) (IQSa 2:11–12; 11QT 56:20–57:2, 58:18–21, 4QpIs^a, 8–10, 17–24; 1Q21, fr. 1, 2, 4Q213–214, fr. 4, 2:15–19).

Учитель праведности (1QH 18:14) возвещает, что он является «благовестником [...] добра», которого «[пома]зал» Бог «Истиной Своей... чтобы (он) благовествовал кротким в соответствии с многомилосердием» Господа (1QH4:27–29, 4Q428 (4QH^b), fr. 9, 1.4, 4Q432 (pap 4QH^f), fr. 3, 1.4 (!), CD 2:12–13; IQSb 3:6, 4Q521, fr. 2 ii+4, 12) [2, с. 206–208]. В этом пассаже мы наблюдаем аллюзию на текст Ис. 61:1 (Ис. 40:9, 41:27, 52:7): «Дух Господа Бога на мне, ибо помазал меня Господь благовествовать нищим... провозглашать пленным свободу и слепым прозрение» (Мф. 11:5, Лк. 4:18; Ис. 42:6–7, 49:6; CD 1:9–11 (!), 1QH4:27(!), 7:24, IQSb 4:27); в тексте Ис. 52:7 о «Рабе» Господа говорится: «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовестующего доброе, возвещающего спасение...» (1QK 18:11; 4Q428 (4QH^b), CD 2:12–13; 1Q5b3:6, 4Q521, fr. 2H+4, 12; Рим. 10:15). Оба приведенных текста из книги

пророка Исаяи толковались в Кумране как относящиеся к Мессии (11QMelch 2:4, 6, 9–19, 24–25; 4Q521, fr. 2ii+4,8,12). Учитель праведности неоднократно называет себя «Рабом», на которого Господь «возложил Свой Святой Дух» (1QH 7:6–7, 13:18–19, 14:25, 17:26; Ис. 42:1–4(9), 49:1–6(7), 50:4–9, 52:13–53:12; 41:8, 42:1–25, 44:1–2, 21–22, 26, 50:10, 51:16, 52:7, 61:1–3). Вспомним также, что согласно в Лк. 4:17–21 и Мф. 11:5 Иисус провозгласил содержание стихов Ис. 61:1–2 на себя, а раввинистическая литература «благовестника» из Ис. 52:7 отождествляет с Мессией-Царем [10, с. 30].

То, что кумраниты заключили с Богом Новый Завет «в стране Дамаска», свидетельствует о том, что, по их мнению, Мессия уже пришел в этот мир в лице Учителя праведности. «Обновление Завета единства» должно было произойти не раньше появления жреческого Мессии (IQSb).

«Статус царя» в Храмовом свитке (11QT 56:12–58:21, 59:13–21; CD 5:1–2) регламентирует деятельность Мессии-Царя (Князя), который при поддержке и помощи Воинства Небесного, по ожиданиям кумранитов, создаст к Концу дней империю с центром в Иерусалиме (4QpIs^a 8–10, 18–20, 1 Ен. 90, Пс. 17; 1 Ен. 62:4–9). Помимо военных функций, Он будет осуществлять функции судии народа (4QpIs^a 8–10, 11–24; Ис. 11:1–3; 4Q285, fr. 7; IQSb 5:20–29) под строгим контролем священства (4QpIs^a 8–10, 21–24; 11QT 56:20–57:2, 58:18–21).

Светский Мессия, по кумранской доктрине, рассматривался как духовный сын Божий [2, гл. III, 6, § 4] (4QFlor 1:10–13; IQSa 2:11–12; 8). В 4QFlor говорится: «[И возместил тебе Господь, что Дом построит тебе (2 Цар. 7:11) и Я восстановлю семя твое после тебя и воздвигну трон его царства навеки (2 Цар. 1:12–13). Я буду ему Отцом, а он будет Мне сыном (2 Цар. 7:14–1 Пар. 17:13). Он — Отпрыск («Отрасль») Давида, который появится с Разъясняющим Учение, [чтобы править] на Си[оне в ко]нечные дни (Ис. 2:3, 59:20–21(1), 62:11) [2, гл. II, § 2, с. 74–88 и гл. III с. 189–279], как написано: «Я подниму павшую скинию Давида» (Ам. 9:11). Это «павшая скиния Давида», которая появится, чтобы спасти Израиль. Тексты 2 Цар. 7:14–1 Пар. 17:13 и Пс. 2:7 рассматриваются в Деян. 13:33, Евр. 1:5 и 5:5 как относящиеся к Иисусу Христу. По нисхождении на Иисуса во время крещения в Иордане Святого Духа (Пс. 2:7; Мф. 3:16–17, Мк. 1:10–11; Лк. 3:21–22), глас с неба возвестил: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение» (Ин. 1:31–34, 5:37; 2 Пет. 1:17) т. е. Иисус становится Сыном Божиим в момент нисхождении на него Святого Духа. Ап. Павел в Рим. 1:3–4 говорит, что Иисус «...родился от семени Давида по плоти, и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых»; т. е., по мнению Павла, Иисус стал Сыном Божиим лишь по Его воскресению (Деян. 2:36) [11, с. 158]. Итак, при жизни Учителя общинники, вероятно, рассматривали общину в качестве «коллективного» духовного земного отца светского Мессии; а Господь Бог рассматривался их духовным небесным Отцом. Данное представление основывается на пророчестве о «двух помазанных маслом» (Зах. 4:14), причем предполагается главенство Мессии-священника. В конечном итоге, по вере кумранитов, к «сынам света» присоединится «весь Израиль». Общинники верили, что через 40 лет после смерти Учителя начнется мессианская эра. Но когда по смерти Учителя Конец дней не наступил, а ожидаемый светский Мессия не пришел, кумраниты

внесли изменения в свои мессианско-эсхатологические представления. Здесь и появляется идея о втором пришествии Учителя праведности в Конце дней, который наступит через 490 лет, т. е. около 97/96 г. до н. э. [2, с. 74–88].

Особая чистота «конца дней», описанная в Свитке, усиливает эсхатологические утверждения о Новом времени Писания. Хотя многие кумранские манускрипты отражают реализованную эсхатологию, «Храмовый Свиток» описывает нереализованную эсхатологию до настоящего времени. Новый Храм в «Храмовом Свитке» очевидно что еще не был построен, и никакое другое событие в Свитке не осуществилось, оно представлено как неизбежное, ожидаемое, решающее событие. Храмовый комплекс, описанный в Свитке, является необходимым катализатором, приближающим Эсхатон. Именно этот Храм представлен как реализующий вечное обиталище Бога Израиля, чего не смогли достичь ни Храм Соломона, ни Второй Иерусалимский Храм. Строительство Нового Храма приносит Славу (евр. «кавод») Бога, обитающего в Иерусалиме с народом Израиля, что влияет на чистоту человечества и Земли. Израиль описан правящим над врагами только после того, как Господь восседает в Храме (59:19, ср. Втор. 28:1).

Автор манускрипта обращает особое внимание на правильную форму строения, чтобы отличить идеальный Храм от любой ранее представленной формы Святыни. Размеры Нового Храма намного больше других Иерусалимских Храмов, он отличается даже от размеров будущего Храма, описанного в книге Пророка Иезекииля 40–48. Комплекс Нового Святыни должен был представлять собой три концентрических прямоугольных двора. Храм, по сути своей, не может существовать без окружающих его фрагментированных гетеротопических пространств. В них заключена идея концентрации святости всего сакрального пространства уводящего в трансцендентную сферу и единства всех основных архитектурных построек. Размер описанного комплекса явно означает, что Свиток предшествует значительному возрастанию населения в будущем. Свиток призывает к тому, чтобы представленный в нем Храм был реализован в жизни как человеческими, так и божественными усилиями. Поскольку Новый Иерусалимский храм в Свитке 11QT превосходит по размерам и масштабам любой Иерусалимский храм прошлого Израиля, не следует недооценивать влияние этого Храма на теологию и эсхатологию общины Кумрана.

Хотя законы чистоты являются важным аспектом Свитка, они не являются его центральным учением. Важность человеческого послушания не исключена, но именно Бог, обитающий в Храме, воздействует на святость, влияя на действия людей и животных, дабы весь Израиль следовал учению «Храмового Свитка». Мы наблюдаем некоторое изменение направления динамики освящения. Ранее мы отмечали, что ветхозаветное храмовое сознание, включающее очистительное жертвоприношение, было направлено к центру Храма. Все храмовое богословие обращало сознание человека к Святому Святым. Роль присутствия Бога (Шехины) состоит в центростремительном соединении различных храмовых пространств в умоглядную точку в сердце верующего человека. Важна вовсе не форма, а ее смысловое наполнение — присутствие Славы Божьей. В «Храмовом свитке» излагается новое учение, которое необходимо осуществить. Скорее, его можно назвать

центральным учением, которое касается природы и структуры Храма, как показано в Кол. 3–11, 29–48, что составляет не только большую часть всего «Храмового свитка», но её центральную часть. В результате преобразование земли начинается с Идеального Храма и не допускается приближение профанного. Трансформация всего живого берет свое начало от строительства Храма, единственно необходимого объекта, который принесит присутствие Славы Божьей. Только после того, как Храм будет завершен, он сможет возвестить о вездесущей чистоте и восстановить благословение, предназначенное на Синае Израилю. С учетом вышеизложенного мы можем сказать, что Храм отражает взаимосвязь представлений о сакральном пространстве и законах ритуальной чистоты. Новый Храм — вечный дом Бога, который в будущем принесет вечные, эсхатологические отношения между Богом и Израилем. Община Кумрана, утратив Иерусалимский Храм, жила надеждой обрести его снова. Их представление об идеальной общине как Храме является, для того времени, новым пониманием религиозного мировоззрения, основы которого связаны с древнееврейским понятием сакрального пространства или «святого места». Община становится носителем максимальной святости, а угроза осквернения губительна для общности, заключившей Завет с Богом. Осознание и воплощение в жизнь общины образов священного пространства, включая обрядовую практику поклонения, стало важнейшим направлением иудейской культуры в конце периода Второго Храма.

Кроуфорд утверждает, что Храм будет построен в историческое время и он прав в своем представлении. Уайз [24, с. 169] прав в том, что, как только Господь пребудет в Храме, придет Эсхатон, и это эсхатологический Храм. Вахолдер прав в том, что Господь создает Храм, хотя и с помощью человеческих усилий. Таким образом, «Храмовый свиток» отображает ускоренную эсхатологию, катализатором которой является создание идеального Иерусалимского Храма в котором присутствует Сам Бог. Эта концепция объединяет представления Вахолдера, Уайза и Кроуфорда.

В манускриптах периода Второго Храма неоднократно встречается мысль, что иудейский народ терпит бедствия из-за того, что осквернил Святилище и нарушил обет, данный Богу. Исторические катастрофы, постигающие иудейский народ в процессе его выживания, с течением времени усиливали интерес к эсхатологии. Как результат эсхатологических чаяний мы имеем давно сложившуюся эсхатологическую традицию ожидания Мессии, который освятит Новый Храм и восстановит народ Божий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зиновкин А. История и учение иудейского религиозного движения YAḤAD (7п*) // Христианское чтение. — 2016. — № 2. — С. 237–262.
2. Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. — 384 с.
3. Barker, M. (2008). *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* Paperback. — March. — (In English)

4. Burgmann H. (1988). *Die essenischen Gemeinden von Qumran und Damaskus in der Zeit der Hasmonaer und Herodier*. — Frankfurt: Peter Lang. — 541 s. — (In German)
5. Clifford R. (1982). *Deuteronomy with an Excursus on Covenant and Law* (Wilmington, DE: Glazier,). — 147 s. — (In English)
6. Patton C. L. (1991). *Ezekiel's Blueprint for the Temple of Jerusalem*. — PhD dissertation, Yale University. — (In English)
7. Fraade S. D. (2003). *Rhetoric and Hermeneutics in Miqsat Ma'ie Ha-Torah (4QMMT): The Case of the Blessings and Curses, Dead Sea Discoveries 10*. — (In English)
8. Fisdell S. A. (1997). *The Dead Sea Scrolls: Understanding Their Spiritual Message* (Northvale: Jason Aronson). — (In English)
9. Filzmyer J. A. (1967). *Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11, JBL 86*. — (In English)
10. Gowan D. E. (1986). *Eschatology in the Old Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark). — (In English)
11. Jocz J. (1968). *The Covenant: A Theology of Human Destiny* (Grand Rapids, MI: Eerdmans). — (In English)
12. Kaufman S. A. (1982). *The Temple Scroll and Higher Criticism*. (Hebrew Union College Annual 53). — (In English)
13. Leif M. M. (1970). *Deuteronomy 28: A Bible Study, (Themelios 7): 4–8 s*. — (In English)
14. Levine B. A. (1978). *The Temple Scroll: Aspects of its Historical Provenance and Literary Character. BASOR*. — № 232. — 5–23 s. — (In English)
15. Levinson B. M. and Zahn M. M. (2002). *Revelation Regained: The Hermeneutics of ך and ך in the Temple Scroll. Dead Sea Discoveries 9*. — (In English)
16. Nickelsburg G. W. (2003). *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation* (Minneapolis, MN: Fortress Press). — (In English)
17. *Roitman A.* (2003). *Envisioning the Temple — Scrolls, Stones, and Symbols. Jerusalem*. — (In English)
18. Swanson D. D. (1995). *The Temple Scroll and the Bible: The Methodology of 11QT* (Leiden: Brill). — (In English)
19. Schiffman L. H., Gross A. D. (2021). *The Temple Scroll 11Q19, 11Q20, 11Q21, 4Q524, 5Q21 with 4Q365a (Dead Sea Scrolls Editions, 1) (Hardcover): BRILL leiden | boston*. — (In English)
20. Stegemann L. H. (1992). *The Institutions of Israel in the Temple Scroll. in The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research, ed. Devorah Dimant and Uriel Rappaport (Jerusalem: Magnes Press,).* — (In English)
21. Wacholde B. Z. (1983). *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness, Monographs of the Hebrew Union College 8 [Cincinnati: Hebrew Union College Press]*. — (In English)
22. Weinfeld M. (1972). *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon Press. (In English)
23. Wise M. O. (1991). *The Temple Scroll and the Teacher of Righteousness [in:] Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac, ed. by Z. J. Kapera, QM 3*. — (In English)
24. Wise M. O. (1990). *The Eschatological Vision of the Temple Scroll. Journal of Near Eastern Studies 49: 155–172 s*. — (In English)
25. Wright C. J. H. (1996). *Deuteronomy. New International Biblical Commentary*. Peabody, MA: Hendrickson. — (In English)

26. Yadin Y. (1985). *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect* (New York: Random House). — (In English)
27. *Yadin Y.* (1983). *The Temple Scroll*. In 3 vols. Vol. 1. (Jerusalem). — (In English)
28. Yadin Y. (1983). *Megillat ham-Miqdas — The Temple Scroll, vol. I — HI and Supplementary Plates, Jerusalem 1977* (иврит; англ. вариант издан в Иерусалиме в 1983 г.). — (In English)

*Протоиерей В. М. Вивчар**

**ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА:
ПАТРИАРХ ТИХОН (БЕЛАВИН) КАК КЛЮЧЕВАЯ
ПЕРСОНАЛИЯ 1918–1922 ГГ.**

Тематика взаимоотношений Церкви и государства советского периода в настоящее время продолжает оставаться весьма актуальной сферой научных исследований. Несмотря на многочисленные труды, многие особенности протекавших в то время процессов требуют более подробного рассмотрения и анализа. Одной из таких до конца не закрытых лакун является взаимодействие Патриарха Московского и всея Руси Тихона (Белавина) и советской власти с 1918 по 1922 гг. В статье представлено подробное рассмотрение посланий, резолюций и принимавшихся Его Святейшеством решений, находившихся в теснейшей взаимосвязи и взаимовлиявших как на действительность Церкви, так и на социально-государственную обстановку в нашем Отечестве, что дает представление об устойчивости религиозных институтов в условиях политических перемен. Основными источниками исследования послужили материалы из Центрального архива Федеральной службы безопасности Российской Федерации и Российского государственного исторического архива.

Ключевые слова: Святейший патриарх Московский и всея Руси Тихон (Белавин) патриарх Тихон, изъятие церковных ценностей, первые годы советской власти, церковно-государственные отношения, Гражданская война, Русская Православная церковь, декрет об отделении церкви от государства.

Archpriest V. M. Vivchar

*THE RELATIONSHIP BETWEEN CHURCH AND STATE:
PATRIARCH TIKHON (BELAVIN) AS A KEY PERSONALITY OF 1918–1922*

The topic of the relationship between the Church and the state of the Soviet period currently continues to be a very relevant area of scientific research. Despite numerous works, many features of the processes taking place at that time require more detailed consideration

* Вивчар Василий Михайлович, протоиерей; Омский Государственный университет им. Ф. М. Достоевского; e-mail

Vasily M. Vivchar, Archpriest; Omsk State University named after F. M. Dostoevsky;

and analysis. One of these gaps that has not been completely closed is the interaction of Patriarch Tikhon (Belavin) of Moscow and All Russia and the Soviet government from 1918 to 1922. The article presents a detailed examination of the messages, resolutions and decisions adopted by His Holiness, which were closely interrelated and mutually influenced both the reality of the Church and the socio-state situation in our Fatherland, which gives an idea of the stability of religious institutions in the face of political changes. The main sources of the study were materials from the Central Archive of the Federal Security Service of the Russian Federation and the Russian State Historical Archive.

Keywords: His Holiness Patriarch Tikhon (Belavin) of Moscow and All Russia Patriarch Tikhon, seizure of church valuables, early years of Soviet power, church-state relations, Civil War, Russian Orthodox Church, decree on the separation of church and state.

Период 1917–1921 гг. был критическим в истории России: свержение монархии, приход к власти нового правительства и последующая Гражданская война. Руководство Русской Православной Церковью осуществлял в это время Патриарх Тихон (Белавин), значительный религиозный деятель, чья жизнь и действия в эти преобразующие годы сыграли ключевую роль во взаимодействии политики и Православной веры.

Путь Патриарха Тихона (Белавина) был обусловлен церковными и политическими сложностями того времени. Василий Иванович Белавин, родившийся в 1865 г., занял высший пост в Русской Православной Церкви, став Патриархом Московским и всея Руси в 1917 г. Его избрание и последующее руководство состоялось в стране, охваченной революцией, переживающей упадок династии Романовых и наступление новой эры. Отречение царя Николая II в 1917 г. привело к созданию Временного правительства, недолговечной переходной власти. Большевицкая Октябрьская революция того же года открыла новую эру социалистического правления В. И. Ленина. Политическая турбулентность во многом подготовила почву для последующей Гражданской войны, затяжного и жестокого конфликта, который определит судьбу Российского государства. По мере того как Церковь пыталась найти свое место в этом меняющемся политическом ландшафте, руководство Патриарха Тихона (Белавина) стало ключевым в установлении сложного баланса между духовной властью и мировосприятием претерпевающего метаморфозы общества [3, с. 16].

Пребывание Патриарха Тихона (Белавина) на посту главы Русской Православной Церкви происходило на фоне бурных политических перемен. Когда большевики захватили власть, Церковь оказалась втянутой в перекрестные течения идеологического конфликта. Патриарх Тихон (Белавин), осознавая вызовы, создаваемые новым режимом, использовал различные средства, чтобы сформулировать свою позицию и защитить интересы Церкви. Реакция Патриарха Тихона на политические потрясения 1918–1921 гг. не ограничивалась пассивным наблюдением; она была сформулирована в серии глубоких посланий и резолюций, которые нашли отклик в сердцах православных верующих [5, с. 41]. Одним из самых ранних проявлений его духовного руководства было «Обращение к духовенству и пастве», датированное 23 марта 1919 г. В этом послании Патриарх Тихон призывал верующих оставаться стойкими перед лицом испытаний, заявляя: «Во тьме тюрьмы я почувствовал духовное единство нашего народа... Церковь была испытана невзгодами, но она выстоит» [1, с. 141].

Поскольку большевистское правительство ужесточало контроль над религиозными институтами, обращение Патриарха Тихона к богомольцам при служении в Троицком соборе Александро-Невской Лавры в Петрограде от 16 июня 1918 г. выделяется как свидетельство его официально-нейтральной позиции по отношению к государственным властям. В этом послании он обратился к вызовам, стоящим перед Церковью в условиях нового политического порядка, призвав духовенство и верующих пережить эти трудные времена с твердостью и верой [7, с. 81]. Тихон писал: «Как Апостолы, расставшись с Учителем своим, выступили на проповедь с радостью, так и мы не должны унывать, не должны падать духом, не должны отчаиваться. В том самом обстоятельстве, что верующие люди повсеместно объединились около своих храмов и не дают их в обиду, как это было и у вас, в этом залог великого будущего нашей Церкви Православной и всего нашего народа» [1, с. 70].

Однако послания Патриарха Тихона не ограничивались исключительно стоической выдержкой: они содержали тонкую критику вмешательства правительства в церковные дела. В своем «Обращении к советским властям» от 2 января 1920 г. Патриарх Тихон дипломатично отстаивал независимость Церкви, признавая при этом более широкий социально-политический контекст. Он подчеркнул: «Не наше дело судить о земной власти; всякая власть, от Бога допущенная, привлекла бы на себя Наше благословение, если бы она воистину явилась «Божиим слугой»» [1, с. 203].

Стоит также сказать и о том, что Патриарх Тихон не только писал пастырские послания, но, помимо прочего, обращался к руководству страны, пытаясь разрешить сложные ситуации юридическим путем. Для примера приведем письмо Святейшего Патриарха Тихона Председателю ВЦИК М. И. Калинину от 1920 г., где Святейший пишет: «Постановлением 51 Всероссийского Съезда Советов от 8 ноября 1918 г. (Собр. узак., 1918 г., № 90, ст. 908), постановлением Совета Обороны от 8 декабря (Собр. узак., 1918 г., № 93, с. 929) и письмом Ленина к рабочим (урок 3-й см. Известия Всероссийского Центрального Комитета от 28 августа 1919 г., № 190) под страхом строгой ответственности вменяется всем в обязанность точное соблюдение изданных советской властью законов РСФСР», а также: «в Церкви бывали неоднократно случаи, когда сама Церковь, прислушиваясь к общему голосу учёных, по собственной инициативе просматривала вопрос и изменяла своё отношение (Имеется в виду вопросы относительно почитания мощей. — В. В.). Но, во всяком случае, это все внутреннее дело самой Церкви, и государственному вмешательству здесь нет места» [1, с. 219], и далее Патриарх Тихон напоминает о том, что, согласно декретам, Церковь отделена от государства.

С помощью этих посланий Патриарх Тихон поддерживал хрупкий баланс между духовным лидерством и прагматическим взаимодействием с советским правительством. Его слова, проникнутые мудростью и дальновидностью, дают тонкое понимание реакции Церкви на политические процессы того времени, подготавливая почву для более глубокого изучения развивающейся динамики отношений между Русской Православной Церковью и формирующимся советским государством [16, с. 691].

Твердая реакция Патриарха Тихона на политические потрясения 1918–1921 гг. была встречена быстрой и жесткой реакцией советского правительства. Его непоколебимая приверженность Православной Церкви сделала его мишенью, что привело к арестам, которые ознаменовали этот бурный период. В 1918 г. Тихон столкнулся со своим первым арестом, событием, которое определило будущую траекторию церковно-советских отношений. Следующий, 1919, год увидел еще один арест, о котором говорится в послании Патриарха Тихона от 3 мая 1919 г. [7, с. 164]. Этот арест усугубил напряженность в и без того хрупких отношениях между Церковью и советскими властями. Патриарх Тихон в своем письме обратился к сознанию верующих, заявив: «Гонения, с которыми мы сталкиваемся, направлены не только против меня, но и против самой основы нашей веры» [1, с. 189].

Несмотря на испытания тюремным заключением, решимость Патриарха Тихона оставалась непоколебимой. Его Послание советскому руководству от 15 августа 1919 г. демонстрировало примирительный тон, подчеркивающий необходимость сосуществования. Патриарх Тихон, отстаивая независимость Церкви, признал более широкий социально-политический контекст, сказав: «Наша миссия состоит в духовном служении людям» [1, с. 167], имея в виду Церковь и государство.

Перед лицом кампании советского правительства по изъятию церковных ценностей «о помощи голодающим и об изъятии церковных ценностей» от 15 февраля 1921 г. стала твердой защитой неприкосновенности богослужбной утвари. В этом критическом послании он заявил: «...мы не можем одобрить изъятия из храмов, хотя бы и через добровольное пожертвование, освященных предметов, употребление которых не для богослужбных целей воспрещается канонами Вселенской Церкви и карается ею как святотатство, мирянин — отлучением от Неё...» [1, с. 419].

Последующие послания Патриарха Тихона отразили бурную динамику отношений между Русской Православной Церковью и советским правительством. Стойкость Патриарха под давлением стала символом более широкой борьбы за религиозную автономию в период, характеризовавшийся идеологическими столкновениями и церковными вызовами, его непоколебимость в защите материальных и духовных ценностей Церкви нашла отклик у многих верующих, укрепив среди них чувство солидарности. Продолжающаяся борьба за сохранение религиозных институтов стала определяющим аспектом взаимоотношений Церкви с советским правительством в этот критический период [14].

Арест Патриарха Тихона в 1922 г. ознаменовал поворотный момент в отношениях Церкви и растущей враждебности советского правительства. Тюремное заключение Тихона не только представляло собой личное испытание, но и символизировало более широкое наступление на свободу вероисповедания. Его заключение, часто в суровых условиях, стало ярким свидетельством решимости правительства подавлять инакомыслие, особенно со стороны духовного лидера Православной церкви [16, с. 712].

Несмотря на тюремное заключение, Патриарх Тихон продолжал пользоваться влиянием. Его стойкий отказ идти на компромисс в вопросах веры снискал ему расположение многих, кто видел в нем маяк стойкости перед лицом

невзгод. Тюремное заключение Патриарха Тихона усилило сопротивление Церкви, верующие сплотились вокруг номинального главы своей веры, понимая его тяжелое положение как призыв к религиозной свободе. Последствия тюремного заключения Патриарха Тихона эхом отозвались в коридорах времени, оказав неизгладимое влияние на отношения между Русской Православной Церковью и советским правительством [14]. В письме от 8 мая 1923 г. Патриарх Тихон обратился к верующим, выразив как благодарность за их поддержку во время его заключения, так и мрачное признание проблем, стоящих перед Церковью. Он писал: «Во мраке тюрьмы я почувствовал духовное единство нашего народа... Церковь испытывается скорбями, но Она выстоит» [1, с. 670].

Поскольку напряженность сохранялась, Патриарх Тихон 30 сентября 1924 г. направил во ВЦИК заявление: «Церковь в настоящее время переживает беспримерное внешнее потрясение. Она лишена материальных средств существования, окружена атмосферой подозрительности и вражды, десятки епископов и сотни священников и мирян без суда, часто даже без объяснения причин, брошены в тюрьму, сосланы в отдаленнейшие области республики, влачimy с места на место; православные епископы, назначенные нами, или не допускаются в свои епархии, или изгоняются из них при первом появлении туда, или подвергаются арестам» [1, с. 709].

Его кончина 7 апреля 1925 г. ознаменовала конец целой эпохи. Его пребывание на посту Патриарха ознаменовало бурный период, однако это был не конец испытаний для Церкви.

Подводя итоги, можно сказать, что непоколебимая приверженность Патриарха Тихона Русской Православной Церкви и его сопротивление посягательствам советского правительства оставили неизгладимый след на страницах истории. Когда размышляют о бурных годах 1918–1921 и последующих, сложное взаимодействие между церковью и государством предстает как повествование, чреватое вызовами, устойчивостью и долговременными последствиями. Послания и резолюции, написанные Патриархом Тихоном в эти беспокойные времена, служат как историческим свидетельством, так и свидетельством духовной стойкости, необходимой для того, чтобы противостоять буре политических перемен. В одном из своих обращении от 23 марта 1919 г. Патриарх Тихон писал: «Перед лицом испытаний оставайтесь непоколебимыми в вере... наша сила в единстве и непоколебимой преданности православной вере» [1, с. 153].

При этом необходимо отметить, что само положение Первосвятейтеля Русской Православной Церкви в тот сложный исторический период не предполагало какой-либо возможности ригористичных высказываний, в том числе и по вопросу церковно-государственных отношений. Процитированные выше высказывания Патриарха Тихона (Белавина) служат тому ярким примером, особенно при исследовании контекста их написания (в частности адресатов посланий и обращений).

Взаимоотношения между Церковью и советским правительством, отмеченные арестами, конфискациями и идеологическими столкновениями, не завершились с кончиной Тихона. Борьба продолжалась, породив Катакомбную церковь, явив людей, преисполненных решимости сохранить православную веру вне сферы государственного контроля [16, с. 723]. Сложное балансирова-

ние между духовным руководством и государственным контролем продолжало определять судьбу Русской Православной Церкви, и отголоски стойкости Тихона звучали в годы советской власти.

Из всего вышесказанного видно, что наследие Патриарха Тихона служит маяком вдохновения для тех, кто ценит непреходящие принципы веры перед лицом политических невзгод. Его послания, письма и действия в переломные годы 1918–1922 гг. заложили основу для стойкости Русской Православной Церкви, которая выдержала бури идеологического подавления и вписалась в меняющийся ландшафт России. В анналах истории Патриарх Тихон значится не только как духовный лидер, но и как символ непоколебимой преданности православной вере, наследию, которое продолжает формировать идентичность Русской Православной Церкви в XXI в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти (1917–1943 г.): Сб.: В 2 ч. / Сост. М. Е. Губонин. — М.: Изд-во Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-та, 1994. — 1063 с.
2. Васильева О. Ю. Русская православная церковь и советская власть в 1917–1927 годах // Вопросы истории. — 1993. — № 8. — С. 40–54.
3. Вострышев М. И. Патриарх Тихон. — М.: Молодая гвардия, 2004. — 384 с.
4. Вострышев М. И. Святитель Тихон. Крестный путь Патриарха Московского и всея России. — М., 1994. — 152 с.
5. Кашеваров А. Н. Церковь и власть. Русская Православная Церковь в первые годы советской власти. — СПб.: С.-Петербург. гос. техн. ун-т., 1999. — 327 с.
6. Лапин Д. Л. Взаимоотношения Патриарха Тихона и Советской власти // Ипатьевский вестник. — 2020. — № 4. — С. 49–56.
7. Лобанов В. В. Патриарх Тихон и советская власть (1917–1925 гг.). — М.: Русская панорама, 2008. — 351 с.
8. Послание Святейшаго Тихона, Патриарха всея России / «Богословский Вестник»: ж-л, издаваемый Московской Духовною Академиею. Сергиев Посад: Тип. И. И. Иванова. — 1918. — Т. I. Январь-Февраль. — С. 74–76.
9. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 21. Постановление патриарха, Священного Синода и Высшего церковного совета Ч. III. 46 лл.
10. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 22. Постановление патриарха, Священного Синода и Высшего церковного совета Ч. I. 38 лл.
11. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 23. Постановление патриарха, Священного Синода и Высшего церковного совета Ч. II. 103 лл.
12. Св. Патриарх Тихон. «В годину гнева Божия...»: послания, слова и речи. М.: Правосл. Св.-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2009. — 290 с.
13. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея Руси. Проповеди и поучения. — М.: Сретенский мон-рь: Фонд патриарха Тихона, 1995. — 224 с.
14. Серафим (Николин), игум. Патриарх Тихон и государственная власть: в поисках компромисса // Вестник Омской Православной духовной семинарии. — 2017. — № 2. — С. 21–29.

15. Следственное дело Патриарха Тихона: Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. — М.: Памятники исторической мысли, 2000. — 1016 с.

16. Цыпин В., прот. История Русской церкви. — М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. — 830 с.

17. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. 1917–1990. Учебник для православных духовных семинарий. — М., 1994. — 252 с.

REFERENCES

1. Acts of His Holiness Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, later documents and correspondence on the canonical succession of the supreme Church authority (1917–1943): Sat.: At 2 o'clock / Comp. M. E. Gubonin. — М.: Pravoslav Publishing House. St. Tikhonov. the theologian. in-ta, 1994. — 1063 p.

2. Vasilyeva O. Y. The Russian Orthodox Church and the Soviet government in 1917–1927 // Questions of history. — 1993. — № 8. — Pp. 40–54.

3. Vostryshhev M. I. Patriarch Tikhon. — М.: Molodaya gvardiya, 2004. — 384 p.

4. Vostryshhev M. I. St. Tikhon. The Way of the Cross of the Patriarch of Moscow and All Russia. — М., 1994. — 152 p.

5. Kashevarov A. N. Church and government. The Russian Orthodox Church in the early years of Soviet power. — St. Petersburg: St. Petersburg State Technical University. Univ., 1999. — 327 p.

6. Lapin D. L. The relationship of Patriarch Tikhon and the Soviet government // Ipatievsky Bulletin. 2020. — № 4. — Pp. 49–56.

7. Lobanov V. V. Patriarch Tikhon and the Soviet government (1917–1925). — Moscow: Russian Panorama, 2008. — 351 p.

8. The message of His Holiness Tikhon, Patriarch of All Russia / “Theological Bulletin”: zh-l, published by the Moscow Theological Academy. Sergiev Posad: Type. I. I. Ivanov. — 1918. — T. I. January-February. — Pp. 74–76.

9. RGIA. F. 831. Op. 1. D. 21. Resolution of the Patriarch, the Holy Synod and the Supreme Church Council Part III. 46 ll.

10. RGIA. F. 831. Op. 1. D. 22 Resolution of the Patriarch, the Holy Synod and the Supreme Church Council Ch. I. 38 ll.

11. RGIA. F. 831. Op. 1. D. 23 Resolution of the Patriarch, the Holy Synod and the Supreme Church Council Ch. II. 103 ll.

12. St. Patriarch Tikhon. “In the year of God’s wrath...”: epistles, words and speeches. — Moscow: Pravosl. St. Tikhon Humanitarian University, 2009. — 290 p.

13. St. Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia. Sermons and teachings. — М.: Sretensky Monastery: Patriarch Tikhon Foundation, 1995. — 224 p.

14. Seraphim (Nikolin), igum. Patriarch Tikhon and the state power: in search of a compromise // Bulletin of the Omsk Orthodox Theological Seminary. — 2017. — № 2. — Pp. 21–29.

15. The investigative case of Patriarch Tikhon: A collection of documents based on the materials of the Central Archive of the FSB of the Russian Federation. — М.: Monuments of historical thought, 2000. — 1016 p.

16. Tsypin V., прот. The History of the Russian Church. — М.: Publishing House of the Transfiguration of the Savior. Valaam. Monastery, 1997. — 830 p.

17. Tsypin V., прот. The History of the Russian Orthodox Church. 1917–1990. Textbook for Orthodox theological seminaries. — М., 1994. — 252 p.

*Т. А. Сенина**

ВОЗЗРЕНИЯ ГЕОРГИЯ ГЕМИСТА ПЛИФОНА НА ИСЛАМ В КОНТЕКСТЕ ТУРЕЦКОЙ УГРОЗЫ СУЩЕСТВОВАНИЮ ВИЗАНТИИ**

В статье рассматриваются взгляды последнего крупного византийского философа Георгия Гемиста Плифона на ислам — религию турок, главных противников Византии в конце ее истории. В отличие от большинства поздневизантийских интеллектуалов, Плифон не смотрел на ислам как на безусловное зло и варварство, — напротив, он видел причину военных успехов турок в преимуществах их законодательства и государственного управления и призывал к скорейшим реформам в этой области, которые могли бы спасти империю от катастрофы. Такая оценка сближала философа с простыми византийцами, которые тоже видели в турецкой администрации больше порядка и массово переходили в ислам, отказываясь от сопротивления завоевателям. По-видимому, на важное в философско-богословской системе Плифона учение о неотвратимой судьбе, предопределенном будущем и неразрушимой цепи причин и след-

* Сенина Татьяна Анатольевна — канд. филос. наук; Социологический институт Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14; mon.kassia@gmail.com

Tatiana A. Senina — CSc in Philosophy; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, 25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya, St. Petersburg, 190005, Russian Federation; mon.kassia@gmail.com

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв.» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>

The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 23–18–00251 “The Byzantine Renaissance: The Institutional Foundations and Theological and Metaphysical Origins of Religious and Political Discourse, Second Half of the 11th–15th Centuries” (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), <https://rscf.ru/en/project/23-18-00251/>

ствий оказали определенное влияние не только стоические концепции, но и исламское учение о предопределении, имеющее немало параллелей со взглядами Гемиста. Тогда как другие поздневизантийские авторы видели в победах мусульман кару за грехи византийцев против христианской религии, Плифон считал, что самый тяжкий грех, из-за которого византийцы терпят поражение на войне, это неверие в божественный промысел (а по сути — в неотвратимую судьбу), вере в который им следовало бы поучиться у мусульман.

Ключевые слова: Георгий Гемист Плифон, византийская философия, ислам, политическая теология, божественный промысел, судьба, детерминизм.

T. A. Senina

*GEORGE HEMISTOS PLETHON'S VIEWS ON ISLAM IN THE CONTEXT
OF THE TURKISH THREAT TO THE EXISTENCE OF BYZANTIUM*

The article examines the views of the last major Byzantine philosopher George Gemistos Plethon on Islam, the religion of the Turks, the main adversaries of Byzantium at the end of its history. Unlike most of his contemporary Byzantine intellectuals, Plethon did not look at Islam as an absolute evil and barbarism — on the contrary, he saw the reason for the military successes of the Turks in the advantages of their legislation and state administration, and he called for the earliest reforms in this area that could save the Empire from disasters. Such an assessment brought the philosopher closer to ordinary Byzantines, who also saw more order in the Turkish administration and massively converted to Islam, refusing to resist the conquerors. Apparently, the doctrine of inevitable fate, a predetermined future, and an indestructible chain of causes and effects, important in the philosophical and theological system of Plethon, was influenced not only by Stoic concepts, but also by the Islamic doctrine of predestination, which has many parallels with the views of Gemistos. While other late Byzantine authors saw in the Muslim victories a punishment for the sins of the Byzantines against the Christian religion, Plethon believed that the most serious sin, because of which the Byzantines were defeated in war, was disbelief in divine providence (and, in fact, in an inevitable fate), faith in which they should learn from the Muslims.

Keywords: George Gemistos Plethon, Byzantine philosophy, Islam, political theology, divine providence, fate, determinism.

Среди сочинений Георгия Гемиста Плифона сохранилась маленькая заметка без названия, где описаны завоевания арабов после смерти Мухаммеда, когда они захватили обширные византийские территории в Сирии, Палестине и Египте. Заметка написана очень простым языком, короткими фразами и, возможно, была составлена философом для занятий с учениками. Описывая события арабского нашествия, Плифон вкратце пересказывает «Хронографию» Феофана Исповедника, повторяя ее хронологические неточности. Особенностью пересказа является то, что все глаголы употреблены в настоящем числе. Вот текст заметки*:

* Мой перевод с древнегреческого по изданию F. Klein-Franke [15, p. 5], с учетом исправлений, внесенных D. Dedes [13, p. 66–67]. Исторический комментарий к тексту сделан преимущественно на основе работы О. Г. Большакова [2], а также примечаний Ф. Кляйн-Франке к изданию текста.

«Моамет (Μωαμέτῆς)*, бывший начальником арабов** и законодателем, умерев на двадцать первый год*** [царствования] самодержца**** ромеев Ираклия*****, оставляет Абубахара*****, своего родственника, преемником власти. Ему, проправившему два года, преемником становится Умар*****. Этот, первый пойдя войной против ромеев, захватив Бостру***** и многие другие ромейские города и сойдясь в бою с Феодором, братом Ираклия, одерживает победу*****. Когда же тот возвратился к Ираклию, находившемуся в Эдессе, против Умара посылается стратиг Ваан*****. И сначала он побеждает Умара*****. Потом же, когда Умар пришел с большей силой, [Ваан] уступает его мощи. А когда благороднейший Ираклий, который немногим раньше возвеличился над персами, тогда словно бы отчаявшись в ходе дел и забрав из Иерусалима досточтимые древа*****, отправляется в Византий, Умар уже с полной свободой захватывает Дамаск***** и всю соседнюю с Дамаском землю*****. И сначала он его заселяет, а немного спустя, овладев и Египтом, сам переселяется туда*****. Затем, пойдя войной и на Палестину, другие города, берет и Иерусалим, по договору

* Так византийцы называли Мухаммеда, основателя и пророк ислама; он родился в 570/571 г., начал проповедь своей религии в 610 г., вступил в войну против «неверных» в 623 г., а умер 8 июня 632 г.

** Буквально: «арабоначальник» (ἀραβάρχηс).

*** Слова, выделенные курсивом, отсутствуют в издании Кляйн-Франке и добавлены Д. Дедесом по другой рукописи.

**** Здесь и далее так переводится слово αὐτοκράτωρ.

***** Ираклий воцарился 5 октября 610 г.; таким образом Плифон «спешит» со смертью Мухаммеда на один год, это результат следования Феофану.

***** Абу-Бакр (греч. Αβουβάρχοс), тесть Мухаммеда, арабский халиф в 632–634 гг.

***** Умар (греч. Οῦμαροс), или Омар, халиф в 634–644 гг.

***** Босра (греч. Βόστρα) — один из древнейших городов на территории современной Сирии; первые упоминания о нем относятся к XIV в. до н. э. Под властью Римской, а потом Византийской империи город был крупным торговым центром; сохранились археологические памятники тех времен (остатки театра, храмов, бань, улиц, домов и дворцов).

***** Арабы под предводительством Умара ополчились на те земли, которые Ираклий только что отвоёвал у персов; Босра была захвачена в мае 634 г. Перед этим арабы пытались взять Газу, но это им не удалось, хотя по пути они разграбили много селений. Ираклий сначала не придавал значения этому вторжению и забеспокоился только после падения Босры.

***** В рукописи стоит Βλάνηс, но на самом деле имя стратига было Βαάνηс (ср. у Феофана [21, р. 337.4; 24 и т. д.]; здесь, по-видимому, ошибка переписчика [см.: 25, р. 6]).

***** По сообщению Феофана, Ваан, «придя к Эмессе, встретил множество сарацин и, убив их и их эмира, остальных прогоняет до Дамаска» [21, р. 337.5–7]. Это произошло осенью 634 г.

***** То есть Крест Христов.

***** Арабы осадили Дамаск в марте 635 г., летом византийцы попытались его освободить, но были разбиты, а в сентябре жители сдали город арабам под условием, что те не тронут их и их имущество, храмы и вообще городские постройки; горожане, со своей стороны, обещали платить завоевателям налог.

***** После битвы в августе 636 г. при реке Ярмук вся Сирия быстро перешла под власть арабов.

***** Налицо путаница: Арабы вторглись в Египет не после взятия Дамаска и до завоевания Иерусалима, а только в 639 г., а его столица Александрия была взята лишь в 642 г. Умар никогда не переселялся туда, он вообще лишь раз выезжал за пределы Аравии — в 637 г. в Сирию и Палестину; все завоевания делались под командованием его военачальников.

с архиереем Софронием^{*}. Тогда он забирает святилище Соломона, чтобы отстроить там святилище себе и своим единоверцам^{**}. Посылает же и Иада^{***} с [военной] силой на всю остальную Сирию. И тот подчинил арабам все остальные величайшие города Сирии и саму Антиохию^{****}. Умар же, сделав себе резиденцию в Египте^{*****} ставит начальником над Палестиной и всей остальной Сирией Мавию^{*****}. И немного спустя те же самые арабы, пойдя войной на персов и мощно победив их, завладели многими из их прочих земель, а когда царь Ормизд сбежал в те владения, которые им пока еще принадлежали, [арабы,] захватив в плен дочерей Хосроя, вместе с царскими пожитками отослали их к Умару. Все это было совершено арабами при том же самодержце ромеев Ираклии. *А при самодержцах, бывших после Ираклия, Мавия, устремившись из Сирии и совершив нападение^{*****} на море, захватывает весь остров Кипр^{*****}. И ополчившись также против Родоса, он разрушает тамошний медный колосс, поднимавшийся на восемьдесят локтей^{*****}. А в последующее время те же арабы, пойдя войной на кораблях против Африки, завладевают и ею, а таким образом и прочей Ливией^{*****}. И, переправившись в Европу, они завладевают и всей Иберией^{*****}. Однако после этого, благодаря многим сражениям, предпринятым выжившими и не поработанными иберийцами, они изгоняются из Иберии, и их*

^{*} Иерусалим был взят в 638 г. (а согласно О. Г. Большакову — в 837 г.). Патриарх Софроний согласился сдать его в обмен на безопасность жителей. Таким образом, арабы за несколько лет захватили все те земли, которые Ираклий только что отвоевал у персов. Византия была истощена предшествовавшей войной с персами и не смогла сопротивляться халифату.

^{**} Сейчас на месте бывшего иудейского храма Соломона стоит так называемая мечеть Омара или «Купол скалы», чья постройка относится к концу XII в.

^{***} Имеется в виду Абу Убайда ибн аль-Джаррах, один из командующих арабской армией во время завоевания Сирии.

^{****} Столица Сирии Антиохия, где укрывались остатки рассеявшихся византийских войск, была взята в 838 г.

^{*****} Умар в Египет не приезжал (см. примеч. выше). Вероятно, здесь с ним перепутан полководец Амр ибн ал-Ас, руководивший завоеванием Египта и затем действительно поселившийся там.

^{*****} Муавия (греч. Μωαία) ибн Абу Суфьян, один из сподвижников Мухаммеда, писец Корана, арабский военачальник, с 639 г. наместник Сирии и Палестины (арабы называли эту область Шам), халиф с 661 г.; его правлению предшествовала сильная междоусобица у арабов.

^{*****} Часть фразы, выделенная курсивом, была исправлена Дедесом по другой рукописи.

^{*****} Арабы вторглись на Кипр впервые в 648 г. и разграбили весь остров, но впоследствии заключили с византийцами перемирие, не имея пока еще сил удерживать Кипр целиком.

^{*****} Муавия взял Родос в 672 г. Колосс Родосский — огромная статуя бога Гелиоса, стоявшая в порту, одно из «семи чудес света», — был воздвигнут в 290 г. до н. э. и имел высоту 36 метров. Он был разрушен землетрясением спустя 65 лет, но его остатки много веков оставались на месте и впечатляли зрителей. Арабы ободрали медь, которой была покрыта статуя, после чего ее обломки, конечно, были обречены на исчезновение (внутри она была из глины на металлическом каркасе).

^{*****} Карфаген и окрестные североафриканские земли попали под власть арабов в 678–679 гг.

^{*****} То есть Испанией (греч. Ἰβηρία). Арабы вторглись туда в 710 г. и за несколько лет овладели почти всем Пиренейским полуостровом, а в 719–720 гг. добрались даже до Галлии (совр. Франция), но франки вскоре остановили их наступление.

владычество сокращается до некоторых [земель] у тамошнего пролива^{*}. Некоторые из здешних арабов, пойдя войной на Крит и захватив его, сами поселяются [там] при самодержце ромеев Михаиле Аморийском»^{**}.

Мухаммед в заметке назван «законодателем» — термин, для Плифона значимый. В своих «Законах» (I.2), рассуждая о том, чьими мнениями надо пользоваться при выборе наилучшего образа жизни и откуда узнавать истину об устройении вселенной и человека, Гемист говорит, что «от законодателей (νομοθετῶν) и философов более, чем от каких-либо других людей, пожалуй, можно узнать что-то здоровое об этих вещах; ведь законодатели, считая, что законы устанавливаются для общего блага, разумеется, не стали бы совсем удаляться от него» [18, р. 28]. Эпитета «законодатель» у Плифона удостоиваются Зороастр, Эвмолп, Минос, Ликург и Нума; их он при составлении своих «Законов» включает в число «проводников наилучших суждений» [18, р. 30]. Знаменательно, что Мухаммед в заметке никак не порицается за ислам: Плифон вообще ничего не говорит о религии арабов, тогда как его источник Феофан, начиная рассказ об их завоеваниях, называет Мухаммеда «вождем сарацин и лжепророком» [21, р. 333.1–2].

Описание того, как преемники «Моамета законодателя» захватили множество ромейских владений, представляет собой, по сути, иллюстрацию к тезису Плифона, который он развивает в обращении к пелопонесскому деспоту Феодору в 1415 г., утверждая, что турки побеждают византийцев благодаря государственному устройству, принятому у мусульман, т. е. унаследованному в конечном счете от Мухаммеда:

«...нет другого способа надежно и безопасно вывести страну или народ и множество человеческих дел из худшего состояния в лучшее, кроме преобразований в государстве. Ибо нет иной причины хорошего или плохого положения государства, кроме превосходного или же дурного его устройства. Если некое государство и достигнет желаемого случайно, это, однако, ненадежно и обычно так или иначе быстро может снова измениться, а чаще всего страны сохраняются и возносятся благодаря превосходству государственного устройства и, напротив, гибнут и пропадают в первую очередь из-за порчи у них государственного устройства. <...> Римляне благодаря превосходному государственному устройству достигли великого господства, и дела у них пришли в упадок и к худшему состоянию не прежде, чем установленный порядок изменили сарацины. Последние некогда были небольшим арабским племенем и тогда большей частью подчинялись римлянам. Однако же, когда они установили у себя некоторые законы и новое государственное устройство, хотя и не хорошие по сравнению с чем-то другим, но все же имевшие значение и полезные для роста городов и военной мощи,

* Имеется в виду Гибралтарский пролив. На самом деле Реконкиста заняла несколько столетий. Продвижение арабов в Европу было полностью остановлено к началу 730-х гг., однако арабы занимали больше половины Пиренейского полуострова еще даже в начале XI в. (на этих землях существовал Кордовский эмират, позднее халифат, а затем множество мелких эмиратов). Более успешно Реконкиста пошла с начала XIII в., но Гранада, последний оплот мусульман, пала намного позднее, 2 января 1492 г.

** Крит был захвачен испанскими арабами в 824 или 827–828 гг., в царствование Михаила II, который был родом из города Аморий.

то сначала они возобладали над соплеменниками-арабами, а потом отторгли большую и лучшую часть римских владений, распространили власть на Ливию и, одолев персов, подчинили их своей власти. И многие племена во вселенной усердно следуя законам и пользуясь ими, кажется, так или иначе преуспевают, а эти вот [нынешние] варвары*, чрезвычайно укрепившиеся против нас, пользуясь этими законами, достигли величайшего могущества. Так же и в остальных случаях, если кто-нибудь рассмотрит каждый в отдельности, то обнаружит, что и народы, и государства достигли лучшего или худшего [состояния] благодаря лучшему или худшему государственному устройству**.

Плифон говорит о том же и в письме к императору Мануилу II Палеологу, которое относится к 1416–1417 гг.:

«...во всех предшествующих веках достигавшие успеха и славы государства являлись таковыми преимущественно благодаря своему превосходному устройству — это лакедемоняне, персы, римляне, которые, после того как нарушили установленный в государстве порядок, лишились бывшего у них благосостояния; и ныне вот эти ужаснейшие для нас варвары, применив у себя устройство, если даже в чем-то ином и нехорошее, то все же выгодное для государства и недурное в отношении военной мощи, кажутся достигшими высшего благополучия***».

Таким образом, хотя Плифон не находит государственное устройство мусульман хорошим во *всех* отношениях, тем не менее очевидно, что Мухаммеда он считает положительным примером в области законодательства и государственного управления, тогда как Византию, с точки зрения философа, плохое управление ведет к гибели.

Начиная со второй половины XIV в. внешнеполитическое положение Византии определялось нарастающей угрозой со стороны турок-османов. Попытки заручиться военной помощью западных стран успехом не увенчались, империя быстро теряла свои территории. Этот катастрофический процесс превращения некогда великой державы в небольшое и слабое государство, вынужденное к тому же признать свою вассальную зависимость от турецкого султана, побуждал византийских интеллектуалов к размышлениям о причинах случившегося и о возможностях выхода из кризиса и спасения страны. Большинство из них так или иначе грезил идеями реконкисты и восстановления империи, и только Плифон более активно продвигал идею национального греческого государства, призывая сосредоточиться на спасении территорий Пелопоннеса и прилегающих европейских земель и соседних островов, как исконных греческих земель, не отказываясь, однако, при этом от сохранения и защиты имперской столицы — Константинополя и соседнего фракийского региона [7, с. 148–150].

Большинство византийских интеллектуалов, в том числе позднего периода, Мухаммеда считали лжепророком, порочным человеком и антихристом,

* Турки.

** Πληθώνος συμβουλευτικός πρὸς δεσπότην Θεοδώρον περὶ τῆς Πελοποννήσου [23, т. Δ', с. 116–118].

*** Τοῦ Γεμιστοῦ πρὸς τὸν βασιλέα (Ἰωάννην Η' Παλαιολόγου) [23, т. Γ', с. 310].

турецким султанам приписывали античеловеческие качества, а военные успехи мусульман объясняли не их достоинствами, но карой Божией за грехи христиан, и от Бога же надеялись получить избавление, — в частности, об этом говорил в письмах император Мануил II [5, с. 327–328]*, которого Плифон призывал к реформам. Иоанн Канан, очевидец осады Константинополя турками в 1422 г., в своем «Рассказе о войне, случившейся в Константинополе» описывал происходящее как противостояние христиан и «нечестивого народа» мусульман, называя турок глупыми и высокомерными, а султана диким и жестоким, поносил турецкого шейха и насмехался над ним; неудачу турок при штурме Города он приписывал заступничеству Богоматери [6, с. 108–114]. Причины политического упадка и бедствий империи византийские авторы традиционно видели в греховности граждан страны и утрате ими веры в Бога [5, с. 312–313] [3, с. 117–118]; такие объяснения происходящего и эсхатологические спекуляции были общим местом в сочинениях того времени [22]. На этом фоне отношение Плифона к родоначальнику ислама и к туркам выглядит нетривиально: с одной стороны, он отдает должное государственному управлению мусульман, с другой — не идеализирует их, признавая, что не все у них хорошо; его оценку политических и религиозных противников империи можно назвать трезвой и взвешенной.

Впрочем, нельзя сказать, что Плифон был одинок в своих оценках турецкого государственного управления. В Гемисте, отказавшемся от христианства в пользу платонизма и языческих богов, нередко видят своего рода *enfant terrible* православной Византии, однако отношение многих формально православных византийцев к официальной религии в последний период существования империи было далеко не однозначным. По свидетельствам современников, многие греки не хотели сопротивляться туркам, но предпочитали сохранить свою жизнь и собственность путем подчинения завоевателям, причем свою роль здесь играло и то, что в турках они видели *администраторов лучших, чем византийские правители и чиновники* [3, с. 117–119] [4, с. 115–116]. Симеон, архиепископ Фессалоники в 1416/7–1429 гг., свидетельствовал, что фессалоникийцы, недовольные политикой властей города, которую поддерживала Церковь, не только оскорбляли архиерея, но даже угрожали разрушить городские храмы; немало византийцев переходило в ислам [5, с. 119, 120–121]. В поздневизантийскую эпоху между турками и византийцами существовали весьма тесные социальные, культурные и торговые связи, так что турки фактически перестали быть для византийцев непонятными и страшными чужаками, что бы ни писали о «варварах» имперские идеологи, прежде всего церковные авторы [9, с. 412–515].

Таким образом, пока интеллектуалы поносили турок, оплакивали участь империи и продолжали надеяться на помощь Божию, простые граждане «голо-

* Тенденция видеть в турецком султানে идеальный образ правителя проявилась у византийских авторов в полную силу только после падения империи, причем султана описывали с помощью тех же топосов, которые прежде употребляли в отношении византийских императоров [5, с. 330], что можно, по-видимому, считать примером психологического переноса.

совали ногами». В этих обстоятельствах позиция Плифона выглядит разумной: он не ругает огульно турок, хотя и называет их традиционно «варварами», и призывает ради спасения страны осуществить политические реформы, которым он посвятил две достаточно обширные речи, обращенные к императору Мануилу II и деспоту Феодору.

Ф. Тэшнер в свое время пытался показать, что Плифон заимствовал ряд своих идей непосредственно из ислама, находя параллели между отвержением Гемистом христианства и суфийским мистицизмом бекташей, и даже утверждал, что «тайное общество» Плифона было организовано по подобию исламских братств футувва [19, р. 238–239]. Но эта концепция грешит большими натяжками. Во-первых, утверждение Тэшнера, будто учение Плифона «было радикально свободомыслящим и выступало против любой позитивной религии» [19, р. 238], не соответствует действительности: Гемист отверг официальную религию не в пользу безобрядового мистицизма, а ради собственного варианта веры в эллинских богов, предполагавшей определенную систему жертвоприношений, обрядов и молитв, как видно из соответствующих разделов «Законов». Во-вторых, вряд ли можно приписывать Плифону создание «тайного общества» в буквальном смысле: его «фратрия», очевидно, представляла собой круг учеников и единомышленников, и ближайшая параллель здесь существует с византийскими интеллектуальными кружками — «театрами», получившими особенно широкое распространение именно в поздневизантийскую эпоху [5, с. 138–151]. Плифон, получивший классическое византийское образование, учившийся у Димитрия Кидониса, прекрасно знавший Платона и Аристотеля, едва ли имел нужду активно подпитываться турецким исламом для разработки своего богословия и политических идей, равно как и для создания философского кружка. Можно предположить, вслед за Тэшнером, что в юности, живя при дворе султана в Бурсе и Адрианополе, среди турок и отуречившихся византийцев, Плифон ознакомился с исламскими идеями, которые навели его на те или другие мысли [19, р. 240]; но доподлинно мы ничего об этом не знаем.

Однако представляет интерес указание Тэшнера, что учение Плифона о судьбе явно перекликается с исламскими представлениями о божественном предопределении, *кадар* [20]. Вера в предопределение является одним из столпов ислама: все в мире происходит по замыслу Аллаха, предопределение связано с божественным всеведением и с причинно-следственными закономерностями, которые действуют в установленном Аллахом миропорядке; абсолютно свободен только Бог, а в сотворенном мире все идет предустановленным порядком; возникновение что-либо случайно невозможно; в то же время насчет всеобъемлемости предопределения в сфере человеческих действий среди разных школ ислама шли споры и мнения расходились, поскольку в Коране предполагается ответственность человека за свои действия и, следовательно, некая свобода выбора [1, с. 402] [12; 14].

Здесь действительно можно увидеть явные параллели с Плифоновским учением о судьбе (*εἰμαρμένη*), изложенным в «Законах» (II.6). Определены ли все будущие события, или среди них есть место случайным? — вопрошает философ и отвечает: «Совершенно ясно, что все они определены», — поскольку возникновение чего-либо без причины невозможно, как и то, чтобы причина

производила свое действие «не по необходимости и не определенным образом». Далее Плифон критикует мнение, что богов можно склонить к изменению будущего путем молитв или подношений (явный намек на христиан), поскольку «единый для всех царь Зевс» раз и навсегда всё установил и определил наилучшим образом [18, р. 64–66]. Кроме того, по мысли Гемиста, сама возможность предвидеть будущее людьми или богами доказывает, что оно предопределено, «ибо вообще не может существовать познание совершенно неопределенного», поэтому «считающие, что боги существуют, но отрицающие их предвидение здешних [событий] и судьбу, рискуют отрицать также и их знание относительно здешних [вещей]» [18, р. 68]. «Следовательно, — заключает Плифон, — по-видимому, нет ни избавления, ни какого-либо средства уклониться от того, что однажды от века решено Зевсом и связано судьбой» [18, р. 70].

О том, что все в мире непременно имеет свою причину, писал Платон в «Тимее»: «все возникающее должно иметь некую причину для своего возникновения, ведь возникнуть без причины совершенно невозможно» [17, р. 28a]. В то же время у Платона в «Государстве» определяющая судьбу людей мойра Лахесис говорит, что жребий человека при каждом новом воплощении зависит от того, какую он сам изберет себе предстоящую жизнь, и от его желания жить добродетельно; что же касается душевного склада, то он может измениться, если человек поменяет образ жизни [17, р. 617d-618b]. Учение о неизменной и неотвратимой судьбе было в античной философии характерно прежде всего для стоиков, с которыми неоплатоники спорили, опираясь на тексты Платона, и Плифон в своих представлениях о судьбе близок именно к стоикам [10, р. 313–317], [11]. Вполне возможно, что к такому сближению со стоицизмом в учении о судьбе — одном из центральных в богословии Плифона — философа подтолкнуло знакомство с исламом на фоне военных успехов турок. Гемист открыто признавал взгляды мусульман на божественный промысел правильными и богоугодными: в заключении сочинения «Против книги в защиту латинского догмата», созданного после подписания Ферраро-Флорентийской унии, философ находит главный грех византийцев, из-за которого Бог не помогает им победить врагов, в том, что византийцы, в отличие от турок, не верят в божественный промысел и ищут спасения в разных человеческих ухищрениях (к которым относится в том числе и уния), вместо того чтобы исправлять свою жизнь и мысли.

«...не всегда кажущееся нам полезным бывает полезно до конца, но случается, что оно даже становится главнейшей причиной вреда. Ведь не мое это слово, что способное, по-видимому, принести какую-то пользу делам нужно в таких вот [обстоятельствах] и избирать*, — кажется, так полагающие предпочитают не что иное, как не признавать, что Бог печется (προνοεῖν) о человеческих [делах]. Кроме того, всякому, пожалуй, известно, что многие из наших, в той или иной мере зараженных таким мнением**, вследствие него никогда, хотя наши дела с давних пор

* Видимо, Плифон приводит мнение сторонников унии с латинянами, которые считали, что надо избрать путь заключения унии как полезный для государства, надеясь на военную помощь от католических стран.

** Что Бог не промышляет о людях.

обстоят дурно, не предлагали совета о том, исправлением каких из наших прегрешений, будь то в мыслях или в делах, мы сможем умилоустивить Бога. А потому, несомненно, не стоит и дивиться, если Бог уже долгое время возвеличивает наших врагов, а нас, оставив погибать, унизил до столь крайнего умаления. Ведь очевидно, что многие из тех* гораздо крепче, чем наши, содержат в своих душах мнение, что Бог печется о человеческих [делах]. Конечно, ни у них всякое другое нечестие, каким кто грешит, не может свести на нет это благочестивое дело, ни у нас всякое иное благочестивое дело, в каком кто преуспевает, не может уравновесить этого нечестия**. Ведь здесь учение не о чем-то малоценном, но не менее как о том, ставить ли Бога верховным начальником над нами самими или отвергнуть [Его]. Следовательно, не несправедливо Он и оставляет на погибель изгоняющих Его от начальства над собой, не особенно содействуя их спасению. Если бы кто-нибудь нашел в памяти за все [прошедшее] время где-либо возвеличенных из [разных] племен, то они возвеличились посредством мнения о божественном промысле (προνοίας) и, напротив, погибавшие погибали из-за отвержения этого мнения. <...> И покуда у нас дело обстоит так, как есть, мы не можем спастись ни через соглашение с латинянами, ни через что бы то ни было подобное у людей»***.

Таким образом, неверие в божественный промысел Плифон считал самым тяжким грехом, перевешивающим любые добродетели, а веру в промысел — такой добродетелью, которая перевешивает прочие грехи. А так как промысел в его концепции теснейшим образом связан с судьбой, понятно, почему учение о судьбе было для него столь важным.

Вопрос о свободе воли Плифону, как и исламским богословам, тоже пришлось решать, и здесь он опирался более всего на псевдо-Плутарха и Эпиктета [10, р. 316–317] [11, р. 59–62]. С точки зрения Гемиста, человек не обладает абсолютной свободой: индивид свободен лишь в той мере, в какой может пользоваться своей мыслительной способностью (τὸ φρονοῦν), которая может подчинять себе животное начало, — именно за счет нее «люди являются господами самих себя», а не потому, что вообще никому не подвластны (Плифон, *Законы*, II.6 [18, р. 70–72]). В то же время мыслительная способность сама подчиняется внешним обстоятельствам и «отличается и по природе, и по использованию на практике (τὴν ἄσκησιν)» у разных людей, и всё это оказывает на нее влияние опять-таки неизбежно и по необходимости. Но если природные данные конкретного человека зависят от воли богов, то упражнять свои способности или нет, зависит от нас. Поэтому «люди являются господами себе самим в той мере, насколько как-либо управляют самими собой, пусть даже они подвластны начальствующим: они и являются некоторым образом свободными, и не являются» [18, р. 72–74]****.

Итак, Плифон, в отличие от большинства византийских интеллектуалов, не смотрел на ислам как на безусловное зло и варварство — напротив, причину военных успехов турок он видел в преимуществах их законодательства и госу-

* Врагов, т. е. турок.

** Курсив мой. — Т. С.

*** Πλήθωνος, πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ Λατινικοῦ δόγματος βιβλίον [18, р. 309–311], с учетом исправлений, сделанных в работе J. Monfasani [16, р. 839, п. 33].

**** Подробнее о свободе и необходимости в философии Плифона см.: [8].

дарственного управления и призывал византийских правителей к скорейшим серьезным реформам в этой области, которые могли бы спасти государство. Такая оценка сближала философа с простыми византийцами, которые тоже видели в турецкой администрации больше порядка и массово переходили в ислам, отказываясь от сопротивления завоевателям. Что касается богословских взглядов, то, по-видимому, на важное в философской системе Плифона учение о неотвратимой судьбе оказала влияние, наряду со стоицизмом, исламская доктрина о предопределении, веру в которое он считал величайшей добродетелью, способной привлечь благоволение Бога даже при наличии других грехов^{*}. Тогда как другие поздневизантийские авторы видели в победах мусульман кару за грехи ромеев против христианской религии, Гемист считал, что единственный грех, из-за которого византийцы терпят поражение на войне, это неверие в божественный промысел (а по сути — в неотвратимую судьбу), вере в который им следовало бы поучиться у мусульман.

ЛИТЕРАТУРА

1. Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. — М.: Ансар, 2007. — 400 с.
2. Большаков О. Г. История Халифата. — СПб.: Гуманистика, 2006. — 600 с.
3. Жигалова Н. Э. Конформизм греков в условиях турецкой экспансии: взгляд поздневизантийских писателей // Известия Уральского федерального университета. — Сер. 2. Гуманитарные науки. — 2015. — № 4(145). — С. 116–124.
4. Жигалова Н. Э. Социальные противоречия в Фессалонике в период османской осады 1422–1430 гг. // Известия Уральского федерального университета. — Сер./ 2. Гуманитарные науки. — 2020. — № 22.4(202). — С. 112–125. — DOI: 10.15826/izv2.2020.22.4.066
5. Куц Т. В. На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. — 456 с.
6. Куц Т. В. Турки под стенами Константинополя (1422): образ врага в восприятии защитников города // Известия Уральского федерального университета. — Сер. 2. Гуманитарные науки. — 2015. — № 4(145). — С. 105–115.
7. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. — СПб.: Алетейя, 1997. — 341 с.
8. Сенина Т. А. Необходимость и свобода в философии Георгия Гемиста Плифона в контексте его политической теологии // 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. 445–470. — DOI: 10.31119/berst.2023.3.33
9. Шукуров Р. М. Тюрки в византийском мире (1204–1461). — М.: Изд-во Московского ун-та, 2017. — 631 с.
10. Arabatzis G. Pléthon et les Stoïciens. Système et fragment // Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. 2008. — Bd. 14. — S. 305–332.

^{*} Л. Бене считает [11, р. 64–68], что Плифон, разрабатывая учение о неотвратимой судьбе и об ограниченной свободе воли, предпочел стоическую концепцию неоплатонической не в последнюю очередь в пику христианскому богословию, где полная свобода воли считается одним из главных достоинств человека и основанием для его вечного осуждения в случае избрания греховной жизни.

11. Bene L. Constructing Pagan Platonism: Plethon's Theory of Fate and the Ancient Philosophical Tradition // Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance / Ed. J. Matula and p. R. Blum. — Olomouc: Palacky University Press, 2014. — P. 41–71.
12. De Cillis M. Muslims and Free Will // Oasis. 2022. — Vol. 6. — [Электронный ресурс], URL: <https://www.oasiscenter.eu/en/muslims-and-free-will> (дата обращения: 12.02.2024).
13. Dedes D. Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Plethon) // Ελληνικά. 1981. — Т. 33. Σ. 66–81.
14. Guillaume A. Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam, together with a translation of the Kitabu-l Qadar from the Sahih of al-Bukhari // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. 1924. — Vol. 56/1. — P. 43–63.
15. Klein-Franke F. Die Geschichte des frühen Islam in einer Schrift des Georgios Gemistos Pletho // Byzantinische Zeitschrift. 1972. — Bd. 65. — S. 1–8.
16. Monfasani J. Pletone, Bessarione et la processione dello Spirito Santo: un testo inedito e un falso // Monfasani J. Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays. Aldershot: Variorum, 1995. — VIII. — P. 833–859.
17. Platonis Opera / Rec. I. Burnet. Oxonii: Typ. Clarendoniano, 1902. — T. IV. — 560 p.
18. Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites / Éd. par c. Alexandre, trad. par A. Pellissier. — Paris: Firmin Didot Frères, 1858. — 578 p.
19. Taeschner F. Georgios Gemistos Plethon, Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande // Der Islam. — 1929. — Bd. 18. — S. 236–243.
20. Taeschner F. Georgios Gemistos Plethon, Ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance // Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. — 1929–1930. — Bd. 8. — S. 100–113.
21. Theophanis Chronographia / Ed. c. de Boor. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1883. — Vol. I–II.
22. Vryonis S. The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam // Byzantinoslavica. 1996. — Vol. 57/1. — P. 69–111.
23. Παλατιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά / Ἐκδ. Σ. Π. Λάμπρος. Ἀθήναι: Β. Ν. Γρηγοριάδης, — 1926. — 1930. — Τ. Γ', Δ'.

REFERENCES

1. Ali-zade A. A. (2007). Islamskii entsiklopedicheskii slovar' [Islamic Encyclopedic Dictionary]. — Moscow: Ansar Publ. — 400 s. — (In Russian.)
2. Bol'shakov O. G. (2006). *Istoriia Khalifata* [History of the Caliphate]. — St. Petersburg: Gumanistika Publ. — 600 s. — (In Russian.)
3. Zhigalova N. E. (2015). Konformizm grekov v usloviiakh turetskoi ekspansii: vzgliad pozdnevizantiiskikh pisatelei [Greek Conformism under Turkish Expansion: Late Byzantine Writers' View]. — In: Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta. Ser. 2. Gumanitarnye nauki. — № 4(145). — S. 116–124. — (In Russian.)
4. Zhigalova N. E. (2020). Sotsial'nye protivorechiia v Fessalonike v period osmanskoï osady 1422–1430 gg. [Social Contradictions in Thessalonica during the Ottoman Siege of 1422–1430]. — In: Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta. Ser. 2. Gumanitarnye nauki. — № 4(202). — S. 112–125. — (In Russian.) — DOI: 10.15826/izv2.2020.22.4.066
5. Kushch T. V. (2013). Na zakate imperii: intellektual'naia sreda pozdnei Vizantii [At the decline of the empire: the intellectual environment of late Byzantium]. — Yekaterinburg: Ural University Publ. — 456 s. — (In Russian.)

6. Kushch T. V. (2015). Turki pod stenami Konstantinopolia (1422): obraz vraga v vospriatii zashchitnikov goroda [Turks under the walls of Constantinople (1422): the image of the enemy viewed by the city's defenders]. — In: *Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta*. Ser. 2. Gumanitarnye nauki. — № 4(145). — S. 105–115. — (In Russian.)
7. Medvedev I. P. (1997). Vizantiiskii gumanizm XIV–XV vv. [Byzantine humanism in the 14th–15th centuries]. — St. Petersburg: Aleteiia Publ. (Byzantine library). — 341 s. — (In Russian.)
8. Senina T. A. (2023). Neobkhodimost' i svoboda v filosofii Georgiia Gemista Plifona v kontekste ego politicheskoi teologii [Necessity and freedom in the philosophy of George Gemistos Plethon in the context of his political theology]. In: *Vizantiia, Evropa, Rossiia: sotsial'nye praktiki i vzaimosviaz' dukhovnykh traditsii*. Vyp. 3: sbornik statei. St. Petersburg: RCAF Publ. — S. 445–470. — DOI: 10.31119/berst.2023.3.33
9. Shukurov R. M. *Tiurki v vizantiiskom mire (1204–1461)* [Turks in the Byzantine World (1204–1461)]. — Moscow: Moscow University Publ., 2017. — 631 s. — (In Russian.)
10. Arabatzis G. (2008). Pléthon et les Stoïciens. Système et fragment. In: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*. — Bd. 14. — S. 305–332. — (In French.)
11. Bene L. (2014). Constructing Pagan Platonism: Plethon's Theory of Fate and the Ancient Philosophical Tradition. — In: Matula, J., and Blum P. R., eds. *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*. — Olomouc: Palacky University Press. — P. 41–71. — (In English.)
12. De Cillis M. (2022). Muslims and Free Will. — In: *Oasis*. — Vol. 6. — [Электронный ресурс], URL: <https://www.oasiscenter.eu/en/muslims-and-free-will> (accessed: 12.02.2024). — (In English.)
13. Dedes D. (1981). Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Plethon). — In: *Hellenika*. — T. 33. — P. 66–81. — (In German.)
14. Guillaume A. (1924). Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam, together with a translation of the Kitabu-l Qadar from the Sahih of al-Bukhari. — In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*. — Vol. 56/1. — P. 43–63. — (In English.)
15. Klein-Franke F. (1972). Die Geschichte des frühen Islam in einer Schrift des Georgios Gemistos Pletho. — In: *Byzantinische Zeitschrift*. — Bd. 65. — S. 1–8. — (In German.)
16. Monfasani J. (1995). Pletone, Bessarione et la processione dello Spirito Santo: un testo inedito e un falso. — In: *Monfasani J., Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays*. — Aldershot: Variorum. VIII. — P. 833–859. — (In Italian.)
17. Burnet I., ed. (1902). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press. — Vol. IV. — 560 p.
18. Alexandre C., ed. (1858). *Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites*. — Paris: Firmin Didot Frères. — 578 p. — (In French and Greek.)
19. Taeschner F. (1929). Georgios Gemistos Plethon, Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande. — In: *Der Islam*. — Bd. 18. — S. 236–243. — (In German.)
20. Taeschner F. (1929–1930). Georgios Gemistos Plethon, Ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance. — In: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*. — Bd. 8. — S. 100–113. — (In German.)
21. de Boor C., ed. (1883). *Theophanis Chronographia*. — Vol. I–II. Lipsiae: B. G. Teubneri. (In Greek and Latin.)
22. Vryonis S. (1996). The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam. — In: *Byzantinoslavica*. — Vol. 57/1. — P. 69–111. — (In English.)
23. Lampros S. P., ed. (1926, 1930). *Palaiologeia kai Peloponnēsiaka* [Writings related to Palaiologoi and the Peloponnese]. — Vols. 3, 4. Athens: B. N. Gregoriades Publ. (In Greek.)

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.012

УДК 298.9: 7.067

*Я. С. Иващенко, А. А. Иванов**

ПОРОЖДЕНИЕ, ИНТЕРПРЕТАЦИЯ И СУБОРДИНАЦИЯ КАК ФОРМЫ ОТНОШЕНИЯ НЕОЯЗЫЧЕСТВА И ИСКУССТВА

В статье на примере неоязычества и современной художественной культуры России представлено описание типов и характера связи искусства и новой религиозности, а также форм объективации этих отношений. Показано, что искусство и новая религиозность сегодня представляют собой самодостаточные культурные формы, но реализующие взаимное заимствование содержания, форм и методов. Процессы формирования картины мира новых религиозных движений, в частности неоязычества, строятся по принципу художественного мироконструирования, благодаря которому их adeptам представляется возможным снятие экзистенциальных противоречий и границ, достижение единства человека и Вселенной. Выделены и описаны три типа отношений неоязычества и искусства в современной культуре России: порождение, интерпретирование и субординация. Показано, что они определяются институциональной доминантой (в зависимости от преобладания художественного или религиозного планов), степенью погруженности акторов в конкретную религиозную систему, а также их иной специализацией. Объяснены другие особенности неоязычества в его взаимодействии с искусством, в частности то, почему одно и то же направление новой религиозности может состоять в разных отношениях с искусством.

Ключевые слова: современная культура России, новые религиозные движения, неоязычество, художественная культура, искусство.

* Иващенко Яна Сергеевна — доктор культурологии, доц.; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; iva_ya@mail.ru

Ivashchenko Yana Sergeevna — Doctor of Cultural Studies, Associate Professor; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, St. Petersburg, Nab. Fontanka River, 15, 191023, Russian Federation; iva_ya@mail.ru

Иванов Андрей Анатольевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии и истории Сибирского университета потребительской кооперации; larsandr@mail.ru

Ivanov Andrey Anatolyevich, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and History of the Siberian University of Consumer Cooperation; larsandr@mail.ru

Y. S. Ivashchenko, A. A. Ivanov
CREATION, INTERPRETATION, SUBORDINATION
AS TYPES OF INTERRELATION BETWEEN NEOPAGANISM AND ART

The paper presents a description of the type and nature of connections between art and “new religiosity”, as well as their respective forms of objectification, as exemplified by Russian neo-paganism and modern Russian artistic culture. I demonstrate that art and new religiosity are self-sustained culture forms today that nonetheless display mutual borrowings of form, content and method. The shaping of a worldview in modern religious movements, in particular neo-paganism, constitutes itself along the lines of specifically artistic structuring of the world; due to this fact, their followers have a chance to alleviate existential conflicts and lift existential borders, and possibly attain at last a unity of man and universe. I describe the three types of relations between art and neo-paganism in today’s Russian culture such as: creation, interpretation, subordination. I prove that what defines them is: a) the institutional dominant (in terms of which plane prevails: the artistic of the religious one), b) the degree to which actors are immersed in the specific system of religious ideas, and c) other types of their specialism. An explanation is also provided of other features of neo-paganism in its interaction with art, in particular why the same trend of new religiosity can demonstrate different attitudes towards art.

Keywords: modern Russian culture, new religious movements, neo-paganism, artistic culture, art.

ВВЕДЕНИЕ

Тема взаимодействия неоязычества (современного язычества) и художественной культуры входит в проблемное поле диалога религии и искусства. Эти две формы общественного сознания в истории мировой культуры неоднократно подтверждали свою способность влиять на сознание человека, поэтому их взаимодействие, в частности в сфере неоязычества, связано с вопросами мировоззренческой безопасности и социально-психологического благополучия современного общества. В изучении отношений религии и искусства преобладают вопросы установления их сходства и различия, а также взаимовлияния, рассмотренные преимущественно на материале традиционных, в том числе авраамических религий и искусства до Новейшего времени. То, как меняются прежние способы их коммуникации в культуре рубежа XX–XXI вв. и в каких отношениях находятся сегодня искусство и новая религиозность, остается малоизученным вопросом. Устранение существующих в этой области пробелов является актуальной проблемой для исследования. В задачи настоящей статьи входит описание на примере неоязычества и современной художественной культуры России типов и характера связи искусства и новой религиозности, а также форм объективации этих отношений.

СВЯЗЬ РЕЛИГИИ И ИСКУССТВА В ИСТОРИИ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Известно, что формы культуры, которые сегодня называют религией и искусством, возникли еще в эпоху палеолита. Генезис искусства как способа эстетического познания и образно-художественного отражения мира был

тесно связан с культом. В первобытную эпоху эти две формы существовали как единое целое. Их разделение в ходе культурогенеза происходило по мере распада первобытного синкретизма. Д. Морган считает искусство (в современном понимании этого слова) продуктом современной эпохи. Его отделение от других сфер духовной жизни общества, начиная с эпохи Возрождения, происходит в процессе секуляризации культуры [9, с. 2]. Характер коммуникации искусства и религии в условиях креативной культуры уже определяют как «противоречивую целостность» [5, с. 36].

Различные исторические кейсы взаимодействия религии и искусства обнаруживают то их максимальное сближение, то разрыв, принимающий иногда масштаб конфликта. В первом случае произведение художника «продолжает, развивает, интерпретирует идеи религиозного онтологического дискурса <...> утверждает их» [5, с. 34], что находит выражение в религиозном искусстве разных эпох; во втором — артефакт искусства стремится определить себя в секуляризованных формах в качестве «самодостаточного эстетического объекта» [7, с. 254], свободного от «служения религии» [7, с. 248]. Тем не менее в истории культуры они чаще пребывали в комплиментарности различной степени, чем в оппозиции. Так, Ф. Шлейермахер называл художественное произведение явлением, способным создавать трансцендентный смысл, поэтому процесс художественного творчества он представлял как религиозно вдохновленный акт. Художнику же он определял роль пророка, священника или спасителя [10, с. 298–250]. Наделение художника пророческим статусом стало обычным явлением среди эстетов, критиков, поэтов и художников XX в. [10, с. 5]. Сегодня в художественной среде существует похожий подход к восприятию жизнотворчества художников, реализующих модель «художник как шаман» [2, с. 1400–1407].

У религии и искусства как культурных универсалий действительно есть немало общего. Оба они представляют попытки разрешения «экзистенциального противоречия между конечностью физического существования человека и бесконечностью его духа» [1, с. 28]. Художественное способно к выражению сакрального еще потому, что обе сферы духовной культуры оперируют архетипическими образами. Религия и искусство, в равной степени использующие конвенциональные знаки в создании иных реальностей, расширяют границы мира посредством его «удвоения» [7, с. 254]. Однако вопрос преимущества и субстанциональности в их связи рассматривался традиционно в пользу религии. Логика такого соотношения чаще строится на убеждении в происхождении искусства от культа, а также на акцентировании превалирующих и легитимных в истории культуры способов их взаимодействия (более убедительная в своей конъюнктурной аргументации церковь обычно вела борьбу с искусством, которое развивалось вне официальной мировоззренческой парадигмы; показательным примером такого противоборства на современном этапе является отношение православной церкви к этнофутуризму).

Произведение искусства и религиозный образ, как отмечает Д. Морган, принадлежат разным, но нередко пересекающимся визуальным культурам [9, с. 20]. Искусство, которое способно выступать средством выражения или пробуждения религиозного чувства, воспринимается как интегрированный

в структуру религии компонент. «Включение искусства в систему культа, — как отмечает Л. К. Нефёдова, — делает культ более притягательным, наглядно убедительным» [4, с. 30]. Этот же автор констатирует «обратную перспективу» композиции: «Включение религиозных мотивов в искусство придает ему сакральный характер» [4, с. 30]. Но окончательно вопрос приоритета в каждой ситуации, очевидно, может быть решен только в контексте конкретной эпохи, направления или творчества отдельного автора.

Закономерно то, что случаи возникновения религиозного чувства при созерцании художественного образа рассматривались, главным образом в коммуникации субъекта с религиозным искусством. В этом контексте связь сакрального и художественно-эстетического актуальна не только для позиции зрителя, но и автора. Искусству всегда было свойственно поддерживать субъекта в выражении его религиозных чувств. Вопрос об обратной связи, т. е. самостоятельном (вне опоры на религиозную идею, образ или сюжет) свойстве неканонического искусства инициировать чувство, сходное с религиозным, ставился значительно реже. В частности, эмоции, возникающие у человека при восприятии художественного произведения, в чем-то близкие к религиозным переживаниям, отмечались в психологии искусства.

СОВРЕМЕННОЕ ИСКУССТВО И НОВАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ

В современном обществе религия и искусство воспринимаются как две различные и самостоятельные области. Однако именно осознание этой разделённости порождает обратную тягу к восстановлению «утраченного» единства. Кроме религии это желание актуально также в отношении связи человека и искусства с природой, Космосом и историей, образующих в совокупности в мировосприятии современного человека область традиции. Осознанное стремление к единству и холистическому мироощущению Начала оформляется в виде мифологемы «восстановление связи с традицией», идеи «обретение целостности», фразеологизма «слияние с Космосом» и т. п., концептуализирующих также новый тип духовности, дискурс новых религиозных движений и иные способы коммуникации искусства и религии. Артикуляция мысли о возвращении изначальной целостности во многом спровоцирована экологической парадигмой и кризисом классического типа рациональности.

Религиозная идея в искусстве сегодня может быть представлена формально и содержательно, явлена вполне отчетливо или же в виде метафоры. Иносказательность и многозначность в ее интерпретации запускает интеллектуальную игру в разгадывание символов и смыслов. Заигрывание с сакральным характеризует искусство Новейшего времени, того секулярного мира, который породил также явление новых религиозных движений. Пониманию онтологии новой религиозности в ее отношении к искусству могут способствовать приведенные далее понятия, сформулированные М. Самбрано и С. фон Шнурбейн.

В зарубежных исследованиях последнего десятилетия формулируется концепт «художественная религия» (*kunstreligion*) [10, с. 298], который позволяет иначе представить причинно-следственные и иерархические отношения

между религией и искусством на современном этапе. Есть основания полагать, что идея художественной религии С. фон Шнурбейн опирается на концепцию поэтического разума М. Самбрано [8, с. 470–472] и развивает ее, поскольку оба понятия характеризуют кризис западной мысли и классического типа рациональности, рассматриваются в русле проблем разрушения религиозности и необходимости ее возрождения снова. Оба обозначения — «художественная религия» и «поэтический разум» — использованы в описании новой религиозности и роли художественного мышления в ее формировании.

М. Самбрано считает поэтический разум альтернативой классической рациональности и новым способом взаимодействия субъекта с миром. Поэтический разум не столько объясняет реальность, сколько создает ее. И, пребывая в этой параллельной реальности или поэтическом пространстве, человек оказывается способным приблизиться посредством метафор к тем истинам, которые невозможно понять рациональным способом. Поэтический разум как интуитивный метод постижения реальности, свободный от любых дискурсивных систем, в том числе от языка, способен охватить все существующее в его полноте. Он ближе к откровению, нежели объективному знанию. Возрождение поэтического разума рассматривается автором в качестве возможного способа выхода из методологического и мировоззренческого тупиков, в которых оказалась современная философия и вся цивилизация, забывшая Бога.

Понятием «художественная религия» (или «искусство-религия») С. фон Шнурбейн обозначает процесс реконструкции традиционных верований и представлений, т. е. повторное открытие в XX–XXI вв. традиционной мифологии в художественно-религиозном поле. Истоки этого явления исследовательница видит еще в немецком романтизме. Она рассматривает это явление на примере германского неоязычества. С. фон Шнурбейн вслед за М. Самбрано признает за произведением искусства способность воссоздавать холистические миры. Современное язычество как разновидность новой религиозности склонно репрезентировать свою духовность как творческий процесс. Тенденция ориентироваться на эстетику рассматривается С. фон Шнурбейн в качестве своего рода компенсации за социально-экономическую модернизацию.

Другой аспект, который важен в определении типа взаимодействия неоязычества и современного искусства, касается проблемы свободы личности. Принято считать, что субъект искусства волен выражать свое отношение к действительности в форме ее принятия или непринятия (эта ратификация не распространяется на каноническое искусство). Религиозный же человек, как отмечает Л. К. Нефёдова, поставлен преимущественно в позицию зависимости и долженствования по отношению к сверхъестественным силам [4, с. 29]. Однако второе утверждение справедливо лишь в отношении традиционных религий. В структуре же новой религиозности постулируется другой тип коммуникации человека с мотивируемым субъектом, сближающий религию со свободной художественной импровизацией. Этот тип связи не образует вертикаль и представлен сетью вполне паритетных отношений с Вселенной, воссоздающих в творческом эксперименте предполагаемую языческую картину мира и имитацию языческого мироощущения.

Воспроизводство языческого мировоззрения в современной культуре определяют как неоязычество. Оно представляет собой спектр движений, объединений, практик, осуществляющих обращение к архаическим, политеистическим религиозным традициям, обрядам, культам, противопоставленным авраамическим и институциональным религиям. Идеологи неоязычества используют в реконструкции представлений и ритуалов материалы фольклора, искусства, а также некоторые избранные ими тексты по этнографии, археологии и фольклористике. Эти разные дискурсивные системы сложно интегрируются в согласованное целое, поэтому в процессы выстраивания связей, ликвидации лакун включается воображение адептов неоязычества. Такой подход к реконструкции, рисующей воображаемый мир, который «мог бы существовать», действительно соотносим с художественной импровизацией. Вместе с тем неоязычество, как и традиционные религии, имеет вполне определенные связи с искусством.

ТИПЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НЕОЯЗЫЧЕСТВА И СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА

Язычество в искусстве сегодня — это художественное воссоздание языческой реальности или ее отдельных фрагментов, представленных верованиями и обрядами, а также мировоззрением, основанным на одной из политеистических религий или их синтезе. В эту художественную реальность инкорпорированы псевдоисторические мифологемы современного язычества, подчеркивающие преимущества нативизма как естественной и исконной религии, противопоставляемой современной техногенной цивилизации и монотеизму. В современном российском искусстве нашли отражение актуальные для современного язычества направления: родноверие, викканство, асатру, сибирский шаманизм, коми-пермяцкая мифология и др. Связь искусства и новой религиозности в российской культуре рубежа XX–XXI вв. образует три типа отношений.

1. Она может быть рассмотрена по типу *отношения порождения*. В данном случае речь идет о способности художественной системы производить подобную себе структуру, но в другой дискурсивной системе, — в частности, в сфере религиозных представлений и деятельности. Примером такого порождения выступает движение «Звенящие кедры России», которое возникло в 1990-е гг. Его сторонников объединяет почитание кедра и культ Анастасии. Прообразом движения анastasиевцев выступили события, описанные в цикле романов-фэнтези В. Мегре (1996–2019). В них представлена идея создания экологических родовых поместий вдали от городской цивилизации. Героиня Анастасия, которая живет в сибирской тайге в гармонии с природой, обладает даром целительства, бережно хранит мудрость предков, представляется воплощением особой «высокоразвитой» культуры.

В настоящее время это движение уже весьма эклектично и децентрализовано. Обособленные поселения анastasиевцев еще сохраняются, но многие новые адепты вовсе не знакомы с произведениями зачинателя. Известно, что

распад идеологического ядра приводит к разложению организации. Этот идеологический центр движения анastasиевцев составляло содержание «учения» В. Мегре. Тем не менее его идеи коммерциализированы, пусть в измененном виде, но живут в бизнес-проекте по производству экологических продуктов питания и средств ухода, а также специальной литературы, которые реализуются через серию магазинов (в том числе интернет-магазинов^{*)} Мегре.

Другой пример генезиса религиозного движения от рефлексии художественного текста — возникновение бажовцев, которых объединили оккультное истолкование сказов П. Бажова. Отмечая особое значение произведений П. Бажова в формировании движения бажовцев, следует подчеркнуть, что эти тексты не являются продуктом новой религиозности хотя бы по причине несовпадения времени возникновения этих двух явлений. Произведения же В. Мегре, в отличие от сказов П. Бажова, являются новоделом.

Движение бажовцев возникло в 1990-е гг., но в первом десятилетии XXI в. оно уже распалось. Его представители стремились придать сказочному фонду П. Бажова статус уральской мифологии, на основе которой происходило конструирование специфической уральской идентичности, обрядности и сакральной географии. Эти осмысленные в религиозном ключе уральские сюжеты и образы возвращались снова в сферу художественного в произведениях декоративно-прикладного, изобразительного искусства и кино, созданным по мотивам уральской мифологии. В частности, влияние этой мифологии на современное искусство можно проследить в творчестве этнофутуристов. Сами авторы художественных произведений понимали этот парадокс, но продолжали игру в традицию и по законам искусства. Такое спиралевидное развитие уральских сказов, в котором каждый этап сопровождался их новой интерпретацией, все более удаляло каждую новую версию от оригинальных образцов. Обратный тип связи уже имеет больше отношение к следующей модели взаимодействия.

2. Искусство и современное язычество также состоят в *отношениях интерпретирования*. Эта связь предполагает возможность трактовки одной системы через другую при условии, что обе системы равнозначны и не соотносятся иерархически. Примеров такого рода взаимодействия между искусством и неоязычеством много. Современное язычество нашло свое отражение в серии образов и фабул художественных произведений: языческие сюжеты были описаны в художественной литературе (в первую очередь в таких жанрах, как фэнтези, хоррор, современная сказка), экранизированы (в этнографическом кино, фолк-хорроре, мистических фильмах и сериалах), использованы в дизайне компьютерных игр, в аранжированном виде и в сопровождении специфического мерча включены в музыкальные композиции; фольклорные и мифологические образы и мотивы инкорпорированы в живописные произведения и артефакты декоративно-прикладного искусства. В данном случае религия составляет план содержания. Она обогащает художественную форму новыми идеями, участвует в реализации художественного замысла.

* Звенящие кедры России. Сайт <https://megre.ru/> (дата обращения: 03.02.2024); Звенящие кедры России. Официальный дилер в Новосибирске. Сайт компании <http://www.zvenkedry.ru/> (дата обращения: 03.02.2024).

Другой вид представления религиозного через художественное — способ реконструкции языческих представлений и ритуалов неоязычниками, который осуществляется по принципам художественного мышления или в терминологии С. фон Шнурбейн как «художественная религия». В данном случае новая религиозность заимствует у искусства метод мировосприятия и конструирования картины мира, устраняя пробелы и отсутствующие связи в представлениях и решая тем самым свои институциональные задачи.

Два вида интерпретации язычества через искусство предполагают развитие религиозного сюжета по законам художественного жанра. Однако эти модели отличаются представлением результатов интерпретирования. В первом случае мы имеем дело с художественным значением и объективацией цели в артефактах искусства, во второй ситуации целью и результатом выступает религиозное (религиозно-художественное) мировоззрение.

3. *Отношения субординации.* Этот тип связи предполагает, что одно явление выступает структурным элементом другого и не легитимно вне определяющей его системы. Он характерен для ситуации, когда произведение искусства создается с религиозной целью, и эта деятельность воспринимается как интуитивно-мистическая. В аспекте подчинения можно рассматривать производство оберегов и другой религиозной атрибутики в контексте декоративно-прикладного творчества, а также иллюстрацию книг современных язычников, признаваемых в субкультуре неоязычников в качестве учений. Представители неоязыческих религиозных движений нередко выступают авторами художественных произведений, посредством которых они транслируют свои религиозные позиции и реализуются в качестве идеологов религиозных движений. При этом они предпочитают не демонстрировать свое авторство и представляются «собираателями» или лицами, передающими современникам волю и мудрость предков. Это касается в первую очередь родноверских сказок и других собраний фольклора, а также неошаманской беллетристики. Принимая во внимание весомую роль литературы в процессах развития новых религиозных движений, следует сказать, что современное российское язычество литературоцентрично.

Плодами деятельности неоязычников в искусстве являются как их собственные новоделы, имитирующие традиционные памятники и источники, так и художественно модифицированные версии традиционных сюжетов и образов. Такие произведения, отражающие идеи конкретного религиозного движения, представляют собственно неоязыческое искусство. Оно существует в системе неоязычества и не трактуется вне него. Тем не менее неоязыческое искусство представляет весомый компонент структуры неоязыческой культуры и фактор ее генезиса. Художественное творчество в какой-то мере заменяет в неоязычестве миссионерскую деятельность, транслируя обществу в более увлекательном формате неоязыческое мировоззрение. Оно же участвует в смыслопорождении и формировании этого мировоззрения. А. Раевский обнаружил этот парадокс в славянском неоязычестве и описал его следующим образом: «неоязычество, основываясь на сказках и преданиях, пытается <...> выстроить свою теологию и в рамках ее интерпретировать те же сказки, которые являются его основой» [6, с. 117–118].

Даже в таком типе отношений строгость в воспроизведении древних представлений не столь высока, как в традиционном каноническом искусстве, и присутствует авторская свобода творчества. Как показало изучение развития неоязыческого искусства, в первой четверти XXI в. его уже можно описывать с использованием понятия «деконструкционизм», выражающийся в эклектике, допущении комичности и иронии в изображении традиции, интертекстуальных связей, снижении пафоса традиционализма, а также большем подчинении художественного творчества в рамках этой темы законам эстетической вселенной [3, с. 175].

Выделенные типы отношений между неоязычеством и искусством не обязательно предполагают привязку к конкретным видам религиозных и художественных практик. Например, в случае пересечения шаманской картины мира и современного искусства в разных обстоятельствах можно наблюдать связи порождения, интерпретирования или субординации. Многое зависит от степени погружения конкретного автора в воспроизводимую им средствами искусства религиозную традицию. Различение моделей житнетворчества и художественной самопрезентации «шаман-художник», «художник-шаман» и «художник как шаман», выделенные и описанные автором в другой статье [2, с. 1400–1407], также предполагает иерархию между религиозным и художественным, но эта иерархия не артикулируется. Для «шамана-художника» художественная деятельность вторична и является лишь средством визуализации сакрального, его художественный образ всецело подчинен религиозному плану. Обозначение «художник-шаман» актуально в ситуации, когда религиозная идея порождает произведение искусства, созданное хоть профессиональным, но ангажированным художником (здесь, в отличие от ранее приведенных примеров порождения, наблюдается обратное движение от религии к искусству). В основе модели «художник как шаман» положено представление не о смежности, а о подобии процессов создания произведения искусства и творения Вселенной, связь между мифоритуальной сферой и художественной культурой в этом случае имеет преимущественно символический характер и служит формой самовыражения художника, интерпретирующего традицию, профессионально и виртуозно заигрывающего с ней.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Искусство и религия (новая религиозность) в условиях современности представляют собой самодостаточные культурные формы, но они свободно реализуют взаимное заимствование содержания, форм и методов. Процессы формирования картины мира новых религиозных движений, в частности неоязычества, строятся по принципу художественного мироконструирования, благодаря которому их adeptам представляются возможными снятие экзистенциальных противоречий, границ и возвращение ощущения единства человека и Вселенной. Вопрос субстанциональности религии и искусства в условиях новой религиозности не актуален, так как она стремится к нивелированию всех границ, иерархий и власти дискурсов.

Все многообразие способов осознанного или самопроизвольного пересечения новой религиозности (неоязычества) и искусства в современной культуре России может быть сведено к трем основным типам отношений: порождение, интерпретирование и субординация. Эти типы определяются институциональной доминантой (в зависимости от преобладания в их деятельности художественного или религиозного планов), степенью погруженности акторов в конкретную религиозную систему, а также их иной специализацией. Одно и то же направление новой религиозности может состоять в разных отношениях с искусством, что является результатом его трансформации во времени или обуславливается степенью и видом институциональной ангажированности лиц, реализующих эти связи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Докучаев И. И. Сетевая культура как исторический тип // Уч. зап. Комсомольского-на-Амуре гос. технич. ун-та. — 2012. — № IV-2 (12). — С. 27–33.
2. Иващенко Я. С. Художник и шаман: модели репрезентации в современной художественной культуре Сибири и Дальнего Востока России // Народы Сибири и Дальнего Востока с древних времен до наших дней: Мат-лы IX Сибирского исторического форума (Красноярск, 14–16 сентября 2022 года). — Красноярск: Сибирский федеральный университет, — 2022. — С. 1400–1407.
3. Иващенко Я. С., Иванов А. А. Неоязычество в художественных практиках современной России: этнокультурные рецепции, коммуникативные технологии, ценностные основания. — СПб.: Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 2023. — 192 с.
4. Нефёдова Л. К. Модель взаимодействия религии и искусства: онтологический компаратив религии и искусства // Вестник Омского гос. пед. ун-та. Гуманитарные исследования. — 2021. — № 3 (32). — С. 27–32. — DOI: 10.36809/2309–9380–2021–32–27–32
5. Нефёдова Л. К. Диалектика и герменевтика сосуществования религии и искусства // Вестник Омского гос. пед. университета. Гуманитарные исследования. — 2023. — № 1 (38). — С. 33–38. — DOI: 10.36809/2309–9380–2023–38–33–38
6. Раевский А. Специфика неоязыческой интерпретации традиционных сказок // Философия и сказка: сб. науч. тр. / Коллектив авторов. — М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015. — С. 113–118.
7. Тульпе И. А. Религиозное искусство: проблема взаимоотношения религии и искусства // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2018. — № 4. — С. 245–254.
8. Illán M. María Zambrano's Phenomenology of Poetic Reason // *Analecta Husserliana*. — 2002. — Vol. 80. — Pp. 470–472.
9. Morgan D. Defining the sacred in fine art and devotional imagery // *Religion*. — 2017. — № 47 (4). — Pp. 1–22. — DOI:10.1080/0048721X.2017.1361587
10. Schnurbein S. von. Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism. — Boston: Brill, 2016. — 418 p. — DOI: 10.1163/9789004309517_011

REFERENCES

1. Dokuchaev I. I. (2012). Setevaya kul'tura kak istoricheskij tip [Network culture as a historical type]. In: Uchenye zapiski Komsomol'skogo-na-Amure gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. — № IV-2 (12). — S. 27–33. — (In Russian)
2. Ivashchenko Ya. S. (2022). Hudozhnik i shaman: modeli reprezentacii v sovremennoj hudozhestvennoj kul'ture Sibiri i Dal'nego Vostoka Rossii [Artist and shaman: models of representation in modern artistic culture of Siberia and the Russian Far East]. In: Narody Sibiri I Dal'nego Vostoka s drevnih vremen do nashih dnei: materialy IX Sibirskogo istoricheskogo foruma (Krasnoyarsk, 14–16 sentyabrya 2022 g.). — Krasnoyarsk: Sibirskij federal'nyj universitet. — S. 1400–1407. — (In Russian)
3. Ivashchenko Ya. S., Ivanov A. A. (2023). Neoyazychestvo v hudozhestvennyh praktikah sovremennoj Rossii: etnokul'turnye recepcii, kommunikativnye tekhnologii, cennostnye osnovaniya [Neopaganism in the artistic practices of modern Russia: ethnocultural receptions, communication technologies, value foundations]. — St. Petersburg: Russkaya hristianskaya gumanitarnaya akademiya im. F. M. Dostoevskogo. — 192 s. — (In Russian)
4. Nefedova L. K. (2021). Model' vzaimodejstviya religii i iskusstva: ontologicheskij komparativ religii i iskusstva [Model of interaction between religion and art: ontological comparison of religion and art]. In: Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya. — № 3 (32). — S. 27–32. — DOI: 10.36809/2309–9380–2021–32–27–32. — (In Russian)
5. Nefedova L. K. (2023). Dialektika i germenevtika sosushchestvovaniya religii i iskusstva [Dialectics and hermeneutics of the coexistence of religion and art]. In: Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye issledovaniya. — № 1 (38). — S. 33–38. — DOI: 10.36809/2309–9380–2023–38–33–38. — (In Russian)
6. Raevsky A. (2015). Specifika neoyazycheskoj interpretacii tradicionnyh skazok [Specifics of neo-pagan interpretation of traditional fairy tales]. In: Filosofiya i skazka: sbornik nauchnyh trudov. — Moscow-Berlin: Direct-Media. — S. 113–118. — (In Russian)
7. Tulpe I. A. (2018). Religioznoe iskusstvo: problema vzaimootnosheniya religii i iskusstva [Religious art: the problem of the relationship between religion and art]. In: Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnej akademii. — № 4. — S. 245–254. — (In Russian)
8. Illán M. (2002). María Zambrano's Phenomenology of Poetic Reason. In: *Analecta Husserliana*. — Vol. 80. — S. 470–472. — (In English)
9. Morgan D. (2017) Defining the sacred in fine art and devotional imagery. In: *Religion*. — № 47 (4). — S. 1–22. — DOI:10.1080/0048721X.2017.1361587. — (In English)
10. Schnurbein S. von. (2016). Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism. — Boston: Brill. — 418 s. — DOI: 10.1163/9789004309517_011. — (In English)

*Е. П. Борзова, А. А. Ковалев, Н. В. Филочева**

ЗАЩИТА ТРАДИЦИОННЫХ КОНФЕССИЙ, КУЛЬТУРЫ И РУССКОГО ЯЗЫКА КАК ВАЖНЫЙ ЭЛЕМЕНТ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Глобализация как естественное стремление народов мира к сближению в настоящее время достигла некоторых пределов. Дальнейшее ее развитие по навязанному евроатлантическому образцу методом вестернизации натолкнулось на ожидаемое и закономерное сопротивление национальных государств, стремящихся к сохранению своей суверенности и культурно-ментальной, духовной самобытности. При этом желание национально обособиться и ментально/культурно выделиться и сохраниться реализуется параллельно со стремлениями наладить межцивилизационный диалог и не потерять достигнутых результатов в рамках глобализационного взаимодействия. Цель настоящего исследования заключается в анализе и раскрытии значимых элементов духовно-нравственной эволюции в России, а также критическом осмыслении проявлений деструктивного воздействия на них, в том числе через механизм дискредитации. В статье использовались следующие научные методы и подходы: обобщение, интерпретация, системный анализ. Перед современной Россией как одним из ведущих игроков

* Борзова Елена Петровна, д-р филос. наук, проф., Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербургский реставрационно-строительный институт; borzova_01@mail.ru

Borzova Elena Petrovna, Doctor of Philosophy, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, St. Petersburg Restoration and Construction Institute; borzova_01@mail.ru

Ковалев Андрей Андреевич, канд. политич. наук, доцент, Северо-Западный институт управления — филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; kovalev-aa@ganepa.ru

Филочева Надежда Викторовна, искусствовед, профессор, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; nfilicheva@gmail.com

Filicheva Nadezhda Viktorovna, art critic, professor, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; nfilicheva@gmail.com

на мировой арене возникли серьезные угрозы ее духовно-нравственной, ментальной и культурной идентичности. При этом своевременная и эффективная защита от дискредитации как метода «мягкой силы» таких важных элементов духовной безопасности, как культура, традиционные конфессии и русский язык, способна обеспечить суверенность государства и его народа как во внутрисоциальных отношениях, так и во внешнеполитических.

Ключевые слова: дискредитация; национальная безопасность России; культура традиционные; конфессии; русский язык; менталитет.

E. P. Borzova, A. A. Kovalev, N. V. Filicheva
PROTECTION OF TRADITIONAL CONFESSIONS, CULTURE
AND THE RUSSIAN LANGUAGE FROM DISCREDIT AS AN IMPORTANT ELEMENT
OF THE NATIONAL SECURITY OF MODERN RUSSIA

Globalization as a natural desire of the peoples of the world for rapprochement has now reached certain limits. Its further development according to the imposed Euro-Atlantic model by the method of Westernization ran into the expected and natural resistance of national states seeking to preserve their sovereignty and cultural, mental, spiritual identity. At the same time, the desire to nationally separate and mentally/culturally stand out and survive is realized in parallel with the desire to establish an intercivilizational dialogue and not lose the results achieved within the framework of globalization interaction. The purpose of this study is to analyze and reveal the significant elements of spiritual and moral evolution in Russia, as well as to critically comprehend the manifestations of the destructive impact on them, including through the mechanism of discredit. The following scientific methods and approaches were used in the article: generalization, interpretation, system analysis. Modern Russia, as one of the leading players on the world stage, faces serious threats to its spiritual, moral, mental and cultural identity. At the same time, timely and effective protection against discredit as a method of “soft power” of such important elements of spiritual security as culture, traditional confessions and the Russian language is able to ensure the sovereignty of the state and its people both in domestic relations and in foreign policy.

Keywords: discredit; national security of Russia; culture traditional; confessions; Russian language; mentality.

В XXI в. понимание национальной безопасности государства значительно эволюционировало, накапливая новые смысловые значения. Для современной Российской Федерации с учетом актуальных внешних и внутренних вызовов и угроз национальный менталитет является значимой составляющей безопасности страны, который при этом имеет неинституциональный характер.

Национальный менталитет способен влиять на безопасность государственных институтов, общества и личности, поэтому нуждается в защите и охране на всех перечисленных уровнях взаимодействия. Он обеспечивает единство и целостность нации внутри территории конкретного государства, способствует сохранению ценностных ориентиров и роли национальной группы в мировом контексте.

Здоровая идентичность любого народа в качестве своей основы имеет сохранение и приумножение духовного наследия [3]. Именно на нем выстраивается осознание нацией своей самобытности, национального характера и места в мировой истории.

В XXI в. тема духовно-нравственных ценностей, идейной целостности народа, культурной самобытности, ментальной сплоченности нации приобретает

особое значение. Резонно было бы задаться вопросом, почему так происходит. По нашему мнению, дело в том, что человечество на настоящий момент достигло предела унификации в рамках сложившейся модели глобализации. Ведь практически все материальные достижения человечества доступны людям, вопрос только в цене (богатому государству проще приобрести эти самые блага, но потенциальная возможность их иметь есть у всех). Тем самым следующим этапом унификации мира будет поглощение слабых сильными. И многие государства (не из числа «золотого миллиарда») осознали, что в этих процессах они будут объектами, а не субъектами. Именно поэтому сохранение своей уникальности стало важным вопросом, включенным в проекты национальной безопасности государств настоящего времени. Системный кризис современной цивилизации, о котором говорят уже не одно десятилетие, стал главной причиной возвращения к корням национальных государств [9].

Цель настоящего исследования заключается в анализе и раскрытии значимых элементов духовно-нравственной эволюции в России, а также критическом осмыслении проявлений деструктивного воздействия на них, в том числе через механизм дискредитации.

В настоящем исследовании использовались следующие научные методы и подходы: обобщение, интерпретация, системный анализ.

Вопросами изучения национального менталитета, духовных ценностей российского народа, ментальной безопасности россиян в контексте национальной безопасности государства занимаются такие исследователи, как П. П. Баранов, Л. А. Звездин, К. К. Колин, Г. А. Копнина, А. Ф. и П. А. Поломошновы, Ф. С. Фролов, А. В. Шалак и многие другие.

В современном военном конфликте одним из методов атаки на противника является целенаправленное влияние на его национальный менталитет, что может негативно сказаться на разных сферах жизни, включая секторы военного, политического и экономического характера. Национальный менталитет имеет большое значение для национальной безопасности и является ее ключевым элементом, который в настоящее время подвергается серьезным угрозам.

Таким образом, незащищенный национальный менталитет оказывает негативное влияние на безопасность страны. Среди угроз, провоцирующих подобное неблагоприятное состояние, следует выделить те, что связаны с негативным духовно-нравственным воздействием со стороны противников, а также связанные с использованием информационных технологий и применением военного насилия. Конкретизируя выделенные крупные группы угроз, можно выделить в их составе различные более детализированные угрозы, например, связанные с дискредитацией, разрушением, пропагандой, манипуляцией и фальсификацией и имеющие отрицательное воздействие на национальный менталитет. Все они детально описаны в концептуально-доктринальных документах Российской Федерации [16] и являются основой обеспечения национальной безопасности в настоящее время.

Дискредитация, как ее понимают самые авторитетные научные источники, представляет собой одну из разновидностей конфликтного общения, проявляющуюся в виде определенного речевого поведения. Ее изучение является неотъемлемой частью современных социально-гуманитарных наук,

где дискредитация рассматривается как элементарный антипод кооперации, сопровождающийся различными деструктивными конфликтными ситуациями. Стоит отметить, что политический дискурс нередко конструируется на базе дискредитации оппонентов, поскольку это позволяет добиваться реализации наиболее перспективных политических целей. В качестве цели дискредитации может быть указано уничтожение или подрыв имиджа противника, а также его репутации, авторитета и доверия в глазах сторонников и наблюдателей.

Таким образом, дискредитация является проявлением словесного уничтожения противника с целью дестабилизации его социальной позиции, ущемления профессионального имиджа и подрыва репутации внутри устоявшейся среды лояльно настроенной аудитории.

В связи с непрекращающейся потребностью защищать свои границы и национальные интересы на международной арене Россия была вынуждена начать специальную военную операцию (СВО). В таких условиях против России была проведена настоящая дискредитирующая кампания, направленная на размывание ее авторитета с целью представить ее в качестве агрессора. Эта кампания охватила как российское население, так и Вооруженные Силы Российской Федерации и государство в целом.

В ответ на эти провокации российское государство приняло законодательные меры путем дополнения Уголовного кодекса Российской Федерации статьей 280.3*, стремящейся предотвратить публичные действия, направленные на дискредитацию Вооруженных Сил РФ и умаляющие их значимость и авторитет в глазах российского общества и мирового сообщества. Соответствующее внедрение запретов на организацию таких публичных действий имеет целью устранение сомнений в адекватности и профессионализме российской армии, являющейся ключевой составляющей безопасности нашей страны.

Таким образом, настоящее исследование посвящено изучению угроз российскому национальному менталитету как составной части национальной безопасности, характеризующихся дискредитацией конфессиональных, культурных и языковых элементов, которые являются традиционными для России. Данная угроза является структурным компонентом более масштабных угроз в контексте деструктивного духовно-нравственного влияния на российскую национальную идентичность.

Духовные, культурные и нравственные ценности прочно вплетены в структуру парадигмы национальной безопасности современной России [20]. В условиях информационного общества и нарастающих процессов вестернизации усиление безопасности государства и расширение этого понятия в целом представляется вполне оправданным и отвечающим национальным интересам нашего государства.

Положительным моментом в начавшихся масштабных преобразованиях в обозначенной области является то обстоятельство, что духовно-нравственную сферу постепенно выводят из границ непознанного, неосознанного, вос-

* «Уголовный кодекс Российской Федерации» от 13.06.1996 № 63-ФЗ (ред. от 25.12.2023). Статья 280.3. // КонсультантПлюс. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/82573487625d1338934dd3d8b93bab0aeb6d1067/ (дата обращения: 12.02.2024).

принимаемого чувственно на уровне догадок и веяний. В настоящее время законодательная база РФ планомерно наполняет правовым смыслом изучаемую сферу [4]. Духовно-нравственные ценности и традиции — это не нечто аморфное и неопределенное, а вполне поддающаяся фиксации, определению и, главное, государственной защите категория.

Духовно-нравственная сфера позволяет раскрывать такие явления и феномены, как самоидентификация нации, ее осознанность, уважение к своей истории, терпимость к другим нациям и их особому пути, понимание основ своего существования, открытость будущему, патриотизм и традиционные духовные ценности как фундамент для воспитания молодого поколения [11] [21].

При этом в процессе конструирования новой международной реальности необходимо делать упор не на изоляционизм и национализм, а на взаимоприемлемый и уважительный многосторонний диалог [5]. Нашему государству необходима консолидирующая нацию идея. Россия так боится со времен распада СССР категории «идеология», что позабыла о ее объединительном связующем начале, конкретизирующем тот путь, на который стремится встать государство и его народ.

Традиционная культура России в рамках духовно-нравственного развития представляет собой комплекс разнообразных элементов, среди которых можно выделить основные нормы морали, культурные традиции народов, исторически населяющих территорию России, традиционные религии России и их роль в формировании общественно-политических отношений. Важной составляющей культуры является государственный язык — русский язык, который играет системообразующую роль в многонациональном и полилингвальном обществе России. Культура представляет собой фундамент, на котором строится общество, она формирует его идентичность на протяжении всей истории. Таким образом, менталитет, который является глубинным и фундаментальным историческим слоем культуры, существенно влияет на развитие общества [26].

Традиционная культура России насыщена динамическими проявлениями различной глубины и сложности. Она включает как поверхностные и изменчивые уровни, так и фундаментальные, устойчивые (менталитет), которые представляют важнейший аспект ее ценностно-смыслового единства. В современных условиях под угрозой находится глубинный уровень культуры и, следовательно, сама цивилизация, воплощающая традиционную культуру. Реализация деструктивных действий, направленных на дискредитацию глубинных слоев культуры, имеет потенциал привести к глубокому кризису идентичности и в итоге подорвать основы существования нации и государства. Угроза национальному менталитету как ключевому аспекту глубинного слоя культуры является серьезной проблемой для государств и может привести к их нестабильности. Болевая точка национальной культуры (менталитет) все четче осознается вражескими силами на современном этапе развития феномена войны как конфликтного типа взаимодействия, тем самым дискредитация и другие деструктивные способы воздействия на глубинные слои культуры становятся эффективным оружием в конфликтах XXI в.

Одним из иллюстративных примеров культурной дискредитации традиционных ценностей в России является попытка их отмены. Такие действия историче-

ски обусловлены, так как их источником является длительная цивилизационная борьба России с представительством иных типов культуры. В продолжение этого противостояния к 2022 г. неприятие русской культуры достигло своего апогея и приобрело гиперболизированную форму, когда Россию подвергли политике «культуры отмены». Кроме того, открытая русофобия, оскорбления высокопоставленных российских деятелей и даже разрешение публичных призывов осуществить расправу над русскими стали неотъемлемой частью современной политической ситуации во всем мире. А традиционно русофобская Польша всколыхнула общественность своим призывом искоренить «русский мир».

Русская культура может быть ослаблена, если будут подорваны ее авторитет и имидж, а также если будут демонстрироваться неважность и незначительность достижений ее носителей в глазах мирового сообщества. Такие действия нацелены на стремление уничтожить и скомпрометировать репутацию русской культуры. Стоит отметить, что попытки ее дискредитации со стороны других стран все же могут привести к обратному результату, то есть к единству нации перед общей угрозой.

Однако если оказывать негативное воздействие на носителей культуры и успешно дискредитировать ее изнутри, то могут произойти еще более разрушительные последствия. Если этот процесс окажется успешным, то в обществе произойдет глубокий кризис идентичности. В результате общество потеряет веру в свою значимость, общую ценность и необходимость. Так возникает серьезная угроза национальной безопасности, которая может значительно пострадать от ее (угрозы) практического воплощения.

Культурная безопасность становится главным компонентом всей политики по сохранению России как суверенного и его многонационального, но единого народа. По справедливому утверждению профессора, историка А. В. Шалака, в рамках политики по защите культурного ядра нашего государства должна быть реализована стратегия, защищающая национальный язык и культуру, а также оказывающая прагматичную поддержку православия для обеспечения смысловой и ценностной идентичности российского общества [24].

При этом необходимо в полной мере и со всей ответственностью осознавать значение категории «русский мир». Это нужно для того, чтобы знать его масштабы и поддерживать его сторонников по всему миру [12].

Защита от угроз национальному менталитету в духовно-нравственной сфере должна носить комплексный характер. Ведь духовность, доминирующая религия и государственный язык тесно связаны между собой, и трансформация в одной сфере неизбежно повлечет соответствующие изменения во всех остальных [18]. Таким образом, при возникновении комплексных угроз противодействие им так же должно быть многосоставным и кооперационным.

Итак, культура как собирательное понятие является фундаментом для любой нации. При этом та или иная нация становится самой собой благодаря системе культурных кодов, ее конструирующих. Ключевыми культурными кодами являются язык и религия [23]. Поэтому их защита и охрана на государственном, общенациональном уровне становится главным условием успеха в процессе сохранения ядра любой нации — ее менталитета — в условиях активизации различных угроз.

Практика дискредитации наблюдается не только в отношении отдельных элементов, таких как конфессии или русский язык, но и в отношении национальной многосоставности России в целом. К сожалению, это является плодотворной почвой для деструктивных манипуляций, направленных на подрыв национальной безопасности нашей страны. В связи с этим необходимо также быть готовыми к отражению угроз в виде дискредитации традиционной религии России — православия. Дискредитация в данном контексте представляет собой отрицательное оценочное суждение относительно других религиозных учений, их адептов или атеистической формы мировоззрения. Данное явление становится весьма распространенным в условиях современных информационных войн, тесно связанных с военными конфликтами и действиями.

Сейчас информационные конфликты приобретают реальный масштаб, что объясняется широким распространением интернета. Профессор Г. А. Копнина, известный филолог, провела обширное исследование, посвященное проблеме дискредитации православия в интернет-среде в рамках психологической войны против нашего государства [10]. Это исследование привело к выводу, что для дискредитации православия используются стереотипы, такие как связь с рабством, бедностью, ленью и психическими расстройствами, а также различные методы, начиная с дискредитации всей религии и заканчивая выдуманной связью православия с политическими и религиозными идеологиями насилия и террора. Для достижения этой цели используются речевые приемы, включая искажение образа, негативно окрашенные сравнения с другими религиями, употребление слова «православие» с негативными коннотациями и т. д.

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что осмеяние основных принципов православия является стратегическим шагом, который нацелен на раскол и в будущем может привести к уничтожению консолидирующих традиций, охраняемых российским народом. Так могут быть утрачены основы, на которых было создано и развивается по настоящее время русское общество. В такой ситуации целостность национальной безопасности ставится под сомнение в связи с угрозой ментального уничтожения одного из ее ключевых элементов — населения.

Конфессиональные отношения имеют многоаспектный характер. Поэтому их налаживание и оптимизация должны реализовываться в разных направлениях (государство-религия, общество-религия и пр.) [19]. Не стоит обходить стороной и юридический аспект данного вопроса. Так, заслуженный деятель науки РФ П. П. Баранов отмечает, что закрепленная в Основном законе РФ либеральная модель государственно-конфессиональных отношений носит «временный», переходный характер [2]. Профессор считает, что Конституция России нуждается в совершенствовании религиозно-нравственных характеристик путем повышения значимости религии в жизни российского государства и общества.

Действительно, религия, духовность и нравственность тесно связаны между собой. Также принципиальную роль в нормализации межнациональных отношений в переходный период развития человечества (коим можно считать XXI век) играет религиозная веротерпимость, которая может стать фундаментальной основой в построении межкультурного диалога [13].

Важно отметить, что информатизация также повлияла и на религиозную сферу человеческой жизнедеятельности. Так, вовлеченность религии и прихожан в виртуальную среду создает как новые возможности, так и дополнительные сложности и риски для религиозной безопасности. Например, отсутствие реального религиозного наставника может спровоцировать религиозного интернет-пользователя искать помощи в познании того или иного феномена на просторах интернета, а это уже чревато опасностью «заражения» деструктивными идеями под видом религиозных либо повышением риска девиантных проявлений в поведении [17]. Таким рискам больше подвержена молодежь как наиболее уязвимая социальная группа.

Итак, религия и религиозная философия могут стать своеобразным путеводителем в попытках разрешить идентификационный кризис современности [25], позволяющий не скатиться в агрессивный национализм, в котором в XXI в. пытаются уличить Россию, стремящуюся отстоять свои национальные интересы. При этом религия обладает свойством компенсаторного социального института, помогающего социуму проживать травмирующие исторические и социальные события [15]. А дискредитация этого института способна привести общество к аномии, к утрате веры в будущее, социальной деградации, вырождению и даже гибели.

Возвратившись к рассмотрению выделенных духовно-нравственных составляющих национального менталитета, следует отметить, что автономия и идентичность нации в контексте глобализации могут быть достигнуты лишь при наличии ее собственного языка, нацеленного на сохранение и развитие нации. В настоящее время в Российской Федерации защита русского языка рассматривается как важный вопрос национальной безопасности. В условиях массовой атаки на все, что связано с русской культурой, сохранение русского языка приобретает особую актуальность.

Деградация русского языка может угрожать исторической уникальности и неповторимости России в отдаленном будущем. Для предотвращения этого нежелательного сценария необходимо уделять пристальное внимание русскому языку, рассматривая его в качестве одной из важнейших составляющих национальной безопасности государства. Русский язык является не только средством общения, но и олицетворением мышления и способствует творческому самовыражению и раскрытию интеллектуального потенциала носителей языка, а также определяет их мировоззрение.

Необходимо отметить, что актуальный феномен «культуры отмены», который активно используется в качестве инструмента борьбы против Российской Федерации со стороны ее зарубежных оппонентов, имеет своей целью собственную экспансию на сферу употребления русского языка. Примером реализации этой стратегии может служить Украина, где происходит постепенное оттеснение русского языка из образовательных и медийных сфер. Кульминацией такой политики стало появление агрессивных попыток реализации запрета на использование русского языка в быту с 2022 г. Такой тип политики, ставящий своей задачей прекращение использования русского языка, наблюдается на всем постсоветском пространстве и влечет за собой его постепенное исчезновение из обихода.

Таким образом, следует отметить, что на попроще международного общения неизбежно возникают попытки дискредитации русского языка, что унижительно для всей российской нации с таким значительным историческим и культурным фундаментом. Тем не менее, в соответствии с уставом Организации Объединенных Наций, русский язык по-прежнему является одним из шести официальных языков организации.

Кроме того, пренебрежительное отношение к русскому языку может проявляться и на внутригосударственном уровне, что представляет собой наиболее разрушительную угрозу. Этот процесс может быть ускорен по ряду причин, среди которых низкий уровень образования, навязанное влияние западной культуры, чрезмерное доверие информации из интернета и т. д.

Перед современной Россией стоит задача по восстановлению престижа, чистоты и широкого использования русского языка не только за рубежом, но и внутри страны. Эта задача может оказаться сложной, однако жизненно необходимой в настоящее время.

Защита русского языка занимает особое место в системе национальной безопасности современной России. По общепризнанному мнению главная угроза для него исходит в настоящее время от набирающих обороты по всему миру процессов вестернизации [7]. Их результатом становится проникновение в русский язык американизмов и англицизмов [6]. Стоит отметить, что такая политика является вариантом «мягкой силы» в военном противостоянии Запада и России (это «культурно-лингвистическая экспансия») [22]. Помимо уже отмеченных англицизмов и американизмов в качестве угрозы русскому языку, профессор К. К. Колин дополнительно выделяет криминализацию русской речи, блокирование развития творческого и абстрактного мышления путем снижения качества обучения русскому языку и литературе, а также общее снижение позиций филологического образования, влекущего за собой утрату связи поколений [9].

Как уже было отмечено, реальная защита той или иной стороны жизнедеятельности нации будет обеспечена только тогда, когда она будет зафиксирована законодательно. Отечественные филологи убеждены, что языковая (лингвистическая) безопасность должна быть законодательно прописана и реализована наряду с военной, информационной, духовной, экономической и прочими видами безопасности [1].

Отвечая на вопрос о причинах необходимости защиты русского языка как государственного, необходимо отметить, что, во-первых, «русский язык — одна из основ всей русской культуры, национальное достояние, защищенное государством»; во-вторых, «это объект информационной безопасности»; в-третьих, «русский связан с развитием интеллектуального потенциала» [14]. Тем самым русский язык является фундаментальным звеном русской культуры и ее продолжателем.

Российское государство и его многонациональный народ настаивает постоянно усиливающаяся дискредитация нашей страны и русской культуры. Саму культуру и вообще все русское в международном пространстве хотят «отметить» символически, при этом не отказываясь от использования талантов и достижений российских ученых, спортсменов, артистов, но при условии их

личного участия в процессе «отмены». Показательный пример — российская актриса театра и кино Чулпан Хаматова, «громко» покинувшая Россию.

Однако в мире материальном (а не в мире символов) все эти процессы приобретают нерациональные характеристики, когда страны (например, Польша), активнее остальных «отменяющие» все русское, пользуются российскими ресурсами (газом, например) через реверсные системы. Этот инцидент, по мнению авторитетных экспертов, служит чрезвычайно ярким примером крайне лицемерного и контрпродуктивного воздействия на Россию в контексте международных отношений.

Необходимо отметить, что длительное и тщательно спланированное ослабление русской культуры, религии и языка является серьезной угрозой национальной безопасности России в условиях глобального взаимодействия. Однако сотрудничество с Россией, которого придерживается Запад, показывает его несистематичность, нелогичность и незначительную эффективность. Такой подход подрывает собственную легитимность и может вызвать обратный отклик. Подобные действия приводят к следующим последствиям: во-первых, усилия западного мира оборачиваются против них, и единство населения, относящегося к «русскому миру», только укрепляется; во-вторых, это демонстрирует недостатки западных ценностей, от которых пытаются защититься незападные страны; и, в-третьих, это углубляет культурный и духовный кризис западного общества, отражая коллапс его ментальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев К. В. Языковая (лингвистическая) безопасность в системе национальной безопасности России // Русская филология и национальная культура. — 2023. — № 1 (6). — С. 1–8.
2. Баранов П. П. Совершенствование религиозно-нравственных характеристик Конституции РФ // Вестник юридического факультета Южного федерального университета. — 2022. — Т. 9. — № 1. — С. 57–63.
3. Богатчикова К. С., Востриков С. В. Духовное наследие как основа цивилизационной идентичности России // Известия Смоленского государственного университета. — 2021. — № 4(56). — С. 232–251.
4. Бялт В. С., Чимаров С. Ю. К вопросу о традиционных российских духовно-нравственных ценностях // Тенденции развития науки и образования. — 2023. — № 93–1. — С. 46–47.
5. Гофман А. А., Тимошук А. С. Россия в трансструктурном мире: идентичность, конструирование общего будущего, коммеморативные вызовы (часть 2) // Социальные отношения. — 2022. — № 2(41). — С. 72–87.
6. Дедкова Г. И. Русский язык сегодня: проникновение американизмов и англицизмов // Человеческий капитал. — 2020. — № 7(139). — С. 67–74.
7. Звездин Л. А. К проблематике лингвистической безопасности России: философские аспекты языковой гегемонии Запада // Вестник Воронежского государственного университета. — Сер.: Философия. — 2016. — № 3(21). — С. 50–59.
8. Колин К. К. Духовная культура в парадигме национальной безопасности. — Челябинск: Челябинская государственная академия культуры и искусств, 2011. — С. 175–195.

9. Колин К. К. Русский язык как стратегический фактор интеллектуальной безопасности современного общества // *Многоязычие в образовательном пространстве*. — 2021. — Т. 13. — С. 22–33.
10. Копнина Г. А. Речевые тактики и приемы дискредитации православия в современной информационно-психологической войне (на материале интернет-текстов) // *Политическая лингвистика*. — 2017. — № 5 (65). — С. 206–216.
11. Мальчукова Н. Н., Куликова С. В. Духовно-нравственные ценности как основа воспитания современного молодого поколения // *Мир науки, культуры и образования*. — 2022. — № 5(96). — С. 27–30.
12. Михайлин И. В. Россия своих не бросает (о формах поддержки соотечественников в странах Центральной Азии как части «русского мира») // *Вестник Московского государственного лингвистического университета*. — *Общественные науки*. — 2021. — № 4(845). — С. 199–217.
13. Поломошнов А. Ф., Поломошнов П. А. Религиозная веротерпимость как право и практика (в исламе и православии) // *Исламоведение*. — 2020. — Т. 11. — № 4(46). — С. 47–58.
14. Родионова И. В. Проблемы становления и сохранения государственного русского языка // *Гуманитарный научный вестник*. — 2023. — № 4. — С. 1–4.
15. Рязанова С. В. Переживание исторической травмы: религиозные модели сублимации // *Вестник Пермского университета*. — *История*. — 2021. — № 3(54). — С. 167–177.
16. Сиворакша М. А. Дискредитация как разновидность конфликтного общения // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*. — 2007. — Т. 18. — № 44. — С. 452–457.
17. Соколовский К. Г. Государственно-конфессиональные отношения в контексте экспансии религии в интернет-пространстве: новые возможности, новые вызовы // *Вестник БИСТ (Башкирского института социальных технологий)*. — 2022. — № 2(55). — С. 189–195.
18. Старчинова И. Ю., Шакурова Е. С. Духовность, язык и культура // *Человеческий капитал*. — 2020. — № 3(135). — С. 228–238.
19. Сухов С. Н. Влияние информатизации российского общества на взаимодействие органов внутренних дел с представителями традиционных религиозных конфессий // *Юридическая наука и практика: Вестник Нижегородской академии МВД России*. — 2017. — № 4(40). — С. 317–318.
20. Узлова Н. В. Духовные и культурные ценности в парадигме национальной безопасности // *Общество: философия, история, культура*. — 2023. — № 4(108). — С. 89–92.
21. Фортова Л. К., Горбатов В. И. Духовно-нравственные ценности — основа патриотического воспитания современной молодежи // *Глобальный научный потенциал*. — 2023. — № 3(144). — С. 51–53.
22. Фролов Ф. С. Культурно-лингвистическая экспансия: понятие и содержание // *Армия и общество*. — 2012. — № 1. — С. 26–30.
23. Хилханов Д. Л. Традиционные культурные коды в эпоху Интернета // *Вестник МГПУ*. — *Сер.: Философские науки*. — 2022. — № 3(43). — С. 29–43.
24. Шалак А. В. Приоритеты в области защиты информационно-культурного пространства: историко-геополитическая интерпретация // *Вопросы теории и практики журналистики*. — 2021. — Т. 10. — № 1. — С. 157–173.
25. Шамин С. А. Учение русской религиозной философии о нации в приложении к современному дискурсу // *Архонт*. — 2022. — № 2(29). — С. 81–87.
26. Шевцова А. А. Предметная область «Основы духовно-нравственной культуры народов России»: поиски методического инструментария // *Этнодиалоги*. — 2016. — № 2(51). — С. 83–94.

REFERENCES

1. Alekseev K. V. Linguistic (linguistic) security in the system of national security of Russia // *Russian philology and national culture*. — 2023. — № 1(6). — Pp. 1–8.
2. Baranov P. P. Improving the religious and moral characteristics of the Constitution of the Russian Federation // *Bulletin of the Faculty of Law of the Southern Federal University*. — 2022. — Vol. 9. — № 1. — Pp. 57–63.
3. Bogatchikova K. S., Vostrikov S. V. Spiritual heritage as the basis of the civilizational identity of Russia // *Izvestiya Smolenskogo gosudarstvennogo universiteta*. — 2021. — № 4(56). — Pp. 232–251.
4. Byalt V. S., Chimarov S. Yu. On the question of traditional Russian spiritual and moral values // *Trends in the development of science and education*. — 2023. — № 93–1. — Pp. 46–47.
5. Hoffman A. A., Tymoshchuk A. S. Russia in the transstructural world: identity, constructing a common future, commemorative challenges (part 2) // *Social relations*. — 2022. — № 2(41). — Pp. 72–87.
6. Dedkova G. I. Russian language today: the penetration of Americanisms and Anglicisms // *Human capital*. — 2020. — № 7(139). — Pp. 67–74.
7. Zvezdin L. A. On the problems of linguistic security in Russia: philosophical aspects of the linguistic hegemony of the West // *Bulletin of the Voronezh State University*. — Ser.: *Philosophy*. — 2016. — № 3(21). — Pp. 50–59.
8. Kolin K. K. Spiritual culture in the paradigm of national security. — Chelyabinsk: Chelyabinsk State Academy of Culture and Arts, 2011. — Pp. 175–195.
9. Kolin K. K. Russian language as a strategic factor of intellectual security of modern society // *Multilingualism in the educational space*. — 2021. — Vol. 13. — Pp. 22–33.
10. Kopnina G. A. Speech tactics and techniques of discrediting Orthodoxy in modern information and psychological warfare (based on the material of Internet texts) // *Political linguistics*. — 2017. — № 5 (65). — Pp. 206–216.
11. Malchukova N. N., Kulikova S. V. Spiritual and moral values as the basis of education of the modern young generation // *The world of science, culture and education*. — 2022. — № 5(96). — Pp. 27–30.
12. Mikhaylin I. V. Russia does not abandon its own (on forms of support for compatriots in Central Asian countries as part of the “Russian world”) // *Bulletin of the Moscow State Linguistic University*. — *Social sciences*. — 2021. — № 4(845). — Pp. 199–217.
13. Polomoshnov A. F., Polomoshnov P. A. Religious tolerance as law and practice (in Islam and Orthodoxy) // *Islamic Studies*. — 2020. — T. 11. — № 4(46). — Pp. 47–58.
14. Rodionova I. V. Problems of formation and preservation of the state Russian language // *Humanitarian scientific bulletin*. — 2023. — № 4. — Pp. 1–4.
15. Ryazanova S. V. Experiencing historical trauma: religious models of sublimation // *Bulletin of the Perm University*. — *History*. — 2021. — № 3(54). — Pp. 167–177.
16. Sivoraksha M. A. Discrediting as a kind of conflict communication // *Proceedings of the A. I. Herzen Russian State Pedagogical University*. — 2007. — Vol. 18. — № 44. — Pp. 452–457.
17. Sokolovsky K. G. State–confessional relations in the context of the expansion of religion in the Internet space: new opportunities, new challenges // *Bulletin of the BIST (Bashkir Institute of Social Technologies)*. — 2022. — № 2(55). — Pp. 189–195.
18. Starchikova I. Yu., Shakurova E. S. Spirituality, language and culture // *Human capital*. — 2020. — № 3(135). — Pp. 228–238.
19. Sukhov S. N. The influence of informatization of Russian society on the interaction of internal affairs bodies with representatives of traditional religious denominations // *Legal*

science and practice: Bulletin of the Nizhny Novgorod Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russia. — 2017. — № 4(40). — Pp. 317–318.

20. Uzlova N. V. Spiritual and cultural values in the paradigm of national security // Society: philosophy, history, culture. — 2023. — № 4(108). — Pp. 89–92.

21. Fortova L. K., Gorbatov V. I. Spiritual and moral values — the basis of patriotic education of modern youth // Global scientific potential. — 2023. — № 3(144). — Pp. 51–53.

22. Frolov F. S. Cultural and linguistic expansion: concept and content // Army and Society. — 2012. — № 1. — Pp. 26–30.

23. Khilkhanov D. L. Traditional cultural codes in the Internet era // Bulletin of the Moscow State Pedagogical University. — Ser.: Philosophical Sciences. — 2022. — № 3(43). — Pp. 29–43.

24. Shalak A. V. Priorities in the field of information and cultural space protection: historical and geopolitical interpretation // Questions of the theory and practice of journalism. — 2021. — Vol. 10. — № 1. — Pp. 157–173.

25. Shamin S. A. The teaching of Russian religious philosophy about the nation in application to modern discourse // Archon. — 2022. — № 2(29). — Pp. 81–87.

26. Shevtsova A. A. Subject area “Fundamentals of the spiritual and moral culture of the peoples of Russia”: the search for methodological tools // Ethnodialogues. — 2016. — № 2(51). — Pp. 83–94.

*П. Н. Базанов, Е. В. Бильченко, Т. Д. Богатырёв**

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ О ФИЛОСОФИИ Н. А. БЕРДЯЕВА: КРИТИКА МОНАРХИСТА И. Л. СОЛОНЕВИЧА

В статье дан обзор идейного наследия идеолога монархизма и публициста, Ивана Лукьяновича Солоневича (1891–1953), посвященного творчеству самого знаменитого отечественного философа XX в. Николая Александровича Бердяева (1874–1948). Дискуссии о роли и месте философии Бердяева были распространены в Русском Зарубежье. Анализируется критика Солоневичем идейной позиции Бердяева по вопросу о роли интеллигенции в истории России. Особое внимание обращено на идейные выпады убежденного монархиста и ярого антикоммуниста Солоневича по поводу советофильской позиции философа в конце 1930 — начале 1940-х гг. Точка зрения Солоневича сравнивается с позицией философа И. А. Ильина. Солоневич считал Бердяева квинтэссенцией русской революционной и либеральной интеллигенции, а его имя использовал как нарицательное. Особенное внимание уделено регулярной перемене философом Бердяевым общественно-политических взглядов в интерпретации Солоневича. Критика бердяевских идей велась Солоневичем с позиций его идеологии «народной монархии» и «реалистического монархизма». Подчеркивается тенденциозность и политическая пристрастность Солоневича.

Ключевые слова: Русское Зарубежье, Н. А. Бердяев, И. Л. Солоневич, философия, история, критика, философия история, русская эмиграция.

* Базанов Петр Николаевич — доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный институт культуры; Русская христианская гуманитарная академия; bazanovpn@list.ru

Bazanov Petr Nikolaevich — Doctor of Historical Sciences, Professor, St. Petersburg State Institute of Culture; Russian Christian Humanitarian Academy; bazanovpn@list.ru;

Бильченко Евгения Витальевна — профессор, доктор культурологии, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; yevzhik80@gmail.com;

Bilchenko Evgenia Vitalievna — professor, doctor of cultural studies, associate professor, Russian Christian Humanitarian Academy named after. F. M. Dostoevsky; yevzhik80@gmail.com;

Богатырев Тимофей Дмитриевич — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

Bogatyrev Timofey Dmitrievich — graduate student, Russian Christian Humanitarian Academy named after. F. M. Dostoevsky

P. N. Bazanov, E. V. Bilchenko, T. D. Bogatyrev
RUSSIAN EMIGRATION ABOUT THE PHILOSOPHY OF N. A. BERDYAEV:
CRITICISM OF THE MONARCHIST I. L. SOLONEVICH

An overview of the ideological heritage of the ideologist of monarchism and publicist, Ivan Lukyanovich Solonevich (1891–1953), dedicated to the work of the most famous Russian philosopher of the 20th century, is given. Nikolai Alexandrovich Berdyaev (1874–1948). Discussions about the role and place of the philosophy of Berdyaev were widespread in the Russian Diaspora. The criticism of Solonevich of the ideological position of Berdyaev on the role of the *intelligentsia* in the history of Russia. Particular attention is paid to the ideological attacks of the staunch monarchist and ardent anti-communist Solonevich about the philosopher's Sovietophile position in the late 1930s. — early 1940S. The point of view of Solonevich is compared with the position of the philosopher Ivan Ilyin. Solonevich considered Berdyaev the quintessence of the Russian revolutionary and liberal intelligentsia, and used his name as a common noun. Particular attention is paid to the regular change of socio-political views by the philosopher Berdyaev in the interpretation of Solonevich. Solonevich's criticism of Berdyaev's ideas was carried out from the standpoint of his ideology of "people's monarchy" and "realistic monarchism". The bias and political bias of is emphasized Solonevich.

Keywords: Russian Abroad, N. A. Berdyaev, I. L. Solonevich, philosophy, history, criticism, philosophy, history, Russian emigration.

Самым знаменитым русским философом XX в. был Николай Александрович Бердяев (1874–1948). Он прижизненно стал классиком философии экзистенциализма и персонализма. Его идейный противник, публицист и идеолог «народного монархизма» Иван Лукьянович Солоневич (1891–1953), учился на юридическом факультете Петроградского университета, был репортером газеты «Новое Время», участвовал в Белом движении. Он не смог эмигрировать в 1920 г. и только в 1930-е гг. вместе с братом Борисом и сыном Юрием предпринял две попытки перейти финскую границу, последняя из которых оказалась удачной. После побега из заключения И. Л. Солоневич написал книгу «Россия в концлагере», разоблачающую карательную систему в СССР и ставшую бестселлером. Более всего Солоневич известен как идеолог «неомонархизма», основатель и первый редактор аргентинской газеты «Наша страна» и как автор неоднократно переиздававшейся книги «Народная монархия» [см. также: 1, с. 214–221; 357–360].

В Русском Зарубежье философии Н. А. Бердяева посвящены многие научные работы, рецензии и отзывы. О творчестве философа в целом положительно отзывались С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, Ф. А. Степун, Г. П. Федотов, С. Л. Франк и мн. др. С другой стороны, о нем крайне резко отзывались такие известные эмигранты, как И. А. Ильин, И. Л. Солоневич, Г. П. Климов и мн. др. Диаметрально противоположное отношение к личности Бердяева и его творчеству во многом связаны с его часто менявшейся общественно-политической позицией и непростой этикой. Философ и историк философии Н. О. Лосский прекрасно излагал бердяевскую этику, основанную на сочетании пресловутого «доброе зло» и «злого добра»:

«Этика Бердяева посвящена борьбе против несовершенного добра, выработанного в социальной жизни на основе объективации. Он изложил ее в книге "О назначении человека" и назвал свое учение "Опытном парадоксальной этики".

<...> Основной парадокс этики Бердяева заключается в том, что, согласно его учению, само различение добра и зла и возникновение оценок есть уже следствие падения, которое есть “обнаружение и испытание свободы человека”, ведущее к раскрытию “творческого призвания человека”. Опыт добра и зла возникает, когда иррациональная свобода ведет к отпадению от Бога: вслед за этим “мир идет от первоначального неразличения добра и зла через резкое различение добра и зла к окончательному неразличению добра и зла, обогащенному всем опытом различения”, к Богу и раю в Боге, стоящему “по ту сторону добра и зла”, пребывающему в Сверхдobre» [5, с. 97].

По Бердяеву,

«Царство Сверхдобра, Царство Божие проникнуто любовью ко всем существам, как святым, так и к грешникам. “Этика сверхдобра совсем не означает равнодушия к добру или злу, или снисходительности к злу. Она требует не меньшего, а большего”; она имеет в виду “освобождение и просветление злых” (О назначении человека. 1, 314). Поэтому подлинное нравственное сознание не может успокоиться, пока существуют злые, терзаемые адскими мукам» [5, с. 99].

Подобная концепция вызывала у оппонентов естественные упреки в социальном идеализме и идеализации зла.

Бердяеву постоянно припоминали, что он часто менял свои философские и общественно-политические взгляды и гипотезы. Его оппоненты беспощадно припоминали марксистские убеждения, переход в идеализм, возвращение в православие, богоискательство, экзотические религиозные взгляды, антикоммунизм 1920-х гг., оборончество 1930-х гг., принятие советского гражданства в 1940-е гг. И. А. Ильин так в специально написанной работе с символическим названием: «“Подвиг лжи” г. Бердяева»:

«Он не получил почти никакого образования, не кончил гимназию и не работал в университете. Он самоучка — дилетант, всю жизнь предававшийся своим выдумкам и относившийся к ним с страстным увлечением. Это увлечение не мешало ему, однако, выдвинуть каждые три-четыре года какую-нибудь новую выдумку и отстаивать ее с пеной у рта. Он начал, как и многие тогда, с марксизма, и, по-видимому, влечение к этой погибельной утопии возрождается в нем в его преклонном возрасте: “возвращается ветер на круги своя”. ... Все свои “эволюции” он проделывал, однако, не как скромный исследователь или искатель, а с помпой и треском тщеславного публициста. И куда бы он ни примыкал — к “идеалистам”, к “мистикам” или к православным богословам, — он всегда занимал крайнюю, крикливую, парадоксальную позицию. Он был всегда в высшей степени безответственным писателем. Считая себя пророчески одаренным “интуитивистом”, он на самом деле оставался умственным авантюристом: что-то почитает, что-то вычитает, подхватит, раздует, преувеличит, по-своему переиначит, исказит и разразится пучком безответственных и часто соблазнительных парадоксов. Таким он всегда был, таким остался и теперь» [4, с. 152].

Сравним данное мнение знаменитого философа-правоведа, гегельянца, профессора с суждением журналиста, публициста и признанного идеолога монархизма Солоневича, выраженное в «Народной монархии»:

«Приведу именно классический пример. Профессор Бердяев начал свою общественную карьеру проповедью марксизма и революции. Потом он — еще в 1910 году — “сменил вехи” и стал чем-то вроде буржуазного либерала. Потом он сбежал за границу и стал там “черной сотней”. Потом из “черной сотни” перешел в богоискательство. Потом из богоискательства — перекочевал на сталинский патриотизм. Я не знаю, куда успеет он перекочевать завтра и об какую ступеньку он ахнет своей убеленною хроническим катаром головой. Трагедия заключается в том, что все эти бердяевы, многоликие и многотомные, только повторяют свои старые, привычные пути: накидываются на любую цитату, лишь бы она была новой, или казалась новой, глотают ее не пережевывая и извергают непереваренной, остаются вечно голодными и со всех ног скачут по философским пастбищам Европы, подбирая каждый репейник и кувыркаясь через каждый ухаб. Совершенно ясно: бердяевы никогда и ничего не понимали, ибо всегда их вчерашнее понимание на завтра оказывалось вздором даже и для них самих. А завтрашнее окажется вздором послезавтра. Совершенно ясно, что ни вчера, ни сегодня у всех них не было за душой ни копейки своего, личного, органического, крепкого: все это были дыры в пустоту, кое-как заткнутые пестрыми тряпками из первой попавшейся сорной кучи» [9, с. 135].

В «Диктатуре слоя» Солоневич дает сходную оценку бердяевской позиции:

«Революционная деятельность профессора кончилась фарсом. Революционный фарс русской интеллигенции кончился трагедией. Да и сейчас перековка проф. Бердяева, бывшего марксиста, бывшего либерала, бывшего богоискателя, бывшего атеиста, бывшего монархиста и нынешнего сталиниста, — это все-таки фарс» [7, с. 42].

Откровенно издевались оппоненты над внешним обликом знаменитого философа. Даже физический недостаток Бердяева — нарушение речи в виде заикания — интерпретировался как объяснение экзотизма его творчества. И. А. Ильин отмечал:

«Все видящие его впервые бывают потрясены тем страшным нервным тиком, которым он страдает: этим чудовищным раскрыванием рта с многократным вываливанием большого, белого языка и с судорожным подергиванием шей и руками. Всякий на его месте мучительно стеснялся бы этого несчастного тика... Но Бердяев наоборот — всегда садится в общественных собраниях на самое видное место, лицом к публике, как если бы он нарочно хотел ошеломить и потрясти людей своей особой. Замечательно, что эта жажда импонировать читателю своими вывертами и вызывающе шокировать общее чувство общественного приличия — характерна и для всех его писаний и выступлений» [7, с. 153].

Ильина как философа-правоведа раздражало бердяевское отношение к сочетанию этического и юридического. Он протестовал даже против формулировки Н. О. Лосского: «Этику, которая видит только среднюю часть этого пути, т. е. только различие добра и зла, Бердяев называет этикою закона» (цит. по: [5, с. 98]).

Кроме термина «бердяевщина», в Русском Зарубежье употреблялись и другие личные прозвища Бердяева. Солоневич называл его «Бердяй», а в собирательном виде как символ революционной или эмигрантской интелли-

генции — «Бердяй Булгакович» или «Бердяй Булгакович Струве». Ильин же радостно доводил до читателя следующую информацию: «А в Москве ему давно уже дали приятельское прозвище “Белибердяева”» [4, с. 155–156]. Так же «Общество друзей Н. А. Бердяева», состоявшее из его поклонников, издательски называли «Свято-Бердяевской духовной академией». Последнее легко можно объяснить завистью, что в 1938 г. философу по завещанию достался дом в городе Кламар недалеко от Парижа.

Основную критику Бердяева вызывало у Солоневича два обстоятельства. Во-первых, бердяевская оборонческая позиция (до и во время Второй мировой войны) и его совпатриотические убеждения. Во-вторых, философ был олицетворением и идеологом русской интеллигенции в формировании отечественной общественно-политической мысли. Солоневич, бежавший из СССР в 1934 г., ненавидел большевиков и был убежденным «пораженцем», при этом считал, что коммунистический режим нужно свергнуть при помощи иностранной интервенции. Он был сторонником белогвардейского лозунга «хоть с чертом, но против большевиков». Любой же союз же с гитлеровским нацистским режимом оказался как минимум попыткой «изгнания Люцифера при помощи Вельзевула». Самого Солоневича немцы оценили за обличение советского режима в книге «Россия в концлагере», но в октябре 1941 г. отправили под домашний арест в провинцию за споры о дальнейшей судьбе России. В довоенном творчестве Солоневича есть даже комплименты в адрес политики фюрера А. Гитлера. Бердяев стал в 1930-е гг. убежденным «оборонцем», противником гитлеризма, который он воспринимал как воплощение мирового зла, что полностью противоречило его первоначальной антикоммунистической позиции 1920-х гг. Как удачно сформулировал Ф. А. Степун: «Так сама метафизическая позиция Н. А. Бердяева, его вера в религиозную природу зла, его убеждение, что большевицкий строй — “сатанократия”, повелительно требует от него решительной поддержки всякой борьбы против коммунизма, а в том числе и политической» [11, с. 313–314]. После начала Великой отечественной войны философ стал не просто защитником Родины, но и оправдывал с высоты своего авторитета коммунистический режим, «естественно присущий ему патриотизм достиг предельного напряжения». Бердяев последовательно вступил в «Союз советских патриотов», стал печататься в газете «Русский патриот» и даже в 1946 г. получил советский паспорт.

Оборонческую и «совпатриотическую» позицию Бердяева Солоневич комментировал в свойственной ему очень острой манере. Про бывшего «легального марксиста» оказавшегося в эмиграции ультрамонархист написал, припомнив и объявление большевиков — «сатанократией»: «Вчерашние марксисты, вроде П. Струве и Бердяева, ударились в мистицизм и говорят о “сатанинской власти” в России» [7, с. 14]. По поводу послевоенного возвращения на Родину, в СССР, бывший узник советских концлагерей прямо обвиняет своих политических оппонентов в лицемерии и ханжестве, при этом сравнивает их риторику с идеологами революции начала XX в.:

«Они, правда, хитренькие: они зовут людей возвращаться в СССР — но сами туда не едут. И из всех политических течений современности они избирают то, какое в данный момент платит максимальные гонорары. Так действовала и старая

русская интеллигенция вообще: была, конечно, великомученицей, но получала самые крупные гонорары во всем тогдашнем мире. Призывала к жертвам, но отдавала в жертву молодежь, “безусых энтузиастов”. Безусые энтузиасты в 1905 году шли на виселицу, а в 1945 — на возвращение в СССР — что то же самое. На этой молодежи властители дум — делали деньги в 1905 году — и делали в 1945, правда, в 1945 гораздо меньше, чем в 1905» [9, с. 135].

В книге «Диктатура слоя» Солоневич снова перечисляет многочисленные смены вех у Бердяева, сравнивая его с великим русским писателем И. А. Буниным, утверждает, что беспринципность — это родовой признак русской прогрессивной интеллигенции:

«На современных вершинах русской интеллигенции стоят, например, проф. Н. Бердяев и писатель И. Бунин. Бердяев начал свою общественную карьеру проповедью марксизма, потом стал буржуазным либералом, потом сбежал за границу, где перешел в ряды “черной реакции”, потом сменил вехи и стал на советскую платформу» [7, с. 23].

И далее Солоневич опускается уже для столь привычной для его публицистики народного образного ругательства:

«Все это можно объяснить и евангельской фразой: “вернется пес на блевотину свою”. Верхи русской интеллигенции так и сделали: вернулись на свою же революционную блевотину. Но можно объяснить и иначе: люди никогда ничего своего и копейки за душой не имели, и меняли свои интеллектуальные моды с такой скоростью, с какой уличная девка меняет своих воздыхателей» [7, с. 24].

Вышеприведенные цитаты в современной науке хорошо известны, но приводятся обычно по отношению к И. А. Бунину, но, как видно из процитированных отрывков первым упоминается именно Бердяев. Подобные эскапады характерны для публицистики Солоневича, его идеологическому гневу подвергались не только противники, но даже и преданные сторонники. Особенно интересно и примечательно читать у убежденного и фанатичного монархиста рассуждения, причем с ругательствами в стиле ультракоммунистического историка М. Н. Покровского по адресу царя Петра I, цариц Екатерины I и Екатерины II. Бунину посвящена целая статья с символическим названием «Вопрос о блевотине» напечатанная в № 10 газеты «Наша страна», но там есть и принципиальная фраза: «на большевистскую сторону стала русская философия в лице Н. Бердяева» [6, с. 138]. Все это укладывается в узкопартийное сектантство «Российского народно-монархического движения» (последняя политическая организация Солоневича, послевоенное продолжение «штабскапитанского» движения), вещавшего: все, кто не монархисты-кирилловцы-легитимисты, — тайные или явные большевики. Нужно понимать, что Солоневич был сторонником т. н. «монархического реализма» — правого эквивалента «социалистического реализма» в науке, литературе и культуре. «Монархический реализм» требовал, чтобы в каждом художественном произведении — прозаическом или поэтическом — должна быть пропаганда царского строя. То же должно быть в научных исследованиях — гуманитарных и социальных. Жалко только, что Солоневич и его сторонники не написали: должна ли быть про-

паганда монархизма в технических и биологических работах, как дописались в 1920-х гг. левые коммунисты в СССР.

Для Солоневича Бердяев — олицетворение «ордена русской интеллигенции» и ненавистной российской профессуры — профессионального клана ученых. Сам Иван Лукьянович начал как провинциальный журналист, учился на юридическом факультете Санкт-Петербургского университета, был учеником (по его словам) знаменитого экономиста профессора М. И. Туган-Барановского. Вместе с тем, он так остался газетным репортером из провинции. Хотя его отец сумел выбиться в журналисты и еще в мелкие чиновники еще до 1917 г. К тому же Солоневич произвольно смешивал представителей русской интеллигенции с интеллектуальным служилым сословием Российской империи. Критика «ордена русской интеллигенции» сочеталась с борьбой с любыми эмигрантами из России более левых взглядов:

«У русского профессора Бердяева не осталось ничего, кроме органов усидчивости, которые он кое-как унес из пожара, зажженного им самим. Здесь провал полный, абсолютный, стопроцентный. Провал, после которого при малейшем запасе совести и совестливости надо бы надеть покаянное рубище, пойти в Каноссу и заняться там подметанием уборных. Но русская профессура рубища не надела, в Каноссу не пошла и уборных, к сожалению, не подметает. Она продолжает пророчествовать. Она продолжает давать научные прогнозы» [7, с. 156–157].

Объяснение такого поведения у Солоневича самые прозаические. Надо отметить, что распространенный прием всех публицистов-популяризаторов — писать о сложных проблемах с точки зрения житейской, бытовой логики:

«Репортеры получают свои гонорары, а Бердяевы ходят в искателях истины: “сложная натура, исполненная трагических противоречий бытия”. “Неутомимый борец с пошлостью окружающего мещанского мирозерцания”. “Бесстрашные мысли, не останавливающиеся перед отрицанием глубочайших бытийственных основ мироздания”. И вообще, поиск истины. Старая история: Я сжег все, чему поклонялся, — Поклонялся всему, что сжигал. Тайна этих всеожжений объясняется слегка по-марксистски. Талдычит какой-нибудь Бердяев десять лет об одном и том же — и начинает надоедать. И забывается. Операция омоложения идей становится настоянной потребностью» [8, с. 264].

Ненависть к интеллигенции прорывается у убежденного антикоммуниста даже в оправдании большевистского террора в его главной идеологической книге «Народная монархия»:

«Эта интеллигенция — книжная, философствующая и блудливая, — слава Богу, почти истреблена. Но, к сожалению, истреблена не вся. Она отравляла наше сознание сто лет подряд, продолжает отравлять и сейчас. Она ничего не понимала сто лет назад, ничего не понимает и сейчас. Она есть исторический результат полного разрыва между образованным слоем нации и народной массой. И полной потери какого бы то ни было исторического чутья. Она, эта интеллигенция, почти истреблена. Но “дело ее еще живо”, как принято говорить в таких исторических случаях: гной ее мышления еще будет отравлять мозги и будущих поколений. И ее конвульсивные прыжки от Маркса к Христу и от Христа снова к Сталину — будут еще вызывать подражание в тех юных профессорах, которые идут на смену пове-

шенным и повесившимся. Сифилис заразителен. Но точно так же была заразительна пляска Святого Витта: начинается одна истеричка, и за ней дергаются тысячи. Начинает “менять вехи” один Бердяй Булгакович, за ним извиваются и остальные. Со всем этим мы покончим очень еще не скоро. Ибо если ничему не научила даже и Чрезвычайка, то что еще может научить людей, вся духовная мощь которых сконцентрирована в их органах усидчивости?» [9, с. 135–136].

В другом месте Солоневич уже сам обвиняет философа в оправдании террора, «как наш Бердяев начал с призыва: вперед к чрезвычайке!» [9, с. 196]. Правда, идеолог монархизма ни на что не ссылается, но это его стиль изложения, он всегда писал, что не может достать нужные русские книги в Германии, в Аргентине, в Уругвае.

Впрочем, во взглядах Солоневича и Бердяева были общие моменты. Оба негативно относились к деятельности Петра I, а оценка основывалась на живучих стереотипах [2, с. 1–3].

Особый негатив у Солоневича вызывает желание бывших революционеров-интеллигентов перевести ответственность за Революцию 1917 г. на русский народ и наш национальный характер:

«Со своей сумасшедшей головы они валят на русскую здоровую голову и нынче пытаются нырнуть в подворотню “нового средневековья” — и новой философии — “философии неравенства” — так озаглавлены два эмигрантских тома Николая Бердяева, одного из основоположников нашего марксизма. Не очень трудно догадаться о том, что неравенство по средневековому масштабу будет той же шигалевщиной, только переодетой в рясу великого инквизитора» [8, с. 286].

Вместо своей моральной ответственности за революцию и пропаганду коммунистических идей до 1917 г. представители революционной интеллигенции валят всю вину за строительство социализма на послереволюционную молодежь в СССР: «Какой-нибудь Бердяй Булгакович Струве такими словами поносит этих комсомольцев, как если бы он-то уж тут был совершенно ни при чем. Как будто не он десятками лет призывал русскую молодежь ко всему, что наконец и наступило...» [8, с. 287]. Проходится православный мыслитель-монархист и по «сатанократии» философа:

«Бердяи разных разновидностей ищут разных объяснений — кроме, разумеется, самих себя. В зависимости от высоты гонимых ищут вину: в евреях, в немцах, в некультурности масс, в наследии проклятого царского режима, в изверстве большевиков, в таинственной славянской душе, в еще более таинственной исторической стихии и, наконец, даже и в Дьяволе — в самом настоящем, всамделишном Дьяволе — хотя и без рожек и хвоста, но в Дьяволе. И советская власть так и именуется “сатанинской властью” — именуется теми людьми, которые еще лет тридцать-сорок тому назад визжали от восторга при каждом наступательном шаге великой и бескровной» [9, с. 136].

Солоневич бурно и резко полемизирует с бердяевскими идеями. Особенно во всем, что касается русской монархической государственности: «У нас никогда не было идеологии государственной... Русский дух не может признать верховенства государственной идеи... Русским людям присущ своеобразный

анархизм” (Николай Бердяев. “Новое Средневековье”, стр. 88)» [9, с. 151]. Это про народ, создавший самую большую империю в мире. Про государство, которое с момента своего образования в IX в. было самым большим в Европе. Про имперский симбиоз народов Евразии, во главе с русскими, отбившихся от всех иноземных завоевателей. В критике Солоневича так и чувствуется вопрос: «Интересно, Н. А. Бердяев хотя бы учебник русской истории читал?». Русский простой человек, по Солоневичу, изначально умнее и мудрее всех философов-интеллигентов:

«Это Бердяевы могут менять вехи, убеждения, богов и издателей, мужик этого не может. Бердяевская ошибка в предвидении не означает ничего — по крайней мере, в рассуждении гонорара. Мужичья ошибка в предвидении означает голод. Поэтому мужик вынужден быть умнее Бердяева. Поэтому же капитан промышленности вынужден быть умнее философов. Оба этих деловых человека вынуждены быть **честнее** философов, историков, социологов и прочее: они сталкиваются с миром реальных вещей и реальных отношений — как сталкиваются с ними и представители точных наук, и каждая ошибка состоит из потерь или разорении. Можно выпустить на литературный рынок **любую** теорию — анархическую или порнографическую, утопическую или вовсе сумасшедшую» [9, с. 186].

Солоневич отказывает лидерам дум интеллигенции в праве предсказывать грядущее и указывать, как развиваться России и ее народам. Мало того, он утверждает, что Бердяев и другой его идейный враг, профессор П. Н. Милюков, не знают, не понимают и не могут познать российского прошлое и будущее:

«Во всяком случае, такие величины первого ранга, как проф. П. Милюков и проф. Н. Бердяев что-то, кажется, должны были бы знать о “массе”, которая “решает историю”, или, по крайней мере, “делает историю”, — ту историю, которую эти люди изучали профессионально. Проф. Бердяев начал свою научную карьеру с проповеди марксизма, потом перешел в монархизм и призывал возвратиться к феодализму — и, пока что, закончил сталинизмом. В промежутках он разыскивал разных богов — кажется, не нашел ни одного долговременного. Проф. Милюков совершал колебания менее широкой амплитуды: он всю свою жизнь нацеливался на министерский пост, а когда с этого поста “масса” его вышибла, то она оказалась “некультурной”, “отсталой”, политически безграмотной и вообще несозревшей для тех рецептов, которые ей давали: Бунин, Бердяев, Милюков, Керенский, Ленин, Троцкий, Сталин, Бухарин и еще человек пятьсот» [7, с. 76].

Солоневич делает вывод о своем отношении к интеллигентскому теоретизированию и философствованию:

«Очень трудно понять, что полуторастамиллионный народ никак не мог угнаться за этими калейдоскопическими сменами мод, философий, рецептов, программ, отсебятины и блуда. Не мог — если бы и хотел. Но он и не хотел. В одной из своих книг, посвященных рождению, жизни и гибели философствующей интеллигенции, я предложил такую эпитафию на ее могилу: “Здесь покоится безмозглый прах жертвы собственного словоблудия”» [7, с. 24].

Подобное отношение к идеям знаменитого русского философа Н. А. Бердяева была не единичной. Можно выделить позицию И. А. Ильина по отношению

отрицательной рецензии на книгу «О сопротивлении злу силою». Публичный ответ получил символическое название «Кошмар Н. А. Бердяева» [3, с. 2–3]. Куда более убийственным для бердяевской репутации было мнение И. А. Ильина в статье «Подвиг лжи» г. Бердяева:

«В дореволюционной России его принимали всерьез только совсем наивные люди. Все знали, что Бердяев возьмется доказывать, то он непременно исказит, скомпрометирует и погубит. Известно, что проф. Новгородцев отказался допустить его к магистрантскому экзамену. Один ученый сказал про него: “Когда Бердяев пишет о том, что я изучал и знаю, то я всегда слышу неосновательный вздор; я думаю, что он несет такой же вздор и в тех вопросах, которые я не изучал”» [4, с. 55–156].

Критика И. Л. Солоневичем философии Бердяева чрезвычайно ангажирована. Солоневич был не просто идеологом неомонархизма — «народного монархизма», — он с позиций своей доктрины предъявлял требования не только к политическим деятелям, но к представителям науки, литературы и культуры. Отношение к Бердяеву было в Русском Зарубежье самым разнообразным — от поклонения до полного негатива. Отношение Солоневича сравнимо с позицией И. А. Ильина и более всего с скандальным писателем и публицистом Г. П. Климовым. Для Солоневича философ Н. А. Бердяев — воплощение беспринципности русской революционной и либеральной интеллигенции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Базанов П. Н. Издательская деятельность политических организаций русской эмиграции (1917–1988 гг.). 2-е изд., испр. и доп. — СПб., 2008. — 468 с.
2. Базанов П. Н. И. Л. Солоневич и его отношение к петровским реформам // И. Л. Солоневич — идеолог Народной Монархии. — СПб., 2011. — С. 1–3.
3. Ильин И. А. Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона // Возрождение. — Париж, 1926. — 29 окт., № 524. — С. 2–3.
4. Ильин И. А. «Подвиг лжи» г. Бердяева // Ильин И. А. Собр. соч. [Доп. Т. 6]: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). — М., 2001. — С. 152–156.
5. Лосский Н. Философия Н. Бердяева // Вестник РХД. — 1978. — № 124. — С. 89–108.
6. Солоневич И. Вопрос о блевотине // Солоневич И. Коммунизм, национал-социализм и европейская демократия. — М., 2003. — С. 133–142.
7. Солоневич И. Л. Диктатура слоя. — Буэнос-Айрес, 1956. — 176 с.
8. Солоневич И. Л. Народная монархия. — М., 1991. — 512 с.
9. Солоневич И. Л. Наши интеллигенции // Солоневич И. Л. Загадка и разгадка России. — М., 2008. — С. 253–289.
10. Степун Ф. По поводу Письма Н. А. Бердяева. («В защиту христианской свободы» в редакцию «Современные Записки») // Современные записки. — 1925. — № XXIV. — С. 304–320.

REFERENCES

1. Bazanov P. N. (2008) Izdatel'skaya deyatel'nost' politicheskikh organizatsiy russkoy emigratsii (1917–1988 gg.) [Publishing activities of political organizations of Russian emigration (1917–1988)]. — 2-ye izd. isp. i dop. — St. Peterburg. — 468 s. — (In Russian)
2. Bazanov P. N. (2011) I. L. Solonevich i yego otnosheniye k petrovskim reformam [I. L. Solonevich and his attitude to Peter's reforms] In: I. L. Solonevich — ideolog Narodnoy Monarkhii. — St. Peterburg. — S. 1–3. — (In Russian)
3. Il'in I. A. (1926) Koshmar N. A. Berdyayeva. Neobkhodimaya oborona [Nightmare of N. A. Berdyayev. Necessary defense] In: Vozrozhdeniye. — Parizh. — 29 okt. — № 524. — S. 2–3. — (In Russian)
4. Il'in I. A. (2001) «Podvig lzhi» g. Berdyayeva [“Feat of Lies” by Mr. Berdyayev] In: Il'in I. A. Sobr. soch. [Dop. T. 6]: Stat'i. Lektsii. Vystupleniya. Retsenzii (1906–1954). — Moscow. — S. 152–156. — (In Russian)
5. Losskiy N. (1978) Filosofiya N. Berdyayeva [Philosophy of N. Berdyayev] In: Vestnik RKHD. — Parizh. — № 124. — S. 89–108.
6. Solonevich I. (1978) Vopros o blevotine [The question of vomit] In: Solonevich I. Kommunizm, natsional-sotsializm i yevropeyskaya demokratiya. — Moscow. — S. 133–142. — (In Russian)
7. Solonevich I. L. (1956) Diktatura sloya [Dictatorship of the Layer]. — Buenos-Ayres. — 176 s. — (In Russian)
8. Solonevich I. L. (1991) Narodnaya monarkhiya [People's Monarchy]. — Moscow. — 512 s. — (In Russian)
9. Solonevich I. L. (2008) Nashi intelligentsia [Our intelligentsia] In: Solonevich I. L. Zagadka i razgadka Rossii. — Moscow. — S. 253–289. — (In Russian)
10. Stepun F. (1925) Po povodu Pis'ma N. A. Berdyayeva. (“V zashchitu khristianskoy svobody” v redaktsiyu “Sovremennyye Zapiski”) [Regarding the Letter from N. A. Berdyayev. (“In Defense of Christian Freedom” to the editors of “Modern Notes”)] In: Sovremennyye zapiski. — Parizh. — № XXIV. — S. 304–320. — (In Russian)

*И. С. Богданов**

ПРАВО НА ЗАЩИТУ КУЛЬТУРНОЙ САМОБЫТНОСТИ**

Статья посвящена вопросам правового регулирования межнациональных отношений на примере правового статуса коренных народов Ленинградской области. В статье освещены актуальные проблемы современного состояния правовых актов, направленных на федеральное регулирование межнациональных отношений, и выявление в них существенных пробелов, пагубно влияющие на сохранение (этно)культурной самобытности коренных народов Ленинградской области. В работе, во-первых, рассмотрена проблема признания за народами ижора и водь правового статуса коренного малочисленного народа Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Во-вторых, проанализирован (применительно к территории Ленинградской области) порядок выплаты социальных пенсий по старости, полагающихся гражданам из числа малочисленных народов Севера. Предложены рекомендации по реформированию законодательства в целях недопущения дискриминации представителей коренных народов Ленинградской области в связи с местом их рождения и проживания.

Ключевые слова: правовой статус коренных малочисленных народов, право на защиту культурной самобытности народов и этнических общностей РФ, сохранение этнокультурного и языкового многообразия народов РФ, коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, коренные малочисленные народы Ленинградской области — ижора, водь, вепсы.

I. S. Bogdanov

THE RIGHT TO THE PROTECTION OF CULTURAL IDENTITY

The article is devoted to the issues of legal regulation of interethnic relations on the example of the legal status of the indigenous peoples of the Leningrad region. The article

* Богданов Иван Сергеевич — аспирант 1 курса, ivan_bogdanov_97@mail.ru; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Bogdanov Ivan Sergeevich — 1st year graduate student, ivan_bogdanov_97@mail.ru; Russian State Pedagogical University named after. A. I. Herzen, Russian Christian Humanitarian Academy named after. F. M. Dostoevsky

** Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 23–18–01007, <https://rscf.ru/project/23-18-01007/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

highlights two gaps in the federal regulation of interethnic relations, which most adversely affect the preservation of the ethno-cultural identity (cultural identity) of the indigenous peoples of the Leningrad region. Firstly, the problem of izhorians' and votians' legal recognition as "indigenous small-numbered peoples of the North, Siberia and the Far East of the Russian Federation" is touched upon. Secondly, the order of payment of social pensions due to old age, to which citizens from among the small-numbered peoples of the North are entitled, has been analyzed (in relation to the territory of the Leningrad region). Recommendations on reforming federal legislation in order to prevent discrimination against individuals, belonging to the community of the indigenous peoples of the Leningrad region, in connection with their place of birth and residence are proposed.

Keywords: legal status of indigenous minorities, the right to protection of the cultural identity of peoples and ethnic communities of the Russian Federation, the preservation of ethno-cultural and linguistic diversity of the Russian Federation, indigenous small-numbered peoples of the North, Siberia and the Far East of the Russian Federation, indigenous peoples of the Leningrad region — izhorians, votians, vepsians.

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемое исследование имеет целью осветить актуальные проблемы современного состояния права, ориентированные на федеральное регулирование межнациональных отношений, и выделить в них два основополагающих пробела, оказывающих негативное влияние на сохранение и развитие языков и традиционной культуры коренных малочисленных народов вепсов, ижор и вожан, проживающих на территории Ленинградской области (далее — ЛО).

Базовым недостатком федеральной поддержки этнокультурной идентичности (далее — ЭКИ) интересующих нас народов является то обстоятельство, что, несмотря на наличие у них статуса коренных малочисленных народов Российской Федерации (далее — КМН РФ)^{*}, только вепсы имеют дополнительный правовой статус коренного малочисленного народа Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ (далее — КМНС)^{**}.

Правовой статус КМН РФ и КМНС имеет достаточно значительные отличия — КМНС обладают большими правами в области эксплуатации земель, традиционного природопользования и даже социального обеспечения, а потому их традиционная материальная культура заведомо поддерживается государством на более высоком уровне, чем традиционная материальная культура КМН РФ.

Важно отметить, что различия в правовом статусе КМН РФ и КМНС существуют несмотря на то, что легальные определения двух категорий коренных народов практически совпадают:

^{*} Постановление Правительства Российской Федерации от 24 марта 2000 г. № 255 «О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации». — [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/901757631> (дата обращения 31.01.2024).

^{**} Распоряжение Правительства Российской Федерации от 17 апреля 2006 г. № 536-р «Об утверждении перечня коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации». — [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/901976648> (дата обращения: 14.01.2024).

КМН РФ — народы, проживающие на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционные образ жизни, хозяйственную деятельность и промыслы, насчитывающие в Российской Федерации менее 50 тысяч человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями (п. 1 ст. 1 Федерального закона от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации»^{*}).

КМНС — народы, *проживающие в районах Севера, Сибири и Дальнего Востока* на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционные образ жизни, хозяйственную деятельность и промыслы, насчитывающие менее 50 тысяч человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями (п. 1 ст. 1 Федерального закона от 20 июля 2000 г. № 104-ФЗ «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации»^{**}).

Как видно из содержания приведенных определений, единственным дополнительным признаком категории КМНС является «проживание в районах Севера, Сибири и Дальнего Востока». При интерпретации данного признака в контексте правового статуса КМНС должен применяться Перечень мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ, утвержденный Распоряжением Правительства РФ от 8 мая 2009 г. № 631-р^{***}. Несмотря на то, что в названии вышеупомянутого перечня упоминается категория КМН РФ, а не КМНС, на практике он касается именно КМНС. К данному заключению можно прийти при сравнении содержания Единого перечня КМН РФ^{****}, Перечня КМНС^{*****} и Перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности КМН РФ^{*****} (далее — Перечень мест ТП и ТХД КМН РФ). В перечне КМН РФ фигурирует 7 народов, не упомянутых в перечне КМНС. Это абазы-

^{*} Федеральный закон от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации». — [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/901732262> (дата обращения 4.01.2024).

^{**} Федеральный закон от 20 июля 2000 г. № 104-ФЗ «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации». — [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/901765288> (дата обращения 5.01.2024).

^{***} Распоряжение Правительства Российской Федерации от 8 мая 2009 г. № 631-р «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации и перечня видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации». — [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/902156317> (дата обращения: 14.01.2024).

^{****} Постановление Правительства Российской Федерации от 24 марта 2000 г. № 255 «О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации».

^{*****} Распоряжение Правительства Российской Федерации от 17 апреля 2006 г. № 536-р «Об утверждении перечня коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации».

^{*****} Распоряжение Правительства Российской Федерации от 8 мая 2009 г. № 631-р «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации и перечня видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации».

ны, шапсуги, бесермяне, нагайбаки, сету, а также коренные малочисленные народы, проживающие на территории Ленинградской области (далее — КМН ЛО), — ижора и воль. Ни одно из мест компактного расселения современных представителей семи перечисленных народов не фигурирует в Перечне ТП и ТХД КМН РФ, — например, нет Абазинского района Карачаево-Черкесской Республики для абазинов, нет Юкаменского района Удмуртской Республики для бесермян и, что важно в нашем случае, — нет Вистинского и Усть-Лужского сельских поселений Кингисеппского района Ленинградской области для ижор и вожан. Это позволяет с уверенностью утверждать, что составители Перечня мест ТП и ТХД КМН РФ назвали его неверно, с ошибкой, — точным было бы назвать его Перечнем мест ТП и ТХД КМНС. Здесь, правда, стоит отметить, что особая правовая категория КМНС появилась в 2000 г.,* а перечень мест их ТП и ТХД только в 2009 г. В связи с этим установить, как раскрывалось значение признака «проживание в районах Севера, Сибири и Дальнего Востока» с 2000 по 2009 гг., представляется сложным.

Внесение народов в Перечень КМНС осуществляется Правительством РФ в порядке внесения изменений в Распоряжение Правительства РФ № 631-р. Тем не менее с момента возникновения Перечня КМНС (2006 г.), новые народы в него ни разу не вносились. В связи с этим не урегулирован и порядок принятия решения о соответствии той или иной этнической группы признакам правовой категории КМНС. В силу данной правовой неопределенности при освещении порядка внесения народов в перечень КМНС специалистам по аборигенному праву России приходится опираться исключительно на неудачный опыт обращений национальных организаций в органы государственной власти с запросом о придании представляемому ими этносу соответствующего статуса.

ПРОБЛЕМЫ ПРИДАНИЯ ПРАВОВОГО СТАТУСА КМНС НА ТЕРРИТОРИИ ЛО

В данном случае будет проанализирована попытка придания правового статуса КМНС ижорскому народу, предпринятая членом правления территориально-общественного самоуправления «Община малочисленного народа ижор «Шойкула»» Дмитрием Валерьевичем Харакка-Зайцевым. Информация получена в ходе личного общения с руководителем ижорской общины, а также основана на содержании интервью Д. В. Харрака-Зайцева, данных им в процессе взаимодействия со СМИ Санкт-Петербурга и ЛО. В качестве дополнительных материалов использована общедоступная информация об опыте безуспешных обращений в государственные органы России с целью получения статуса КМН РФ национальными организациями финнов-ингерманландцев [2], крымчаков и караимов Крыма [1], айнов [3], поморов [8] и башкир**.

* Федеральный закон от 20 июля 2000 г. № 104-ФЗ «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации».

** Апелляционное определение Верховного Суда Республики Башкортостан от 10 июня 2014 г. по делу № 33-8161/2014. — [Электронный ресурс] URL: <https://sudact.ru/regular/doc/bMUF0juZ3VNx/?regular> (дата обращения: 26.12.2023)

На основании предпринятого анализа можно констатировать, что при-
дание народу статуса КМНС в общем виде представляет собой следующую
последовательность действий:

1. Обращение в Федеральное агентство по делам национальностей в со-
ставе Правительства РФ (далее — ФАДН) члена национальной организации
с заявлением о внесении представляемого организацией народа (далее — народ-
заявитель) в Перечень КМНС.

2. Проверка сотрудниками ФАДН факта отнесения народа-заявителя к чис-
лу КМН РФ — если народ не внесен в Перечень КМН РФ, то в удовлетворении
запроса об отнесении его к числу КМНС отказывают сразу.

3. Выявление сотрудниками ФАДН факта осуществления традицион-
ной хозяйственной деятельности в месте компактного расселения народа-
заявителя — если, по мнению государственных служащих, традиционная хозяй-
ственная деятельность представителями народа-заявителя не осуществляется,
то в удовлетворении запроса об отнесении этноса к числу КМНС отказывают.

4.1. Принятие сотрудниками ФАДН решения о признании за местом
компактного расселения народа-заявителя правового статуса места ТП и ТХД
КМН РФ, сопровождающееся внесением изменений в Распоряжение Прави-
тельства РФ № 631-р.

4.2. Принятие сотрудниками ФАДН решения о признании за народом-
заявителем правового статуса КМНС, сопровождающееся внесением изменений
в Распоряжение Правительства РФ № 536-р.

Таким образом, при принятии решения о наделении народа статусом
КМНС государственные служащие в первую очередь оценивают состояние
традиционной хозяйственной деятельности, осуществляемой представителем
народа-заявителя. Как же оценить данную категорию? Является ли данная
категория правовой?

На второй вопрос должен быть дан положительный ответ — традиционная
хозяйственная деятельность (далее — ТХД) является одной из составляющих
традиционного образа жизни (далее — ТОЖ) коренных народов, определение
которого содержится в федеральном законодательстве:

Традиционный образ жизни малочисленных народов — это исторически
сложившийся способ жизнеобеспечения малочисленных народов, основан-
ный на историческом опыте их предков в области природопользования,
самобытной социальной организации проживания, самобытной культуры,
сохранения обычаев и верований (п. 2 ст. 1 Федерального закона от 30 апреля
1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Рос-
сийской Федерации»^{*}).

Как видно из содержания определения, законодатель делает упор на исто-
ричность материальной (способы жизнеобеспечения, природопользования, ор-
ганизация проживания) и нематериальной культуры (социальная организация,
обычаи, верования) народа. При этом, однако, в РФ существует только краткий

^{*} Федеральный закон от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных
малочисленных народов Российской Федерации».

перечень, отражающий аспекты материальной культуры коренных народов. Это перечень видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ (далее — Перечень видов ТХД), утвержденный Распоряжением Правительства РФ № 631-р*. Отметим, что в него включены не только виды ТХД в узком смысле (напр., животноводство (п. 1 Перечня видов ТХД), рыболовство (п. 6 Перечня видов ТХД), промысловая охота (п. 7 Перечня видов ТХД), огородничество (п. 8 Перечня видов ТХД), заготовка древесины (п. 9 Перечня видов ТХД), сбор лекарственных растений (п. 10 Перечня видов ТХД)), но и некоторые примеры ремесел (напр., изготовление столовой утвари, музыкальных инструментов, берестяных изделий, плетение из трав и иных растений, вязание сетей, резьба по дереву, пошив национальной одежды, обработка кожи (п. 12 Перечня видов ТХД)) и способы организации домашнего быта (строительство традиционных жилищ и хозяйственных построек (п. 13 Перечня видов ТХД)).

В отношении элементов нематериальной культуры коренных народов подобного даже краткого перечня не существует. В силу этого обстоятельства оценка историчности элементов нематериальной культуры коренных народов отдается на усмотрении рядовых работников государственных органов, которые, по общему правилу, не имеют этнокультурологической или исторической специальности, а значит, решают поставленные перед ними вопросы из сферы этнокультурологии без какого-либо системного подхода, от случая к случаю.

Более того, на их усмотрении остается и оценка историчности конкретных способов ведения хозяйственной деятельности. Это связано с тем, что вышеупомянутый перечень содержит только названия видов хозяйственной деятельности, ремесел и т. п. без раскрытия их сути. В силу этого государственным служащим и работникам судебной системы приходится самостоятельно принимать решения и в сфере материальной культуры коренных народов, так они должны самостоятельно решать, какое рыболовство следует считать традиционным, а какое не традиционным и т. п.

Все это приводит к неединообразной правоприменительной практике, когда государственные служащие и судьи в одних случаях наряду с применением традиционных методов допускают использование современных способов хозяйствования, в других — признают несовместимым с традиционным образом жизни использование технических средств, проживание в городе и т. п.

К общему благу, в связи с последним ситуация недавно прояснилась. Речь идет о деле саама Андрея Данилова, разрешившегося в его пользу в 2021 г. и создавшего правовой прецедент оценки *традиционности* осуществляемой представителями коренных народов хозяйственной деятельности**.

* Распоряжение Правительства Российской Федерации от 8 мая 2009 г. № 631-р «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации и перечня видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации».

** КС разъяснил права коренных народов на охоту. — [Электронный ресурс] URL: <https://pravo.ru/news/233018/> (дата обращения 12.01.2024).

В случае с А. Ф. Даниловым началось с того, что Министерство природных ресурсов, экологии и рыбного хозяйства Мурманской области отказало ему в получении отметки в охотничьем билете, которая позволяет охотиться без дополнительных разрешений. Такую отметку могут получать представители КМНС. А. Ф. Данилов попытался оспорить отказ в суде, но все инстанции поддержали решение органа государственной власти Мурманской области. Они сочли, что на заявителя это право не распространяется, т. к. охота и рыбалка не необходимы ему для выживания. Суды также не признали, что А. Ф. Данилов ведет традиционный образ жизни, поскольку постоянно проживает и работает в городе, а традиционную хозяйственную деятельность (охоту, сбор дикоросов, изготовление культурных и хозяйственных предметов, сувениров, строительство национальных жилищ — кувакс) осуществляет только во время отпусков и в выходные дни. В 2021 г. доводы г. Данилова всё-таки были услышаны представителями публичной власти — Конституционный Суд РФ опубликовал Постановление от 5 июля 2021 г. № 32-П^{*}. В нем высказана следующая точка зрения. Во-первых, жизнь вне мест традиционного проживания и осуществления традиционной хозяйственной деятельности сама по себе не говорит о том, что гражданин порвал со своим национальным наследием. Во-вторых, следует учитывать интересы граждан, для которых традиционная охота не выступает единственным средством жизнеобеспечения, поскольку её следует в том числе рассматривать как гарантию сохранения национальной самобытности и культуры. В-третьих, законодателю следует внести в нормы об охоте на особых условиях изменения, которые позволят представителям КМНС, чье выживание не зависит от охоты, заниматься ею для поддержания традиционного образа жизни.

Конституционный Суд в данном случае принял справедливое решение — традиционный образ жизни «не должен означать консервацию определенного уклада, не предполагает обязанность, например, жить в чуме, не пользоваться достижениями технического прогресса, носить традиционные одежды и питаться традиционной пищей» [5, с. 49].

Данную точку зрения подтверждает и тот факт, что ч. 1 ст. 3 Федерального закона от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации»^{**} специально выделяет две категории граждан, применительно к которым можно говорить о ведении традиционного образа жизни: 1. Лица, для которых традиционное хозяйствование, промыслы и ремесла являются *основным* видом деятельности; 2. Лица, для которых традиционное хозяйствование, промыслы и ремесла являются *подсобными* видами деятельности по отношению к основному виду деятельности. Наличие

^{*} Постановление Конституционного Суда РФ от 5 июля 2021 г. № 32-П «По делу о проверке конституционности части 1 статьи 3 Федерального закона “О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации” и части 1 статьи 19 Федерального закона “Об охоте и о сохранении охотничьих ресурсов и о внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации” в связи с жалобой гражданина А. Ф. Данилова».

^{**} Федеральный закон от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации».

второй категории означает, что признак «традиционный образ жизни» применим и в тех случаях, когда человек избрал для себя современную профессию, но все же поддерживает связь с материальной и нематериальной культурой своего народа, изготавливает в городской квартире музыкальные инструменты и исполняет в ансамбле народные песни, время от времени собирает на природе лекарственные травы, настаивает на них традиционные напитки и т. д.

Подробное рассмотрение семантики юридического термина «традиционный образ жизни» и его составляющего «традиционная хозяйственная деятельность» затронуто в настоящей работе не случайно. Дело в том, что именно на основании отсутствия традиционного образа жизни сотрудники ФАДН отказали ижорам в предоставлении статуса КМНС и наделении территории Вистгинского сельского поселения статусом места ТП и ТХД КМН РФ. Д. В. Харакка-Зайцев пытался оспорить решение, представив в ФАДН данные об осуществлении в месте компактного расселения ижор следующих видов традиционной хозяйственной деятельности КМН РФ: животноводство (п. 1 Перечня видов ТХД), бортничество и пчеловодство (п. 5 Перечня видов ТХД), морское рыболовство (п. 6 Перечня видов ТХД), огородничество (п. 8 Перечня видов ТХД), собирательство грибов, ягод, других дикорастущих растений для употребления в пищу (п. 10 Перечня видов ТХД), добыча песка, гравия, глины и других общераспространенных полезных ископаемых для собственных нужд (п. 11 Перечня видов ТХД), обработка дерева, древесной коры, изготовления изделий из этих материалов (п. 12 Перечня видов ТХД), ткачество и вышивание (п. 12 Перечня видов ТХД), изготовление столовой утвари (из дерева, глины) (п. 12 Перечня видов ТХД), пошив национальной одежды (п. 12 Перечня видов ТХД)^{*}, но получил отказ, а на повторное обращение государственные служащие не ответили вовсе.

По мнению председателя ижорской общины, решение о непредоставлении ижорам статуса КМНС, а территории их расселения статуса места ТП и ТХД неправомерно:

Ижоры развивались между крупными просветительскими и торговыми центрами — Нарвой и Санкт-Петербургом. Это особенность места проживания этих народов. То, что по мнению некоторых, среди нас больше людей, которые, скажем, пользуются смартфонами и имеют высшее образование, — ничего не значит. Каждый народ имеет свои особенности и нельзя на этом основании считать ижор менее традиционными, чем народы Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока. Тем более это не повод для отказа ижорам в предоставлении их землям статуса территорий традиционного проживания. Подобные неаргументированные решения ограничивают права и развитие народа [2].

С данной точкой зрения необходимо согласиться. Во-первых, она подтверждается в Постановлении Конституционного Суда РФ, рассмотренного

^{*} Распоряжение Правительства Российской Федерации от 8 мая 2009 г. № 631-р «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации и перечня видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации».

выше^{*}. Во-вторых, на наш взгляд, решение ФАДН обусловлено не юридической аргументацией, а экономическими интересами федерального центра^{**}. К такому умозаключению мы пришли на основании того, что на территории южного и восточного берегов Лужской губы, являющейся одним из последних мест компактного проживания представителей коренных малочисленных народов воды и ижора, еще с середины 1990-х годов^{***} осуществляется строительство и эксплуатация морского порта Усть-Луга, занимающего второе место среди портов России по грузообороту [9]. Более того, регулярно обсуждаются и утверждаются планы по его расширению на смежные территории, например, для строительства терминала, призванного осуществлять экспорт и импорт зерновых и пищевых грузов [6], или и вовсе грузового аэропорта^{****}. Если бы Вистинское и Усть-Лужское сельские поселения были признаны местом ТП и ТХД КМНС, то деятельность порта и планы строителей пришлось бы ограничить, а это не выгодно ни руководству порта, ни Газпрому, планировавшему осуществлять через порт снабжение по Северному потоку-2, ни государству в целом.

Несмотря на экономические причины в связи с вышесказанным было бы справедливо федеральным органам власти пересмотреть решение и признать за народом ижора правовой статус КМНС, а за территорией Вистинского сельского поселения Кингисеппского района правовой статус места ТП и ТХД КМН РФ. Аналогичное решение должно быть принято в отношении народа воды и места их компактного расселения, Усть-Лужского сельского поселения Кингисеппского района, несмотря на то что традиционный образ вожан сохранился до наших дней в еще меньшей степени, чем у ижор, он все же сохранился, а потому вожане имеют право на наделение территории их проживания со-ответствующим правовым статусом^{*****}.

^{*} Постановление Конституционного Суда РФ от 5 июля 2021 г. № 32-П «По делу о проверке конституционности части 1 статьи 3 Федерального закона “О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации” и части 1 статьи 19 Федерального закона “Об охоте и о сохранении охотничьих ресурсов и о внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации” в связи с жалобой гражданина А. Ф. Данилова».

^{**} Отказное решение было принято именно на федеральном уровне. Органы региональной и муниципальной власти ЛО, напротив, инициативу ижорской общины поддержали (информация из беседы с сотрудником Комитета по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям Ленинградской области).

^{***} Распоряжение Совета Министров Правительства Российской Федерации от 28 апреля 1993 г. № 728-р «О строительстве транспортно-технологических портовых комплексов в Финском заливе». — [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/9004160?section=text> (дата обращения 21.12.2023).

^{****} Грузовой аэропорт «Усть-Луга». — [Электронный ресурс] URL: https://ust-luga-mmс.ru/Gruzovoy_aerоport/ (дата обращения 3.01.2024).

^{*****} Результаты анкетирования лиц, постоянно проживающих в границах Усть-Лужского сельского поселения или часто его посещающих, проведенного весной-летом 2023 г., позволяют сделать заключение, что в границах вышеупомянутого муниципального образования осуществляются следующие виды традиционной хозяйственной деятельности КМН РФ: огородничество (п. 8 Перечня видов ТХД), ткачество и вышивание (п. 12 Перечня видов ТХД), пошив национальной одежды (п. 12 Перечня видов ТХД). Факт осуществления

ПРОБЕЛЫ В РЕГУЛИРОВАНИИ ПОРЯДКА ВЫПЛАТЫ СОЦИАЛЬНЫХ ПЕНСИЙ КМН ЛО ПО СТАРОСТИ

Еще один пример несовершенства федерального регулирования межнациональных отношений, оказывающий крайне негативное влияние на возможность реализации прав представителей КМН ЛО — пробелы в регулировании порядка выплаты социальных пенсий по старости, полагающихся гражданам из числа малочисленных народов Севера, достигших возраста 55 и 50 лет (соответственно мужчины и женщины) (п. 4 ч. 1 ст. 11 Федерального закона от 15 декабря 2001 г. № 166-ФЗ «О государственном пенсионном обеспечении в Российской Федерации» (далее — 166-ФЗ)).

Дело в том, что несмотря на то, что за вепсами закреплён правовой статус КМНС и они упомянуты в Перечне малочисленных народов Севера в целях установления социальной пенсии по старости, в Перечень районов проживания малочисленных народов Севера в целях установления социальной пенсии по старости, утвержденный Постановлением Правительства Российской Федерации от 1 октября 2015 г. № 1049 (далее — Перечень районов для установления социальной пенсии)**, внесены только места компактного расселения вепсов, проживающих в Республике Карелия — территории Шокшинского, Шелтозерского и Рыборецкого вепских сельских поселений Прионежского района. Ввиду этого «ошибочного» ограничения или, возможно, сознательного решения составителей Перечня право на ранний выход на пенсию не имеют вепсы, проживающие на территории Ленинградской и Вологодской областей, в границах которых, тем не менее, официально признано наличие мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности вепсов***. Ситуация абсурдна. Например, право на выплату социальной пенсии по старости успешно реализуют вепсы, проживающие в д. Каскесручей Республики Карелия. При этом, то же самое право, на тех же основаниях, не могут реализовать вепсы, проживающие в д. Гимрека, расположенной в 7 километрах южнее (7 минут езды на автомобиле), сразу за границей двух субъектов РФ, но на территории Ленинградской области****.

перечисленных видов традиционной хозяйственной деятельности КМН РФ в границах Усть-Лужского сельского поселения подтвердили 100% опрошенных респондентов.

* Федеральный закон от 15 декабря 2001 г. № 166-ФЗ «О государственном пенсионном обеспечении в Российской Федерации». — [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/901806803> (дата обращения 5.01.2024).

** Постановление Правительства Российской Федерации от 1 октября 2015 г. № 1049 «Об утверждении перечня малочисленных народов Севера и перечня районов проживания малочисленных народов Севера в целях установления социальной пенсии по старости». — [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/420305886> (дата обращения: 21.12.2023).

*** Распоряжение Правительства Российской Федерации от 8 мая 2009 г. № 631-р «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации и перечня видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации».

**** Данный факт приводится в качестве иллюстрации абсолютной необоснованности выделения группы карельских вепсов в целях установления социальных пенсий по старости.

Учитывая, что ижоры и вожане в принципе не могут претендовать на социальные пенсии по старости, поскольку являются представителями КМН РФ, но не КМНС, выходит, что на территории ЛО социальные пенсии по старости не получают представители ни одного из трех коренных народов региона.

Оправданий существующему положению не найти, тем не менее следует хотя бы отметить тот факт, что о необходимости включения территорий ЛО в Перечень районов для установления социальной пенсии уже говорили работники Комитета по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям Ленинградской области. О необходимости реформирования системы социального обеспечения КМН РФ в частности говорила Председатель Комитета Лира Викторовна Бурак еще в 2019 г.:

В своей работе мы не обходим и острые социальные вопросы, например, связанные с отменой социальной пенсии по старости для вепсов. Министерство труда России, к сожалению, дополнило перечень районов проживания вепсов в целях установления социальной пенсии по старости только Республикой Карелия. Мы считаем, что это половинчатое решение, поэтому для ленинградских вепсов вопрос остаётся на повестке дня [7, с. 14].

Доводы Л. В. Бурак, тем не менее, не были услышаны в Правительстве Российской Федерации, вопрос более не поднимался — с 2019 г. по настоящее время ничто не изменилось.

Попытки изменения крайне несправедливого порядка выплат социальных пенсий по старости предпринимались и рядовыми гражданами. В 2019 г. вепс из Вологодской области дошел с обжалованием перечня до Апелляционной коллегии Верховного суда Российской Федерации^{*}. Суд, тем не менее, не встал на сторону заявителя, аргументировав свое решение крайне формалистским образом. Вся аргументация определения сводилась к тому, что Перечень районов для установления социальной пенсии и Перечень мест ТП и ТХД КМН РФ — это два разных перечня.

На наш взгляд, Правительству РФ следовало бы по возможности скорее рассмотреть данный вопрос и внести изменения в Перечень районов для установления социальной пенсии. Если этого не произойдет, есть все основания для обращения граждан вепсской национальности, проживающих в Ленинградской

Жизненная ситуация вепсов Карелии и Ленинградской области кардинально не отличается. В частности, и те, и другие живут в одном климате, в непосредственной близости друг от друга, потому аргументация через критерий «северности» республики и «южности» ЛО безосновательна. Другими словами, перед нами пример классической дискриминации, поставленной в произвольную зависимость от места рождения и проживания граждан.

^{*} Апелляционное определение Апелляционной коллегии Верховного Суда Российской Федерации от 19 ноября 2019 г. № АПЛ19–412 «Об оставлении без изменения Решения Верховного Суда РФ от 31 июля 2019 г. № АКПИ19–427, которым было отказано в удовлетворении заявления о признании частично недействующим перечня районов проживания малочисленных народов Севера в целях установления социальной пенсии по старости, утв. Постановлением Правительства РФ от 1 октября 2015 г. № 1049». — [Электронный ресурс] URL: <https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=441481&dst=100101#rvmKlftDvNv53XP6> (дата обращения: 14.01.2024).

и Вологодской областях, в Конституционный Суд РФ с обжалованием Перечня в части не включения в него вепсов Ленинградской и Вологодской областей. Представляется, что именно такой подход к решению проблемы должен увенчаться успехом. В отличие от Верховного Суда РФ, Конституционный Суд, в силу ч. 6 ст. 125 Конституции РФ [4], обладает полномочиями по признанию недействующими правовых норм, противоречащих Конституции РФ (в т. ч. постановлений федерального Правительства), а потому подходит к решению поставленных перед ним вопросов более основательно. В рассматриваемом случае несоответствие Перечня ч. 2 ст. 17 КРФ, декларирующей равенство прав и свобод человека и гражданина вне зависимости от места жительства, абсолютно очевидно, а потому Конституционный Суд просто не может не встать на сторону заявителя.

Правительству РФ также следовало бы пересмотреть и внести в Перечень малочисленных народов Севера в целях установления социальной пенсии по старости народы ижора и воль, а в Перечень районов для установления социальной пенсии — Вистинское, Куземкинское* и Усть-Лужское сельские поселения Кингисеппского района.

ЛИТЕРАТУРА

1. Данилова А. Россия не спешит признавать караимов коренным народом. Они не ведут традиционный образ жизни // ForPost — sevastopol.su: Севастопольский новостной портал. 2021. — [Электронный ресурс] URL: <https://sevastopol.su/news/rossiya-ne-speshit-priznavat-karaimov-korennyim-narodom> (дата обращения 27.12.2023).

2. Забурдаева М. «Финны понаехали сюда, а нам теперь праздники устраивать»: как ингерманландцы добиваются статуса коренного малочисленного народа. Коренные жители Ленобласти борются с непониманием чиновников и стараются сохранить идентичность // Daily Storm: новостной портал. 2021. — [Электронный ресурс] URL: <https://dailystorm.ru/chtivo/finny-ponaehali-syuda-a-nam-teper-prazdniki-ustrivat-kak-ingermanlandcy-dobivayutsya-statusa-malochislennogo-naroda> (дата обращения 21.01.2024).

3. КМНС Камчатки просят Губернатора и Полпреда помочь признать айнов малочисленным народом / Национальный акцент (медиа проект межэтнической журналистики): официальный сайт. М., 2020. — [Электронный ресурс] URL: <https://nazaccent.ru/content/33311-kmns-kamchatki-prosyat-gubernatora-i-polpreda.html> (дата обращения 3.01.2024).

4. Конституция Российской Федерации. — [Электронный ресурс] URL: <https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&cn=2875&dst=0&rnd=iv5bEА#8bFM66Tun9QVihqs> (дата обращения: 14.01.2024)

* Несмотря на то, что мы не считаем, что Куземкинское сельское поселение можно считать местом компактного расселения ижор в наши дни (из-за крайней малочисленности ижор, проживающих в его границах [10, с. 506]), а потому не предлагаем предоставить ему статус «места традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности КМН РФ», но ему все же следовало бы предоставить статус «района проживания малочисленных народов Севера для установления социальной пенсии по старости». Это позволило бы тем 7 нижнелужским ижорам, которые проживают на земле своих предков, получать те же социальные льготы, что и у ижор, проживающих в Вистинском и Усть-Лужском сельских поселениях Кингисеппского района, а значит, добиться справедливости.

5. Кряжков В. А. Традиционный образ жизни коренных малочисленных народов в конституционно-правовом измерении // Государство и право. — М., 2017. — № 12. — С. 44–55.
6. Ленобласть одобрила морской проект на 30 млрд руб. и 600 рабочих мест. — [Электронный ресурс] URL: https://www.rbc.ru/spb_sz/17/06/2022/62ac1da59a794789f2a507d1 (дата обращения 3.01.2024).
7. Мы все — граждане одной страны / интервью записала А. Титова // Свирские огни. Подпорожье, 2019. — № 50 (12326). — С. 14.
8. Трофимов В. В России есть своя история с кровавыми алмазами «экзотических» народов // Центр Льва Гумилёва; АНО «Евразийский центр» (2011). — [Электронный ресурс] URL: <https://www.gumilev-center.ru/v-rossii-est-svoya-istoriya-s-krovavymi-almazami-ehkzoticheskikh-narodov/> (дата обращения 23.12.2023).
9. Усть-Луга стала вторым по грузообороту портом России // Ведомости. СПб., 2021. — [Электронный ресурс] URL: <https://vedomosti-spb.ru/business/news/2021/08/19/882739-ust-luga-stala-vtorim-po-gruzooborotu> (дата обращения 26.12.2023).
10. Чистяков А. Ю. Проблема сохранения историко-культурного наследия коренных народов Ленинградской области — ижоры и води // Колпинские чтения по краеведению и туризму: материалы межрегиональной (с международным участием) научно-практической конференции 10–11 апреля 2018 г. / отв. ред. С. И. Махов, В. Д. Сухоруков, Н. Е. Самсонова. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. — Ч. I. — С. 505–511.

REFERENCES

1. Danilova, A. (2021). Rossiya ne speshit priznavat' karaimov korennyim narodom. Oni ne vedut tradicionnyj obraz zhizni [Russia is in no hurry to recognize the Karaites as an indigenous people. They do not lead a traditional lifestyle]. — URL: <https://sevastopol.su/news/rossiya-ne-speshit-priznavat-karaimov-korennyim-narodom> (accessed: 27.12.2023).
2. Ziburdaeva, M. (2021). “Finny ponaekhali syuda, a nam teper' prazdniki ustraivat”: kak ingermanlandcy dobivayutsya statusa korenno go malochislennogo naroda. Korennye zhiteli Lenoblasti boryutsya s neponimaniem chinovnikov i starayutsya sohranit' identichnost' [“Finns came here, and now we have to arrange holidays”: how the Ingermanlanders achieve the status of an indigenous small-numbered people. The indigenous inhabitants of the Leningrad region struggle with the misunderstanding of officials and try to preserve their identity]. — URL: <https://dailystorm.ru/chtivo/finny-ponaehali-syuda-a-nam-teper-prazdniki-ustraivat-kak-ingermanlandcy-dobivayutsya-statusa-malochislennogo-naroda> (accessed: 21.01.2024).
3. KMNS Kamchatki prosyat Gubernatora i Polpreda pomoch' priznat' ajnov malochislennym narodom [The KMNS of Kamchatka ask the Governor and the Plenipotentiary to help recognize the Ainu as a small people] (2020). — URL: <https://nazaccent.ru/content/33311-kmns-kamchatki-prosyat-gubernatora-i-polpreda.html> (accessed: 3.01.2024).
4. Konstituciya Rossijskoj Federacii [The Constitution of the Russian Federation] (1993). — URL: <https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=2875&dst=0&rnd=iv5bEA#8bFM66Tun9QVihqs> (accessed: 14.01.2024).
5. Kryazhkov, V. A. (2017). Tradicionnyj obraz zhizni korennyh malochislennyh narodov v konstitucionno-pravovom izmerenii [The traditional way of life of indigenous minorities in the constitutional and legal dimension]. In: Gosudarstvo i pravo. — № 12. — S. 44–55.
6. Lenoblast' odobrila morskoy proekt na 30 mlrd rub. i 600 rabochih mest [The Leningrad region approved a marine project worth 30 billion rubles and 600 jobs] (2022). — URL: https://www.rbc.ru/spb_sz/17/06/2022/62ac1da59a794789f2a507d1 (accessed: 3.01.2024).

7. My vse — grazhdane odnoj strany [We are all citizens of the same country] (2019). In: Svirskie ogni. Podporozhè. — № 50 (12326). — S. 14.

8. Trofimov, V. V Rossii est' svoya istoriya s krovavymi almazami "ekzoticheskikh" narodov [Russia has its own history with blood diamonds of "exotic" peoples] (2011). — URL: <https://www.gumilev-center.ru/v-rossii-est-svoya-istoriya-s-krovavymi-almazami-ehkzoticheskikh-narodov/> (accessed: 23.12.2023).

9. Ust'-Luga stala vtorym po gruzooborotu portom Rossii [Ust-Luga has become the second largest cargo port in Russia] (2021). In: Vedomosti (SPb.). — № 8. — URL: <https://vedomosti-spb.ru/business/news/2021/08/19/882739-ust-luga-stala-vtorim-po-gruzooborotu> (accessed: 26.12.2023).

10. Chistyakov, A. Yu. (2018). Problema sohraneniya istoriko-kul'turnogo naslediya korennyh narodov Leningradskoj oblasti The problem of preserving the historical and cultural heritage of the indigenous peoples of the Leningrad region — Izhora and Vodi izhory i vodi [The problem of preserving the historical and cultural heritage of the indigenous peoples of the Leningrad region — Izhora and Vodi]. In: Kolpinskiye chteniya po kraevedeniyu i turizmu: materialy mezhdunarodnoy (s mezhdunarodnym uchastiem) nauchno-prakticheskoy konferencii 10–11 aprelya 2018 g. — St.-Petersburg: RGPU im. A. I. Gercena. — Ch. I. — S. 505–511.

*О. В. Богданова**

**СОЦРЕАЛИСТИЧЕСКИЕ ПРОЕКЦИИ
БЛОКАДНОГО РОМАНА АНДРЕЯ ТУРГЕНЕВА
«СПАТЬ И ВЕРИТЬ»****

В предлагаемой работе на материале романа Андрея Тургенева (писательский псевдоним известного современного критика-постмодерниста Вячеслава Курицына) рассмотрены соцреалистические проекции (= каноны), положенные «новопоименованным» прозаиком в фундамент серьезной блокадной темы романа — полуреалистического и полумистического текста «Спать и верить» (2008). Установка на заглавные и сквозные для всего повествования мотивы «сна» и «веры» эксплицирует аксиологические акценты понимания и восприятия Курицыным-Тургеневым (и современным сознанием в целом) блокадной темы с новых позиций, с новых идейных и этико-эстетических установок. В итоге в работе актуализирована ненастоящность (с точки зрения создателя романа) идей и идеалов, воспитавших поколение советских людей предвоенного времени, отстоявших Ленинград. В ходе анализа показано, что роман «Спать и верить» создан Курицыным-Тургеневым согласно матрице типичной модели литературы соцреализма, но дополнен и осовременен тактиками преодоления (нарушения) этико-эстетических запретов, выхода за традиционные идейно-идеологические границы времени. Как продемонстрировал анализ, Курицын по-постмодернистски играет с читателем в тексте романа, в итоге заслонив тему блокады темой любви, разыгравшейся на фоне трагических событий блокадного города. Однако, вопреки выявленным недоработкам художественности текста «молодого» прозаика, утверждается, что роман Тургенева-Курицына способен занять свое особое место в воплощении и развитии блокадной

* Богданова Ольга Владимировна — д-р филол. наук, проф.; olgabogdanova03@mail.ru; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.

Bogdanova Olga Vladimirovna — Doctor of Philology. sciences, prof.; olgabogdanova03@mail.ru; Russian Christian Humanitarian Academy named after. F. M. Dostoevsky; Russian Federation, 191023, St. Petersburg, emb. R. Fontanki, 15.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-01007, <https://rscf.ru/project/23-18-01007/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

темы отечественной прозы. Анализ романа современного прозаика проводится на фоне традиционного освещения блокадной темы в русской советской военной литературе (А. Чаковский, Д. Гранин, А. Адамович и др.).

Ключевые слова: В. Курицын, А. Тургенев, блокадный роман, матрица соцреалистической прозы, канон и реновация.

O. V. Bogdanova
SOCIALIST-REALISTIC PROJECTIONS OF ANDREI TURGENEV'S
BLOCKADE NOVEL "SLEEP AND BELIEVE"

In the proposed work, based on the material of the novel by Andrei Turgenev (the pen name of the famous modern postmodern critic Vyacheslav Kuritsyn), the socialist realist projections (= canons) laid by the "newly named" prose writer in the foundation of the serious blockade theme of the novel — the semi-realistic and semi-mystical text "Sleep and Believe" (2008) are considered. The setting of the motifs of "sleep" and "faith", which are central and end-to-end for the entire narrative, explicates the axiological accents of Kuritsyn-Turgenev's understanding and perception of the blockade theme (and modern consciousness as a whole) from new positions, from new ideological and ethical-aesthetic attitudes. As a result, the work actualizes the unreality (from the point of view of the creator of the novel) of the ideas and ideals that brought up the generation of Soviet people of the pre-war period who defended Leningrad. The analysis shows that the novel "Sleep and Believe" was created by Kuritsyn-Turgenev according to the matrix of a typical model of Socialist realism literature, but supplemented and modernized by tactics of overcoming (violating) ethical and aesthetic prohibitions, going beyond the traditional ideological boundaries of time. As the analysis demonstrated, Kuritsyn plays with the reader in a postmodern way in the text of the novel, eventually obscuring the theme of the blockade with the theme of love, which played out against the background of the tragic events of the besieged city. However, despite the identified flaws in the artistry of the text of the "young" prose writer, it is argued that Turgenev-Kuritsyn's novel is able to take its special place in the embodiment and development of the blockade theme of Russian prose. The analysis of the novel by a modern novelist is carried out against the background of the traditional coverage of the blockade theme in Russian Soviet military literature (A. Chakovsky, D. Granin, A. Adamovich, etc.).

Keywords: V. Kuritsyn, A. Turgenev, the blockade novel, the matrix of socialist realist prose, canon and renovation.

В январе 2024 г. вся страна празднует большой и важный юбилей — 80 лет со дня полного снятия блокады Ленинграда. Блокадная тема не только для жителей Ленинграда, но и для всей страны — тема реально историческая, гражданственная, высоко патриотичная. Не только ленинградцам, но каждому советскому человеку известен со школьных лет блокадный дневник Тани Савичевой, вряд ли кто из горожан или гостей города не бывал у монумента «Дорога жизни», едва ли не эмблемой города на бывшей Средней Рогатке стал «Монумент героическим защитникам Ленинграда» скульптора М. Антокольского, до сего дня на одном из зданий в начале Невского проспекта (д. 14) сохраняется надпись «Граждане! При артобстреле эта сторона улицы наиболее опасна». Иными словами, тема ленинградской блокады поныне является важной составной частью жизни каждого ленинградца, жизни всех граждан нашей страны.

О блокаде писалось много и в разное время. Уже во время войны был опубликован «Пулковский меридиан» В. Инбер и звучали на улицах осаж-

денного города стихи О. Берггольц (кажется, всем знакомы ее строки «Дыша одним дыханьем с Ленинградом, я не геройствовала, а жила...»). Сразу после победы был написан роман А. Чаковского «Блокада», по которому позднее был поставлен одноименный фильм, прошедший по стране «на широком экране». В «застойные» брежневские годы советская литература торжествовала победу с появлением «Блокадной книги» Д. Гранина и А. Адамовича. В разное время публиковались архивные материалы о трагизме блокадных дней, воспоминания очевидцев, дневники жителей блокадного города. Понятно, что в советской литературе тема блокадного города разрабатывалась весьма широко, и понятно — почему. Но погружение в блокадное прошлое посредством художественной литературы было до известной степени односторонним: о героизме защитников блокадного Ленинграда, о трагизме пережитого говорилось и писалось много, но отдельные слагаемые блокадной жизни сознательно опускались, разговор о каких-то сторонах блокадных будней считался запретным. Перефразируя известную народную максиму, можно сказать, что о блокаде всегда было принято говорить поминально-уважительно — «либо хорошо, либо ничего».

В современной русской литературе — литературе намеренно игровой, абсурдистской, не-серьезной — было бы, кажется, странно представить себе реализацию темы блокады. Однако блокадная тема нашла свое место и в современной прозе, хотя и не стала магистральной линией произведений современных прозаиков.

В одном из ранних рассказов Т. Толстой — «Соня» — повествование ведется далеко не о блокаде, но о человеке с чудинкой, о Соне-дуре, где блокадный фон позволил писательнице ярче выразить открытость и щедрость души героини, пронзительнее передать искренность и глубину ее чувств, трагичнее обнажить разность между человеческими характерами [см.: 1, 5, 6]. Чуть позднее — в рассказе «Сомнамбула в тумане» — блокадная тема зазвучит уже ироничнее, но по-прежнему останется только фоновой и позволит Толстой выявить ценности традиционные, акцентировать привычно сопоставительный момент прошлого и настоящего [5].

В творчестве М. Кураева, (ленинградского) петербургского писателя-традиционалиста, манера которого (между тем) вбирает в себя черты иронического мировидения [10], блокадная тема также не оказывается единственно ведущей, но сопряженной с темой детства (повесть «Блок-ада»), а потому сохраняющей свои традиционно-трагические акценты, хотя и микшируемые с некой «детской» облегченностью и несерьезностью [см.: 7].

В этом ряду произведений — так или иначе затрагивающих тему блокады — (как ни странно) можно упомянуть и роман В. Сорокина «Сердца четырех» [14], в самом начале которого события возвращаются в прошлое, к эпизодам блокадного города. У Сорокина уже по-постмодернистски грубо звучат разоблачительные ноты в адрес руководства осажденного города: «Если бы не начальнички наши вшивые, во главе со Ждановым, город бы мог нормально продержаться. Но они тогда жопами думали, эти сволочи, и всех нас подставили: о продовольствии не позаботились, не смогли сохранить. Немцы Бадаевские склады сразу разбомбили, горели они, а мы, пацаны, смеялись. Не понимали, что нас ждет. Сгорело все: мука, масло, сахар. Потом, зимой, туда

бабы ходили, землю отковыривали, варили, процеживали. Говорят, получался сладкий отвар. От сахара. Ну, в общем, пайка хлеба работающему 200 грамм, иждивенцу — 125» [14, т. 2, с. 730].

Однако совершенно очевидно, что у всех названных писателей блокадная тема лишь повод или отдельный сюжетный эпизод, исторический фон, тогда как главный художественский акцент сделан на ином.

Вообразить себе произведение, в котором на первый план вновь выйдет история блокадного города, кажется, было бы невозможно. Тем более странно ожидать появления такого произведения в рамках современной литературы постмодернистического толка, и к тому же — из-под пера писателя не-ленинградца. В этом смысле роман Андрея Тургенева (литературный псевдоним Вячеслава Курицына) «Спать и верить» с подзаголовком «Блокадный роман» (2007) сразу занимает некую исключительную нишу в современной русской прозе.

Даже беглое знакомство с текстом нового романа Курицына позволяет увидеть, что писатель начал работу над блокадным романом не постмодернистски традиционно, а именно традиционно — с изучения исторических материалов: отдельные штрихи и детали текста абсолютно точно воспроизводят реалии музеефицированного блокадного Ленинграда, в «Спать и верить» включены рассказы о реальных фактах и событиях, нашедших отражение в блокадной историографии, тексту романа предшествует обширный список людей, которые предоставили устные или письменные свидетельства о блокадных днях. Между тем роман не документальный, но художественный, наполненный вымышленными именами и эпизодами, измышленными сюжетными перипетиями, потому главные герои суть образные проекции авторских представлений о ленинградском прошлом*, сегодняшнего взгляда современного писателя на героическое прошлое Ленинграда.

Намерение автора создать «почти документальные блокадные хроники» (как значится на обложке [15]) находит свою реализацию, и роман действительно предстает блокадным. Кажется, именно ленинградская блокада становится эпицентром курицынского текста.

Повествование открывает образ Вареньки — одной из главных героинь романа, и сразу обращает на себя внимание способ называния героини — использование имени с уменьшительно-ласкательным суффиксом. Соответственно и характер восприятия героиней окружающего мира тоже ласкательно-уменьшительный, восторженно-романтический, исполненный любви к жизни: несмотря на то что изображаемые события происходят во время ленинградской блокады, в восприятии героини «день ясный», «замок... яркий», «шпиль... золотой-золотой», утки названы «уточками», вода «новорожденной»: «вода только что сбросила оковы, плескалась и радовалась, как одушевленная» [15, с. 6]. И если в первой главе объяснением этого «счастья» могло быть то, что

* Данное в анонсе авторское предупреждение «Все искажения исторических названий и имен — намеренны» отсылает в большей степени к жанровым канонам кинематографии, чем литературы. Этот признак курицынской манеры повествования будет находить свое развитие в тексте романа.

события происходят во сне, то уже в следующей (третьей) главе героиня просыпается, но автор по-прежнему настаивает: «Варенька всегда просыпалась в хорошем настроении. Она знала каждое утро, что впереди огромный и прекрасный, как целая жизнь, день, полный важных хлопот и новых открытий» [15, с. 7]. Знание о времени происходящих событий и характер авторского представления героини складываются и порождают образ юной оптимистически советской школьницы, влюбленной в жизнь, верящей в советские идеалы, исполненной юношеской романтики и уверенной в торжестве справедливости. Очень скоро становится понятно, что слова, данные в аннотации, относятся прежде всего к ней: это она чаще других «видит сны и верит в Победу» [15, с. 4].

Однако краткая первая глава повествования скоро сменяется другой короткой главкой, и обращает на себя внимание то обстоятельство, что сон Вареньки передан в красках («цветной» сон), а реальные изображаемые события второй главы предстают как в старой кинохронике — в черно-белом оформлении: «все вокруг показалось <...> черно-белым» [15, с. 7]. И эта стилистика (почти) выдерживается и в последующих (бес-сонных) главах. Так, появление на лётном поле встречающего офицера написано в графике черно-белого кино, кинематографически привычно: «Встречающий возник в виде вспышки спички в коробочке ладоней. Поднес огонь к лицу прибывшего, сличил» [15, с. 13]. Визуальный ряд романа Курицына-Тургенева приравнивается к кадрам документальных фильмов 1940–50-х годов, воспроизводит не только его колористику, но и покадровую компоновку.

И в результате этого в романе Курицына возникает два ряда «кинолент» — цветного кино и черно-белого, «во весь кадр» [15, с. 195]. При этом сны, как правило, возвращают героев в прошлое или уносят в будущее (как правило, и те, и другие — прекрасные, цветные), т. е. уводят от действительности, которая в романе по-блокадному, по-кинохроникальному черно-белая и серая.

На этом уровне даже «пейзажные» краски города оказываются значимыми в цветовом — своем лаконичном — оформлении: «Снег <...> оттенял черный блеск мостовой и воды» [15, с. 106]. «К вечеру поднялась пурга, зошли над Невским снежные вихри, люди спешили облепленные белым, словно мукой <...> в Грибном канале дрожала белая пена, словно бы он вскипел» [15, с. 174]. Даже лица горожан черно-белые: «белые глаза из темных лиц» [15, с. 182]. Неслучайно одному из героев в голову приходит «поэтическое сравнение»: при взгляде на город «словно гравюра процарапывается в атмосфере прямо на глазах у замороженного зрителя» [15, с. 180]. Лишь изредка черно-белая гамма взрывается красным — цветом красной повязки патруля [15, с. 107], пожара [15, с. 157] или цветом красной крови (как правило, алеющей на фоне белого снега).

Черно-белая действительность может быть вытеснена цветовой реальностью только тогда, когда тот или иной герой носит «розовые очки», приписывает реальной жизни те искусственные краски, которые в их сознании привило советское коммунистическое воспитание, особенно подростковому сознанию и в особенности советская школа: «Варенька не успевала огорчаться, не успевала понять, что все происходит в действительности и на самом деле», все ей казалось «каким-то непонятным и, что ли, не настоящим» [15, с. 17].

Кинематографическую структуру романа, которую можно отнести к пересечению стилистик цветного и черно-белого кино, Курицын-Тургенев дополняет мировосприятием сегодняшнего (т. н. постмодерного) времени, когда всеобщие «границы» и «рвы» разрушены и стерты (по призыву Л. Фидлера): отчетливая ясность и четкость стилистики 1940–50-х дополняется мотививкой сомнения в отношении ко всему, образными рядами мира-сна, действительности-ирреальности, яви-туманности. Реальные сны 40-х гг. словно бы перевоплощаются, перетекают в сны современности 90-х, дополняя сны-веру сталинских лет снами-невериями горбачевско-путинских. Одна из героинь скажет, обращаясь к Вареньке, что «их всех убило в начале войны одной невидимой бомбой, а что происходит — так это посмертные грезы и воспоминания мечт» [15, с. 100]. Образ действительности в романе Курицына создан таким, что ощущение яви и сна вибрирует на очень тонкой грани, всякий раз заставляя словно бы усомниться в истинности или видимости изображаемых событий.

Система персонажей романа Курицына довольно строго распадается на две группы — «низы» и «верхи», одни из которых «могли/не могли», другие «хотели/не хотели»^{*}. И если «низы» наделены писателем романтико-революционными (= соцреалистическими) настроениями и мировосприятием (вне зависимости от раскадровки на черно-белое или цветное кино), то в описании «верхов» в тексте Курицына преобладает образно-мотивный ряд карикатурно-шаржированный, который в одной из первых глав находит свое оформление в образе секретаря обкома Ленинграда, вождя блокадного сопротивления Марата Кирова.

С одной стороны, из школьных учебников известно, что сопротивление в Ленинграде возглавляли в разное время Жданов, Ворошилов, Жуков, но с другой стороны, имя Кирова настолько тесно связано с историей Ленинграда, что выведение героя под этим именем словно бы и не мешает восприятию реальности исторических событий. Не-историческое имя героя становится сигналом того, что Курицын изображает не подлинные события, а только собственную художественную (во многом постмодернистскую) версию их. Более того, Киров назван Маратом, еще откровеннее уводя от исторического «прототипа» — то ли потому, что в нем подчеркиваются некие восточные крови, то ли потому, что имя Марат может быть связано и с именами революционных (например, французских) лидеров^{**}. Но в любом случае лже-имя Марата Кирова в качестве руководителя блокадного города как бы поглощает в себе имена и черты не одного, но многих — типизированных — лидеров ленинградского сопротивления. Лже-именем героя автор подсказывает (мощно и однозначно), что его рассказ о блокаде не должен быть воспринят как фактография, как подлинно документальное повествование, но как произведение художественное, из ряда произведений художественных же — «Л. Толстого, Б. Пастернака, А. Иванова, В. Аксенова».

^{*} В одной из рецензий на роман это противоположение определено еще проще: «Все герои делятся на сытых и голодных — и, понятное дело, одни других не понимают» [см.: 12].

^{**} Галломания прочитывается как «фирменный знак» прозы В. Курицына.

Портрет и облик секретаря обкома Кирова, а в последующем и командующего фронтом, обстановка его кабинета (отчасти воспроизведенная по обстановке музея-квартиры С. М. Кирова на Кировском проспекте Петроградской стороны) написаны автором с элементами сатирической гиперболизации — «могучий секретарь обкома», его стол «чуть меньше Марсова поля» [15, с. 9]. Предметный мир вокруг него отчасти вторит гоголевскому описанию усадьбы Собакевича из «Мертвых душ» («медведь, совершенный медведь», «средней величины медведь» — у Гоголя; «живой медведь» — у Курицына), а помимо гоголевского — отчасти воспроизводит пышно-образное метафорическое письмо Т. Толстой: «Еще три медведя, чугунный, серебряный плюс из слоновой кости, *разбрелись* (Курсив мой. — О. Б.) по столу: один украшал чернильницу, второй — пресс-папье, а третий являл пример чистого бессмысленного искусства» [15, с. 9].

Внешний портрет Кирова выполнен в согласии с законами эстетики соцреализма (на изображаемое время) как портрет советского человека сталинского периода: «Под два метра, широкоплечий и широкоскулый, всегда чисто выбритый, с волевым открытым лицом, он одним своим видом поднимал митинги и опускал оппонентов» [15, с. 9]. Но в условиях уже заявленной игры с читателем образ Кирова-секретаря воспринимается образом не просто «советского человека», но советского человека «от концептуалистов» Э. Булатова или В. Сорокина [см.: 2, 3]. Неслучайно эпизоды застолья ленинградского вождя выглядят у Курицына вполне по-сорокински, в духе сорокинского «Дня едока» или «Дня опричника»: «Киров щелкнул пальцами, на столике образовался стакан коньяку, бутерброд черной икры, Киров махнул стакан, кивнул налить еще» [15, с. 16]. «Икра, масло, осетрина, овощи без приправ, соленья, язык, хлеб, хрен» [15, с. 42].

И даже название Кировым младших офицеров «дворней» звучит по-сорокински [15, с. 43], например, из его «Дня опричника»^{*}.

Сорокинско-приговскими выглядят и главы Курицына, данные только отточиями [см. подробнее: 2, 3, 13]. Хотелось бы найти смысловое наполнение этих «пробелов», но иначе как временными пропусками (не запомнившимися и неразгаданными снами), если не просто игрой в концептуализм, их, кажется, не объяснить.

Постмодерно-двойственный образ Кирова дополняется чертами «демонизации» (де-монизации или демон-изации) столь характерной для эстетики постмодерна, в рамках которого «играет» в блокаду Курицын. Гиперболизированный образ Кирова наделяется чертами представителей партаппарата, прошлых и настоящих (не моно-, а poli-), т. е. вбирает в себя черты «многих», типизируя и универсализируя образ вождя, но он же наделяется и чертами фантазмагорическими, элементами сопутствия ему мистики и таинств. С одной стороны, это, кажется, просто мотив двойничества, или в современной литературе — мотив иллюзорности, не-подлинности, не-настоящности: герой

^{*} Ясно, что Курицын «играет в текст», он не ищет историческую правду, но для «романности» текста было бы уместнее обнаружить «идеологичность» и «советскость» руководства, обнаружить внутренний драматизм образа-личности Кирова, а не шаржировать его.

то ли сам участвует в каких-то митингах, то ли его двойник, «кукла», «чучела» [15, с. 16]. С другой стороны, постмодерно-демонический образ вождя подерживается и на уровне собственно мистики — числовой символики, тоже весьма популярной сегодня (см., у В. Пелевина): например, на уровне ассоциативного возникновения образа трех шестерок, «числа дьявола»: «Киров представил, что это не сам он, а чучела его летит в Москву, и в сопровождении не шесть, а шестьдесят, шестьсот истребителей. А в Кремле его ждет другая чучела <...>» [15, с. 16].

Эстетическая «двусоставность» и «двуплановость» образа Кирова дает о себе знать едва ли не сразу. В этом смысле тем более неоправданной выглядит «идеологическая» одномерность образа Марата Кирова. Признавая в тексте романа, что «горожане испытывают к нему поистине мистическую любовь» [15, с. 105], между тем автор ни единожды в повествовании не дает даже намека на то, за что же горожане могли бы питать к нему эту любовь. Видимо, расчет автора — на затекстовые знания читателя.

Вслед за Кировым Курицыным вводится описание-представление еще одного из центральных героев романа — Максима, «масквича», «присланного из центрального аппарата Н.К.В.Д. на подмогу питерским товарищам» [15, с. 19], точнее, который сам «вызвался приехать поукреплять ленинградских товарищей» [15, с. 72].

Как уже говорилось, если Варя и иже с ней представляют в романе Курицына «низы», народ, массу, тот самый советский народ, который своими телами защищал подступы к городу и который на своих плечах вынес тяготы 900 блокадных дней (герои трагически-романтизированного плана), если Киров — представитель «верхов», руководитель и тиран, гений и злодей, от которого во многом зависело спасение города и его жителей и который одновременно не щадил свой народ («людишек»), безжалостно и бессмысленно губил невинные жизни, жировал за их счет (герой демонически-злодейского и мистического плана), то Максим оказывается между ними, он написан героем серединным в различных смыслах слова. С одной стороны, он — нквд-шник, и, следовательно, не мог и не должен был быть замечен: «лицо <...> безбородое и безусое, волосы несколько пегие, глаза серые, нос обыкновенный, некрупный, губы тонкие, уши средние, и все это без особых примет», «лицо слишком обычное, и не запомнить» [15, с. 19], «в серой шинели без знаков различия», в «серых перчатках» [15, с. 74]. «Незаметность» Максим считал «первой доблестью спецслужбиста» [15, с. 89]: неслучайно в одной из глав мимо героя «прошел гражданин, на Максима похожий чертами» [15, с. 255], т. е. герой — такой же, как все, математически-средний. С другой стороны — он «средний» еще и потому, что он географически-средний, он оказывается героем «в середине», между «низшими» и «высшими», вбирающим в себя черты причастности и к одним, и к другим. Это тот герой-идея, который позволяет Курицыну «схематически» соединить различные пласты и уровни, который может легко перемещаться из коммунальных квартир и улиц в закрытые кабинеты Большого дома на Литейном. Он одновременно и помогает горожанам (подкармливает Варю, ее маму, Генриетту Давыдовну, спасает Кима, Свету Третьяк, «городского духа-сумасшедшего»), и вместе с тем — спокойно и хладнокровно

убивает лучших из них (профессор-ученый, глава 130). Его рассуждения о людях неоднозначны: «Люди — что люди. <...> Опыт последних лет учил, что скорее пыль. И ленинградец — что за диво? Сегодня он ленинградец, а завтра гражданин республики Коми» [15, с. 163]*.

Образ Максима создан Курицыным, с одной стороны, как образ реалистичный (или даже отчасти соцреалистичный), как образ полковника, человека реального, с другой стороны — как образ таинственно-мистичный, образ «Джокера», «Четырехпалого». Причем автор сознательно выдерживает эту дву-сущность героя: если во всем повествовании строго поддерживается принцип чередования глав о различных героях, то только в случае с Максимом-Четырехпалым автор сознательно мистифицирует читателя, единственный раз во всем повествовании поставив рядом, одну за другой, главы о Максиме и о Четырехпалом, т. е. о нем же (главы 61 и 62). Мотив «формальной inferнальности» спецслужбиста [15, с. 109] дополняется в образе Максима-Четырехпалого мистификацией его собственной, индивидуальной, личностной.

В одном из писем «от Джокера», адресованных Гитлеру, герой Максим настаивает на уничтожении города на Неве, в другом — в восхищении просит о его сохранении. Он в один и тот же миг может выступать и провокатором, и спасителем. И если образы «низших» у Курицына преимущественно окрашены в положительные (советские) тона, если «высшие», все без исключения, оказываются нравственными уродами и убийцами, обжорами и похотливыми подонками, то Максим вбирает в себя черты разные и противоречивые, не всегда определенные, не всегда ясные даже ему самому — «диалектические», «относительные», «зависящие».

В изображении народной массы, толпы, горожан («низов») Курицын кажется более объективным, хотя и не вполне бес(при)страстным. Даже население одной коммунальной квартиры Курицын рисует, с одной стороны, как большую семью, в которой «не без уроды» (таковым в начале романа предстает старушка Патрикеевна), с другой стороны — именно посредством этой «неоднородности» Курицын приближается к объективности: как в Ноевом ковчеге, в его коммуналке на Колокольной — «каждой твари по паре». Образы горожан в некоторой степени знаково-типизированы, по-советски узнаваемы, но они художественно-людские, человеческие, о-жив-ленные.

В обрисовке же «верхнего эшелона» власти блокадного Ленинграда Курицын, кажется, не столь привержен объективности, как среди «народной массы». Не только образ Кирова, но и его приближенных, службистов Большого дома, созданы писателем в шаржированных тонах, сатирически-негативными, лишёнными человеческих черт, — это именно типы, типы плакатно-упрощенные и типы однопланово-отрицательные. Уже первые слова о Здренко (не считая самой мало-благозвучной фамилии), заместителе начальника ленинградского НКВД, исполнены презрения и сатирического негатива: «Большой и круглый, но рыхлый, и лицо рыхлое, формы сбежавшего теста, розоватое, глазки ма-

* Последняя реплика Курицына сродни позиции С. Довлатова и его повести «Зона» [9]. В другом месте эта довлатовская аксиома будет едва ли не реализована: «...самому Паше грозило перейти из следователей в подследственные» [15, с. 260].

ленькие и плутовские, бегают и просверливают» [15, с. 19]. Вся характеристика персонажа (особенно эта «форма сбежавшего теста»), его манера подхехекивать «мелким дребезгом» [15, с. 19], его подобострастие [15, с. 59; «лишиться самого-с дорожного» [15, с. 281]), подхалимски-угоднические фразы из существительных и прилагательных с уменьшительными суффиксами («людишки», «квартирки», «решеньце» и др.), его «извольте заметить» [15, с. 19] или «помилуйте» [15, с. 280], его манера изъясняться «отвлеченно-мечтательно» глядя в потолок [15, с. 19], — все это заставляет вспомнить гоголевские сатирические портреты из уже упомянутых «Мертвых душ» (в данном случае, например, Манилова) или «Ревизора»: «Ну вы ведь, наверное, *того?* С дорожки устали?» [15, с. 20] (Курсив мой. — О. Б.).

Шаржированно-сатирическим (но и схематично-интересным) оказывается в этом ряду внешний облик Арбузова, который (вопреки своей фамилии) «оказался квадратным», «просто кубом», «прическа ежиком с прямыми углами», «похожие на знак интеграла усы», весь облик которого похож «на методический материал к безумному геометрическому учению» [15, с. 57–58]. Таковое изображение героя можно «прорисовать» на холсте в стиле кубизма Пикассо или, может быть, в духе более близкого в данном случае кубофутуризма Д. Бурлюка.

Примерно в том же — негативно-снижающем — ключе дан и образ генерала Рацкевича [15, с. 56–57], начальника ленинградского НКВД, «личного друга Кирыча» [15, с. 146], у которого «зубы <...> черные» [15, с. 56], и весь он похож на «лесного волка» [15, с. 56]. Черты городничего из комедии Гоголя «Ревизор» дают себя знать в образе, речи и манерах генерала Рацкевича [15, с. 56–57].

Уже только по тому, как Курицын изображает «верховную власть», уже по тому негативу, который излит на образы Кирова и нквд-шников, становится очевидно, что роман Курицына очень-современный, очень-смелый, разговор в нем идет о тех сторонах жизни блокадного Ленинграда, которые прежде были табуированными, запретными, наказуемыми. И в этом направлении «смелого обличения» Курицын, кажется, даже переусердствовал, забыв о некой авторской «документальной» объективности и упустив тот факт, что при том или ином лидере города, с большими или меньшими людскими потерями Ленинград все-таки выстоял, блокада была разорвана, фашистская Германия была остановлена на этом рубеже. «Кирыч» (кто бы ни скрывался за этим именем) возглавил и осуществил прорыв блокады. Курицыну не хватило мудрости и трезвости (или желания и таланта?) привнести в образы руководителей города долю объективной серьезности и рассудочности, ничуть не нарушая «законов» постмодерной эстетики, избранных прозаиком для моделирования образа Кирова и его «креатуры».

Между тем надо отдать должное тому, что у Курицына едва ли не впервые в теме литературно-художественной блокады зазвучали ноты не тривиально-русского («извечного») обвинения «барина» или «хозяина», но более глубокие, ранее маскируемые мотивы антисоветских настроений пролетарски настроенных горожан-ленинградцев (или коренных петербуржцев). Ставшие привычными обвинения в адрес советской власти эксплицитными или имплицитными в так называемой деревенской прозе или в прозе о войне, в литературе о ленинградской блокаде они отсутствовали, в художественных

произведениях о ленинградской блокаде проблема «антисоветчины» могла только домысливаться, никак (или почти никак) не проявляя себя в тексте. Вопрос спасения Ленинграда-Петербурга, «колыбели революции», но и петровского «окна в Европу» был значительнее, чем вопрос спасения Советов. Вопрос сохранения города оказывался в какой-то мере даже «глобализированным» — вне политики, над политической. Курицын же использовал «запретные умонастроения» в своем художественном тексте, наделив ими не просто отрицательных персонажей, но и героев, вполне заслуживающих доверия. При этом привычная социальная мотивация в романе Курицына изымается, аннигилируется.

Прежде всего мотив «антисоветчины» звучит в связи с образом Патрикеевны, горожанки из простых, из коммунальных, нигде не обозначенной как «из бывших». Прочно связанное в народном сознании с образом лисы, отчество «Патрикеевна» становится «говорящим» сигналом «хитрой» сущности героини. И уже в самом начале романа Патрикеевна названа «ушлой старушенцией» [15, с. 8], обрисована спекулянткой, скорее больше похожей на старуху-процентщицу из «Преступления и наказания» Ф. Достоевского, чем на одноименный фольклорный персонаж.

Именно Патрикеевна, не стесняясь никого, прежде всех обнаруживает свою веру в гуманность немцев, в возможность спастись в период оккупации, проявляет доверие к фашистским листовкам. Именно она спокойно и взвешенно предупреждает соседей о том, что, когда немцы придут в Ленинград, они «жидов и коммунистов повесят» [15, с. 41]. И во время этого спора именно она вспомнит о Боге, а на реплику соседей «А Бога-то н-нет!» философски ухмыльнется: «Ну-ну <...>» [15, с. 41], — напомнив тем самым знаменитое булгаковское изумление Воланда по поводу того, что в советской стране ничего нет — ни Бога, ни дьявола* [8].

В связи с образом Патрикеевны следует заметить, что хочет того Курицын или не хочет, но воспитанный в советской стране на советских идеалах, он наделяет чертами антисоветчика персонаж (в целом и на первый взгляд) мало привлекательный, по-человечески (с точки зрения абстрактного гуманизма) ущербный. Более того, в какой-то момент Патрикеевна принимает на себя черты старухи Шапокляк из знаменитого советского мультика о крокодиле Гене, раздражая и вызывая чувство отвращения. В эпизоде о том, как дети решили украсить двери соседей по коммунальной квартире различными подходящими роду занятий или имени квартиросъемщиков картинками, Патрикеевна испакостила все картинки, кроме своей лисы: «Авве пририсовала крылышки, Айболиту рожки, поварихе усы, а на книге написала “фига” <...> а потом несколько раз вывешивала всякие глупости на туалете: то изображение таракана, то фотографию граненого стакана где-то нашла, то новый трактор “Железный конь” из газеты <...> А уже в войну, но еще до блокады жильцы обнаружили на туалете немецкую листовку!» [15, с. 39]. И именно по кальке образа старухи

* Булгаковский мотив еще раз возникнет в тексте Курицына, когда автор скажет, что «в голове <...> воцарилась разруха» [15, с. 324], объединив в этой емкой метафоре и разруху физическую, блокадную, и разруху ментальную, нравственную, и даже антисоветскую [ср.: 8].

Шапокляк Патрикеевна постепенно (но динамично) вырастет в продолжение романа в персонаж скорее положительный, чем отрицательный. В итоге Патрикеевна окажется в романе Курицына едва ли не единственным героем, который переживает свою художественную эволюцию, из старухи прижимистой и озлобленной превращаясь в симпатичную и по-своему сердечную соседку.

Чертами героя-антисоветчика наделен и образ «двусоставного» Максима, спецслужбиста-provokatora, который, состоя в органах и служа органам, видит свою роль в освобождении страны от советской власти и ее аппарата. И согласно своему «серединному» положению его антисоветизм попеременно и поочередно сменяется антифашизмом.

На самом первом плане в образе Максима-Четырехпалого оказывается желание разделаться с Кировым, секретарем обкома, лидером советской государственности, сконцентрировавшем в себе (по Курицыну) возможные черты советскости. Мотив убийства партлидера — мотив не новый, который нередко присутствовал в литературе (и реальности). Но в романе Курицына это «поверхностное намерение» получает свою более глубокую мотивировку — речь заходит о желании Максима через убийство Кирова уничтожить Ленинград, уничтожить город с его вековой пугающей мистикой.

Описание Курицыным жизни Ленинграда и диаграммы его судьбы в «Спать и верить» приводит к мысли о рождении еще одного «петербургского текста», причем созданного в романе ассоциациями и представлениями героя-москвича Максима-Четырехпалого.

Герои-ленинградцы, которые обитают в блокадном городе Курицына, по существу не видят города, не замечают его «декораций», может быть, даже не видят его культурного контекста. Герои отмечают для себя маскировочные работы над шпилями города, его дворцов и зданий, но они (естественно и обытовлено) воспринимают город своим домом, в котором все привычно и до определенной степени обыденно, где все просто и понятно. Город для них свой, родной, знакомый до деталей, и следовательно, ничего особенного и удивительного они в нем не видят.

Другое дело восприятие города Максимом. Четырехпалый — москвичинтеллектуал (почти авторская проекция), образованный и культурный, который видит город отстраненно и несколько историко-литературно, судит о нем в согласии с классическими образцами русской литературы «золотого века». Примешанное к этому чувство мести Максима за утраченный палец во время строительства канала от Невы к Смольному порождает «живое» отношение героя к Ленинграду, «одушевление» эмоций, внушаемых ему городом.

Это Максим творит свой «петербургский текст», замечая, как «нимфа на крыше, одетая по-пляжному <...> съежилась на ветру» [15, с. 24]. И «Ро-стральные колонны тоже как будто съежились, чувствуя свою неуместность в этом плоском пространстве» [15, с. 24]. И «Петропавловская крепость под низким небом вкрадчиво, по-пластунски прижалась к земле» [с. 24]. Это в глазах Максима пушкинская державная Нева то «не движется, застыла пока тревога» (пунктуация авт. — О. Б. [15, с. 84]), то видится «гофрированной» от ветра [15, с. 24]. Максим ощущает город, который «сидит себе ждет, бес-сердечный, распластавшись скользкой вычурной жабой под мелким дождем»,

готовый «высвистнуть длинный язык и слизнуть в свои болота любого зазевавшегося...» [15, с. 72].

В разговоре с одним из героев поднимается вопрос исторической судьбы города, его исторической миссии, его рокового предназначения. «Места эти, господин офицер, это такая зона смерти. Смерть тут... ну, на манер полезного ископаемого <...> сначала тыщи жизней на стройку угрохали, а теперь миллионы на войну <...>» [15, с. 189]. И даже сам собеседник в какой-то степени оказывается призраком Петербурга, не только потому что он *играет роль* призрака, но еще и потому что в Викентии Порфирьевиче проглядывают черты прежнего петербургского «глоссолала» — Григория Распутина, вынашивающего свой «мистический заговор» [15, с. 264].

Автором едва ли не реализуется в тексте даже апокрифическое предзнаменование первой жены Петра Первого относительно судьбы города: «быть городу пусту...»: «Смерти — ей ведь не только пицца, ей и пустота иногда нужна» [15, с. 189].

Пушкинские петербургские аллюзии звучат в восприятии города курицынским героем: «случайно» оказавшиеся в одном абзаце упоминание Медленного (Медного) всадника и междометного «ужо» [15, с. 285] заставляют восстановить в памяти «Ужо тебе, строитель чудотворный...» — слова героя поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник», обращенные к «бронзовому истукану».

Надо заметить, Курицын выписывает «петербургский текст» весело, шутя. Так, в той же главе с Медленным всадником и «ужо» Курицыным внесена еще одна рецепция: за вопросом «Снилось тебе такое, призрачный царь? До что тебе, истукан, вообще могло сниться...» [15, с. 286] угадывается знаменитая песня об «Авроре»: «Что тебе снится, крейсер “Аврора”...» (слова М. Матусовского, музыка В. Шаинского). И привнесение этой аллюзии игрово, забавно, но, может быть, не очень на службу тексту Курицына.

Играет с цитатами Курицын столь смело и цинично, что эта игра порой вызывает отторжение. Таковым видится шутовское замечание героев по поводу крокодилов и лягушек [15, с. 312], которое калькирует дарственную надпись Екатерины II, помещенную на памятнике Петру I. Шутка в устах Патрикеевны возможна и даже художественно уместна, но несколько странно, что аристократически-рафинированная учительница-галломанка так живо, так всецело принимает эту грубоватую шутку — «и они обе залились смехом» [15, с. 312].

Не-равнодушие к интертекстуальному Ленинграду звучит даже в удивительно точном образе «нелепых деревянных туалетиков» в Летнем саду, дощатых сооружений, в которых «прятали на зиму минерв и аврор» [15, с. 24]. Это редуцированное сравнение Курицына построено по точной модели метафор Татьяны Толстой [1, 6].

В середине прошлого — двадцатого — века жители блокадного Ленинграда увидены героем Курицына идущими в ночи, «по-гоголевски скрывая носы в воротниках» [15, с. 24], явно с классической иллюстрации к «Шинели» Н. Гоголя.

«Срединный» персонаж Курицына и отношение к Петербургу-Ленинграду обнаруживает срединное: как уже говорилось, герой Максим то призывает Гитлера стереть с лица земли прежний Петербург, то сохранить Ленинград

как театр, аттракцион, декорацию. И противоречивые мысли героя находят свои мотивы, «аргументы и факты» [15, с. 124], небезосновательные и осмысленные. «Построенный русским царем как “окно в Европу”, город оказался в действительности пародией на Европу, оскорблением всего, что так дорого нам в тысячелетней цивилизации. Великие творения гениальных зодчих обращаются в туманные тени подлинной архитектуры в раме здешнего болезненного пейзажа. В роскошных дворцах царит самая отвратительная азиатчина. Высокий дух оборачивается исконным российским смрадом. Тоскливая мистика “столицы на болоте” даже в образованном человеке вызывает суеверный страх, что кривое зеркало способно губительно повлиять на оригинал» [15, с. 48]*. Но не принять красоты города герой не может: «Пора признать, что не просто красиво, а очень красиво» [15, с. 201]. «Петербург создан для фантастических зрелищ...» [с. 204].

Театральность и сценичность Петербурга, его копияность и ненастоящность усматривается героем в каждом строении города, «будто человечество уже приспособилось строить прекрасные дворцы для искусства изображать, но сами картины рисовать еще не научилось» [с. 83]. Искусственность и артистизм города ощутимы героем в любом состоянии: «Невский сам стелился по(д) ноги, и казалось, дворцы по проспекту чередуются с продуманным талантливым ритмом, и колоннады подобраны как под музыку» [15, с. 201]. Это «город-музей», «город-аттракцион», «город-декорация» [15, с. 204]. В таком городе даже в москвиче органичной оказывается манера «актерствовать» [15, с. 198].

«Город-обезьяна» [15, с. 48] — точное название Петербурга-Ленинграда героем Курицына. «Город-призрак» [с. 190], «град-призрак» [с. 229]. И, может быть, город-монстр, с «гнутыми каналами» [15, с. 272], состоящий из «кривых кусков города» [15, с. 272]. Отчасти отсылая в этом восприятии города к творчеству М. Кураева [10].

Образ Петербурга-Ленинграда Курицына изобилует мистическими составляющими, всегда сопутствовавшими «петербургскому тексту». Население города — конечно же, люди, но кто-то из них оказывается то «лилипутом волосатым» [15, с. 95], или «мудрым гномом» [15, с. 108], или «упрямым гномом» [15, с. 110], а кто-то «стихийным мистиком» [15, с. 103] или «привидением» [15, с. 274]. И едва ли не все они «завороженные» [15, с. 180]. Даже труп в этом городе может оказаться живым: «Ваш покойник рукой шевелит!» [15, с. 206]. И НКВД всерьез может гоняться за привидением по всему городу [15, с. 274]. Характер самого привидения и охоты на него включает в себя аллюзии к гоголевской фантазмагории (глава 177).

Образный ряд видения и восприятия Максимом города вытесняется его мистическим содержанием: «Повернулся, глянул через реку, а там пусто, только белая вата тумана, там уже нет ничего. Город сам исчезает, не дожидаясь, пока подтолкнут окончательно» [15, с. 180]. Горожане смотрят на самих себя и видят, как они исчезают: мама Вари, покачиваясь в кресле, «сама уже исчезла» [15,

* Образ зеркала еще и еще раз заставляет признать знакомство Курицына с романами М. Кураева о Петербурге [10].

с. 185]. Не в результате блокадного голода, но по своей сути люди, ленинградцы — «что-то эфемерное», «человек эфемерен» [15, с. 188].

Даже Джокером-Четырехпалым, посылающим письма Гитлеру в бутылках по Неве или встретившим чудо-Варю, самим же героем расцениваются как «случаи за гранью действительности» [15, с. 108], как нечто «далекое от реальности» [15, с. 266], с комментарием: «<...> в этом городе ни к чему не привыкать» [15, с. 108].

По-своему интересной и художественно мотивированной выглядит желание главного героя — Максима-Четырехпалого — не просто дописать «петербургский текст», но инсценировать его в грандиозных театральных декорациях Ленинграда-Петербурга: в данном случае поставить «любимое Гитлера» [15, с. 252] — «Вечный лед» Вагнера. Герой Курицына приходит к убеждению: «Вот что разыгрывать в пустом белом городе — оперу про вечные льды» [15, с. 255].

В начале 2000-х, после появления сорокинской «Трилогии», тема льда обрела маркированность в современной русской литературе. Потому либретто Вагнера-Тургенева прочно связывает текст Курицына с прозой В. Сорокина [см.: 4, 6]. И в курицынской интерпретации возникает уже «тетралогия» [15, с. 251], которая как бы придает некую театральную конкретизацию сорокинской версии, порождая едва ли не популярный в современном искусстве remake или демонстрируя новые возможности драматургических перформансов, где даже имя Вагнера звучит отсылкой к сценическому варианту «Детей Розенталя» Сорокина в Большом театре [см. об этом: 2, 3, 13].

В отличие от своих предшественников Курицын (может быть, одним из первых в русской литературе) подводит теоретическое обоснование под идею правомерности и необходимости уничтожения Ленинграда. И здесь речь не о плане «Д», плане невозможности сдачи города фашистам, плане взрыва города при неизбежном отступлении советских войск. Теоретизированию подвергается судьба исторического Петербурга — новая страница в написании «петербургского текста». С одной стороны, это уже упомянутое пророчество царицы о «пустом городе». И Максим в нем — как бы инструмент, орудие старого прорицания, проводник мистической истории. С другой стороны, это идея-предположение одного из затекстовых героев романа: «Один философ договорился, что Ленинграду проклятие оттого, что историческое название поменяли...» [15, с. 220], и в нем тоже есть некая истинность и обоснованность. Наконец, у автора-героя появляются и свои аргументы таковой судьбы «болотной столицы». Максим размышляет: «Разве можно возразить, что именно через Петербург вползло к нам немецкое крючкотворство и потом выродилось в чудовищную бюрократию, мощное зло всего С.С.С.Р. и Москвы? Ничего не возразишь. Значит, вреден этот город? Вреден» [15, с. 164]. И, пожалуй, эти последние суждения героя Курицына наиболее свежи и новы в «петербургском тексте».

При этом неприязнь к городу и желание поучаствовать в его уничтожении вовсе не означают в герое отсутствия патриотизма, лишенности чувства любви к России, скорее наоборот: уничтожение засоветизированной «колыбели революции», распространяющей по всей стране микроб советскости осознается героем как благо, как «длительный исторический процесс» освобождения от Советов, участие в котором Максиму «сладко» [15, с. 164].

Наряду с «обоснованным» антисоветизмом, проросшем в блокадной теме, другой «запретной темой», которой коснулся в романе Курицын, оказывается тема людоедства, которой в тексте выделено ощутимое пространство и которая массивно выведена на страницах текста. Курицын не просто рассказывает о том, как блокадные жители съели всех кошек и собак, но повествует о случаях каннибализма, когда то мать кормит собственным телом и кровью свое дитя, то муж или сосед «по-живому» отрезает «съестные» части тела женщины, то людоеды сознательно подкармливают маленьких детей, «пожертвованных» матерью во имя своего (или чужого) спасения. И в этом тоже можно услышать некое новое в блокадной теме слово Курицына, если опустить из виду то, что к этой теме раньше в художественной литературе уже обращался М. Кураев («Блок-ада»), а в художественной публицистике, например, Л. Гинзбург («Записки блокадного человека» или «Вокруг “Записок блокадного человека”»)*.

При всех элементах современного постреалистического письма некая традиционность (если не сказать — графаретность) ощутима в тексте Курицына. Если «антисоветчица» Патрикеевна — персонаж исходно негативный, то, например, «серенькая» и «некрасивая» — «лопоухая», «сморщенная», «сутуленькая» — Чижик «по закону жанра» оказывается девочкой героической. Варенька вспоминает эпизод, когда ее подруга «вдруг как закричит (фашистскому. — О. Б.) самолету: “Будет уже! Прочь!”. И самолет улетел» [15, с. 47]. Смелый и наивный поступок юной девочки был бы вполне ожидаем в некоем романе периода советской литературы. И эта намеренная шаблонность образа по-своему примечательна, дает основание предположить наличие целевого задания автора при создании обобщенного образа советских «низов» (но вместе с тем — вновь заставляет признать «вторичность» и «следственность» текста Курицына по отношению к «соцреалистическим» текстам Сорокина [13]).

При создании образов работающих на продбазе героев автор даже не ищет каких-либо отличий среди них, он пишет их одним мазком, вырисовывая как единый тип: «похожие друг на друга квадратными бородами, грузными сапогами и черными картузами возчики и сторожа» [15, с. 99]. И в этой похожести и однообразии можно увидеть лаконичную эмблематичность и типажность, авторскую задачу, но и авторскую одноплановость и схематизм, некую мультипликационность. То есть, можно предположить, что Курицын в «Спать и верить» пытается воссоздать стилистику соцреалистического романа 1940–50-х годов (на уровне «низов»), погрузив его в лоно постмодернизма (на уровне «верхов»), тем самым продолжая (или «копируя») концептуалистско-соцреалистическую серию романов Сорокина, «наследуя» им.

Однако только этим допустимая романная «копийность» Курицына не исчерпывается. Курицын-Тургенев дополняет двухчастную структуру, преобразуя «двуединство» в схематическое «триединство» введением (как уже отмечалось) «серединного» образа Максима. И в данном случае текст Курицына наследует уже не просто постсоветскую проекцию романов 50-х годов (или 90-х — «от Сорокина»), но структурно-композиционный схематизм непосредственно романов

* В одном из откликов на роман называется еще и «маленькие плагиаты» из книги «Медицинские аспекты блокады» [12].

1950-х годов, например, военных романов А. Чаковского или Ю. Бондарева. Именно этих авторов, особенно Бондарева, в конце 1950-х — начале 1960-х годов обвиняли в узости «кочки» зрения», и именно Бондарев написал в композиционном отношении ходульно-схематичный роман «Горячий снег» (1968), где очень умозрительно и очень «от ума» дополнил точку зрения низших командиров (Кузнецов) точкой зрения штабистов (Бессонов), соединенных третьим — серединным — образом комиссара (Веснин). Вольно или невольно, но Курицын спроецировал эту схему на свой (тоже военный, но блокадный) роман, воспроизведя эту ходульность через полвека, и, кажется, не вполне осознавая эту «преемственность».

В этом смысле более интересными — историчными и более соответствующими атмосфере, более эстетичными в тексте романа оказываются найденные и использованные Курицыным грамматические словоформы, почерпнутые им из архивных документов. На фоне принятого сегодня бесточечного написания сокращений (СССР, НКВД) привлеченные Курицыным старые написания оказываются заметными и эстетически выделенными, приносящими в произведение аромат старых газет или довоенных публикаций. Не просто историческими реалиями, но весьма художественно выглядят в тексте Курицына написания аббревиатур «С.С.С.Р.» [15, с. 13], «Н.К.В.Д.» [15, с. 19], «Р.К.П.Б.» [15, с. 59], «Т.А.С.С.» [15, с. 59] или характерные для 1930–50-х годов усеченные формы — «стенд-газета» [15, с. 14], «пишмашина» [15, с. 19], «ответсек» [15, с. 66], «комфронт» [15, с. 93], Главспирттрест [15, с. 103], «наркомобоз» [15, с. 202] и др. Даже написание глагола «придти» [15, с. 132], последовательно выдержанное в тексте, становится приметой времени, средством его историзации. Сюда же может быть отнесено и использование применительно к трамваю определения-сленга «колбаса» [15, с. 27], уводящего и погружающего сознание в 40–50-е, сохраненного кинематографом послевоенных лет.

Рядом с этими филологически-кинематографическими находками Курицына можно поставить и дореформенное (1950-х гг.) написание автором отдельных слов (отчасти использованное им уже в романах о Матадоре [11], но там не получившее художественной мотивации [см.: 4]). В «Спасть и верить» в этом ряду оказываются «цыклоп» [15, с. 12], «цыфры» [15, с. 15], «йад» [15, с. 33], «чорт» [15, с. 92], «шопот» [15, с. 50, если это только не опечатка издательства?], «проэкт» [15, с. 96] и др. Дореформенная графика архаизирует текст, разнообразит и выделяет его.

Задуманность «неправильностей» речи курицынских героев очевидна (будь она фонетическая, грамматическая или лексическая), и в ряде случаев она хороша и остроумна. Например, Курицын многократно объединяет пословично-поговорочные сентенции, порождая веселые «неправильности»: «аки кур в темной комнате» [15, с. 118], «надули тебя, как сидорову козу...» [15, с. 145], «сиял как медный блин» [15, с. 275] и др.

Заведомые неправильности великолепно звучат в прямой речи, в «живых» словах героев: «— Круглого танка снаряд не берет! — И пушка по нему не берет!» [с. 17–18]. Они становятся средством самохарактеристики персонажа, берут на себя роль субъективации (индивидуализации) образа героя и др.

В целом чувство языка присуще художественной манере Курицына-Тургенева и отличает его от других, он умеет писать точно и образно. Таковы в романе «новорожденная вода» (о весеннем освобождении Фонтанки ото льда [15, с. 6]), неологизмы — «расхлопывала» глаза [15, с. 7], «ушустрилась» [15, с. 11], «переволнована» [15, с. 103]. «Татьяны-толстовские» редуцированные фразы: вместо зычный звук шагов — «зычные шаги» [15, с. 10] или «многоголосола пивная» [15, с. 27]. О букашке — «неспешно плелась божья коровка — по своим божьим коровчатым делам» [15, с. 55]. Точно и образно описание одной из блокадных дам — в «пальто с воротником из очень бывшей лисы» [15, с. 192].

Отдельные сравнения, метафоры, фразовые единицы Курицына могут быть образны и «полноформатны» («Очередь соблюдали исключительно локтями и лужением глоток» [15, с. 10]; «Это “мы” рыжей звучало как бы от имени страны» [15, с. 113]). В «Спать и верить» вновь проигрывается битовско-толстовско-курицынская метафора о возможности «стереть с лица земли» ненавистную страну, в данном случае Германию: «Можно было бы раз — и стереть с лица глобуса фашистскую Германию, и она в мире исчезла. Два — и соскрывать милитаристскую Японию» [15, с. 30]. «<...> кто бы с кем бы граничил в Европе, если бы Германии не стало» [15, с. 62].

Отдельные пассажи Курицына серьезны и лукавы, веселы и циничны одновременно: «Баснописец Крылов, говорят, от обжорства скочурился, лиса и виноград эдакий, ворона, фаршированная сыром» [15, с. 149–150]. Филологическая чуткость к слову Курицына достойна восхищения: «Иногда он (Киров. — О. Б.) называл соратников в среднем роде, выказывая таким образом искреннее к ним свое отношение» [15, с. 163].

Однако игра со словом в текстах Курицына приводит к «лексическим анахронизмам», отмеченным читателями и критиками. В тексте Курицына находят свое место временные нарушения, о которых уже шла речь, но которые к тому же могут привносить черты не-художественного антиисторизма. Уже только судя по образу Марата Кирова ясно, что в целом они осознанные и намеренные, хотя и среди них оказываются «хронологические сдвиги» спорадические и случайные (например, упоминание в блокадном городе электрички вместо поезда).

Наконец, особого упоминания заслуживает финальная фраза романа Курицына — «КОНЕЦ РОМАНА». С одной стороны, эта фраза визуально повторяет тот «обязательный» титр, который присутствует в кинолентах и который мог быть использован Курицыным, учитывая его приверженность к киноэффектам и стилевую оформленность романа, приближенную к кинематографической (черно-белое и цветное кино, о которых говорилось ранее). Однако, кажется, этим не исчерпывается эстетическая значимость последней фразы. Множественность отсылок к текстам Сорокина наводит на мысль еще об одной «копии», о повторении Курицыным финала сорокинского романа «Роман» [см.: 3, 6]. Как и в тексте Сорокина, финальное словосочетание Курицына не вполне относится к жанровому определению текста. Писатель обозначает не конец жанрового образования — текста романа, но конец романа любовного, не novel, а roman, тех романтизированных отношений, которые выдумал для себя герой

романа Максим и который в финале словно бы мысленно произносит эти самые слова «Конец романа (! или ...)», ставя финальную точку (.) в своем любовном романе выстрелом в голову своей романтической избраннице («Максим сделал шаг из-за колонны и, точно попав, вlepил Варе пулю в затылок» [15, с. 381]). Но, кажется, и в данном случае Курицын несколько отошел от своей задумки или недо-завершил ее. Понимая замысел автора, вполне можно было бы ожидать, что финальная фраза текста будет представлять собой очередную, 266-ю главу, включающую в себя только эту фразу:

266 КОНЕЦ РОМАНА.

Однако и в том виде, в котором она дается Курицыным-Тургеневым, фраза завершает роман, итожит текст, акцентируя новый смысл подзаголовка романа. В финале текста подзаголовки книги «Спать и верить. *Блокадный роман*» прочитывается уже не как «роман о блокаде», который таким образом анонсировался в прессе, но как «роман во время блокады», та самая «история любви», о которой говорит автор на (задней) обложке книги. И при таком прочтении акцент восприятия текста романа кардинально меняется. Автор как бы наконец раскрывает свой замысел до конца и призывает относиться к роману в большей степени не как к *документальному* повествованию об исторической обороне Ленинграда, но как к художественному и *вымышленному* любовному роману литературных героев, фоном для которого послужили блокадные дни города. Этот сдвиг в точке зрения, в точке опоры, которую предлагает писатель, позволяет «простить» ему те детальные погрешности, те документально-хроникальные «ошибки», которые могли быть им допущены и обнаружены критиками в романе. Заключительная фраза романа по-игровому переворачивает текст, точнее — переворачивает точку восприятия читающего реципиента, и таким образом обнаруживает «ложность» и «необоснованность» тех претензий, которые могли быть предъявлены к тексту.

Курицын играет в последней фразе — и выигрывает.

Тип советского соцреалистического романа о войне мутирует в любовный роман, в игровой (анти)форме будучи спроецированным на события блокадного Ленинграда. Сакральная для ленинградцев тема обыграна и отыграна современным прозаиком, если и не развивая всерьез тему реальной блокады города, то привлекая к ней интерес «по касательной».

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверьянова Е. А. Несказки Татьяны Толстой. — СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2012. — 126 с.
2. Биберган Е. С. Рыцарь без страха и упрека. Художественное своеобразие прозы Владимира Сорокина. — СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2011. — 224 с.
3. Биберган Е. С., Богданова О. В. «Концептуальный проект» Владимира Сорокина. — СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2020. — 114 с.

4. Богданова О. В. Писатель в маске. Критик Вячеслав Курицын в роли писателя Андрея Тургенева. — СПб.: Фак. филологии и искусств СПбГУ, 2008. — 161 с.
5. Богданова О. В. Постмодернизм в контексте современной литературы (60–90-е годы XX века — начало XXI века). — СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2004. — 716 с.
6. Богданова О. В. Современный литературный процесс. Претекст, подтекст, интертекст. — СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. — 471 с.
7. Богданова О. В., Цветова Н. С. Эпох скрещенье... Русская проза 1960-х — 2020-х годов. — СПб.: Алетейя, 2023. — 374 с.
8. Булгаков М. А. Собрание сочинений: в 10 т. / В. Петелин, сост., предисл, подгот. текста. — М.: Голос, 1995.
9. Довлатов С. Д. Собрание сочинений: в 4 т. / сост. и подгот. А. Ю. Арьев. — СПб.: Азбука, 2000.
10. Кураев М. Н. Избранные произведения: в 2 т. — СПб.: Русско-Балтийский информационный центр, 2009.
11. Курицын В. Матадор на Луне. — СПб.: Нева; М.: Олма-Пресс, 2001. — 382 с.
12. Медицинские аспекты блокады. — [Электронный ресурс] URL: <http://aliusha.livejournal.com/60343.html> (дата обращения: 25.12.2023)
13. Преодолевшие соцреализм. Авангард 1970–1980-х в борьбе с социалистическим реализмом: колл. монография / под ред. О. В. Богдановой. — СПб.: Алетейя, 2023. — 332 с.
14. Сорокин В. Собрание сочинений: в 3 т. — М.: Ad Marginem, 2002.
15. Тургенев А. Спать и верить: Блокадный роман. — М.: Эксмо, 2007. — 265 с.

REFERENCES

1. Aver'yanova, E. A. (2012). Neskazki Tat'yany Tolstoj [Not-tales of Tatiana Tolstoy]. — St.-Petersburg: Filologicheskij f-t SPbGU Publ. — 126 s. (In Russian)
2. Bibergan, E. S. (2011). Rycar' bez straha i upreka. Hudozhestvennoe svoeobrazie prozy Vladimira Sorokina [A knight without fear and reproach. The artistic originality of Vladimir Sorokin's prose.]. — St. Petersburg: Filologicheskij f-t SPbGU Publ. — 224 s. — (In Russian).
3. Bibergan, E. S., Bogdanova, O. V. (2020). "Konceptual'nyj proekt" Vladimira Sorokina ["Conceptual project" by Vladimir Sorokin.]. — St. Petersburg: RGPU im. A. I. Gercena Publ. — 114 s. — (In Russian).
4. Bogdanova, O. V. (2008). Pisatel' v maske. Kritik Vyacheslav Kuricyn v roli pisatelya Andrey Turgeneva [A writer in a mask. The critic Vyacheslav Kuritsyn as the writer Andrey Turgenev]. — St. Petersburg: Fak. filologii i iskusstv SPbGU Publ. — 161 s. — (In Russian).
5. Bogdanova, O. V. (2004). Postmodernizm v kontekste sovremennoj literatury (60–90-e gody XIX veka — nachalo XXI veka) [Postmodernism in the context of modern literature (60–90-ies of the twentieth century — the beginning of the XXI century)]. — St. Petersburg: Filologicheskij f-t SPbGU Publ. — 716 s. — (In Russian)
6. Bogdanova, O. V. (2019). Sovremennyj literaturnyj process. Pretekst, podtekst, intertekst [Modern literary process. Pretext, subtext, intertext]. — St. Petersburg: RGPU im. A. I. Gercena Publ. — 471 s. — (In Russian).
7. Bogdanova, O. V., Cvetova, N. S. (2023). Epoh skreshchenè... Russkaya proza 1960-h — 2020-h godov [Crossing of Epochs... Russkaya proza 1960-h — 2020-h godov]. — St. Petersburg: Aleteya Publ. — 374 s. — (In Russian).

8. Bulgakov, M. A. (1995). *Sobranie sochinenij: v 10 t.* [Collected works: in 10 vols.] / V. Petelin, sost., predisl, podgot. teksta. — Moscow: Golos Publ. — (In Russian).
9. Dovlatov, S. D. (2000). *Sobranie sochinenij: v 4 t.* [Collected works: in 4 vols.] / sost. i podgot. A. Yu. Ar'ev. — St. Petersburg: Azbuka Publ. — (In Russian).
10. Kuraev, M. N. (2009). *Izbrannye proizvedeniya: v 2 t.* [Selected works: in 2 vols.]. — St.-Petersburg: Russko-Baltijskij informacionnyj centr Publ. — (In Russian).
11. Kuricyn, V. (2001). *Matador na Lune* [Matador on the Moon]. — St. Petersburg: Neva Publ.; Moscow: Olma-Press Publ. — 382 s. — (In Russian).
12. *Medicinskie aspekty blokady* [Medical aspects of the blockade]. — URL: <http://aliusha.livejournal.com/60343.html> (accessed: 25.12.2023) — (In Russian).
13. *Preodolevshe so realizm. Avangard 1970–1980-h v bor'be s socialisticheskim realizmom* [Those who overcame social realism. The avant-garde of the 1970s and 1980s in the struggle against socialist realism] (2023). — St. Petersburg: Aleteya Publ. — 332 s. — (In Russian)
14. Sorokin, V. (2002). *Sobranie sochinenij: v 3 t.* [Collected works: in 3 vols.]. — Moscow: Ad Marginem Publ. — (In Russian).
15. Turgenev, A. (2007). *Spat' i verit': Blokadnyj roman* [Sleep and believe: A Blockade novel]. — Moscow: Eksmo Publ. — 265 s. — (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.017

УДК: 82.161.1

*Я. О. Гудзова**

**ПОЭТИКА ТЕЛЕСНОСТИ В СКАЗКАХ
И. С. ШМЕЛЕВА И М. Е. САЛТЫКОВА-ЩЕДРИНА**

Статья посвящена поэтике телесности в сказках «Веселый барин» И. С. Шмелева и «Дикий помещик» М. Е. Салтыкова-Щедрина. Важным средством создания образов героев являются соматические элементы. Leitmotiv еды, процесс пищеварения предстают как принципы организации жизни и отражение социальной иерархии. В обоих случаях акценты смещаются с области верхней части тела («лицо» и «голова») в сферу физиологического низа («брюхо», «пузо»). Динамика телесности, во многом восходящая к традиции Н. В. Гоголя, демонстрирует процесс умаления человека как движение от антропоморфной до зооморфной соматической образности.

Ключевые слова: Шмелев, Салтыков-Щедрин, Гоголь, «Веселый барин», «Дикий помещик», телесность, традиция.

Ya. O. Gudzova

*POETICS OF EMBODIMENT IN THE STORIES
BY I. S. SHMELEVA AND M. E. SALTYKOV-SHCHEDRIN*

The article addressed the review of the physicality poetics in the stories “The Merry Gentleman” by I. S. Shmeleva and “The Wild Squire” by M. E. Saltykov-Shchedrin. Somatic elements are an important means of creating images of heroes. Food theme, digestion in works of both writers go beyond the category of physicality and are introduced as a principle of living arrangements and social hierarchy. In both cases, the accents shift from the upper body area (“face” and “head”) to the sphere of the physiological bottom (“belly”, “stomach”). The physicality dynamics dates to N. V. Gogol and demonstrates the tragic human derogation as an evolution from anthropomorphic to zoomorphic somatic images.

Keywords: Shmelev, Saltykov-Shchedrin, Gogol, “The Merry Gentleman”, “The Wild Squire”, physicality, tradition.

* Гудзова Ярослава Олеговна — д-р филол. наук, доцент; Московский международный университет (Москва); disava@yandex.ru

Yaroslav O. Gudzova — Doctor of Philology, Associate Professor; Moscow International University (Moscow); disava@yandex.ru

Связь творчества И. С. Шмелева с традициями русской словесности давно вызывает исследовательский интерес [7], [8], [9]. В литературе XIX в. у писателя были свои приоритеты. М. Е. Салтыков-Щедрин не принадлежал к числу авторов, чей авторитет для писателя-эмигранта был непререкаем. Однако художественный опыт сатирика не мог не оказать влияния на Шмелева. Попытка сопоставительного анализа сказок «Веселый барин» (1919) Шмелева и «Дикий помещик» (1869) Салтыкова-Щедрина позволит не только увидеть противоречивое единство отечественного литературного процесса, но и пролить свет на характер соотнесенности художественного наследия двух прозаиков.

Сказки «Веселый барин» и «Дикий помещик» роднит тема противостояния мужика и барина, которая находит выражение не так в изображении угнетенного народа, как в обличении представителей паразитирующих классов, не имеющих уважения к человеку труда и наказанных за свое небрежение потерей человеческого облика. Веселый барин Шмелева — прямой наследник тех «зодчих праздности», «титанов тунеядства и чревоугодничества», которых Салтыков-Щедрин с величайшим мастерством изобразил в жителях легендарного Глупова [10, с. 464].

Идейное содержание сатирических сказок двух писателей определяет не только тему, но и образную систему, стилевые особенности, характер композиции. Важным средством создания образов главных героев в «Веселом барине» и «Диком помещике» являются соматические элементы, которые служат для акцентирования социальных и морально-нравственных характеристик, используются для усиления сатирического начала.

Один из способов метафорической репрезентации плоти — зооморфные образы. Со времен гоголевской «собаки во фраке» нарочито подчеркнутая телесность и тем более уподобление человека животным сигнализируют о душевно-духовном оскудении, деградации личности.

Сказка Салтыкова-Щедрина была первой из его цикла, где «в человеческие черты образа привнесен зоологический элемент» [3, с. 229]. Это качество поэтики представляется тем более важным, что в дальнейшем творчестве сатирика оно оформилось в прямое уподобление человеческих пороков образам животного мира. Динамика телесности в «Диком помещике» и «Веселом барине» — качество, сопрягающее художественные миры, демонстрирующее процесс расчеловечивания, одичания героев как движение от антропоморфной до зооморфной телесной образности.

Правда, ни в одной из сказок нет прямых персонификаций: авторы ограничиваются отдельными зооморфизмами, характеризующими и оценивающими героев под разными углами зрения. Так, бранное выражение «курицын сын», которое традиционно служит средством неодобрения и порицания, во сне помещика представлено в неожиданном сочетании с эпитетом «твердый». Иронический смысл определения раскрывает несобственно-прямая речь, объективирующая размышления героя: «Неужто он в самом деле дурак? Неужто та непреклонность, которую он так лелеял в душе своей, в переводе на обыкновенный язык означает только глупость и безумие? <...>» [12, с. 27].

Процесс одичания помещика венчается превращением в подобие дикого зверя. Телесные метаморфозы при этом описаны с нескольких позиций. Во-

первых, как непосредственные изменения, в результате которых герой «оброс волосами», приобрел когти, ходил на четвереньках, утратил способность членораздельной речи и сделался «силен ужасно». Во-вторых, как поведенческая реакция на внешний мир, которая выдает в одичавшем помещике животное, и это обстоятельство автор снова маркирует при помощи зооморфного сравнения: «Выйдет он в свой парк, <...>, как кошка, в один миг влезет на самую верхину дерева и стережет оттуда» [12, с. 29].

Апофеоз деградации связан не так с зооморфизмом, хотя и без него не обошлось, как с мотивом псевдооборотничества. Образ «человеко-медведя» возникает в рассказе капитана-исправника: «На днях-де и его, исправника, какой-то медведь не медведь, человек не человек едва на задрал, в каком-то человеке-медведе и подозревает он того самого глупого помещика, который всей смуте зачинщик» [12, с. 29].

Уподобление крестьян пчелиному рою актуализирует сразу несколько положительно маркированных смыслов, связанных с фольклорными, мифологическими и религиозными значениями символического образа. Пчелы традиционно олицетворяют трудолюбие, плодородие, порядок, связаны с духовным миром. Не случайно в сцене возвращения мужиков в сказке Салтыкова-Щедрина появляется понятие «благодать»: «Как нарочно, в это время через губернский город летел отроившийся рой мужиков <...>. Сейчас эту благодать обрали, посадили в плетушку и послали в уезд» [12, с. 29].

В сказке Шмелева зооморфизмы выполняют ту же характерологическую функцию, что и в произведениях Салтыкова-Щедрина. И так же, как у классика XIX в., зооморфные сравнения в «Веселом барине» имеют отрицательную коннотацию. Так, для поваренка из ресторана герой ассоциируется с неосмотрительной «вороной». Неодобрительного «боров» персонаж удастаивается от работающей на огороде бабы, к которой подошел, по обычаю, важничая, «петушком». Обидная характеристика закрепляется просторечно-уничжительным «рыло», подчеркивающим пренебрежительное отношение к барину.

Образы персонажей обеих сказок конструируются, главным образом, посредством указания на телесные приметы внешности. Соматические признаки преобладают в живописании щедринского помещика: «И был тот помещик глупый, читал газету “Весть” и тело имел мягкое, белое и рассыпчатое» [12, с. 23]. Постепенный процесс одичания передается посредством перечисления ряда телесных превращений: герой перестает мыться, питается «сырьем», приобретает повадки хищного зверя. На полпути к этому состоянию герой Шмелева: «Одну ночь под мостом переночует, другую в канаве где проваляется, — самая-то собачья жизнь <...>» [13, с. 577].

Важную роль в материально-вещественной характеристике обоих персонажей играют мотивы еды и пищеварения, которые выходят за пределы телесности и предстают как принцип организации жизни и отражение социальной иерархии. Художественная динамика гастрономических описаний в сказках одинакова: движение от довольства и изобилия к разорению и запустению. «Чисто как на свете представление», — впечатляется шмелевский барин: «В заведении-то приличном <...> одни-то разъединные тараканы дохлые

на спинках по столикам валяются, а за окошком-то, где сладкие крендельки лежали, — мышинный помет насыпан» [13, с. 576].

У Салтыкова-Щедрина сама «социальная структура превращается <...> в элементарную пищевую цепочку “взаимопожирания”», где биологические и социальные законы оказываются неразличимыми [5, с. 21–22]. Не случайно исчезновение мужика вызывает упреки и сетования медведя Михайло Ивановича: «<...> Мужика этого есть не в пример способнее было, нежели вашего брата дворянина» [12, с. 29]. Хищнические качества самого барина подчеркивает процесс поедания добычи.

Звериная природа воцарившегося в мире беззакония предельно обнажена в сказке Шмелева, и это тем более показательно и закономерно, что впервые схожая мысль была высказана Гоголем, безусловным авторитетом для обоих прозаиков. В неотправленном письме к В. Г. Белинскому автор «Мертвых душ» пророчески высказался о перспективах европейской цивилизации, где заправляют «красные» и «социалисты» и «все друг друга готовы съесть». По твердому убеждению писателя, состояние общества зависит от «единиц» и только преобразование души человеческой может способствовать благополучию «земного гражданства»: «Нужно вспомнить человеку, что он вовсе не материальная скотина, но высокий гражданин высокого небесного гражданства» [6, с. 443]. Сказки Шмелева и Салтыкова-Щедрина демонстрируют устрашающие примеры торжества в человеке «материальной скотины».

Повторяющийся образ «кишки луженой» в «Веселом барине» приобретает характер лейтмотива и в купе с другими соматическими элементами («руки», «ноги», «бока», «селезенка», «брюхо», «кровь», «кожа», «голова», «зубы», «губы» и др.) указывает на доминирование в герое материально-вещественного начала. Оно обнаруживается через прямые названия соматических примет или их свойств, описания физиолого-биологических явлений, связанных с функционированием организма, или процессов ухода за телом: «Ну, конечно, перед перегонкой-то, кровь-то чтобы прополировать, — в ванную, духами прольется, — огурчик прямо» [13, с. 574].

Главный художественный прием соматических описаний — метонимия. Синтетический соматический феномен «кишки луженой» аккумулирует значение фразеологического выражения «луженая глотка», являясь одновременно и «портретом» героя, и его главной характеристикой, и одним из «имен»: «Так это ты сам и есть, кишка луженая?! Веселый барин?!» [13, с. 581]. Лексема «кишка» (19 словоупотреблений) является не только знаком нарушения разумной соразмерности между духом и телом, но и признаком собственно телесной деформации, когда акценты смещаются с области верхней части тела («лицо» и «голова») в сферу физиологического низа («брюхо», «пузо»).

Здесь Шмелев продолжает традицию Салтыкова-Щедрина, в творчестве которого представлена галерея образов, содержание которых исчерпывается изображением физиологических процессов организма. Таковы, например, глуповцы, о которых известно, что у них «два желудка и только половина головы», или отставной капитан Постукин — «бутыль, наполненная желудочной настойкой» [10, с. 475].

Шмелевский герой извращает сакральный по природе процесс приема пищи, транспонируя его из пространства культуры в область пошлой материальной вещественности. Количество, интенсивность и регулярность пищевых отправлений воссоздают главную модель поведения героя, «дело» жизни которого заключается в завидной работе пищевого аппарата: «А потому что послал ему Господь здоровье такое, что и сами ученые доктора дивились <...>. Пожалуйте, сударь-барин, на работу-с... на перегонку-с! Ну, трудился таким манером до седьмого поту» [13, с. 573–574]. В грубо-материальную, телесную плоскость помещены пение и свист как главные атрибуты отменного пищеварения. Селезенка и та у героя «играла», а «аппараты перегонные» слесарь чинил.

Эта особенность организма барина очень напоминает патриархальные привычки «хорошего» человека из очерка «Наши глуповские дела», который после обеда «любил посвятить часок-другой гастрическим сновидениям, сопровождая это занятие аккомпанементом всевозможных шипящих звуков, которыми так изобилуют преисподние глуповских желудков» [11, с. 489].

Эффект механического поглощения пищи связан с особым родом телесности, наводящей на мысль о людях-автоматах, марионетках Салтыкова-Щедрина. И хотя «Игрушечного дела людишки» несколько выбиваются из сказочного цикла, идея кукольности в разных вариациях разрабатывалась сатириком на протяжении всего творческого пути [4, с. 295–331]. В «Диком помещике» мотив марионеток оттеняется желанием героя «завести театр». При этом роль своеобразного кукловода выполняет газета «Весть»: как только «твердость души» в глупом помещике ослабевала, газета в одну минуту ожесточала его.

Гастрономические предпочтения помещика и барина выдают в героях не столько вкусовые приоритеты, сколько материальный достаток и социальный статус. Леденцы и пряники, которыми питается оголодавший персонаж Салтыкова-Щедрина, — сатирическое отражение примет новой «сладкой жизни». Сведение в одном семантическом поле гастрономических и сниженотелесных образов в сказке Шмелева создает текст повышенной смысловой напряженности, заключающий идею отношения героя с миром: «От твоей-то кишки луженой все трясение и вышло!» [13, с. 581].

Значительное место в ряду соматических образов обоих авторов занимает голова. Именно эта часть тела чаще других подвергается деформации в произведениях Салтыкова-Щедрина. Образ испорченной головы имеет концептуальный характер, связанный с темами неразумия, несознательности, и представлен вариантами пустой, прозрачной, снимающейся, фаршированной головы, органа, снабженного механическим устройством для воспроизводства распоряжений или избавления от рассуждений [2, с. 63–72].

В «Диком помещике» слово «голова» употребляется дважды и оба раза в составе фразеологических выражений: «поник головой» и «с головы до ног». Однако мотив поврежденной головы для сказки тоже актуален, правда, реализуется он не напрямую, а через изображение мыслительной деятельности героя, которая отражает процесс его постепенной деградации.

Лексема «думать» употребляется в тексте 15 раз, однако показателем ее функциональной значимости является не так повторяемость, как контекстуальные приращения смысла, связанные с отношением к процессу мышления и его

характером. Так, после очередного «дурака» герой «хотел было уж задуматься», но вместо этого начал раскладывать карты. Размышления помещика о райском устройстве поместья в отсутствие крестьян — по-маниловски несбыточные проекты с английскими машинами для сбора невиданного урожая фруктов и коровами без кожи и мяса: «все одно молоко, все молоко». Погруженность в сон наяву («во сне сны еще веселее, нежели наяву, снятся» [12, с. 26]) — очередной виток расчеловечивания героя, которое по-своему отражает зеркало: «Наконец устанет думать, подойдет к зеркалу посмотреться — ан там уж пыли на вершок село...» [12, с. 26].

Образ головы в сказке Шмелева связан не только с мотивом деформации личности, но и с картиной искажения мира в целом. Герою кажется, что с головой сделалось сотрясение, потому что происходящее вокруг не укладывается в разумные представления о жизни. Индикаторным выражением существа безобразий, воцарившихся при новых порядках, является фразеологический оборот «ходить на голове», который возникает сначала в слове адвоката, а потом и барина. Значение «больной» телесности героя и мира создается посредством сведения контекстных синонимов «землетрясение», «трясение», «сотрясение», «превращение».

Семантика извращенной реальности заставляет вспомнить не только дикого помещика Салтыкова-Щедрина, но и губернатора Воинова из «Наших глуповских дел», который «в полгода чуть вверх дном Глупова не поставил», или сомнительные начинания градоначальников из «Истории одного города» [11, с. 485]. Для героя Шмелева концептуальным является внутреннее потрясение, которое рождает в нем не известные ранее чувства и порывы: «Я честный труд теперь уважаю <...>» [13, с. 577].

В «Диком помещике» мотив пробуждения духовности не получил развития, но представлен в авторском слове очерка «Клевета» как противостояние животной телесности и человеческих устремлений: «Ты был убежден до сих пор, что у твоей жизни есть только физическая основа, и эта сладкая мысль наполняла твою душу тем тихим веселием, которое может ощущать только невинность теленка, заранее уверенного, что ему не грозит в будущем недостатка ни в сене, ни в резке. И вдруг явились обстоятельства, доказавшие тебе самым положительным образом, что ты заблуждался» [10, с. 474]. Оказывается, нравственные принципы, мысль и веру можно обнаружить и в человеке, ограниченном сферой материально-телесного существования.

Соматические образы сказок представляют особенный интерес в контексте дихотомии душа и тело, дух и материя. Нарушение пропорций между телом и духом отражается в изображении лица помещика, вернее, его элементов. Лицо, как и другие соматические образы, является частью гротесковой картины сказочного мира. Прямое наименование этой части головы появляется один раз в иронической реплике актера Садовского: «Стало быть, шампиньоны на лице растут собрался? <...>» [12, с. 25]. В остальных случаях лицо представляет «эмблему» телесности, по выражению И. Ф. Аннинского, в свое время во всей красе явленную миру в гоголевской повести «Нос»: «Вышел помещик на балкон, потянул носом воздух и чует: чистый-пречистый во всех его владениях воздух сделался» [12, с. 24].

Физическая природа лица героя Шмелева означена повторяющимися соматическими маркерами: «нос», «губы», «зубы», «усы», «лоб». Однако телесность лица, сама по себе показательная, побеждается телесностью иного рода. Образ кишки луженой как символическое обозначение лица героя выразительно подчеркивает драматический «разрыв в человеке», связанный с иерархией материальных и духовных начал, о котором применительно к творчеству Гоголя писал С. Г. Бочаров: «Лицо» — решающий факт бытия человека — это «соотнесенность с Богом», «кликнутость человека Богом». <...> Нельзя, оставаясь человеком, не сохранить «лицо» [1, с. 139].

Акцент на соматической образности в характеристике щедринского персонажа сохраняется на протяжении всего повествования и венчается финальным указанием на то, что после поимки дикого помещика насильно «высморкали, вымыли и обстригли ногти». Понуждение в этом случае еще раз подтверждает и закрепляет факт размывания границ между телесностью человеческой и животной: герой «тоскует по прежней своей жизни в лесах, умывается лишь по принуждению и по временам мычит» [12, с. 80].

Барин Шмелева, конечно, не так выразительно зооморфен, но и ему вряд ли уготовано духовное возрождение. Он не предназначен автором для значительных перемен внутреннего или внешнего порядка. Эту истину герою открывает прорицатель Мартын Задека, к которому барин пришел судьбу узнавать: «Не тебя, дурака, жалеючи, а православного народа <...>, через тебя не произойдет» [13, с. 579]. У Салтыкова-Щедрина легендарный образ толкователя снов появляется в «Наших глуповских делах» для характеристики плешивого губернатора, отдающего распоряжения с таким значительным видом, «словно он и впрямь Мартына Задеку съел» [11, с. 487].

Примечательно, что индивидуальные превращения веселого барина подчеркнута телесны: удар по «башке», вспарывание «брюха», отрезание «кишок», обвисшее «пузо». Последнее становится не только знаком ограничения полноты телесных удовольствий, но и социально обусловленной характеристикой, провоцирующей в герое кризис самоидентификации: «Что-то мне, — говорит, — как хорошо-легко стало?! даже удивительно, будто и не я самый» [13, с. 581].

Противовесом материально-вещественной телесности у Шмелева выступает «слово» как проекция духа. Именно оно в случае со стариком-пустынником перевешивает материальные приметы внешности, в том числе и видимое отсутствия глаз: «И не вижу, а вижу! Какое слово сказал! Ну, прямо — голова. Вовсе слепой, <...> в огромном колпаке, в халате, нос крючком, борода до пуза» [13, с. 580]. В сказке Салтыкова-Щедрина значение «золотого слова» («Старайся!») профанировано и глупостью героя, и источником, откуда незадачливый помещик черпал пресловутую «твердость души».

Таким образом, несоответствие между телесным и духовным началом в человеке, изображение последствий нарушения жизненно важной иерархии являются значимыми приметами художественного мира сказок Шмелева и Салтыкова-Щедрина. Динамика телесности, во многом восходящая к традиции Гоголя, демонстрирует трагический процесс умаления человека как движение от антропоморфной до зооморфной соматической образности. В обоих случаях телесные элементы играют роль социальных и морально-нравственных

маркеров, являются средством усиления сатирического начала. В целом характер изображения нарушенной историческими потрясениями жизни в сказках Салтыкова-Щедрина и Шмелева обнаруживает общность масштабных, внутренне сложных образов-обобщений, одновременно острозлободневных, но в то же время имеющих глубокое общечеловеческое содержание.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бочаров С. Г. О художественных мирах. — М.: Сов. Россия, 1985. — 296 с.
2. Бухштаб Б. Я. Мотив «испорченной головы» в сатире Салтыкова-Щедрина // Наследие революционных демократов и русская литература. — Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1981. — С. 63–72.
3. Бушмин А. С., Баскаков В. Н. «Сказки» Салтыкова-Щедрина. Становление жанра. Творческая история. Восприятие // М. Е. Салтыков-Щедрин. Сказки / отв. ред. С. А. Макашин. — Л.: Наука, 1988. — С. 223–244.
4. Гиппиус В. В. От Пушкина до Блока. — М.; Л.: Наука, 1966. — 347 с.
5. Глазкова Т. А. Демифологизация реальности в творчестве М. Е. Салтыкова-Щедрина: автореф. дис... канд. культурологии / Рос. гос. гум. унив. — М., 2009. — 24 с.
6. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1952. — Т. 13. — 564 с.
7. Дзыга Я. О. Творчество И. С. Шмелева в контексте традиций русской литературы. — М.: Буки-Веди, 2013. — 348 с.
8. Каскина Ю. У. И. С. Шмелев и русская классика XIX века: И. С. Тургенев, А. П. Чехов, Ф. М. Достоевский. — М.: ИМЛИ РАН, 2019. — 160 с.
9. Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. — 272 с.
10. Салтыков-Щедрин М. Е. Клевета // Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: В 20 т. — М.: Худож. лит., 1965. — Т. 3. — 651 с.
11. Салтыков-Щедрин М. Е. Наши глуповские дела // Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20 т. — М.: Худож. лит., 1965. — Т. 3. — 651 с.
12. Салтыков-Щедрин М. Е. Дикий помещик // Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20 т. — М.: Худож. лит., 1974. — Т. 6. — Кн. 1. — 527 с.
13. Шмелев И. С. Веселый барин // Шмелев И. С. Собр. соч.: В 5 т. — М.: Русская книга, 2000. — Т. 8 (доп.). — 608 с.

REFERENCES

1. Bocharov S. G. (1985). O hudozhestvennyh mirah [On artistic worlds]. — Moscow: Sov. Rossiya. — 296 s. — (In Russian)
2. Buhsthab B. Ya. (1981). Motiv “isporchennoj golovy” v satire Saltykova-Shchedrina [The motive of the “spoiled head” in the satire of Saltykov-Shchedrin]. In: Nasledie revolyucionnyh demokratov i russkaya literatura. — Saratov: Izd-vo Saratovskogo universiteta. — S. 63–72. — (In Russian)
3. Bushmin A. S., Baskakov V. N. (1988). “Skazki” Saltykova-Shchedrina. Stanovlenie zhanra. Tvorcheskaya istoriya. Vospriyatie [“Fairy Tales” by Saltykov-Shchedrin. The formation of the genre. A creative story. Perception]. In: Skazki. — Leningrad: Nauka. — S. 223–244. — (In Russian).

4. Gippius V. V. (1966). Ot Pushkina do Bloka [From Pushkin to Blok.]. — Moscow; Leningrad: Nauka. — 347 s. — (In Russian).
5. Glazkova T. A. (2009). Demifologizaciya real'nosti v tvorchestve M. E. Saltykova-Shchedrina [Demythologization of reality in the work of M. E. Saltykov-Shchedrin]: avtoref. dis... kand. Kul'turologii. — Moscow. — 24 s. — (In Russian).
6. Gogol' N. V. (1952). Polnoe sobranie sochineniy [Full collection of works]: v 14 t. — Moscow: Izd-vo AN SSSR. — T. 13. — 564 s. — (In Russian).
7. Dzyga Ya. O. (2013). Tvorchestvo I. S. Shmeleva v kontekste tradicij russkoj literatury [The work of I. S. Shmelev in the context of the traditions of Russian literature]. — Moscow: Buki-Vedi. — 348 s. — (In Russian).
8. Kaskina Yu. U. (2019). I. S. Shmelev i russkaya klassika XIX veka: I. S. Turgenev, A. P. Chekhov, F. M. Dostoevskij [I. S. Shmelev and Russian classics of the XIX century: I. S. Turgenev, A. P. Chekhov, F. M. Dostoevsky]. — Moscow: IMLI RAN. — 160 s. — (In Russian).
9. Lyubomudrov A. M. (2003). Duhovnyj realizm v literature russkogo zarubezh'ya: B. K. Zajcev, I. S. Shmelev [Spiritual realism in the literature of the Russian abroad: B. K. Zaitsev, I. S. Shmelev]. — St. Petersburg: Dmitrij Bulanin. — 272 s. — (In Russian).
10. Saltykov-Shchedrin M. E. (1965). Kleveta [Slander]. In: Sobranie sochineniy: v 20 t. s. — Moscow: Hudozh. literatura. s. — T. 3. s. — 651 s. — (In Russian).
11. Saltykov-Shchedrin M. E. (1965). Nashi glupovskie dela [Our stupid deeds]. In: Sobranie sochineniy: v 20 t. s. — M.: Hudozh. literatura. s. — T. 3. s. — 651 s. — (In Russian).
12. Saltykov-Sycydrin M. E. (1974). Dikij pomeschchik [Wild landowner]. In: Sobranie sochineniy: v 20 t. — Moscow: Hudozh. literatura. — T. 6. — Kn. 1. — 527 s. — (In Russian)
13. Shmelev I. S. (2000). Veselyj barin [A cheerful gentleman]. In: Sobranie sochineniy: v 5 t. — Moscow: Russkaya kniga. — T. 8 (dop.). — 608 s. — (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.018

УДК: 821.161.1.

*А. Б. Перзеке, М. Ю. Перзеке**

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧИ О БЛУДНОМ СЫНЕ В РАССКАЗЕ В. М. ШУКШИНА «ЗЕМЛЯКИ»

В статье рассматривается своеобразие творческой интерпретации В. М. Шукшиным притчи о блудном сыне в сюжете о двух братьях, изменение смысловых акцентов библейского инварианта в созданной им вариации в рассказе «Земляки». Исследуется ситуация постановки писателем своих героев перед лицом универсума, сопряжение в едином семантическом узле рассказа социальных, нравственных, онтологических проблем, создание средствами поэтики малого жанра образа русской национальной судьбы в XX в. Осуществляется обращение к мифопоэтическим семантикам повествования, к контексту исторической эпохи, с которой связаны братья, к итогу их жизни и выбору старшего брата, осмысливается масштаб художественного мышления автора.

Ключевые слова: блудный сын, универсум, бытие, смерть, совесть, душа, смысл жизни, драматизм, народ, власть.

Perzeke A. B., Perzeke M. Yu.

INTERPRETATION OF THE PARABLE OF THE PRODIGAL SON IN THE STORY OF V. M. SHUKSHIN "FELLOW COUNTRYMEN"

The article examines the originality of V. M. Shukshin's creative interpretation of the parable of the prodigal son in the story about two brothers, the change in the semantic accents

* Перзеке Андрей Борисович — д-р филол. наук, проф., проф. каф. филологии Крымского республиканского института постдипломного педагогического образования (КРИППО); Крым, г. Симферополь; perzeke@rambler.ru

Перзеке Маргарита Юрьевна — канд. филол. наук, доцент, доц. каф. библиотечно-информационной деятельности и межкультурных коммуникаций Крымского университета культуры, искусств и туризма (КУКИиТ); Крым, г. Симферополь; perzeke@rambler.ru

Perzeke Andrey Borisovich — Doctor of Philology. sciences, prof., prof. department philology of the Crimean Republican Institute of Postgraduate Pedagogical Education (CRIPPO); Crimea, Simferopol; perzeke@rambler.ru

Perzeke Margarita Yurievna — Ph. D. Philol. Sciences, Associate Professor, Associate Professor department library and information activities and interlingual communications of the Crimean University of Culture, Arts and Tourism (KUKLiT); Crimea, Simferopol; perzeke@rambler.ru

of the biblical invariant in the variation he created in the story "Countrymen". The author examines the setting of his heroes in the face of the universe, the conjugation of social, moral, ontological problems in a single semantic node of the work, the creation of the image of the Russian national destiny in the twentieth century by means of poetics of a small genre. An appeal is made to the mythopoetic semantics of the narrative, to the context of the historical epoch with which the brothers are connected, to the outcome of their life and the choice of the elder brother, the scale of the author's artistic thinking is comprehended.

Keywords: prodigal son, universe, being, death, conscience, soul, meaning of life, drama, people, power.

В новеллистическом массиве творчества В. М. Шукшина выделяются произведения, в которых особенно ярко проявляются основные свойства присущего ему художественного мышления, ставящего героев с их житейской суетностью перед лицом различных ипостасей универсума. Они наглядно подтверждают правоту наблюдений о том, что проза писателя вырвалась из рамок условного определения «деревенская» и превратилось в прозу «малого эпоса», на его жанровом пространстве решая вопросы глобального масштаба [1, с. 118], что авторское сознание Шукшина «ориентировано на решение важнейших и наиболее крупных вопросов жизни человека, национального бытия, истории, смысла существования, взаимодействия человека и общества» [8, с. 283].

Таковыми рассказами являются «Думы», «В профиль и анфас», «Залётный», «Мастер», «Дядя Ермолай», «Сураз» и целый ряд других, в которых в подобном масштабе бытийных координат возникает звучание глубокой авторской нравственно-философской идеи. В художественном мире писателя, обладающем уникальным системным единством, удачно раскрытом в исследовании В. Горна [3], эти произведения многими своими гранями оказываются в неисчислимом круговороте смысловых переключек и взаимосвязей с другими рассказами шукшинского новеллистического нарратива, выступая составными частями его общего контекста.

Вместе с тем, каждый из подобных рассказов онтологического ряда является у писателя самоценной художественной системой со своим образно-событийным строем, воплощает неповторимость вариаций главных мотивов его творчества в их различных сопряжениях, расширяет круг осмысляемых жизненных реалий, заключая в сюжете новизну авторского взгляда и обретая индивидуальные черты поэтики и художественной концепции. Всё сказанное в полной мере относится к рассказу «Земляки» с созданным в его сюжете космосом бытия, авторским осмыслением мира и человека.

Тема блудного сына, в интерпретации писателя ушедшая достаточно далеко от своего евангельского инварианта, но тем менее не утратившая узнаваемой генетической связи с ним и выступающая его вариацией, тесно сплетается в «Земляках» с присущей шукшинской прозе танатологической темой, которая звучит с самого начала рассказа, задаёт тональность и определяет философский уровень дальнейшего повествования.

Заметим, что постановка героя перед универсумом для его душевного просветления всегда была характерной чертой русских писателей. Так, князю Андрею открывается вечное небо, изменившее его понимание смысла бытия. Чеховский Гуров, вырвавшийся из душного номера ялтинской гостиницы

и оказавшийся в окружении неба и гор, слушает вечный шум моря и постигает истину, что жизнь прекрасна, но её отравляет сам человек, забывший о высших целях и достоинстве. Шукшин, проявивший себя как внимательный наследник классических традиций [5], идёт в «Земляках» тем же путём, но очень по-своему, воплощая в филигранных формах поэтики текста присущие ему художественные открытия.

Героями рассказа выступают два родных брата, расставшиеся в далёкой молодости и встретившиеся на склоне лет. Из них младший, Анисим, не узнаёт в городском старике, который представился ему «здешним», — а его, не желая раскрываться в своём родстве, называет земляком, — старшего брата Гриньку, не вернувшегося домой ещё с Первой мировой войны. При том, что эти братья не близнецы, в рассказе они до некоторой степени воплощают определённую грань семантики близнецных мифов, связанную с началами добра и зла в их героях [4, с. 174–176]. И если в ряде мифов в таких случаях появляется мотив соперничества братьев, то в «Земляках» подобного сюжетного соперничества нет, а по умолчанию между ними высвечивается социальный и нравственный контраст.

Если же обратиться к библейской притче о блудном сыне, где также фигурируют два брата, то в его роли у Шукшина выступает старший, а не младший, как в Евангелии от Луки. В то же время коренным образом переосмыслен звучащий в притче мотив недовольства остававшегося с отцом старшего брата из-за его радушного приёма вернувшегося младшего. В рассказе блудный старший брат Гринька, которого все давно считали погибшим, испытывает явную неловкость перед Анисимом, поскольку у него нет ответа на вопрос, почему он не вернулся домой и фактически добровольно умер для близких.

Шукшинская философия жизни и смерти как участи человека, отмеченная мудрым смирением перед неизбежностью, набирает звучание с самых первых, лирических и высоко поэтических описаний «непосильной красоты» природы, создаёт в рассказе общую атмосферу и втягивает в свою орбиту каждого из двух братьев. «Стариковское дело — спокойно думать о смерти. И тогда-то и открывается человеку вся сокрытая, изумительная, вечная красота Жизни. Кто-то хочет, чтобы человек с болью насытился ею. И ушёл» [9, с. 123]. В выражении «Кто-то хочет» на мгновение мелькает в тексте тень Высшей силы, чтобы тут же исчезнуть, оставив привкус непостижимой тайны. Понятие «жизнь» у Шукшина вбирает в себя не только природу, но всю полноту человеческого бытия. Оно предстаёт непреходящей ценностью и расставание с ним происходит с сожалением. «Хорошо, мучительно хорошо было жить. Не уходил бы!» [9, с. 123]. Танатология писателя утверждает очарование бытием, особенно обострённо ощущаемое уходящими людьми, их нежелание его завершать, но невозможность изменить неизбежную участь, написанную на роду человека.

Описание дурманящей природы, вечной в человеческом измерении, где трава «коню по брюхо», чащоба, где «бьют из земли, из ржавой, жирной, светлые студёные ключи» с неповторим вкусом воды, даётся Шукшиным, чтобы показать в её окружении грусть старого человека от острого чувства одиночества и близкого конца. Здесь появляется мотив позднего сожаления при восприятии на склоне лет окружающей гармонии, от своей прежней слепоты,

связанной с поглощённостью житейской суетой, от неумения раньше увидеть истинную сущность жизни. «Ведь чего и жалко-то: прошёл мимо — торопился, не глядел» [9, с. 123].

В сферу общих авторских онтологических мыслей об участии людей первым из братьев в сюжете рассказа, которых Шукшин ставит перед лицом бытия и надвигающейся смерти, становится младший, Анисим, идущий по дороге покосить сена коровёнке. Дорога, каждый изгиб которой он изучил за много лет, приобретает символическое значение пройденного им жизненного Пути. Пространственная модель его родного мира очерчена в повествовании деревней, предгорьем и долиной, которую «с трёх сторон обступили молчаливые горы», и предстаёт географически замкнутой. Однако писатель включает своего героя в пространство истории, увеличивает этим лежащий на его образе бытийный груз, лаконично обозначая приметы эпохи, реалии которой не знали пространственных границ и прошли через судьбу простого деревенского жителя Анисима Квасова.

Гибель последнего коня героя, особенно дорогого ему, хотя прекрасно помнил он и всех остальных и горевал о них, произошла в эпоху коллективизации. В рассказе даже конкретно обозначен тридцать третий год и дано лаконичное сообщение, что справный мужик Анисим был уже в колхозе, и что «случился тогда большой голод». Писатель только кратко сообщает знаковые исторические координаты, оставляя все конкретные реалии в семантическом поле подтекста, и вписывает в них героя, опираясь на полноту понимания самим читателем эпохальных событий и связанной с ними народной судьбы.

На бывшем своём коне, который стал колхозным, Анисим всю ночь вываживал коров, объевшихся клевером, поскольку только движение могло спасти их от гибели. Для людей, евших лебеду, крапиву и травленое зерно, это был вопрос жизни и смерти, так как коровьим молоком отпаивали опухших от голода детей. От страшного напряжения труженик-конь пал, а безутешного Анисима в духе того времени обвинили во вредительстве и арестовали, но «потом ничего, обошлось» [9, с. 124].

Отметим, что в этом эпизоде рассказа звучит мифомотив, связанный с символикой и функцией коня, поскольку в мифопоэтической традиции конь является символом верности, преданности и быстроты, выступает незаменимым помощником своего хозяина и служит ему до последней минуты [7, с. 169]. Гибель коня становится для героя утратой верного друга на жизненном Пути и неизгладима в его памяти.

В рассказе упоминается об отцовском горе Анисима — гибели двух сыновей на войне, а многие другие испытания и нелёгкий труд, чем с неизбежностью была отмечена его жизнь в контексте тяжёлой исторической эпохи, семантически присутствуют в повествовании в соответствии с его логикой в качестве фигур умолчания, оставаясь за кадром и придавая эпический объём его внутренней форме. Своеобразие героя, которого Шукшин оставляет наедине с самим собой и заставляет рефлексировать — проявлять присущий ему душевный склад, заключается в том, что его память «всё выталкивает и выталкивает из глубины прожитой жизни светлые, милые сердцу, далёкие дни» детства. «Так в мутной, стоялой воде чистого озера бьют со дна чистые родники» [9, с. 125]. И хотя эти

невольные воспоминания тревожат душу старика, вызывая в нём сознание невозвратности прошлого, они дороги ему.

С использованием выразительной метафоры писатель показывает, что по сути своей Анисим — добрый, незлобивый и незлопамятный человек, не тающий на жизнь обид и склонный вспоминать из неё только хорошие минуты, настоящая светлая душа из галереи аналогичных шукшинских персонажей. Он показан писателем в минуты гармонии с бытием и собой, полным смирения и грусти перед грядущей неизбежностью, радости от своей успешной косьбы, милее которой не было для него работы, от множества трогательных проявлений окружающего его мира природы. Их поэтичное описание сопровождает в тексте изображение Анисима, и его душа показана с ними в резонансе, а внутреннее состояние героя в этот момент можно назвать счастьем. Оно выражается словами, в которых звучит упоение бытием: «Хорошо! Господи, как хорошо!..» [9, с. 125], авторский голос сливается в них с его внутренней речью.

Эта структура рассказа, где в ракурсе онтологической проблематики с использованием глубокого психологического анализа раскрывается образ одного из братьев, обладает своей смысловой завершённостью. Избранный Шукшиным аспект изображения героя не рождает мучительных вопросов о смысле его жизни, присущих другим произведениям художника. Анисим был тружеником на своей родине, никогда её не покидал в поисках иной судьбы, нёс свой крестьянский крест вместе с другими, жил по совести, умел радоваться миру. Таким показано писателем его предназначение на земле, которое он достойно исполнил, не скопив богатства, не очерстев, принимая свою жизнь такой, какой она сложилась, с тихой грустью и светом в душе доживая свой век перед лицом вечности и глядя в дорогое прошлое.

С позиций смыслового поля библейской притчи Шукшин в образе Анисима творчески переосмысляет инвариант, совсем в ином преломлении даёт сюжетное развитие присущей ему линии сына работающего, оставшегося с отцом, подготавливая появление второго героя и воплощение связанной с ним темы сына блудного, которая начинает звучание со слов нежданного гостя: «Сейчас-то я не здесь живу. Родом отсюда» [9, с. 127].

Герою, пришедшему в шалаш переждать жару во время покоса, внезапно появившийся старик представляется прохожим. По виду он совсем чужой для этих мест — в шляпе, хорошем костюме, с палочкой — явный пришелец из другого пространства, однако настаивает на том, что здешний, и объясняет приезд словами: «Побывать надо на родине... Помирать скоро» [9, с. 127], в которых звучит потребность возвращения к истокам перед концом. Это был старший брат героя Гринька, ушедший молодым из дома и не вернувшийся обратно, что было участью погибших на войне. Анисиму он не представился, оставшись с ним на дистанции земляка и называя младшего брата этим словом.

В рассказе возникает авторский ход, благодаря которому на протяжении всего общения младший брат так и не узнаёт, с кем имеет дело, прогоняя от себя смутные догадки как нереальные. Правда для него открывается только в финале повествования из телеграммы о смерти старшего брата, хотя в момент встречи он удивляется целому ряду странностей в поведении незнакомца и его пристальному взгляду, а иногда даже слышит отцовские интонации в его манере

говорить и смеяться. В то же время не желающий показать своё настоящее лицо Гринька разыгрывает спектакль и в роли случайного прохожего настойчиво выспрашивает у Анисима, с кем он живёт, о его родных, о детях, о здоровье, но умудряется ничего не сказать о себе, кроме самых общих фраз, и не назвать своего имени и места, откуда родом. В этом поступке проявляется беспокойная совесть человека, исчезнувшего из жизни своих близких на целую жизнь.

Архетип блудного сына Шукшин воплощает в «Земляках» с семантической инверсией, акцентирует в нём и выносит на первый план мотив блудного брата, не нашедшего в себе решимости признаться, последовательно создавая в сюжете формы косвенного проявления истинной сути пришельца. На этом пути он изображает парадоксальную ситуацию, когда посторонний в глазах Анисима человек, неизвестный ему земляк, неожиданно проявляет повышенный интерес к его детским воспоминаниям и просит рассказать о том, каким был брат Гринька и что он сотворил. Сильно постаревший герой этого рассказа, ранее с грустью рассуждавший о смерти, взбадривается и громко до слёз хохочет вместе с братом над своими проделками. Для него это милые сердцу образы навсегда ушедшего прошлого, способные растрогать и на миг прогнать грусть, и ему важно, что Анисим оказывается единственным, в чьей памяти он до сих пор живёт таким, каким когда-то был.

Гринька, о котором младший брат вспоминает с восхищением, предстаёт «прокудой» — проказником, обладавшим особыми качествами. Он был смелым, находчивым, настоящим лидером у сельских мальчишек, первым во всех затеях, способным остроумно подшутить над односельчанами. «И на войне-то, наверное, вперёд других выскочил...» [9, с. 129] — рассуждает Анисим о возможной судьбе брата, исходя из его активного характера. Логика автора заключается в том, что этот характер определил жизненный путь «прокуды», который теперь появился с печатью чужака в родных краях, где из близких у него остался жив только один человек, уже давно считавший его мёртвым.

Тема смерти, связанная с Гринькой, особенности его появления и отъезда способствуют тому, что в реалистическом повествовании «Земляков» его образ обретает мифопоэтические черты. Возникает герой внезапно, фактически из небытия, всем своим обликом чужеродный для этих мест, создавая в соотношении с братом бинарную оппозицию *свой / чужой*, говорит, что сейчас живёт не здесь, останавливает взгляд на «нехитрой крестьянской снеди» Анисима как на чём-то экзотическом для себя, давно забытом, и с радостью приобщается к ней. Всё это создаёт в рассказе семантику мертвеца, явившегося в мир живых из далёкого тридесятого царства и вскоре туда же вернувшегося. В фольклорной традиции, описанной В. Я. Проппом [7, с. 288–291], оно расположено за горами, из-за которых прибыл Гринька, в нём царит изобилие, поэтому гость одет в хорошую одежду, которую ему не жаль испачкать о траву, он явно привык к совсем иной пище и исчезает после многозначительного грустного прощания, означающего разлуку навсегда, смысл которого Анисим смог понять только впоследствии. Привозит его в этот мир и увозит обратно длинный автомобиль, изоморфный погребальной ладье, а вскоре пришедшая телеграмма подтверждает его смерть. Возникшая в рассказе «потусторонняя» семантика органично отражает мысль автора, поскольку шукшинский блудный

сын, избрав для себя навсегда иное, городское пространство существования и не подавая из него вестей, оказался мёртв для родного мира, сознательно отчуждившись от него, и в таком качестве появился, чтобы попрощаться с ним.

Шукшин раскрывает состояние души второго героя в свете танатологических мотивов повествования, прозвучавших в начале. Мысль писателя: «Стариковское дело думать о смерти», — которая была обращена к образу Анисима, проецируются писателем теперь на его брата, равно как и мотивы обаяния жизни и нежелания расставаться с нею, создавая параллелизм изображения внутреннего мира каждого из братьев, и в то же время показывая разницу между ними.

В душе у Гриньки нет радости, которую способен ощущать Анисим. Его крайне скупые слова о переживаниях от наступающей неизбежности явились грустным исповедальным сожалением о том, что жизнь прожита, признанием своей скрытой боли: болит «Душа. Немного. Жалко... не нажился, не устал. Не готов, так сказать. <...> И не додумал чего-то... Жалко покоя вот этого. Суетился много. Но место надо уступать. А? <...> А так бы и пристроился где-нибудь, чтоб и забыли про тебя, и так бы лет двести! А?» [9, с. 128].

Вечная природа, в окружении которой «Кто-то» показал вернувшемуся ненадолго на родину блудному сыну вечную красоту и тишину Жизни, обостряет у него чувства жалости от скорого расставания с ней, незавершённости понимания её смысла, неисчерпанную жажду продолжения своего бытия, ощущение нерастраченности сил и даже желание спрятаться от смерти, над которым смеётся он сам. Важным моментом выступает осознание героем своей погружённости в суету, наполнившей пройденный им путь, очнувшись от которой в старости, завершив дела и уступив место, он оказался с сумятицей в душе перед лицом универсума.

Таким образом, существование Гриньки не было подлинным, наполненным высоким смыслом, и именно поэтому он не нажился, несмотря на то, что чего-то в социуме сумел достичь. В его образе ярко воплощены экзистенциальные грани мировидения Шукшина, которые придают художественной мысли писателя онтологическую глубину и становятся объектом пристального изучения [2]. В словах героя о себе явно ощутима смыслопотеря, как и у Матвея Рязанцева из рассказа «Думы» [6], чьей экзистенциальной сущности дано в сюжете развёрнутое изображение, знавшего всегда только работу, и лишь на старости лет ощутившего жизнь души и вечные вопросы. Иначе это духовное состояние определяется как экзистенциальный вакуум, выступающий психологической проблемой у людей, потерявших смысл бытия. Он ощущается в качестве своего рода «дыры в душе», внутренней пустоты. Именно таким предстаёт Гринька, не нашедший в своей жизни опоры перед смертью, и к тому же несущий в себе грех блудного сына, который не просит прощения.

Особенность воплощения этого персонажа заключается в том, что Шукшин никаких подробностей о его судьбе после ухода из дома и причинах отказа от родных не приводит. Однако с опорой на немногие детали в связанном с ним описании в рассказе, обратившись к историческому контексту эпохи, можно попытаться сложить представление о его жизненном пути, оставшемся в «Земляках» за пределами сюжетной изобразительности в семантическом поле

умолчания, и совершить логическую реконструкцию — к такой необходимости подводит художник своей манерой повествования. Речь идёт о прочтении взаимодействия активного характера крестьянского сына Гриньки и созданных революцией обстоятельств, результатом которого были открывшиеся перед ним и такими людьми, как он, социальные возможности в новой исторической реальности.

В погоне за реализацией этих возможностей прошла его жизнь, в которой места для родных не нашлось. Кроме того, в определённые годы растущему, перспективному деятелю было даже опасно иметь сельских родственников, поскольку кто-то из них мог оказаться классовым врагом и испортить ему карьеру, — такую версию одной из причин отказа Гриньки от них нельзя исключить. В «Земляках» возникает умело созданный художником простор для читательских рефлексий по поводу социальных и нравственно-психологических мотивов его решения навсегда порвать с семьёй, опирающихся на знание конкретных исторических реалий.

В бурную эпоху ломки старого мира решительный, предприимчивый герой явно сумел оказаться на гребне перемен, соответствовать запросам времени, поймать попутный ветер и выдвинуться наверх. Его карьера начиналась в сталинский период, и, умело выстраивая линию поведения, благополучно пройдя через многие перипетии, Гринька нашёл своё место в административно-командной системе. Маркерами достигнутого им положения выступают в рассказе не только костюм и шляпа, в которых он посетил летом сельский край, но прежде всего длинный автомобиль, который его привёз и увёз. Это явно была правительственная машина, предназначенная для советского руководства высшего уровня. Ему, прибывшему из центра даже в качестве пенсионера, выделить её для поездки на родину могли в то время только в областном комитете компартии, что было показателем статуса этого пассажира по шкале существовавшей таблицы о рангах.

Шукшин ни словом не конкретизирует род его деятельности, поскольку в «Земляках» это не так важно. Главное чёткое авторское обозначение, что блудный сын Гринька оказался волею исторической судьбы на верхнем этаже социальной лестницы, во власти, а простой труженик Анисим — на самом нижнем, и штанов у него таких никогда не было, как у брата, и шляпы. У него копеечная колхозная пенсия, поэтому и в старости ему приходится держать коровёнку, косить ей сено, и так предстоит трудиться до самой смерти.

Необходимость «уступить место» из-за возраста нарушила для постаревшего Гриньки бессознательно-автоматический порядок существования, вырвала из многолетней деловой суеты. Именно тогда он очнулся от неё, ощутил скорое приближение смерти и угрызения совести, заставившие его приехать в родные края и искать единственного оставшегося в живых из всей семьи брата, чтобы повидаться, открыто назваться которому даже в последние минуты перед расставанием навсегда у него не хватило смелости. Телеграмма, пришедшая от его семьи через неделю, отправить которую Анисиму он просил после своей кончины, является знаком понимания Гринькой своей вины перед ним. Его слова: «Суетился много» становятся в «Земляках» подведением им жизненных итогов, где звучит позднее осознание того, что он делал что-то

не так и невозможность найти оправдание и утешение в своей социальной успешности, ощутив себя перед лицом универсума.

В семантическом поле умолчания, созданном в рассказе писателем, отметим ещё одну грань, связанную с образом блудного сына. Не желая быть узанным братом, чтобы уйти от неизбежных вопросов, он ничего не спросил о родителях и не пошёл на их могилы, ушёл из жизни нераскаившимся и непрощённым — такова здесь авторская вариация библейского инварианта притчи. И если у Анисима были спокойная совесть и чистая душа, своя радость от светлых воспоминаний, от бытия и грустное смирение перед смертью, то на душе у Гриньки не было ни покоя, ни смирения, и явно до самого конца его мучило чувство вины. В этом заключается в «Земляках» различие между родными братьями, прожившими разную жизнь и пришедшими к общему неизбежному исходу, от которого невозможно спрятаться, как бы ни хотелось этого старшему. Возможно, что он смог совершить что-то хорошее и полезное на своём пути, оставленном автором за пределами сюжета, но тому, как он поступил со своими родными, по собственной воле отказавшись от них, оправдания и прощения нет. Умирает Гринька с пониманием этого, и таков нравственный итог рассказа.

Шукшин, в совершенстве владея мастерством воплощения скрытого психологизма, изображает предельно лаконичными выразительными средствами минутное внутреннее единение двух братьев, вместе смеющихся над проказами Гриньки, и глубокое различие психологической драмы каждого из них. У старшего брата она связана с отсутствием у него перед смертью света в душе и отягчённой совестью, у младшего — с потрясением от узнавания правды, что странным земляком, посетившим его, «брат был. Гринька» [9, с. 131].

За семейным и онтологическим драматизмом в рассказе обозначаются грани острой национальной проблемы XX века, связанной с народом и властью в постреволюционной России, в новую историческую реальность которой братья оказались встроены по-разному. Сверхактивный старший брат стал частью той мощной социальной силы, которая определяла народную судьбу, а вместе с ней — и младшего брата. Вот почему на Гриньке лежит полнота ответственности за все социальные перипетии, выпавшие Анисиму.

Из логики события рассказа следует вывод, что люди, из которых формируется власть, приходят из периферии, из народа, а затем отчуждаются от него, возносясь над ним и переставая его слышать, когда оказываются в избранном кругу властного центра, становятся Иванами, не помнящими родства. Поэтому отказ Гриньки от отца, матери, брата и сестёр выглядит символичным. Ненавязчивой расстановкой смысловых акцентов повествования Шукшин вскрывает свойство социальной элиты, живущей в ином измерении, бросать своих и предавать их. Характерной выступает деталь, что Гринькина семья, давшая в глубинку телеграмму только из уважения к нему, является элитной и явно не нуждается в общении с какими-то деревенскими родственниками.

Но неслучайно в рассказе есть «Кто-то», незримо присутствующий в этом мире и открывающий уходящему человеку вечную красоту бытия, есть пробудившаяся совесть преуспевающего в чужом краю блудного сына перед лицом опаляющей его своим дыханием надвигающейся смерти. Сопряжение соци-

ального, нравственного, онтологического в едином семантическом узле произведения малого жанра, заключающем в себе национальную драму, национальный эпос и онтологическую глубину, проявляет всеобъемлющий масштаб художественного видения Шукшина, позволяет ощутить его неповторимую творческую поступь в отечественной литературе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беляя Г. А. Художественный мир современной прозы. — М.: Наука, 1983. — 191 с.
2. Гивенс Дж. Особенности реализации экзистенциальных идей в прозе В. М. Шукшина // В. М. Шукшин — философ, историк, художник. — Барнаул: АГУ, 1992. — Вып. 3. — С. 11–36.
3. Горн В. Ф. Характеры Василия Шукшина. — Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1981. — 248 с.
4. Иванов В. В. Близнечные мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. — М.: Советская энциклопедия, 1987. — Т. 1. — С. 174–176.
5. Куляпин А. И., Левашова О. Г. В. М. Шукшин и русская классика. — Барнаул: Изд-во АГУ, 1998. — 100 с.
6. Куляпин А. И. Сон разума: экзистенциальные мотивы в рассказе В. М. Шукшина «Думы» // Имагология и компаративистика. 2022. — № 17. — С. 316–327.
7. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. — 365 с.
8. Сигов В. К. Русская идея В. М. Шукшина: концепция народного характера и национальной судьбы в прозе. — Интеллект-Центр, 1999. — 102 с.
9. Шукшин В. М. Избранные произведения: в 2 т. — М.: Молодая гвардия, 1975. — Т. 1. — 495 с.

REFERENCES

1. Belaya G. A. (1983). *Hudozhestvennyj mir sovremennoj prozy* [The artistic world of modern prose]. — Moscow: Nauka. — 191 s. — (In Russian)
2. Givens, Dzh. (1992). *Osobennosti realizacii ekzistencial'nyh idej v proze V. M. Shukshina* [Features of the realization of existential ideas in V. M. Shukshin's prose]. In: V. M. Shukshin — filosof, istorik, hudozhnik. — Barnaul: AGU. — Vyp. 3. — S. 11–36. — (In Russian)
3. Gorn V. F. (1981). *Haraktery Vasiliya Shukshina* [The Characters of Vasily Shukshin]. — Barnaul: Alt. kn. izd-vo. — 248 s. — (In Russian)
4. Ivanov V. V. (1987). *Bliznechnye mify* [Twin myths]. In: *Mify narodov mira: Enciklopediya v 2 t.* — Moscow: Sovetskaya enciklopediya. — T. 1. — S. 174–176. — (In Russian)
5. Kulyapin, A. I., Levashova O. G. (1998). *V. M. Shukshin i russkaya klassika* [V. M. Shukshin and the Russian classics]. — Barnaul: Izd-vo AGU. — 100 s. — (In Russian)
6. Kulyapin A. I. (2022). *Son razuma: ekzistencial'nye motivy v rasskaze V. M. Shukshina "Dumy"* [The dream of reason: existential motives in V. M. Shukshin's story "Thoughts"]. In: *Imagologiya i komparativistika.* — № 17. — S. 316–327. — (In Russian)
7. Propp V. Ya. (1978). *Istoricheskie korni volshebnoj skazki* [Historical roots of a fairy tale]. — Leningrad: Izd-vo LGU. — 365 s. — (In Russian)

8. Sigov V. K. (1999). Russkaya ideya V. M. Shukshina: koncepciya narodnogo haraktera i nacional'noj sud'by v proze [The Russian idea of V. M. Shukshin: the concept of national character and national destiny in prose]. — Moscow: Intellekt-Centr. 102 s. — (In Russian)
9. Shukshin V. M. (1975). Izbrannye proizvedeniya [Selected works]: v 2 t. — Moscow: Molodaya gvardiya. — T. 1. — 495 s. — (In Russian)

*А. В. Святославский**

**ФОРМИРОВАНИЕ СИМВОЛИКО-СЕМИОТИЧЕСКОЙ
ОБРАЗНОСТИ В ПОВЕСТИ А. А. ЗОЛОТАРЕВА
«ПО ПРЕСТОЛАМ»****

Повесть А. А. Золотарева «По престолом», задуманная в первые послереволюционные годы и завершенная в 1949 г., с точки зрения тематики и проблематики совершенно не вписывается в мейнстрим советской литературы социалистического реализма 1920–40-х гг. Если читать ее, не зная биографии автора и истории ее создания, то эта вещь могла бы быть атрибутирована скорее как проза дореволюционного периода или отнесена к эмигрантской ностальгической прозе первой волны русской эмиграции. Содержание и форма в равной степени обращены к ушедшей традиционной культуре Руси в ее единстве православия и древних архетипических проявлений. При этом повесть представляет собою благодатный материал для анализа символического образного строя, роли хронотопа, роли традиционной народной фольклорной поэтики, проявившей себя в формировании художественного текста. Целью написания настоящей статьи является как филологический анализ текста повести, так и привлечение внимания к творчеству Алексея Алексеевича Золотарева, мало известному читающей публике и филологам.

Ключевые слова: Алексей Алексеевич Золотарев, повесть «По престолом», экспрессионизм, русская литература XX в., семиотика литературы, символ.

* Святославский Алексей Владимирович — доктор культурологии, профессор, pokrov1988@gmail.com; профессор кафедры русской классической литературы Института филологии ФГБОУ ВО «Московский педагогический государственный университет» (Москва), Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург).

Svyatoslavsky Alexey Vladimirovich — Doctor of Cultural Studies, Professor, pokrov1988@gmail.com; Professor of the Department of Russian Classical Literature, Institute of Philology, Moscow Pedagogical State University (Moscow), Russian Christian Humanitarian Academy. F. M. Dostoevsky (St. Petersburg).

** Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 23–18–01007, <https://rscf.ru/project/23-18-01007/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

A. V. Svyatoslavsky
*THE FORMATION OF SYMBOLIC AND SEMIOTIC IMAGERY
IN THE STORY OF A. ZOLOTAREV "ACROSS THE SHRINES"*

The novel by A. A. Zolotarev "Across the Shrines", conceived in the first post-revolutionary years and completed in 1949, from the point of view of themes and issues, does not fit at all into the mainstream of Soviet literature of socialist realism of the 1920s and 40s. If you read it without knowing the biography of the author and the history of its creation, then this thing could be attributed, rather, as prose of the pre-revolutionary period or attributed to the emigrant nostalgic prose of the first wave of Russian emigration. The content and form are equally addressed to the bygone traditional culture of Russia in its unity of Orthodoxy and ancient archetypal manifestations. At the same time, the story is a fertile material for analyzing the symbolic figurative system, the role of the chronotope, the role of traditional folk folklore poetics, which manifested itself in the formation of a literary text. The purpose of writing this article is both a philological analysis of the text of the story and to draw attention to the work of Alexei Alekseevich Zolotarev.

Keywords: Alexey Zolotarev, "Across the Shrines", expressionism, symbol, Russian Literature of the 20-th century.

Начнем с того, что выразим полную солидарность с Д. С. Московской, высказавшей мнение о том, что повесть А. А. Золотарева «По престолом», задуманную в первые послереволюционные годы и завершённую в 1949 г., можно отнести к памятникам русского экспрессионизма, поскольку если попытаться однословно выразить впечатление от первого знакомства с этой вещью, то этим одним словом должно быть «экспрессия». Повесть Золотарева буквально поражает благоухает своим колоритом, в котором напряженно сливаются обостренные чувства героев, богатство красок и звуков окружающей природы, и все это порождает яркую образно-символическую картину. Композиционная и речевая ткань повести очевидно следует фольклорной традиции, не только потому, что содержание произведения наполнено традиционной ритуальной культурой русского Верхневолжья, но потому, что явления социальной жизни и окружающей природы сливаются в единой стихии. Вплоть до частных случаев, когда, например, после слов героя «Разрази меня гром», маркирующих собою важный эпизод завязки будущего действия, вдруг раздается «густое долгое рокотанье запоздалого громового удара».

Сюжет повести прост: молодой студент Киевской духовной академии Семен Петрович Ластомский затеял перед принятием монашеского пострига путешествие на родину, чтобы поклониться могилам предков, но, не доходя до родного гнезда, сделал остановку в небольшом монастыре. Там он оказался вместе со своим спутником семинаристом Санькой Нероновым, гостем экстравагантного иеромонаха отца Виталия, любителя вина, который во время ночного застолья с путниками подводит Семена к мысли оставить мечты о постриге, а вместо того — жениться на первой местной красавице, Санькиной сестре Груне. Но Груня оказывается не просто Груня, а полностью прозывается Агриппина Аполлоновна Афродитова, фигурирующая в устах хмельного отца Виталия как «Афродита Заболотская». Хронотоп повести устроен так, что, идя к могилам, Ластомский (чья фамилия происходит от местной речки Ластомы) попадает в Грунины места в канун весьма знакового для народа праздника, объединившего в себе две культурные парадигмы — народно-языческую

и православную: праздник Иван Купала и память Рождества Иоанна Предтечи (24 июня старого стиля). К тому же накануне праздника, когда и происходит завязка действия, — Церковь совершает память мученицы Агриппины. Хитросплетение этих культурных парадигм, отражающих всю особенность традиционной русской сельской культуры, и образует фон, на котором разворачиваются события повести. Еще одна бинарная оппозиция, представляющаяся студенту-академику отчасти антиномичной, — это мир versus монастырь, отсюда ситуация распутия для выпускника духовной академии: или возможность «запрестолиться», то есть жениться, став белым священником, и получить приход («престол»), или уйти в монастырь. Оказавшийся на распутии, Семен Ластомский подпадает под искушение девичьей красоты и перспективы брака уже в ночном разговоре в обители, а искусителем выступает сам монах!

«Почует она — Афродита-то наша заболотская, — мигом почует в нас монашескую напряженность воли, и — кончено ваше дело, кончено, кончено! — Вдохновенно ораторствует о. Виталий. — Поверьте мне, я был там, на родине этих пеннорожденных. Оне... те, кому всех любить хочется, ни одного пришельца необласканным от себя не упустят. Не запрестолиться бы вам, Семен Петрович. Будет у нас не только престол, а и князь с красою-княгинюшкой» [2, с. 269].

Под родиной пеннорожденных совершенно очевидно о. Виталий имеет в виду Грецию, вызывающую в равной мере ассоциации с античным культом эроса и телесной красоты и, с другой стороны, с монашеской аскезой Афона.

При этом важнейшей особенностью повести видится атмосфера эротики, формально не выходящая за рамки свойственного Золотареву целомудрия, но пропитывающая все происходящие события. Именно в год встречи с Ластомским Груня достигает полноты девичьей зрелости и принимает решение уйти из Заболотья куда-то в знакомые ей и влекущие ее города: «обиженный город» Горяй-Град на большой реке и «город кудесников на старом озере», за которыми легко угадываются Углич (когда-то доставшийся князю Андрею-Горяю) и Ростов Великий, причем Угличу же посвящена и сама повесть. Однако за этим уходом в реальности читается страстное желание наконец найти вторую половину, отдав себя ей (не зря цыганка уже нагадала ей о «мужской силе»). В Заболотье жизнь уже не та, что прежде: «остался только по-прежнему престол на Аграфенин день в селе, да ночное купальское игрище». Здесь могилы предков, родная «отцовщина» и «дедовщина», здесь «чудесная благодать старины» [2, с. 287], но народ уходит отсюда понемногу, и Груне уже предстоит продолжать род предков, расширяя географию своего мира. «Чем старше становилась Груня, чем более невестилась, тем взволнованнее была ее душа при каждом новом посещении древних городов, тем сильнее влекло ее из родного села на вольный простор белого света» [2, с. 289].

Важнейшим элементом символической системы повести явлен в экспрессивной речи о. Виталия цветок сколимоса, цветущего колючего растения из Средиземноморья. Достав с полки «Труды и дни» Гесиода, монах читает о нем слушателям. «Когда же цветет сколимос, — о. Виталий поднял указательный палец кверху, внушаяще сверкнув глазами на слушателей. Жутко, несколько раз кряду, блеснула молния (она блистала теперь и через полукруглое оконце спален-

ки о. Виталия), а по келии, освежая внимание, поплыл радостно-чувственный аромат каких-то нездешних, чужеземных трав — может, того самого сколимоса, о котором говорил монах. — Когда же цветет сколимос, — среди чуткой тишины повторил о. Виталий, — и звучный кузнечик... сидя на деревьях, пронзительно изливает пение... непрерывно из-под крыльев во время утомительного лета: тогда козы — најирнейшие, и вино наилучшее... женщины тогда наисладо-страстнейшие, мужчины же наислабейшие суть!...» [2, с. 272].

Тут же рождается параллель со славянским преданием о цветущем лишь в одну, купальскую, ночь, папоротнике. Обретший этот цветок (чему мешают злые силы), по народным представлениям, найдет счастье. Для героев повести, вступающих в эту ночь, счастье обретает черты брака. Афонский монах, поведав когда-то о. Виталию о красоте мира, определил при этом четыре мига жизни, «четыре искусства души: зачатие, рождение, венчание и смерть» [2, с. 273]. Так обозначена главная идея — гимн полнокровной жизни, когда в символическом пространстве повести вырисовывается воспроизводимое из поколения в поколение бытие, где четыре «мига» означают четыре вехи, четыре опоры непрерывно воспроизводимой жизни. Томление двух половин друг по другу, подчас представленное в религиозной культурной парадигме как нечто низменное, получает в повести сакрализованное звучание, причем повествователь делегирует возможность спеть гимн эросу купальской ночи не кому-нибудь, а умудренному жизненным опытом монаху, веселому, «ловкому и легкому на ходу», само имя которого Виталий — от *лат.* *vitalis* — жизненный, житнетворческий — говорит за себя. «Золотарев берет за разрешение художественными средствами вечной проблемы христианской культуры: связь мужчины и женщины — это срам, это грех, или это нечто сакральное, поскольку это источник жизни?» [4, с. 93].

Для автора чрезвычайно значим и уход человека в мир иной, который в культуре должен непременно найти отражение в формировании памяти о предках. Нам известно трепетное отношение краеведа Золотарева к прошлому и тем, кто остался в этом прошлом. Обращает на себя внимание решение В. Е. Хализева и Д. С. Московской озаглавить том произведений Золотарева, опираясь на имя старинного пизанского кладбища, — «*Campo Santo*» моей памяти». Так Алексей Алексеевич называл свой труд по сохранению памяти об ушедших своих современниках, заключенный в пятнадцати рукописных тетрадах с 497 очерками-мемориями. В предисловии составители книги пишут:

«Чая воскресения мертвых и жизни будущего века, Золотарев хотел участвовать в соборном деле: не допустить умершим остаться добычей смерти. Золотарев вел свои траурные заметки «*Campo Santo* моей памяти» (*итал.* — кладбище, святое поле), вкладывая в них всю свою веру в чудотворящую силу завещанного предками поклонения отеческим могилам. Его очерки не были частным делом совести. То было дело любви — положительного и безусловного восполнения существа ушедших людей в себе, включения их в себя и одоления тем самым предельной раздельности духа и вещества, что образуется смертью» [5, с. 42].

При этом примечательна и форма золотаревских меморий: «Его очерки представляют собой совершенно особый жанр воспоминаний, характерный для религиозного сознания», — обращает внимание М. А. Ариас-Вихиль [1].

Важным эпизодом на пути отказа Семена Ластомского от монашеского пострига ради брака становится разговор на старом родительском кладбище, куда приводит Ластомского заболотская бабушка Груни (и ее тезка) Аграфена Егоровна, когда-то безответно любившая Семенова деда. Она рассказывает Семену о роде Ластомских, прозванных по местной речке Ластоме. «Стремительные вы все, на любовь скорые: живете быстро, умираете еще быстрее» [2, с. 300], — говорит Егоровна, поведав о рано скончавшихся и крепко любивших друг друга родителях его и деде, умершем скоропостижно на могиле любимой жены. Скептически настроенная к отцу Виталию из-за его пристрастия к спиртному, Аграфена Егоровна, тем не менее, продолжает начатое им дело — показать возможность иного пути для студента-академика — брака с внучкой Груней.

«Земля людьми богатеет, — неторопливо ведет она речь, — людьми святится, от людей хорошеет. Поживешь с мое — научишься ценить людей, любоваться породю. Думал ли ты когда, сколько таких старух, как я, силу свою уходило, пестуя день и ночь тех, кто родили тебя... Ведь ты единственный наследник: ты должен все ластомское душевное добро, всю телесную силу их спасти» [2, с. 301].

Обратим внимание на единство душевного и телесного в этом монологе, и то и другое в равной мере сакрализовано самой жизнью. Одним из наиболее частотных слов оказывается «любовь» и производные от нее. «Любовь пребывает вовек» — написано на могильном кресте Семенова деда. «Любовь от тебя не уйдет, да и ты от любви не уйдешь», — поучает старуха студента, — «любить тебя жена будет». Дед его, по ее словам, помер «от большой любви», отец женился тоже по любви, весь род ластомский — «любовный». О своих отношениях с дедом Семена Аграфена Егоровна тоже говорит характерным образом: «И знать — знала, и любить — любила, да он меня мало любил»; она словно опутывает этими словами Семена, и на прозвучавший вдруг ее вопрос: «А <...> что, Семен Петрович, полюбилась тебе наша Аграфена, или не очень?» — Семен «дивясь своей откровенности», неожиданно для себя отвечает: «Полюбилась, и очень...» [2, с. 300].

Важнейшей особенностью повести является поэтизация локуса, ведь Золотарев был выдающимся краеведом Ярославской земли, сотрудничавшим, кстати, с основателем советской экскурсионно-краеведческой школы Николаем Павловичем Анциферовым. В анализируемой повести локус получает особое семиотическое звучание, наполняясь важными для реализации основного замысла повести смыслами через выстраиваемую систему топонимов, вызывающих особые ассоциации. Дорога Семена Ластомского в родное Заболотье, к Груне, ведет его мимо Купавинского луга, мимо Красногорского бора.

«— Купавинский луг! Красногорский бор! — лепетал про себя Ластомский, все глубже погружаясь в сладкое забытие. Еще и еще повторял он эти милые сердцу звуки, словно качаясь в зыбке, словно скользя по волнам какого-то радостного, более отдаленного, чем детство, моря воспоминаний» [2, с. 285].

Купава в народной культуре — богиня женственности, покровительница лета, олицетворение тепла, радости, веселья, счастья. А Красная горка (Анти-

пасха, Фомино воскресенье) — в православном календаре день, когда играют весенние свадьбы.

Для автора очень важно ощущение единства процесса зарождения и цветения жизни в природе и в человеке. Повествование постоянно сопровождается яркими сценами с описанием состояния природы, что призвано соответствующим образом настроить читателя на восприятие будущих событий. Прямо скажем, у немногих писателей русской литературы советского периода ощутима такая фольклорность формы, как у Золотарева: сказочность, былинность и ассоциативная связь с образной системой народной культуры отличает и повесть «По престолом». «Солнце сияло в самом зените неба, и небо было как большой голубой цветок с золотисто-огненным цветоложем, откуда сеялась на землю жгучая цветень лучей. Земля внизу лежала в истоме и неге, омытая за ночь грозовым дождем, как невеста в цветочном наряде», — типичный пример экспозиции, предшествующей рассказу о событиях [2, с. 285].

Сказочный канон требует вещей снов. Их видят и отец Груня, священник Аполлон, и сама Груня, которая, ложась спать, левой рукой положила под подушку двенадцать трав, собранных под грохот бушевавшей грозы: «Сказались купальские травы — навели на Груню вещей сон. Пришла она будто на Ластому, к любимому озерку, купаться. Разделась и не успела подойти к воде, как кто-то подкрался сзади и унес одежду. Пробует она кричать, но ее заглушает знакомый голос Саньки. “Это он пришел с гостями”, — думает Груня, не зная, что делать, куда деться. А Ластома, точно живая, поняла ее, расширилась-расплескалась волнами до самого бора, обняла и понесла ее в своих быстрых полых водах на тот берег» [2, с. 291]. Груня пытается вернуться на берег, но ее одежды уже нет, — оказывается, ее забрал отец, а это знак, что не вернуться ей в отчий дом. И тут появляется «решительный, сильный», в котором узнает Груня суженого, и река-то уже не Ластома, а большая река, на которой стоит Горяй-Град, а сама Груня уже невеста в белом подвенечном платье.

В сознании стоящего на распутье Семена (монастырь или мир) постепенно намечается перелом, суть которого выражена в приеме «внутренней речи», когда повествование от третьего лица приобретает характер течения мыслей героя:

«Ведь если бы не цвели вот так же когда-то, в яркий купальский полдень, пышные травы, если бы не бежали по этому цветущему купавинскому лугу, как бежит впереди Санька с купавинскими девицами, те, что лежат сейчас на заболотском кладбище, не было бы и его, кто хочет уйти от мира, не любовался бы он миром...» [2, с. 285].

И далее восклицание повествователя, как бы сакрализующее описанный хронотоп — буйный цвет природы в этот особенный день календаря: «Святой купальский полдень — венчальный земли час — будь благословен он во веки!» [2, с. 285]. Однако не размышления помогут студенту-академику сделать свой выбор, его пребывание на родной земле представлено через движения его души, он пребывает словно в водовороте чувств, вдруг принимающих вполне определенное направление. Встреча с реальной Груней оборачивается для героя потерей всякого самоконтроля, но при этом рождается опять же характерный для русской культуры образ Родины как «женщины», поскольку сама этимоло-

гия слова вызывает образ родов, рождения: «Ластомский побледнел. Странное желание вдруг пронизало его — пасть перед Груней и земно поклониться ей, как живому символу найденной, обретенной родины» [2, с. 296].

От некоторых читателей повести, ратующих за «чистоту» образов православных героев художественной литературы, приходилось слышать своего рода опасения, что автор, дескать, фактически десакрализует монашеское бытие: выпивающие священники, умиление элементами языческой обрядности и суевериями, уход главного героя от иночества в пользу брака как проявление слабости перед искушением и проч.

Однако, на наш взгляд, основной пафос повести звучит как гимн полнокровной жизни, в основе которой лежит любовь, но любовь в единстве Небесного и земного. Когда Егоровна, олицетворяющая культуру старчества как воплощение мудрости, заводит с Семеном разговор о браке и деторождении, она, казалось бы, вскользь произносит важную для понимания ее позиции фразу: «Да и самолюбие ваше: себя на одну чашку, весь мир на другую, давай тягаться...» [2, с. 301]. То есть, речь идет о возможном своеволии (от «самолюбия») Семена, нацеливающего себя исключительно на постриг, не пытаясь услышать волю Божию в отношении его, молодое самолюбие толкает на подвиг, в данном случае своего рода духовный подвиг, — уж если верующий, да выпускник академии духовной, то уж непременно в монастырь. При этом старуха не может настаивать, она оставляет за Семеном свободу выбора, ту самую свободу воли, которая была дарована человеку и самим Творцом.

«Ты зачат и рожден был не своею волей, а волей тех, что лежат здесь, в земле, под твоими ногами, — Слышит ее слова Ластомский. — Выбирай же теперь сам себе путь. Испытай свою волю. Раскрой себя. В смерти и венчании самоволен человек. Венчаясь, он творит, как Бог, новые миры, убивая себя и других, он разбивает их в прах» [2, с. 301].

При этом сама Егоровна усердно молится Господу, молится на могилах, так что кладбище представлено в повести как важнейшая святыня Заболотья и в целом русской культуры. Это особое кредо Золотарева.

Отмечая место повести в русской литературе, В. Е. Хализев и Д. С. Московская писали:

«Колоссальным приливом богатырской творческой силы исполнены повесть “По престолом” и эссе “Богатырское сословие”, над которыми он работал в 1949 году, исполняя завещанное ему матерью Юлией Евлампиевной и крестным отцом на литературном поприще Алексеем Максимовичем Горьким — написать-воспеть историю русского духовенства как великолепную историю русского духа. Не повторяя, но акаясь с Николаем Лесковым, Сергеем Гусевым-Оренбургским, Иваном Шмелевым, рассказал Золотарев о стержневом свойстве сословия служителей Небесной Девы, “празднолюбцев и празднодельцев”, без которых и “праздник не в праздник — сух, хил, нем, немощен”, этих служителей Слова, “и петь, и землю пахать” умеющих» [5, с. 46–47].

Встреча героя и героини и последующее их единение на берегу Ластомы, отмечающее развязку сюжета, начинается с сомнений Груни именно в связи

с проделанной бабушкой «работой», которая смогла убедить Семена и вроде как обороть его собственную волю. Но Семен здесь уже иной, переосмысливший свое «я» в мире: «— Никто не подсылал меня. — Отвечает он. — Я сам пришел. Вся жизнь моя вела к тебе сюда, в дедовщину, всю жизнь хотелось тебя. Зачем — я не знал, теперь знаю...» [2, с. 316].

Сцена единения любящих представлена в повести предельно экспрессивно. Приведем описание ее полностью, она композиционно завершает сюжет, далее следует только эпилог. Сначала сцена представлена через образ мыслей и чувств Семена, в памяти которого вдруг возникает фраза из монолога отца Виталия: «“Когда же цветет сколимос, женщины тогда...” — зарницей сверкнуло в уме, и новая, более сильная, страстная волна ударила в сердце, заглушая боль, туманя сознание, кружа голову» [2, с. 317]. Однако дальше речь идет уже о симфонии чувств обоих любящих: «Одна воля, одно желание пронизало обоих: тесно сомкнулись объятия, и жаркие губы без слов любви, без клятв верности обменялись-обвенчались друг с другом неразрывным — на жизнь и на смерть — купальским поцелуем» [2, с. 317]. И герои, и сам повествователь словно устают уже от окружавшего их праздничного многословия, вместо слов возникает главный знак любви — поцелуй, происходит то, о чем сказано в Евангелии: «посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью» [Мф. 19:5].

Но для автора и здесь важно своего рода «кладбищенское» благословение молодым: «На кладбищенской колокольне села Заболотье ударило полночь. Оттуда, где под кроткими летними звездами чутко спали деды и прадеды Заболотской округи, поплыли окрест четкие, медленные, торжественные удары, благовестя внукам любовь, радость и счастье. Купальская полночь, будь благословенна, будь благословенна во веки!» [2, с. 317].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ариас-Вихиль М. А. А. Золотарев об «Исповеди» М. Горького: литературное краеведение (по материалам архива А. М. Горького) // Журнал Института наследия. — 2015. — № 2. — С. 2–14.

2. Золотарев А. А. Campo Santo моей памяти: Мемуары. Художественная проза. Стихотворения. Публицистика. Философские произведения. Высказывания современников / ред.-сост. В. Е. Хализев; отв. ред. Д. С. Московская. — СПб.: Росток, 2016. — 960 с.

3. Московская Д. С. Китежанин Алексей Золотарев (к 135-летию писателя) // Журнал Института наследия. — 2015. — № 2. — С. 15–79.

4. Святославский А. В. Лингвостилистические средства формирования художественной образности в повести А. А. Золотарева «По престолом» // Русская словесность. — 2020. — № 5. — С. 91–99.

5. Хализев В. Е., Московская Д. С. Алексей Алексеевич Золотарев (1879–1950). На перекрестке истории // Золотарев А. А. Campo Santo моей памяти: Мемуары. Художественная проза. Стихотворения. Публицистика. Философские произведения. Высказывания современников / ред.-сост. В. Е. Хализев; отв. ред. Д. С. Московская. — СПб.: Росток, 2016. — С. 3–48.

REFERENCES

1. Arias-Vihil', M. A. (2015). A. A. Zolotarev ob "Ispovedi" M. Gor'kogo: literaturnoe kraevedenie (po materialam arhiva A. M. Gor'kogo) [A. A. Zolotarev on the "Confessions" of M. Gorky: literary local lore (based on the materials of the archive of A. M. Gorky)]. In: Zhurnal Instituta naslediya. — № 2. — S. 2–14.
2. Zolotarev, A. A. (2016). Campo Santo moej pamyati: Memuary. Hudozhestvennaya proza. Stihotvoreniya. Publicistika. Filosofskie proizvedeniya. Vyskazyvaniya sovremennikov [Campo Santo of my memory: Memoirs. Fiction. Poems. Journalism. Philosophical works. Statements of contemporaries]. — St. Petersburg: Rostok. — 960 s.
3. Moskovskaya, D. S. (2015). Kitezhanin Aleksej Zolotarev (k 135 letiyu pisatelya) [Kitezhanin Alexey Zolotarev (to the 135th anniversary of the writer)]. In: Zhurnal Instituta naslediya. — № 2. — S. 15–79.
4. Svyatoslavskij, A. V. (2020). Lingvostilisticheskie sredstva formirovaniya hudozhestvennoj izobrazitel'nosti v povesti A. A. Zolotareva "Po prestolam" [Linguistic stylistic means of forming artistic depiction in the story of A. A. Zolotarev "According to the thrones"]. In: Russkaya slovesnost'. — № 5. — S. 91–99.
5. Halizev, V. E., Moskovskaya, D. S. (2016). Aleksej Alekseevich Zolotarev (1879–1950). Na perekrest'e istorii. In: Zolotarev, A. A. Campo Santo moej pamyati: Memuary. Hudozhestvennaya proza. Stihotvoreniya. Publicistika. Filosofskie proizvedeniya. Vyskazyvaniya sovremennikov [Campo Santo of my memory: Memoirs. Fiction. Poems. Journalism. Philosophical works. Statements of contemporaries]. — St. Petersburg: Rostok. — S. 3–48.

*Д. Н. Кожачкина**

ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ЕЛЕНЫ ГУРО

Статья посвящена проблеме синтеза и трансформации идей христианства и философии Ф. Ницше в творчестве Е. Гуро (повесть «История Бедного Рыцаря»). Рассматривается философия страдания и сострадания. Делается вывод о том, что Гуро и Ницше оценивали страдание как импульс к творчеству и писали о деликатности в сострадании; в христианстве они видели весть об избавлении от вины и наказания, а в Христе — «аристократа духа», исповедующего *amor fati*. С опорой на герменевтический анализ (Х.-Г. Гадамер, М. М. Бахтин) выдвигается гипотеза о том, что в своей интерпретации сочинений Ницше Гуро могла обращаться к книге Л. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше. Философия и проповедь», поскольку повесть Гуро написана как бы в диалоге с Шестовым (обыгрываются понятия проповеди и добра).

Ключевые слова: Елена Гуро, Фридрих Ницше, Лев Толстой, Лев Шестов, герменевтика, христианство, русская литература, модернизм, немецкая философия.

D. N. Kozhachkina

CHRISTIANITY AND THE PHILOSOPHY OF NIETZSCHE IN THE WRITINGS OF ELENA GURO

The article is devoted to the synthesis and transformation of Christianity and the philosophic concepts of Nietzsche in the writings of Elena Guro (*The Story of the Poor Knight*). The main focus is on the authors' understanding of suffering and compassion. A conclusion is made that Guro and Nietzsche saw suffering as an impulse for creative activity and demanded delicacy in compassion; they interpreted Christianity as the message of redemption from guilt and punishment with Christ as a *spiritual aristocrat* who practiced *amor fati*. Through hermeneutics (H.-G. Gadamer, M. M. Bakhtin), it is hypothesized that Guro may have referred

* Кожачкина Дарья Николаевна — аспирант 3-го курса, филологический факультет, кафедра истории русской литературы; Санкт-Петербургский гос. ун-т, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; thedownwardspiral@mail.ru

Darya N. Kozhachkina — Research St., Philology; St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; thedownwardspiral@mail.ru

to Shestov's book *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche. Philosophy and Preaching*. In the second part of *The Story Guro plays with the Good and the Preaching* notions of Shestov.

Keywords: Elena Guro, Friedrich Nietzsche, Lev Tolstoy, Lev Shestov, hermeneutics, Christianity, Russian literature, modernism, German philosophy.

Творчество Елены Генриховны Гуро (1877–1913) интересно для исследователя Серебряного века тем, что, не укладываясь в существующие культурологические стереотипы, позволяет с иной точки зрения понять многообразие русского модернизма и переосмыслить некоторые его философские и религиозные источники.

Несмотря на то, что христологический миф о невоплощённом сыне Вильгельме, сформировавшийся в творчестве Гуро, был вдохновлён символистами, которых писательница очень ценила, сама она настойчиво относилась к «врагам» символизма — футуристам из группы «Гилея» [8, с. 271, 274] — чем вызывала недоумение современников: что общего может быть у «тихой» Гуро и Маяковского, Бурлюка, Кручёных? [16] Настолько же любопытной исследовательской проблемой являются многочисленные мотивы из проповедей Заратустры в пронизанных духом сострадания и милосердия текстах писательницы, впервые отмеченные Н. А. Гурьяновой [7, с. 71–72]. Текстуальные параллели подкрепляются письмами Гуро, в которых она признаётся, что регулярно перечитывает Ницше [7, с. 68].

До публикации переписки Гуро с её мужем, художником, музыкантом и теоретиком искусства Михаилом Матюшиным (Н. А. Гурьяновой и А. Льюнгрен были изданы письма 1902–1907 гг.) предполагалось, что писательница относится к Ницше исключительно полемически. Так, З. Г. Минц говорит о неприятии ницшеанства, указывая на «толстовский» пафос текстов Гуро: «Панпсихизм для Гуро — “учение” о всеобщем и абсолютном Добре, о всеохватывающей и абсолютной Любви. Отсюда — полное неприятие ницшеанства <...> Отсюда — многообразные отражения толстовства» [9, с. 117]. После публикации архивов писательницы, в которых есть противоположные свидетельства оценки взглядов Толстого с позиции Ницше [7, с. 68], перед исследователями встал вопрос, как соотносятся христианские мотивы в творчестве Гуро с философией немецкого мыслителя [7, с. 73].

Решением, в большей степени компромиссным, является понятие «полигенетичность», употребляемое в статьях Минц как характеристика модернистских текстов вообще и произведений Гуро в частности. Как отмечает исследовательница, творчество Гуро соединяет в себе элементы многих систем, при этом любая система может приниматься писательницей лишь частично, оставаясь значимой для её художественного мира [21, с. 9]. Отметим, что само понятие «множественности» (πολύς), входящее в состав термина, является исключительно важным для антисистематика-Ницше, писавшего, что «множественность [толкований мира] есть признак силы» [11, с. 339]. Минц, говоря про принципиальную множественность источников Гуро, парадоксальным образом отказывает текстам Ницше даже в «частичном» приятии. При этом, возвращаясь к творчеству Гуро в статье 1991 г., исследовательница отмечает, что оно во многом противоположно мировоззрению Толстого [21, с. 10].

Цель настоящей статьи — рассмотреть специфику страдания и сострадания в мировоззрении Гуро и Ницше, найти точки совпадения их интерпретаций христианства, отделив авторов от их репутации, а тексты — от сложившихся общепринятых толкований. Элементы философии Ницше, появившиеся в сравнительно мало изученных сочинениях Гуро, являются той самой «частью», которая в очередной раз заставляет нас обращаться к философскому целому, согласно принципу герменевтического круга, созвучному мифологеме «вечного возвращения».

Для исследователей творчества Гуро противоположность её позиции расхожему пониманию Ницше (деление людей на рабов и господ, формула «падающего толкни» и т. д.) является очевидной. Современников писательницы по преимуществу впечатляли и «заражали» бунтарский пафос и провокационность, или, как определял Толстой, «наглость» заявлений философа. Гуро интерпретировала тексты Ницше совершенно по-иному. Поскольку речь идёт о специфике конкретного прочтения, позволившего соединить «противоположности», основанием анализа в нашем исследовании, помимо компаративного метода, является связанный с ними герменевтический способ толкования текста, представленный в трудах М. М. Бахтина и Х.-Г. Гадамера. Бахтин определяет понимание как «соотнесение с другими текстами и переосмысление в новом контексте» [1, с. 364]. Согласно Гадамеру, интерпретация всегда задана пред-рассудком (*das Vorurteil*), определяющим горизонт понимания, то есть культурным и историческим контекстом, в который вписано сознание читателя: «Признание исторической конечности способа бытия человека требует принципиальной реабилитации понятия предрассудка и согласия с существованием вполне законных предрассудков» [2, с. 329]. Пред-рассудки при этом делятся на истинные (способствующие пониманию) и ложные (провоцирующие превратное понимание) [2, с. 353]. Вопрос, возникающий в связи со спецификой «понимания» идей Ницше у Гуро, можно сформулировать следующим образом: что, помимо художественной интуиции и жизненного опыта, позволило писательнице сформировать интерпретацию, отличную от общепринятого «понимания»? Какой текст (раз понимание текста есть в том числе и его сравнение с другими текстами) мог выступить как «истинное» пред-суждение, вытесняя предрассудки ложные в условиях «конечности бытия человека» (здесь: невозможности «профессионального» изучения писательницей противоречивого наследия Ницше)? Ответ будет служить почвой для дальнейшего сопоставления полигенетичного творчества Гуро и философии Ницше.

Обращаясь к той же переписке Гуро и Матюшина, кроме цитирования Ницше, в ней можно также обнаружить упоминание имени Л. Шестова: Гуро пишет, что вместе с сестрой Екатериной читает «Записки из подполья», поскольку «на этом, главное, вертятся рассуждения Шестова о Достоевском и Ницше» [20, с. 97] (имеется в виду книга Шестова «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» (1902)). Вполне вероятно, что Гуро была также знакома с сочинением Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше. Философия и проповедь», опубликованным несколькими годами ранее. При этом необходимо отметить, что, сообщая в дальнейших письмах свои мысли по поводу

трактата Толстого «Что такое искусство?», Гуро никак не упоминает связанную с этим трактатом книгу Шестова. Это значит, что её собственная интерпретация сочинений Ницше в начале 1900-х гг. формировалась скорее параллельно выводам Шестова, однако его книги в дальнейшем могли стать источником для «сверки понимания», то есть выступали в функции не «пред-рассудка», а, строго говоря, «со-рассудка», что подводит нас к концепции диалога (здесь: полилога) Бахтина.

По крайней мере, многие положения «Добра в учении Толстого и Ницше» перекликаются не только с мыслями Гуро в письмах к Матюшину, но и с некоторыми высказываниями Бедного Рыцаря/«невоплощённого сына» из «Поучений Светлой Горницы» (вторая часть неоконченной «Истории Бедного Рыцаря», над которой Гуро работала с 1910 г.). Отметим, что само слово «поучения» может отсылать к шестовскому понятию проповеди. Шестов понимает проповедь как жанр, монополизирующий «право на добро» [17, с. 243], в то время как Гуро утверждает принципиальную множественность добра/истины/смыслов, то есть создаёт своего рода анти-проповедь. В контексте шестовского протеста против монополии на истину слова Рыцаря «у каждого смысла тысяча тысяч смыслов» [3, с. 211] воспринимаются как постулат «философии жизни», а не только как запоздалая отсылка к символизму. Впрочем, наибольшую актуальность слова Гуро обрели, конечно же, в русле герменевтики.

Говоря о восприятии страдания, сострадания и христианства в философии Ницше и произведениях Гуро, мы также будем приводить параллели из «Добра в учении Толстого и Ницше» Шестова.

Начнём с разбора понятий страдания и сострадания. Говоря о специфике концепции сострадания у Ницше, начать следует с того, что собственные взгляды немецкий философ формировал в противовес воззрениям своего юношеского кумира А. Шопенгауэра, исходившего из того, что страданию равно подвержены все живущие («история каждой жизни — это история страданий» [18, с. 277]). Как отмечает А. И. Троцак, сострадание по Шопенгауэру представляет собой реализацию формулы «я = ты» [15, с. 231]. Фактически сострадание означает, что человек проецирует чужие страдания на себя («благо и зло другого становятся непосредственно близкими моему сердцу» [15, с. 231]).

В философии Ницше возможность «перестрадать» чужое горе представляется абсурдной как раз из-за идеи принципиального неравенства субъектов, особенно — неравенства в страдании. Здесь нужно отметить, что Гуро эта мысль была особенно близка: в своих письмах писательница часто вспоминала фразу Заратустры «ибо люди не равны, так говорит справедливость!» [20, с. 99]. На той же мысли заострял внимание Шестов, указывая, как и Гуро, что Толстой и Ницше исходили из противоположных предпосылок о равенстве/неравенстве людей [17, с. 299–301].

Само по себе страдание у Ницше выступает не объединяющим, но индивидуализирующим фактором:

«То напряжение души в несчастье, которое прививает ей крепость, её содрогание при виде великой гибели, её изобретательность и храбрость в перенесении, претерпении, истолковании, использовании несчастья, и всё, что даровало ей

глубину, тайну, личину, ум, хитрость, величие, — разве не было даровано ей это под оболочкой страдания, под воспитанием великого страдания?» [12, с. 346].

Если предпосылкой сострадания по Шопенгауэру является мысль о том, что мир дурен, а все живущие — жертвы его дурного устройства, то оправдание «великого страдания» у Ницше имеет своим источником чувство, сравнимое с восторгом натуралиста перед природными механизмами адаптации. В этом смысле концепцию преодолевающей воли можно назвать своего рода «органицизмом».

Мировоззрению Гуро свойствен такой восторг перед творящими силами природы, частным проявлением которых является человек-творец («всё прекрасно тем, что разное» [3, с. 213], «творят умные сосны» [6, с. 66], «Я творец! Я светлый ураган Бальдера!» [5, с. 17]). Даже любовь Гуро к северным пейзажам, которые в большом количестве присутствуют в книге «Небесные верблюджата» (1914), по существу, объясняется тем, что северная природа является для писательницы символом борьбы и самопреодоления, воспитания посредством «великого страдания».

Наиболее очевидная переключка с ницшевским пониманием страдания присутствует у Гуро в «Истории Бедного рыцаря», хотя Минц писала именно об этом тексте как о содержащем «полемическое отражение притч ницшевского Заратустры» [9, с. 117]. В повести высказываются мысли, созвучные ницшевской концепции страдания как импульса к самопреодолению, проявляющемуся в творчестве: «Страдание несут все несущие плоть: одни слепо выполняют закон тел, возмездие, а избранные покорно в страдании приобретают Сокровище» [3, с. 211], «Многие не за грехи страдают, а чтобы возвеличилась правда в многообразии и прозрачными стали души ваши как стекло» [3, с. 208]. Избранные предстают здесь как творцы — философы, поэты, — открывающие новое в процессе преодоления страдания. Как говорил Шестов о Ницше, «чтоб явилась новая истина, потребовалась новая Голгофа» [17, с. 297].

Взгляд на феномен страдания «с точки зрения Ницше» также присутствует в одной из дневниковых записей Гуро (в последние годы писательница боролась с лейкемией): «Я боюсь момента смерти... Ну не стоит. Где наша не пропадала. Страдания не стоит бояться. Даже нравственного, хотя оно куда ядовитей, растяжимей. <...> В моей жизни нет ни одного страдания, не принёсшего ничего» [4, с. 33].

При этом важно обратить внимание, что, признавая воспитательный эффект страдания, Ницше не является апологетом жестокости и равнодушия. Говоря о помощи страдающему, он требует исключительной пронизательности и деликатности: «Пусть будет твоё сострадание угадыванием: ты должен сперва узнать, хочет ли твой друг сострадания» [13, с. 41]. Ставя акцент на понимании, похожую мысль озвучивает Гуро: «Кто знает тысячу скорбей, знает тысячу состраданий и угадывает слова молчания и отвечает тем, кто не смеет спросить» [3, с. 208]; «Рождение добра такое болезненное. Но оттенки добра от этого прибавились, выросли в мире. <...> Вырабатываются новые грани соприкосновения-сострадания, понимания тонкостей нужд другого» [3, с. 212]. В последней цитате внимание также привлекает слово «добро», как бы пере-

кликающееся и одновременно противопоставленное догматическому добру из книги Шестова. Отметим, что похожая мысль о «разности» сострадания встречается также у Шестова: «<...> сострадание утешает “многих”, но “немногих” только оскорбляет, особенно в тех случаях, когда оно является как дань нравственности и как отыскание “блаженства”» [17, с. 304]. Любопытно также, что Гуро говорит про «слова молчания», а Шестов называет Ницше философом молчащих:

«То, что произошло с Ницше, происходит с тысячами людей <...>. И, может быть, все эти люди так же <...> реагируют на свои несчастья — но молчат: не умеют или не смеют возвысить свой голос против установленных другими, не знавшими их страданий, принципов» [17, с. 267].

Сострадать, по Ницше, нужно «издали»: «<...> если я сострадатель, то только издали. <...> Ибо когда я видел страдающего страдающим, я стыдился его из-за стыда его; и когда я помогал ему, я проаживался безжалостно по гордости его» [13, с. 62–63]. Эти слова можно сравнить со стремлением повествователя в книге Гуро «Небесные верблюжата» послать одинокому «шарф нежной шерсти сиреневыми полосками» [5, с. 74] — сострадание здесь превращается в деликатный и робкий жест утешения, сделанный «издали».

Кроме того, в «Истории Бедного рыцаря» Гуро присутствует любопытное описание «спасения» лошади, которое можно понять не только как продолжение традиции Н. А. Некрасова и Ф. М. Достоевского, но и как своеобразную отсылку к знаменитому туринскому эпизоду из биографии Ницше: «И случилось, что когда вышел [Бедный Рыцарь, невоплощённый сын Эльзы. — Д. К.] на улицу постоять, прогив их ворот мучилась лошадь и не могла сдвинуть воза. А он протянул руку к возу — и сдвинулся по ровному месту как под гору» [3, с. 156]. Интересно, что дух, спасший лошадь, является невоплощённым, то есть невидимым (в повести видеть его может только его мать Эльза, автопсихологический образ). Эта особенность позволяет характеризовать героя с точки зрения ницшевской «стыдливости» в сострадании (Заратустра: «Я люблю скрывать своё лицо и убегаю, прежде чем узнаю я; так советую я делать и вам, друзья мои!» [13, с. 62]).

С пониманием страдания и сострадания также связано осмысление христианства в произведениях Гуро и Ницше. В «Истории Бедного рыцаря» Христос упоминается достаточно часто. Наибольший интерес представляет неоднократно развиваемая мысль «Завет Христа в своём развитии уничтожит сумрачный закон кармы» [3, с. 207], совпадающая со своеобразным пониманием христианства у Ницше. Отвергая принцип наказания и награды как воплощение ресентимента, философ предлагает «психологическую» трактовку учения Христа: «Во всей психологии “Евангелия” отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. “Грех”, всё, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожено, — это и есть “благовестие”» [10, с. 658–659]. Похожим образом говорит о Христе Бедный Рыцарь Гуро: «Пусть для вас не будет ни наказания, ни награды. Не благодарите и не награждайте, не наказывайте и не мстите, — делайте доброе из любви, и кармические законы не будут над вами властны» [3, с. 208]. Имморализм Гуро порой даже

превосходит ницшевский: «Научитесь радоваться, если увидите зло безнаказанным» [3, с. 208].

Стоит отметить, что, подобно Ницше, Гуро часто спорит непосредственно с евангельскими текстами: «Рассказ о стаде свиней и о бесах — это пыль, приставшая к преданию по неразвитию передававших. Как мог Христос погубить и внести в мир смерть, когда Он пришёл уничтожить смерть» [3, с. 212]. Когда Бедный Рыцарь у Гуро воспроизводит слова Крестителя («ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму!» (Мф 3:9)), то кардинально меняет их смысл: Бог здесь не создаёт новых людей из камней, уничтожив за грехи предков Авраама, но прощает всех и даже камням даёт душу («Камни воскликнут и превратятся в детей. Итак свершится: “Из камня создам детей Аврааму!”» [3, с. 210]).

Любопытно, что, описывая *истинного* Христа как аристократа, Ницше акцентирует именно «непротивление злу», послужившее основой философии Толстого: «*Не защищаться, не гневаться, не привлекать к ответственности...* Но также не противиться злему, — *любить* его...» (курсив Ницше) [10, с. 660]. Более того, приятие жизни во всех её проявлениях, «дионисийское да-сказание миру как он есть, без изъятий, исключений и разбора» [11, с. 545], лежит в основе ницшевской идеи *amor fati*, любви к необходимости и благословения катастрофичной судьбы. Говоря о многочисленных аналогиях между высказываниями Ницше о Христе и о самом себе, Карл Ясперс объясняет эти совпадения как экспериментальное «самоотождествление с противником» [19]. На наш взгляд, всё объясняется тем, что Ницше не мог не замечать «типологического» сходства между собой и Христом: его философия жизни так или иначе была определена ожиданием грядущего сумасшествия («ужасная мысль о том, что наследственность предопределила ему судьбу отца, пришла уже в детстве» [14]), как жизнь и поучения Христа определялись Голгофой, предсказанной пророками. С личностью Христа соотносился князь Мышкин, и характеризующее его понятие «Идиот» (изначально др.-греч. ἰδιώτης — частный человек, живущий вне жизни полиса, неопытный и несведущий; в совр. значении — страдающий глубокой формой умственной отсталости, психическим заболеванием) для Ницше становилось проекцией его собственной участи [10, с. 655].

Отметим, что идея *amor fati* была для рано умершей Гуро личным переживанием, и также распространилась на образ сына Элеоноры/Эльзы Вильгельма. Впервые этот персонаж появляется в пьесе «Осенний сон» (1912), где описана его необъяснимая безвременная гибель. Представление трагичности и катастрофичности человеческого существования как неизбежной и даже желаемой необходимости в творчестве Гуро явно не относится к толстовству, стремившемуся гармонизировать человеческую жизнь, но стоит в прямой связи с ницшевской философией трагедии. При этом в своих произведениях Гуро мягко обыгрывает «аристократизм духа» Ницше, часто называя своего героя принцем, маркизом, бароном, рыцарем или «дворянчиком». В неоконченной повести, а также в книге «Небесные верблюжата» сын/невоплощённый рыцарь Вильгельм как бы перестаёт быть «Вилей» из «Осеннего сна», в чём слышится только намёк на немецкое *Wille*, и предстаёт неким прямым подобием воли, присутствующей во всех предметах [3, с. 194].

Также отметим, что образ ребёнка у обоих авторов непосредственно связан с Христом: в «Истории Бедного Рыцаря» присутствуют вставные стихи о Христе-ребёнке, играющем с другими детьми [3, с. 187], а в «Антихристе» говорится, что вера Христа означает «возвращение к детству в области психического» [10, с. 657]. Сам по себе образ ребёнка в ницшевских «метаморфозах духа» (верблюд — лев — дитя), как известно, наполнен позитивным содержанием.

В заключение, ещё раз обращаясь к мысли Минц о разнообразных отражениях толстовства и неприятия Ницше у Гуро, хотим привести любопытные слова Шестова о христианстве в произведениях Толстого и Ницше, в том числе дающие ответ на вопрос, как христианство могло сочетаться в текстах писательницы с «ницшеанством»:

«Несмотря на то, что он [Толстой] всегда ссылается на Евангелие, — христианского в его учении очень мало. Если приравнять его к св. Писанию, то разве к Ветхому Завету, к пророкам, которых он напоминает характером своей проповеди и требовательностью» [17, с. 263].

«Приведем еще слова Заратустры, из которых видно будет, до какой поразительной нравственной высоты — *именно в евангельском смысле* — доходит отрекшийся Ницше, и как мало можно доверять обычным легендам, связанным с именем этого писателя. “Найдите же мне любовь, которая не только все наказанья, но и вину несет на себе; найдите мне справедливость, оправдывающую всех, кроме судей”» (курсив Шестова) [17, с. 310].

Итак, мы сопоставили концепции христианства, страдания и сострадания в философии Ницше и в произведениях Елены Гуро. Противоположность мировоззренческих установок данных авторов представляется мнимой даже в наиболее проблематичных случаях. И Гуро, и Ницше на самих себе испытывают «воспитательный» эффект страдания; немецкий философ при этом отнюдь не чужд и сострадания, однако не принимает морального превосходства и бесстыдства страдающего. Христианство Гуро и «антихристианство» Ницше также обнаруживают немало сходства: оба автора спорят с каноном, образ Христа у них соединяется с образом ребёнка, а также принимающего «великое страдание» аристократа духа, который не проклинает, не судит и не наказывает. В своём прочтении Ницше, отличном от распространённых в XX в. представлений, Гуро могла опираться на тексты Л. Шестова, посвящённые специфике ницшевской нравственности. Связанные глубинным, не сразу заметным родством, произведения данных авторов как бы подсвечивают дополнительные измерения друг друга. Корректируя сложившееся предпонимание, мы снова и снова возвращаемся к их прочтению путём герменевтического круга, «чтобы возвеличилась правда в многообразии, и прозрачными стали души как стекло» [3, с. 208], то есть, чтобы мы сами стали доступными для нашего собственного понимания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров. — М.: Искусство, 1979. — С. 361–373.
1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. Герменевтики / Пер. с нем./ Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
2. Гуро Е. Г. Бедный рыцарь // Небесные верблюджата; Бедный рыцарь; Стихи и проза / Сост., авт. ст. и примеч. Л. В. Усенко. — Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1993. — С. 5–47; 145–214.
3. Гуро Е. Г. Из записных книжек / Сост. и вступ. ст. Е. Биневича. — СПб.: Фонд русской поэзии, 1997. — 108 с.
4. Гуро Е. Г. Небесные верблюджата. — СПб.: Журавль, 1914. — 127 с.
5. Гуро Е. Г. Шарманка. — СПб.: Сириус, 1909. — 220 с.
6. Гурьянова Н. А. Толстой и Ницше в «творчестве духа» Елены Гуро // *Europa Orientalis*. — 1994. — Vol. XIII(1). — С. 63–76.
7. Матюшин М. В. Русские кубофутуристы (предисловие и примечания Н. И. Харджиева) // Небесные верблюджата; Бедный рыцарь; Стихи и проза / Сост., авт. ст. и примеч. Л. В. Усенко. — Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1993. — С. 5–47; 268–277.
8. Минц З. Г. Фугуризм и «неоромантизм» (К проблеме генезиса и структуры «Истории бедного рыцаря» Ел. Гуро) // Труды по русской и славянской филологии. — Тарту, 1988. — Учёные записки Тартусского гос. ун-та. — Вып. 822. — С. 109–121.
9. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Соч.: в 2 т. — Т. 2 / Пер. с нем. А. В. Флёровой. Сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — М.: Изд-во Мысль, 1996. — С. 631–692.
10. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцк и др. — М.: Культурная Революция, 2005. — 880 с.
11. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч.: в 2 т. — Т. 2 / Пер. с нем. Н. Полилова. Сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — М.: Изд-во Мысль, 1996. — С. 238–406.
12. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: в 2 т. — Т. 2 / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского. Сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — М.: Изд-во Мысль, 1996. — С. 5–237.
13. Перцев А. В. Фридрих Ницше: Дела семейные // Вестник Московского университета. — Сер. 7. Философия. — 2001. — № 4. — С. 20–37. — [Электронный ресурс] URL: www.nietzsche.ru/biograf/litera/family/ (Дата обращения: 15.01.2024)
14. Троцак А. И. Нравственные законы и принципы в системах И. Канта и А. Шопенгауэра. Анализ критики Шопенгауэром категорического императива Канта // X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации: матер. международной конференции. В 2 ч. — Ч. 2. — Калининград, 2010. — С. 221–237.
15. Ходасевич В. Ф. Е. Гуро. Небесные верблюджата // Собр. соч.: В 8 т. — Т. 2. Критика и публицистика (1905–1927) / Сост., подгот. текста, комм. Дж. Малмстада и Р. Хьюза; Вступ. ст. Р. Хьюза. — М.: Русский путь, 2010. — С. 183.
16. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше. Философия и проповедь // Соч.: в 2 т. — Т. 1. — Томск: «Водолей», 1996. — С. 215–316.
17. Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. — Т. 1. Мир как воля и представление / Пер. с нем.; Под общ. ред. А. Чанышева. М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 1999. — 496 с.
18. Ясперс К. Новая философия Ницше. Самоотожествление с противником // Ницше и христианство / Пер. с нем. Т. Ю. Бородай. — М.: «Медиум», 1994. — С. 79.

19. Elena Guro: Selected Writings from the Archives / Ed. by A. Ljunggren, N. Gourianova. — Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1995. — 132 p.

20. Minc Z. G. Неопубликованное произведение Елены Гуро «Бедный рыцарь» // Russian Literature. Amsterdam, 1991. — Vol. 29. — № 1. P. 1–24.

REFERENCES

1. Bakhtin M. M. K metodologii gumanitarnykh nauk [On the Methodology of Humane Studies]. In: Estetika slovesnogo tvorchestva. Sost. S. G. Bocharov. — Moscow: Iskusstvo Publ., 1979. — S. 361–373. — (In Russian).

1. Gadamer Kh.-G. Istina i metod: Osnovy filos. germenevtiki [Truth and Method]. Per. s nem. Obshch. red. i vstup. st. B. N. Bessonova. — Moscow: Progress Publ., 1988. — 704 s. — (In Russian).

2. Guro E. G. Bednyi rytsar' [The Poor Knight]. In: Nebesnye verblizhata; Bednyi rytsar'; Stikhi i proza. Sost., avt. st., i primech. L. V. Usenko. — Rostov-na-Donu: Rostov University Publ., 1993. — S. 5–47; 145–214. — (In Russian).

3. Guro E. G. Iz zapisnykh knizhek [From the Notebooks]. Sost. i vstup. st. E. Binevicha. — St. Peterburg: Fond russkoi poezji Publ., 1997. — 108 s. — (In Russian).

4. Guro E. G. Nebesnye verblizhata [Little Camels of the Sky]. — St. Peterburg: Zhurav' Publ., 1914. — 127 s. — (In Russian).

5. Guro E. G. Sharmanka [The Hurdy-Gurdy]. — St. Peterburg: Sirius Publ., 1909. — 220 s. — (In Russian).

6. Gur'ianova N. A. Tolstoi i Nitsche v "tvorchestve dukha" Eleny Guro [Tolstoy and Nietzsche in the "spiritual creation" of Elena Guro]. — In: Europa Orientalis. — 1994. — Vol. XIII(1). — C. 63–76. — (In Russian).

7. Matiushin M. V. Russkie kubofuturisty (predislovie i primechaniia N. I. Khardzhieva) [Russian Cubofuturists]. In: Nebesnye verblizhata; Bednyi rytsar'; Stikhi i proza / Sost., avt. st., s. i primech. L. V. Usenko. — Rostov-na-Donu: Rostov University Publ., 1993. — S. 5–47; 268–277. — (In Russian).

8. Mints Z. G. Futurizm i «neoromantizm» (K probleme genezisa i struktury «Istorii bednogo rytsaria» El. Guro) [Futurism and "neoromanticism" (To the problem of genesis and the structure of The Poor Knight by Elena Guro)]. — In: Trudy po russkoi i slavianskoi filologii. — Tartu, 1988. — Uchenye zapiski Tartusskogo gos. un-ta. — Vyp. 822. — S. 109–121. — (In Russian).

9. Nitsche F. Antikhrist. Proklatie khristianstvu [The Antichrist]. In: Soch.: V 2 t. — T. 2 / Per. s nem. A. V. Flerovoi. Sost., red., vstup. st. i primech. K. A. Svas'iana. — Moscow: Mysl' Publ., 1996. — S. 631–692. — (In Russian).

10. Nitsche F. Bolia k vlasti. Opyt pereotsenki vseh tsennostei [The Will to Power. An Attempt at a Revaluation of All Values] / Per. s nem. E. Gertsykh i dr. — Moscow: Kul'turnaia Revoliutsiia Publ., 2005. — 880 s.

11. Nitsche F. Po tu storonu dobra i zla [Beyond Good and Evil]. In: Soch.: V 2 t. — T. 2 / Per. s nem. N. Polilova. Sost., red., vstup. st. i primech. K. A. Svas'iana. — Moscow: Mysl' Publ., 1996. — S. 238–406.

12. Nitsche F. Tak govoril Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra]. In: Soch.: V 2 t. — T. 2 / Per. s nem. Iu. M. Antonovskogo. Sost., red., vstup. st. i primech. K. A. Svas'iana. — Moscow: Mysl' Publ., 1996. — S. 5–237.

13. Pertsev A. V. Fridrikh Nitsche: Dela semeinye [Friedrich Nietzsche: Family Matters]. In: Vestnik Moskovskogo universiteta. — Ser. 7, Filosofiiia. — 2001. — № 4. — S. 20–37. — [Элек-

тронный ресурс] URL: www.nietzsche.ru/biograf/litera/family/. (Accessed: 15.01.2024). — (In Russian).

14. Trotsak A. I. Nravstvennyye zakony i printsipy v sistemakh I. Kanta i A. Shopengauera. Analiz kritiki Shopengauerom kategoricheskogo imperativa Kanta [Moral laws and principles in the systems of I. Kant and A. Schopenhauer. The analysis of Schopenhauer's criticism towards the Categorical Imperative]. In: X Kantovskie chteniia. Klassicheskii razum i vyzovy sovremennoi tsivilizatsii: mater. mezhdunarodnoi konferentsii. — V 2 ch. — Ch. 2. — Kaliningrad. 2010. — S. 221–237. — (In Russian).

15. Khodasevich V. F. E. Guro. Nebesnye verbluizhata [E. Guro. Little Camels of the Sky]. In: Sobr. soch.: V 8 t. — T. 2. Kritika i publitsistika (1905–1927) / Sost., podgot. teksta, komm. Dzh. Malmstada i R. Kh'iuzza; Vstup. st. R. Kh'iuzza. — Moscow: Russkii put' Publ., 2010. — S. 183. — (In Russian).

16. Shestov L. Dobro v uchenii gr. Tolstogo i Fr. Nitsche. Filosofii i propoved' [The Good in Teaching of Tolstoi and Nietzsche. Philosophy and Preaching]. In: Soch.: v 2 t. — T. 1. — Tomsk: Vodolei Publ. 1996. — S. 215–316. — (In Russian).

17. Shopengauer A. Sobr. soch.: V 6 t. — T. 1. Mir kak volia i predstavlenie [The World as Will and Representation] / Per. s nem.; Pod obshch. red. A. Chanysheva. — Moscow: TERRA — Knizhnyi klub Publ.; Respublika Publ., 1999. — 496 s. — (In Russian).

18. Iaspers K. Novaia filosofii Nitsche. Samootozhdestvlenie s protivnikom [The New Philosophy of Nietzsche. Self-Identificating with the Enemy]. In: Nitsche i khristianstvo / Per. s nem. T. Iu. Borodai. — Moscow: Medium Publ. 1994. — S. 79. — (In Russian).

19. Elena Guro: Selected Writings from the Archives. Ed. by A. Ljunggren, N. Gourianova. — Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1995. — 132 p. — (In Russian and English)

20. Minc Z. G. Neopublikovannoe proizvedenie Eleny Guro «Bednyi rytsar'» [The Unpublished Text of Elena Guro The Poor Knight]. In: Russian Literature. — Amsterdam. 1991. — Vol. 29. — № 1. — P. 1–24. — (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.021

УДК 141.319.8

*Е. Д. Грезова**

СОВРЕМЕННЫЙ ЭДИП КАК СУБЪЕКТ ЭТИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ

В статье рассматриваются трактовки и изложения древнегреческого мифа о царе Эдипе как субъекте этического действия в его отношениях с мирской и божественной сферами. В разных эпохах и культурных ситуациях и сам Эдип как тема для философского осмысления или персонаж художественного произведения, и оценка его этической субъектности и личной или метафизической ответственности отличаются друг от друга, и в этих различиях иллюстрируется понимание этической субъектности человека и вообще этических представлений каждой эпохи или культурной ситуации.

Ключевые слова: этический субъект, Эдип, Анти-Эдип, постмодерн, постпостмодерн, этический релятивизм, этика.

E. D. Grezova

CONTEMPORARY OEDIPUS AS A SUBJECT OF ETHICAL ACTION

This article reviews interpretations and presentations of the ancient Greek myth about King Oedipus as a subject of ethic action in his interaction with the secular and the divine. Throughout different epochs and within various cultural situations the image of Oedipus himself varies, both as a topic for philosophical comprehension and as a fictional character; the assessment of his ethic subjectivity and personal or metaphysical responsibility differs accordingly. And these differences illustrate the understanding of a person's ethic subjectivity, as well as ethic ideas in general, within each era or cultural situation.

Keywords: ethical subject, Oedipus, Anti-Oedipus, postmodern, post-postmodern, ethic relativism, ethics.

* Грезова Екатерина Дмитриевна — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, преподаватель, Витебская духовная семинария, Республика Беларусь; dzh-gr@mail.ru

Grezova Ekaterina Dmitrievna — graduate student of the Russian Christian Humanitarian Academy. F. M. Dostoevsky, dzh-gr@mail.ru, teacher at Vitebsk Theological Seminary, Republic of Belarus

Древнегреческий миф об Эдипе по сей день не оставляет пространства искусства и философского дискурса. Но в разные времена как невольные претерпевания, так и сознательные действия царя Эдипа находят разное понимание, рассматриваются через призму актуальных эпохе мировоззренческих и этических представлений.

Эдип в европейской культуре похож на шекспировского Призрака отца Гамлета или на булгаковский платок Фриды — это фигура, из эпохи в эпоху на аффективном уровне взывающая к устроению *справедливого* порядка мирской и божественной сфер. Причем справедливость здесь — не некая неизменная высшая истина. Речь скорее о сиюминутном ощущении или об интуитивном стремлении к справедливости/несправедливости, которое не предполагает получение окончательного реального удовлетворения, а лишь сподвигает выбирать новое направление поиска. Жажда *справедливости* Эдипа, с одной стороны, всегда детерминирована актуальной для эпохи этикой, а с другой, — проживая себя, если не детерминирует эту этику, то по крайней мере значительно на нее влияет, а с начала XX в. эта история становится одним из важнейших сюжетов европейского интеллектуального пространства.

В данной статье мы рассмотрим Эдипа как субъекта этического действия в отношениях с инобытийным, божественным миром и в отношениях с миром земным. Мы будем основываться на материале философских и художественных произведений разных эпох, которые в наибольшей степени отражают этическую субъектность Эдипа в оптике своей, произведения, эпохи. Однако рамки статьи вынуждают нас ограничиться одним произведением для одной эпохи или культурной ситуации. Для того чтобы внимательнее рассмотреть Эдипа в контексте XX–XXI в., Эдипа премодерна и модерна мы обозначим наиболее кратко и обобщенно.

Самое древнее дошедшее до нас целиком и потому самое распространенное античное изложение мифа об Эдипе — это драмы Софокла «Царь Эдип» («Эдип-тиран») и «Эдип в Колоне». Именно благодаря Софоклу Эдип занял свое место в пространстве европейской мысли. По мнению А. Г. Гаджикурбанова, история Эдипа оказала огромное влияние на понимание морали в Древней Греции [2]. В «Лекциях по эстетике» Гегель обращает внимание на разницу этической оценки персональной и имперсональной ответственности субъекта в героическом и современном ему обществе — обществе Нового времени [3, с. 196]. Эдип модерна завершается разработкой Зигмундом Фрейдом (Freud) понятия «эдипова комплекса», который присущ, по мнению автора, каждому человеку [10, с. 219] — и это становится толчком для появления протестного, постмодерного «Анти-Эдипа» — книги и концепции Жюльи Делёза (Deleuze) и Феликса Гваттари (Guattari) [5]. Для рассмотрения понимания постпостмодерного Эдипа как субъекта этического действия мы воспользовались современной трактовкой мифа, представленной в фильме «Музыка» 2023 года режиссера Ангелы Шанелек (Schanelec) [7].

В древнегреческом мифе, известном более всего в изложении Софокла, и Лай, и Эдип в какой-то момент узнают, что предначертано каждому из них судьбой, и всячески стремятся избежать своей участи. Проклятье, павшее на них, по всей видимости, есть результат преступления, совершенного Лаем

против Хрисиппа, — Эдип причастен к этому проклятью только по случайности рождения. Более того, и цель, и средства Лая и Эдипа существенно отличаются. Во-первых, Лай спасает собственную жизнь, а Эдип спасает свой нравственный облик. Во-вторых, Лай жертвует Эдипом — своим ребенком, существом слабым и зависимым от него, тем, кого должен оберегать и защищать. Эдип же жертвует своим домом и комфортом, отправляясь в странствие. Далее Эдип, узнав о том, что пророчество все-таки свершилось и он, того не ведая, стал убийцей своего отца и мужем своей матери, согласно самой известной версии мифа, в отчаянии ослепляет себя, — согласно примечаниям В. Н. Ярхо к изданию «Эдипа в Колоне», «сам себя покаравший Эдип под конец жизни должен был приобщиться к сонму “героев”», [1]. В то же время он прокликает своих сыновей в ответ на их презрение — т. е. ему не удается стать полной противоположностью своего отца в принимающей любви к собственным детям. Таким образом, ни в одной интерпретации древнегреческого мифа о царе Эдипе он не представляется ни намеренным злодеем, ни благочестивым святым, которого бы нарочито пытались обелить авторы. Эдип может вызывать сочувствие зрителя, но не восхищение; он достаточно мудрый и смелый герой, однако — «просто человек», «средний человек», которого сопровождает злая судьба, но который находит в себе силы для противодействия ей и для покаяния: это может случиться с каждым. (Для сравнения: ни на одном этапе сюжета действия Лая невозможно назвать вынужденными — кроме разве что зачатия сына в состоянии опьянения).

В статье «Объективные основания морального поступка и имперсональная вина» А. Г. Гаджикурбанов пишет про необходимое «различие вины метафизической и вины моральной» применительно к истории царя Эдипа, а также о том, что Эдипов «мифологический образ, линия судьбы неотделимы от всего того, что с ним происходит во внешнем плане, но они совершенно не касаются его уже проснувшегося внутреннего мира». Так, внешние обстоятельства, какими бы непреодолимыми они ни были, не лишают героя этической субъектности. Под метафизической виной А. Г. Гаджикурбанов понимает

«детские изначально свойственной человеку “природы” (генетической и физической детерминант его индивидуальности и объективных “условий человеческого существования”), над которой субъект моральной воли не властен» [2, с. 00],

что «не входит в компетенцию моральной воли, которая определяет условия субъективной (персональной) моральной вины» [2, с. 00]. В свою очередь, поступки героя, основанные на его свободном волевом выборе, составляют «его уже проснувшийся внутренний мир» [2, с. 00] и не могут быть затронуты внешними, не зависящими от воли героя обстоятельствами.

Итак, судьба Эдипа, на которую он не может повлиять, задается богами (за грех Лая) — и Эдип противится воле богов, хоть и без малейшего успеха. В отношении же мира, мирского (Фив) Эдип проявляет заботу, дважды спасая город — и оба раза успешно.

Однако в мирском, социальном измерении метафизическая вина Эдипа имеет не нейтральное значение. Так, в драме Софокла хор аттических старцев сначала изгоняет Эдипа:

«Прочь! Удались, поднимайся с седалища,
Край наш покинь! Уходи — и немедленно!
Чтобы на город наш праведный
Бед не навлечь ненароком!» [8, с. 77]

А его моральные поступки воли — спасение Фив от Сфинкса, спасение Фив от мора, самоослепление — не являются полным, безоговорочным искуплением метафизической вины пред глазами людей. Но в отношениях с божественным миром именно моральные деяния Эдипа дают ему право на посмертную участь героя, метафизическая же вина на его отношения с божественным не влияет. (А уже благоволение богов в свою очередь станет оправданием перед людьми.)

Божественное в отношениях с Эдипом выступает почти как «часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо» — правда, «вечно» не в значении «всегда», а в значении «в вечности». Алексей Федорович Лосев пишет:

«Софокл сам не решается критиковать Аполлона, но в уста своей Иокасты он вложил настоящий скептицизм по адресу Аполлона, и в результате вся судьба Эдипа представлена как своеобразное насилие Аполлона над человеком» [6, с. 533].

Итак, царь Эдип выстраивает свои отношения с мирским и божественным как субъект действия на основании собственного, интериорного этического нарратива. В своей деятельности, направленной на отношения с миром, он достигает желаемого (два спасения Фив), но сограждане отвергают его по причине его метафизической вины. В деятельности же, направленной на отношения с божественным (попытка избежать судьбы), Эдип терпит неудачу, однако за персональные моральные поступки правила божественного мира предуготовляют ему причисление к сонму героев — редкая честь для смертного человека. А. Г. Гаджикурбанов отмечает, что «из Эдипа берет начало сама история греческой моральности — ее ткань составляет переплетение метафизической вины и вины моральной» [2, с. 00] Таким образом, для древнегреческого общества драмы Софокла являются своего рода «выяснением отношений» с богами, это было необходимо для осознания индивидуальных этических представлений — внутреннего этического нарратива, принадлежащего лично человеку, а не человечеству, не человеческому миру, не мирозданию, включающего людей и богов.

Антропологическая парадигма модерна фундируется на картезианском перевороте: после *cogito ergo sum* человеческая субъектность обретает некоторую самостоятельность от божественной, и это затрагивает также этическую субъектность. В «Лекциях по эстетике» применительно к трагедии царя Эдипа Гегель пишет, что в премодерном (у Гегеля — героическом) обществе

«субъект, оставаясь в непосредственной связи со всей сферой своей воли, своих действий и свершений, целиком отвечает за все последствия своих действий» [3, с. 196] — это не зависит от намерения и знания субъекта действия, т. к. он «отделяет себя от того нравственного целого, которому он принадлежит, сознавая себя лишь в субстанциальном единстве с этим целым» [3, с. 197].

Сепарация человеческой субъектности от божественной, наступившая в эпоху модерна, приводит к разделению моральной ответственности: человек

принимает ее на себя только за то, что сделал сознательно, он больше не мыслит себя в субстанциальном слиянии с мирозданием, поэтому

«снимает с себя ответственность за ту часть своего деяния, которая вследствие неведения или неправильного понимания самих обстоятельств вышла иной, чем он этого хотел, и вменяет себе лишь то, что он знал и в связи с этим знанием совершил умышленно и намеренно» [3, с. 196–197].

Метафизическая вина больше не может вменяться лично субъекту-индивиду: как если бы только после разъяснения Декарта о самостоятельности существования человека в нашей культуре появилось осознание, что первоначальный грех действительно искуплен. И если в премодерной, героической литературе, согласно Гегелю, «субстанциальное, нравственное и правовое начала еще не противопоставлены отдельному характеру и вообще индивиду» [3, с. 196–197], то в литературе модерна герой намеренно обнаруживается в таких условиях объективной действительности, в противостоянии которым он сможет раскрыться как этический субъект, не нарушив индивидуальной целостности своей моральности из-за внешней ему, метафизической вины.

Таким образом, будь Эдип современником Гегеля, его отношения с богами и миром были бы совсем иными. Границы его субъектности сужаются: он остается субъектом этического действия там, где действовал сознательно и свободно. Там же, где его поступки не были сознательными и свободными, «я сделал» неизбежно переходит в «со мной сделали» — Эдип-субъект становится объектом чужого воздействия.

Сепарация человеческой субъектности от божественной, произошедшая в модерне, дает возможность разграничить и ответственность за этические поступки: на этом этапе отношения Эдипа с Аполлоном выяснены до окончательной прозрачности. Единственно возможное распределение: Эдипу принадлежат лишь его моральные деяния, а то, что произошло по воле богов, и принадлежит им.

В отношениях же с миром Эдип модерна как этический субъект не меняется, но меняется мир по отношению к нему. Эдип более не рассматривается человеческим миром в нераздельности с божественным, воля Аполлона более не вменяется в вину Эдипу. Драма немощи маленького человека перед властью всемогущего божественного провидения рационализируется и десакрализируется культурной ситуацией модерна.

Особенное значение и распространение история Эдипа приобретает в 1900 году: выходит в свет работа З. Фрейда «Толкование сновидений», где он, в числе прочего, пишет о «Царе Эдипе» Софокла. За пределами своего внимания Фрейд оставляет вопросы этики и метафизики драмы, сосредотачиваясь на отцеубийстве и инцесте, а также гносеологическом пути — прозрении главного героя:

«Действие трагедии состоит не в чем ином, как в постепенно пробуждающемся и искусственно замедляемом раскрытии — аналогичном с процессом психоанализа — того, что сам Эдип — убийца Лая и в то же время сын убитого и Иокасты» [10, с. 218].

Именно здесь речь начинает идти о том Эдипе, который представляется французской постмодернистской мысли как фашистская, угнетающая субъекта идея.

Фрейд распространяет метафизическую вину Эдипа на все человечество, на любого человека, при этом заменяя судьбу (волю богов) на желание, атрибутирующее субъекта: «Царь Эдип, убивший своего отца Лая и женившийся на своей матери Иокасте, представляет собой лишь осуществление желания нашего детства» [10, с. 219]. И в этом одна из главных особенностей Эдипа Фрейда: в любых прежних изложениях и интерпретациях Эдип руководствуется одним волевым желанием — не убивать отца и не жениться на матери; у Фрейда же отцеубийство и инцест выступают как его, Эдипа, желания. Однако речь идет о разных желаниях. Когда мы говорим о древнегреческом Эдипе, желание понимается как волевой акт субъекта, за которым следуют обязательные действия. В случае же Эдипа Фрейда желание есть присущее человеку от младенчества свойство, которое человек, как правило, не в силах даже осознать. Таким образом, «эдипизация бессознательного» становится для человека презумпцией этической испорченности — своего рода светским вариантом первородного греха, но без презумпированного искупления. Фрейд пишет: «Как Эдип, мы живем, не сознавая антиморальных желаний, навязанных нам природой; сознав их, мы все отвратили бы взгляд наш от эпизодов нашего детства» [10, с. 219]. Речь идет все о той же метафизической вине — упомянутом выше «детстве изначально свойственной человеку “природы”» [2, с. 00]. Так, из древнегреческого «случайного человека», жертвы фатума, Эдип становится «каждым человеком».

Интерпретация Фрейда изменяет понимание Эдипа опосредованно — через изменение понимания желания Эдипа (и вообще желания). Желанием премодерного Эдипа руководила его воля, оно основывалось на принятии этического решения и свободном выборе этого решения, тогда как желание Эдипа Фрейда — не решение, а свойство субъекта, которое он может сублимировать до социально приемлемой формы, но которым не может управлять как субъект этического действия: как если бы мы стали говорить о человеке только как о носителе первородного греха, умалчивая и об искуплении этого греха Жертвой Иисуса Христа, и о том, что человек сотворен по образу и подобию Божию со свободной волей. Эдип остается тем же, но, хотя культурная ситуация модерна, согласно Гегелю, высвобождает его от имперсональной вины, смена фокуса с начала XX века вынуждает к атрибутированию субъекта-Эдипа через его страдательное испытывание «отвратительного» [11, с. 219] желания, а не через его сознательные решения и поступки. Также следует заметить, что в этом изменении фокуса нравственность основывается не на интериорном этическом нарративе субъекта, а на его вынужденной социализации, т. е. экстериорном этическом нарративе, тем самым оставляя без внимания внутреннюю способность к принятию не детерминированного внешними обстоятельствами волевого решения, на которой основывается субъектность этического действия.

В 1972 году выходит в свет «Анти-Эдип» — первый том двухтомной работы Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Капитализм и шизофрения», в котором, в числе прочего, Эдипу как субъекту модерна (и премодерна, хотя на этом

и не акцентируется внимание) противопоставляется постмодерный Анти-Эдип. Фигура Анти-Эдипа задает принципиально отличное от психоаналитического понимание желания. В предисловии к американскому изданию книги М. Фуко предостерегает читателя от отношения к «Анти-Эдипу» как к новой философской теории: это, по его словам, «анализ отношения желания к реальности и к капиталистической “машине”», который отвечает, в числе прочего, на вопрос «Как желание вводится в мысль, в дискурс, в действие?» [5, с. 4]. Желание здесь выступает не как фрейдистское клеймо испорченности, а как машина производства реальности, в т. ч. — самого субъекта.

Фрейдистская экстраполяция якобы желания (на самом деле — трагедии) Эдипа на всех людей необходимо вызывает у философии субъекта постмодерна требование сатисфакции в отношениях с миром, в котором этот субъект существует. Постмодерный субъект Делёза определяется лишь своим свойством высказываться, уходить от любой попытки определить себя. И если Эдип Фрейда — субъект экстерниорного этического нарратива, Анти-Эдип должен отвергнуть принуждение любых внешних детерминант (в том числе этических), однако для верности он отвергает вообще любые детерминанты. Это бунт философии субъекта: если все Эдип, то никто не Эдип, и тогда все будут против Эдипа, все будут Анти-Эдипом.

Фрейд соединяет фигуры отца и Бога в одну общую фигуру Отца. Такая идея имеет основания для определения причины метафизической вины античного Эдипа: мы можем одинаково справедливо утверждать, что преступление Лая против Хрисиппа стало причиной проклятья Эдипа и что воля богов — причина этого проклятья. Однако для Анти-Эдипа сразу существует Отец — его роль ограничивается ролью причинителя. Кроме того, и мир как внешнее обстоятельство для Анти-Эдипа сливается с фигурой Отца.

Выход, который субъект постмодерна находит для себя, чтобы освободиться от насилия несчастливого жребия, — вообще отвергнуть существование любой внешней причинности, закрыть на нее глаза. Метафорически происходит то, что происходит каждый раз: Эдип ослепляет себя. В ситуации постмодерна — ему это необходимо для того, чтобы стать Анти-Эдипом. А превращение в Анти-Эдипа позволяет субъекту-Эдипу начать свой сюжет заново, с чистого листа.

Мы не можем описать все аспекты, все отличительные черты современной эпохи, подразумеваемой под зонтичным термином «постпостмодернизм», — этим описанием еще долго будут заниматься культурологи и философы. Однако следует выделить одну особенность — появление новой этики после морального плюрализма постмодерна. К примеру, анализируя творчество Дэвида Фостера Уоллеса (Wallace), хрестоматийного представителя метамодернистской литературы, Чарльз Никсон (Nixon) приходит к выводу, что Уоллес выстраивает позитивную, наличную этику при помощи тотализации идеи этического релятивизма, привычного постмодерной культуре. [12, с. 93] Умер ли субъект, обесценилась ли идея этики — история человеческой культуры продолжается даже после «конца истории», человек заново выстраивает свою субъектность и свои этические представления. Это похоже на посттравматическую реабилитацию: долгую, сложную работу, результат которой не гарантирован.

Ярким примером этого восстановления может выступить развитие идеи Эдипа как субъекта этического действия в фильме «Музыка» 2023 года немецкого режиссера Ангелы Шанелек. События мифа перенесены в наше время, некоторые детали сюжета скрыты, а другие — сильно изменены, что позволяет увидеть историю Эдипа иначе. Герои фильма почти не разговаривают — самые важные события происходят в молчании, будто это естественный ход вещей.

Эдип-Ион случайно убивает Лая-Элиоса в ответ на домогательства после ограбления. Важно заметить, что нигде в фильме нет указания на их кровное родство (как и на родство Эдипа-Иона с Иокастой-Иро) — мы можем домыслить его только опираясь на классическую версию мифа. Таким образом, уже Лай и Иокаста у Шанелек могут пониматься как случайные люди.

Факт домогательства Лая к Эдипу смешивает образы Эдипа и Хрисиппа, благодаря чему мы можем понимать пострадавшего молодого человека как, опять же, случайного молодого человека. Греческий сюжет соращения Лаем Хрисиппа мог произойти с любыми людьми, неизменно только одно: насильник убит, хотя убит он кем угодно.

При этом в фильме Шанелек этиология соматических стигм Эдипа неизвестна — они не нанесены ему кем-то (служгой по приказу отца или самим собой), а просто появляются. На его ногах раны с младенчества: приемная мать, тюремный врач и Иро пытаются облегчить его физические страдания, но в единственный раз, когда об этом говорят в фильме, Иро затрудняется ответить провизору, что это за раны. Когда Иро узнает, что ее бывшего возлюбленного убил ее нынешний муж и отец ее дочери, она совершает самоубийство — Ион остается в неведении, что стало причиной такого поступка. Вскоре Ион слепнет, его потеря зрения показывается на экране, но не обсуждается.

После смерти жены Ион продолжает жить: переезжает в большой город, профессионально занимается музыкой, растит дочь, — ни прошлые трагедии, ни потеря зрения не мешают ему в этом. И в отличие от Эдипа Софокла, Эдип-Ион не сокрушается по поводу своего вдовства и потери зрения, он просто живет дальше, наслаждаясь маленькими радостями обыденности, творчества, межличностного общения.

Шанелек нарочито не демонстрирует зрителю ни одного четкого проявления этической субъектности Эдипа как осознанного волевого акта, но, несмотря на это, последствия метафизической вины настигают его в конце сюжета: ослепление, которое в классическом мифе было сознательным актом покаяния через самонаказание, в фильме Шанелек появляется в форме метафизической кары. Зрителю остается догадываться, было ли это следствием психосоматики (т. е. таким бессознательным образом действовала интериорная этика), или наказанием свыше, или — вероятнее всего — психосоматика и наказание свыше есть одно и то же, когда мы говорим о наказании, необходимо следующим за грехом, как естественном законе человеческого существования в мире.

Нет в фильме и демонстрации каких-либо отношений с миром и Богом кроме безропотного принятия всего, что посылает судьба. Для современного Эдипа фигура отца отсутствует, а мир и инобытийное неразличимы — он принимает все, в том числе себя, как часть мироздания.

Так, после ситуации постмодерна мироздание для Эдипа-субъекта остается прежним — независимо от того, умер ли субъект в постмодерне, ниспровергнута ли этика иронией и т. д. — субъект остается прежним, потому что работает в прежнем режиме его интериорный этический нарратив, и именно из-за этого остается прежним мир субъекта, а возможно, и его представления о Боге над ним.

Таким образом, Эдип может служить маркером этического нарратива того времени, в котором появляется на страницах книг или экранах, а также маркером ожиданий от этической субъектности человека и понимания своей этической субъектности человеком в разных эпохах и культурных ситуациях. Дальнейший анализ Эдипа как субъекта этического действия в интеллектуальном и художественном пространстве XXI века поможет глубже понять и сформулировать то, какой может быть этика после постмодерного этического релятивизма, может ли она существовать в прежнем виде — виде этического метанарратива, а также то, каким может быть понимание субъектности человека после «смерти субъекта» в постмодерне.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Миф о Эдипе. К истолкованию символики мифа о Эдипе. (Конспект. В кн.: Античность и современность. М., 1972. С. 90–102). — [Электронный ресурс] // http://ec-dejavu.ru/m/Mif_o_Edipe.html (дата обращения: 27.10.2023)
2. Гаджикурбанов А. Г. Объективные основания морального поступка и имперсональная вина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. — 2015. — Вып. 4 (24). — С. 22–27.
3. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В четырех томах / Под ред. и с предисл. Мих. Лифшица. — Т. 1. — М.: Искусство, 1968–1973.
4. Даренский В. Миф об Эдипе в контексте «философии диалога» // Динамика нравственных приоритетов человека в процессе его эволюции: материалы XIX Международной конференции. — СПб. — 2006. — № 2. — С. 77.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 672 с. (Philosophy). — Перевод изд.: Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe / Gilles Deleuze, Felix Guattari.
6. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян / Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М.: Мысль, 1996. — 975 с.
7. «Музыка» («Musik»), реж. А. Шанелек, 2023)
8. Софокл. Трагедии / Пер. с в. Шервинского; ред., послесл. и примеч. Ф. А. Петровского. — М.: ГИХЛ, 1958. — 464 с.
9. Софокл. Царь Эдип // Sophocles. Tragoediae. Софокл. Драмы / пер. Ф. Ф. Зеллинского. Под ред. М. Л. Гаспарова и В. Н. Ярхо. Издание подготовили М. Л. Гаспаров и В. Н. Ярхо. Серия «Литературные памятники». — М.: «Наука», 1990. — [Электронный ресурс] // URL: http://www.lib.ru/poeeast/sofokl/sofokl3_1.txt (дата обращения: 27.10.2023).
10. Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. М. К. и Я. М. Коганов. С приложением очерка А. Р. Лурии «Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии». — М.: Академический проект, 2020. — 475 с. — (Психологические технологии).

11. Фрейд З. Тотем и табу / Пер. с нем. А. М. Боковиков. — М.: Академический проект, 2020. — 159 с. — (Психологические технологии).

12. Nixon C. R. The work of David Foster Wallace and post-postmodernism. Submitted in accordance with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. The University of Leeds. School of English. September, 2013.

REFERENCES

1. Averintsev S. S. (1972). Mif o Edipe. K istolkovaniiu simvoliki mifa o Edipe. [Myth of Oedipus. Towards the interpretation of the symbolism of the myth of Oedipus]. — [Elektronnyi resurs] // http://ec-dejavu.ru/m/Mif_o_Edipe.html (data obrashcheniia: 27.10.2023)

2. Gadzhikurbanov A. G. (2015). / Ob"ektivnye osnovaniia moral'nogo postupka i impersonal'naia vina [Objective grounds of moral action and impersonal guilt] // Vestnik Permskogo universiteta. Filosofii. Psikhologii. Sotsiologii. — Vyp. 4 (24). — S. 22–27.

3. Gegel' G. V. F. (1968–1973). Estetika [Aesthetics]: V chetyrekh tomakh / Georg Vil'gel'm Fridrikh Gegel'; Pod redaktsiei i s predisloviem Mikh. Lifshitsa. — T. 1. — Moskva: Iskusstvo.

4. Darenskii V. (2006). Mif ob Edipe v kontekste «filosofii dialoga» [The myth of Oedipus in the context of the "philosophy of dialogue"] // Dinamika npravstvennykh prioritov cheloveka v protsesse ego evoliutsii: materialy XIX Mezhdunarodnoi konferentsii. — SPb. — № 2. — S.77.

5. Delez Zh., Gvattari, F. (2007). Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia [Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia] — Ekaterinburg: U-Faktoriia, — 672 s. (Philosophy). — Perevod izd.: Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe / Gilles Deleuze, Felix Guattari.

6. Losev A. F. (1996). Mifologiiia grekov i rimlian [Mythology of the Greeks and Romans] / Sost. A. A. Takho-Godi; obshch. red. A. A. Takho-Godi i I. I. Makhan'kova. — M.: Mysl', 1996. — 975 s.

7. «Muzyka» («Musik», rezh. A. Shanelek, 2023)

8. Sofokl. Tragedii. (1958). [Tragedy] / Per. s. V. Shervinskogo; red., poslesl. i primech. F. A. Petrovskogo. — M.: GIKhL, 1958. — 464 s.

9. Sofokl. (1990). Tsar' Edip [Oedipus the Tyrant]. V perevode F. F. Zelinskogo. Pod red. M. L. Gasparova i V. N. Iarkho. Izdanie podgotovili M. L. Gasparov i V. N. Iarkho. Seriia «Literaturnye pamiatniki». — M.: Nauka. — [Elektronnyi resurs] // URL: http://www.lib.ru/poeast/sofokl/sofokl3_1.txt (data obrashcheniia: 27.10.2023)

10. Freid Z. (2020). Tolkovanie snovidenii [Dream interpretation] / Per. s nem. M. K. i Ia. M. Koganov. S prilozheniem ocherka A. R. Lurii «Psikhoanaliz v svete osnovnykh tendentsii sovremennoi psikhologii». — M.: Akademicheskii proekt. — 475 s. — (Psikhologicheskie tekhnologii).

11. Freid Z. (2020). Totem i tabu [Totem and taboo] / Per. s nem. A. M. Bokovikov. — M.: Akademicheskii proekt. — 159 s. — (Psikhologicheskie tekhnologii).

12. Nixon C. R. (2013). The work of David Foster Wallace and post-postmodernism. Submitted in accordance with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. The University of Leeds. School of English.

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.022

УДК 103.2

*А. А. Хорошилов**

ФОТОГРАФИЧЕСКАЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ

Статья посвящена анализу фотографической темпоральности. Выделяется несколько видов темпоральности возникающих в процессе съемки и восприятия фотографий. Это дает возможность перейти к рассмотрению восприятия фотографии как процессу актуализации памяти. Этот уровень восприятия сообщает практике фотографии субъективность через обращение к прошлому. Соединяя в себе гетерогенные процессы реализации материи, актуализации персональной памяти и общественного габитуса фотография конструирует систему визуальной нормативности.

Ключевые слова: фотография, философия фотографии, фотографическая темпоральность, восприятие.

A. A. Khoroshilov

PHOTOGRAPHIC TEMPORALITY

The article is devoted to the analysis of photographic temporality. There are several types of temporality that arise in the process of taking and perceiving photographs. This makes it possible to move on to considering the perception of photography as a process of memory actualization. This level of perception imparts subjectivity to the practice of photography through reference to the past. Combining the heterogeneous processes of the realization of matter, the actualization of personal memory and social habitus, photography constructs a system of visual normativity.

Keywords: photography, philosophy of photography, photographic temporality, perception.

Действие фотографии как замедления и повторения [8] подводит к вопросу: как относятся сделанные фотографии друг к другу и к текущему положению

* Хорошилов Андрей Алексеевич — соискатель кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; andrew-khoroshilov@yandex.ru

Andrey A. Khoroshilov — Candidate of the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; andrew-khoroshilov@yandex.ru

человека, ими располагающего? Как исторически выстраивается фотоконструирование жизни [9]? Отсылает ли фотография прямо к тому событию, которое она изображает? Как функционирует фотографическое время? Как фотографии встраиваются в память о событиях жизни? Если я использую фотографию как план референции и пользуюсь возможностью посмотреть на нее снова и снова, какое значение получает для меня снимок? Или же «каким образом изображения удается обойти тиранию хронологического времени аппаратуры, чтобы открыться нехронологическому времени жизни и событий?» [7, с. 255] Таким образом, встает вопрос о фотографической темпоральности. При этом с первого взгляда становится понятно, что время оператора, сталкивавшегося с событием, которое он наблюдает на фотографии и время зрителя, воспринимающего произвольное изображение, сделанные не им, не одно и то же.

Если начинать разговор об операторе, то его действия по производству и рассматриванию изображений необходимо включают в себя несколько гетерогенных темпоральностей. *Первая* — это то настоящее, в котором находится и действует фотограф во время съемки. Это конкретное, определенное настоящее, обладающее длительностью, предполагающее действие в окружающем мире, требующее телесного участия оператора. Длящегося событие, в которое включен оператор, в фотографии актуализируется через спуск затвора. Отсюда вытекает *вторая* темпоральность — темпоральность механического спуска, замедляющего переживаемое настоящее, через бесконечно малую точку времени, до неделимого настоящего. Будучи точкой, в которой время настоящего актуализируется в неизменной форме изображения, спуск затвора разграничивает прошлое и будущее. «Такова *третья* фотографическая темпоральность: «прошлое-будущее», прошлое вещей и тел, будущее изображения» [7, с. 257]. Парадоксально, но сам момент спуска затвора пуст. Он делает только то, что разделяет настоящее времени съемки на два противоположных потока. Один из которых, относящийся к телам и вещам во время съемки, можно назвать так: «еще здесь, но уже прошло». Это значит, что изменения настоящего необратимы, и, фотографируя, мы лишь подтверждаем это. Второй поток направлен в будущее и связан с тем, что момент спуска и время просмотра готового изображения разделены во времени. Фотограф не может непосредственно в момент спуска изучить результат своего выбора. По правде говоря, ему приходится действовать вслепую, даже используя цифровую аппаратуру, которая сокращает время между спуском затвора и просмотром изображения до нескольких мгновений. «Еще не здесь, но уже здесь», — так выражается темпоральность фотографического изображения после спуска затвора. То есть, изображение уже получено, но оно еще не доступно для восприятия. Таким образом, моментальная съемка не «замораживает» время, но разделяет его на будущее изображения (еще не здесь, но уже здесь) и прошлое вещей и тел (еще здесь, но уже прошло).

После того как съемка завершена и изображения готовы к просмотру, фотограф превращается из автора в зрителя своей работы. Так проявляется *четвертая* темпоральность, которая объединяет в себе две роли: оператора и зрителя. Фотография в таком режиме функционирует как двойное изображение, «неделимое единство настоящего и современного ему прошлого,

восприятия и воспоминания, нераздельность актуального и виртуального» [7, с. 258]. Для фотографа, одновременно и как зрителя и как оператора, восприятие своих изображений в настоящем связано с его воспоминаниями о событиях, предшествующих восприятию изображения. Это значит, что изображения прямо не отсылают, как принято считать, к завершенному прошлому состоянию вещей, изображенных на снимке, так как это прошлое смешивается с воспоминаниями о событиях, мыслях и встречах, так или иначе связанных с этим изображением и до, и после его съемки. Таким образом, изображения, на которые смотрит их фотограф, находятся на пересечении двух темпоральностей: здесь и сейчас восприятия изображения и современному ему прошлому воспоминания. «Память, практически неотделимая от восприятия, включает прошлое в настоящее, сжимает в единой интуиции множество моментов времени» [2, с. 476]. Воспоминания фотографа как зрителя связаны с воспоминанием фотографа как оператора. В этом его отличие от зрителя, который смотрит на фотографии, сделанные другим человеком.

Рассматривая отношения между произвольными фотографиями и их зрителями, мы вправе заключить, что восприятие этих снимков строится вокруг метафизической веры в то, что от настоящего изображения до его предсуществующего источника ведет прямой путь. Это предполагает, что ничего не стоит между изображением и вещью. Ни время или воспоминания, ни пространство или изображение. В общем виде мы не видим изображения, а видим только референт. Р. Барт пишет: «Видимое мной не является воспоминанием, фантазией, воссозданием, фрагментом майи, которые в изобилии поставляют искусство, но реальностью в ее прошлом состоянии, одновременно прошлой и действительной» [1, с. 147]. В другом месте он продолжает: «что бы оно ни изображало, в какой бы манере ни было выполнено, само фото никогда не видимо, точнее, смотрят не на него» [1, с. 19]. Фотография дает прямой доступ к вещи, референтом которой она является. Так, восприятие фотографии сводится только к прямой проекции: от настоящей фотографии к прошлой вещи; оно соединяет линейным способом «сейчас» изображения с реальностью вещи в прошлом. Это невозвратное движение, освобожденное от памяти, направленно все дальше и дальше от изображения, к которому оно не вернется, к вещи, всегда бывшей. Однако против такого подхода к памяти и восприятию еще на рубеже XIX и XX вв. выступил А. Бергсон: «поместившись в актуальном, тщетно силиться открыть в состоянии осуществленном и наличном признак его происхождения в прошлом, отличить воспоминание от восприятия» [2, с. 548].

Единство восприятия и воспоминания дает возможность Бергсону ассоциировать изображения не только прямо с их референтом, но и с другими изображениями, имеющими свое начало в воспоминаниях, в психических образах. Это приводит к в корне другой концепции восприятия изображений. Линейному отношению, связывающему настоящее изображение с прошлой вещью, описанному выше, Бергсон противопоставляет замкнутый круг, «где образ-восприятие, направленное к уму, и образ-воспоминание, отброшенные в пространство, гонятся друг за другом» [2, с. 512].

Бергсон описывает восприятие как цепь, в которой все элементы находятся под определенным напряжением, как в замкнутой электрической цепи, так

чтобы каждое состояние воспринимаемого предмета должно было обратно вернуться к предмету. Каждый новый уровень восприятия и внимания рождает новую цепь, которая включает в себя изначальную, но, однако, не имеет с ней ничего общего, кроме воспринимаемого объекта. Эти цепи Бергсон называет кругами памяти. Самый первый круг, наиболее близкий к непосредственному восприятию, состоит из самого предмета и вторичного образа, выстраиваемого этим предметом. За ним будут находиться все большие круги, увеличение которых будет соответствовать росту внимания к воспринимаемому объекту. Получается, что один и тот же предмет включается в разные круги памяти, имеющие общего только сам этот предмет. Каждый из этих кругов включает предмет во все увеличивающиеся цепи подробностей, воспоминаний, мыслей. «Таким путем восстановив воспринятый предмет, как какое-то независимое целое, мы восстанавливаем вместе с ним последовательно все более отдаленные условия, с которыми он образует систему» [2, с. 514]. Увеличения внимания к предмету ведет к тому, что он каждый раз создается заново в новом круге памяти и не тождествен сам себе. Последовательное включение в несколько цепей памяти и восприятия, каждая из которых создает вторичный образ, стремящийся заместить предмет, приводит к тому, что он всегда представлен фрагментарно в зависимости от цепи. Одна цепь сохраняет лишь некоторые черты предмета, тогда как другие, связанные с другими очередностями воспоминаний, ассоциаций и подробностей, сохраняют другие черты предмета. Восприятие актуального предмета строится на основе его соединения с виртуальным изображением, вторичным образом, который его отображает. Актуальный предмет включается в цепи памяти, располагающие его между восприятием и воспоминанием, реальным и воображаемым, физическим и ментальным. Восприятие фотографии, находящийся перед зрителем, также будет сопровождаться созданием виртуального изображения или отражения, с которым оно составляет единство. В этом единстве сменяют друг друга и сходятся актуальное и виртуальное, реальное и воображаемое, настоящее и прошлое.

Такую ситуацию мы уже наблюдали, когда рассматривали темпоральность оператора. Для него память работы над изображением, сюжеты до и после нажатия на спуск и восприятие этого изображения неразделимы. Актуальное изображение вызывает к жизни прошлое, память, виртуальное, выстраивает новые круги памяти, первый из которых так же состоит из предмета и вторичного образа, так как оператор является одновременно и зрителем. При этом оператор может двигаться в направлении, обратном обычному механизму восприятия изображений, т. е. он может перейти от виртуального изображения, находящегося в памяти, к фотографическому, актуальному, изображению.

Концепция Бергсона позволяет прояснить процесс восприятия фотографического снимка, увидеть за простым планом референции автоматического изображения работу памяти. Это позволяет скорректировать одно из распространенных предостережений, выдвигаемое многими теоретиками в XX в., а именно опасность, которую представляет повсеместное распространение изображений: то, что в конечном итоге они перестанут отсылать к внешним вещам, а замкнутся сами на себя, создадут непроницаемый мир изображений, который закроет от человека окружающий мир. Рассмотренный нами выше

способ восприятия изображений показывает, что не понята сама угроза, так как за изображениями видится лишь план референции и линейное время.

Мысль о том, что фотография предоставляет прямой доступ к ее референту, предполагает также и определенную концепцию времени. В ее основе лежит идея, что время течет непрерывно и складывается из идущих друг за другом независимых мгновений. Прошлое в этом смысле становится старым настоящим, отдаляющимся все дальше, по мере того как к проживаемому настоящему прибавляются новые мгновения. Однако, если согласиться с тем, что восприятие предмета связано с созданием кругов памяти, включающих в себя не только воспринимаемую вещь, но и различные подробности, знания, переживания, которые входят в цепочки, выстраиваемые между восприятием и воспоминанием, смешивающие настоящее восприятие и прошлое памяти, следует признать, что любая фотография не сводится к своему референту — ни к вещи, которую изображает, ни к прошедшему событию, тому, что было. Восприятие фотографии не находится в сфере темпоральной последовательности, как не находится и в сфере сходства. Фотография — это не воспоминание и не противоположность воспоминанию, грозящее заменить память о пережитом, памятью о снимке [6, с. 45]. Фотография «скорее является «включателем» воспоминания, поскольку восприятие снимка запускает настоящий процесс актуализации, встречи прошлого с настоящим» [7, с. 267]. Снимки способны возродить воспоминания, находящиеся в памяти, поднять их и дать тело в настоящем, т. е. актуализировать их, действуя в этой ситуации, как и какой-нибудь сувенир, памятное место, звук, запах.

Работа восприятия, которая неотделима от памяти, включает прошлое в настоящее, ставит зрителя фотографии в ситуацию, когда любой снимок, сделанный им самим или кем-то другим, изображающий близкого человека или незнакомый пейзаж, перемещает его в прошлое. «Мы сознаем, — пишет Бергсон — что совершается акт *sui generis*, которым мы отделяемся от настоящего и становимся сперва в прошедшее вообще, потом в какую-нибудь область прошедшего» [2, с. 545]. Действие восприятия-воспоминания начинается с обращения к прошлому, гетерогенному настоящему, и продолжается в поиске области, наилучшим образом соотносящейся с нашими актуальными действиями. Исходя из потребности настоящего, воспоминания из этих областей переходят из виртуального состояния в актуальное, трансформируются в изображения-воспоминания, стремятся к сходству с восприятием. При этом единство восприятия и воспоминания отмечено их неполным слиянием, так как, существуя в настоящем, воспоминание несет на себе отпечаток изначальной виртуальности, отличается от настоящего. Таким образом, восприятие изображения в темпоральном смысле связано с двумя направлениями: стереоскопическим (обращенным в настоящее и в прошлое) и ориентированным (из прошлого к настоящему) [7, с. 269]. Актуальное восприятие всегда соединено с прошлым, с памятью.

В противоположность распространенному пониманию фотографического времени как последовательности, можно, опираясь на работы Бергсона, помыслить его как сосуществование. Если фотография останавливает, замораживает мгновение, а метафорой самого времени становится последовательный ряд моментальных снимков на пленке, тогда прошлое — это всего лишь старое

настоящее, обладает с настоящим одной природой, и к нему фотография беспрепятственно позволяет перейти. Бартовская нозма фотографии «это было» является общим знаменателем большей части рассуждений о фотографической темпоральности и в большей степени описывает особую концепцию фотографического времени, чем говорит о сущности фотографии. «Это было» выражает идею о том, что вещь на фотографии неминуемо соприкасалась с материалом изображения. Фотографическое изображение физически связано с вещами и полностью находит свое выражение в верификации материального существования и прошлого присутствия вещи.

Настоящее, которое становится прошлым, или старым настоящим, выраженным через понятие «это было», определяется как «то, что есть», когда для Бергсона «настоящее есть просто то, что совершается» [2, с. 563]. Переход от «того, что есть» к «тому, что совершается» или «тому, что происходит» соответствует изменению концепции времени, особенно настоящего. А это не может оставить неизменной концепцию фотографии. «Это совершается» противоречит «это было». Такой переход соответствует смене концепции, в которой фотография является лишь подтверждением существования, на концепцию в которой фотография может выражать события. Это событие, то, что произошло, одинаково находится как за сферой фотографии, в реальности вещей и состояния вещей, так и среди фотографического процесса, так что события возникают из соединения мира и фотографии. Это позволяет вывести снимок из сферы пассивной регистрации и сделать его эстетическим продуктом, обладающим выражением. Обладая составляющей «это было», фотография тем не менее стремится вызвать вопрос «что произошло?», т. е., фотография наряду с верификацией содержит в себе события. Это создает парадоксальный характер фотографии, где утверждение и констатация присутствия сосуществует с новостью. *Так мы можем вывести рассмотрение фотографии из сферы референции, ограничивающей ее осмысление.* Из этого становится понятно, что предостережение об опасности изображений, стремящихся заместить окружающий мир, метит не в ту территорию. Нет ничего опасного в том, что фотография замещает вещи, если, конечно, это не приобретает патологический размах, так как она не ограничивается вещами. В строгом смысле она не способна репрезентовать ничего, кроме себя.

Утверждение о том, что вещь необходимо должна присутствовать, что она с необходимостью была перед камерой, является совершенно верным. Однако из него невозможно с необходимостью сделать вывод о том, что это и является сущностью фотографии. Вещь составляет материальную основу изображения, то, на чем оно строится и где оно укорено. Но основание изображения, как и фундамент здания является лишь поддержкой, на которой, строится здание, но не самой постройкой. «Фотографическое изображение не совпадает с вещью ни материально, ни пространственно, ни темпорально» [7, с. 272]. Становится ли фотография чем-то, что больше вещи, или, наоборот, является бессильной попыткой ее предать, в любом случае она и свидетельствует, и вызывает вопросы.

Фотографическое изображение сочетает в себе два плана: утвердительный и вопросительный. План вещи (которая с необходимостью существовала; удо-

стование) и план события («что произошло?»); память; связанный с вопросами относительно состояния вещей). Оба они с необходимостью входят в процесс восприятия, в ходе которого зритель устанавливает связь между данностью снимка и элементами своей памяти, создает между ними напряжение, круги памяти. Это значит, что воспринимать значит не пассивно раздражать свои органы чувств или принимать, но активно задавать вопросы и актуализировать свою память. Референция, верификация, «это было» и память, событие, «это произошло» составляют два основания фотографии. Тогда как первый из них был удостоен подробного изучения и концептуализации, второй оставался в тени. Но теперь необходимо обратиться ко второму основанию, изучить, как нетелесное воплощается в изображении. Это важно, так как сегодня, по мере того как угасает вера в объективность фотографии, все чаще возникает один вопрос: можно ли доверять этому изображению?

Итак, фотографии одновременно и утвердительны, и вопросительны, актуальны и виртуальны, являясь референцией и событием, представляют собой материю и память, старое настоящее и прошлое как таковое. Фотографическое время — это не просто последовательность событий настоящего, не бывшее настоящее, это еще и прошлое вообще. Восприятие изображения соединяет в себе настоящее и прошлое. Прошлое как таковое, которое живет в нас, не проходящее, но существующее, чистое прошлое, прошлое памяти, оно влияет на наше восприятие и действия.

Мысль Бергсона позволила взглянуть на фотографическую практику, от съемки до восприятия снимков, как на двойственность: с одной стороны, она расположена в переживаемом настоящем материи, с другой, вписана в чистое прошлое памяти. Обе эти части хоть и отличны, но не отделимы друг от друга. Они сообщают фотографии объективность, через регистрацию, и субъективность, через память, включающую прошлое в настоящее. Момент съемки — это всегда и механическая регистрация, автоматическое действие, объективность, и субъективный процесс актуализации, осуществляющийся через сходство восприятия и виртуального образа памяти.

Описанный выше подход призывает признать важными для теоретического рассмотрения фотографии оба ее измерения, одно — связанное с виртуальным прошлым памяти, другое — с актуальным настоящим вещей. Именно работа фотографа помогает нам приблизиться к различению в фотографии этих двух аспектов. Его деятельность, впрочем, как и любого другого человека, развивается на пересечении двух реальностей: реальности материального мира и реальности нематериальной памяти. Восприятие, укорененное в памяти, одновременно связано с вещами и с прошлым, и поэтому оно глубоко субъективно. «Субъективность нашего восприятия, — пишет Бергсон, — объясняется привхождением памяти» [2, с. 472]. Описанное верно и для фотографических изображений, которые так же располагаются на пересечении двух путей: объективном прямом пути автоматического, материального отпечатка и субъективном возвратном пути памяти. Это позволяет прояснить уже описанные функции фотографии: замедление и повторение [8]. Путь материального отпечатка, соответствует функции повторения, удвоения, еще одного раза и является реализацией. Тогда как путь памяти, соответствует функции за-

медления, состоит в различии и творчестве и является актуализацией. Первый объективный, второй субъективный.

Реализация осуществляется на уровне материи, и заключается в нескольких законах изображения: закон отпечатка (осуществляет переход от материи вещей к материи изображений, прямым, линейным, механистическим, детерминированным способом), закон кадра и моментальности (осуществляют кадрирование, обрезку, отбор), закон оптики и перспективы (производят сходство) [7, с. 276]. Реализация, поддерживаемая наукой, основанная на идее механизма и исключения руки человека из создания изображений, является идеальным способом повторения, ответом на требования еще одного раза, которое, как было сказано, требуется индивидам, находящимся в состоянии множества и лишенный сложных форм защиты характерных традиционным обществам [4, с. 24]. Но фотография никогда не ограничивается чистым повторением, удвоением и регистрацией предсуществующей реальности.

Функция реализации, идущая от вещей к изображениям, неотделима от функции актуализации, идущей от виртуального к актуальному. Виртуальное, являясь чистой возможностью, существует в потенции, предполагает многообразие форм и ситуаций, никогда не завершенных. Однако, через актуализацию виртуальное находит конкретное и конечное воплощение здесь и сейчас. Причем воплощение уникальное, никогда не похожее на другое. Фотография является актуализацией виртуального, которое соответствует памяти, «прошлому вообще», в котором мы живем и которое живет в нас. Именно потому, что фотография сочетает в себе два эти плана — реализации и актуализации — она так востребована субъектами. Являясь, с одной стороны, средством защиты от хаоса мира, через функцию реализации, фотография позволяет выстраивать субъективную идентичность, через функцию актуализации.

Актуализация представляет из себя сложный процесс, так как восприятие не является простой передачей информации по сенсорным каналам. Это положение вполне согласуется теорией извлечения информации Гибсона: «Качества данных, с которыми имеют дело отдельные чувства, определяются типами стимулируемых рецепторов, тогда как специфика воспринимающей системы* определяется качествами предметов внешнего мира» [5, с. 348]. Это подкрепляет и Бергсон: «Фактическое “чистое” восприятие, т. е. восприятие мгновенное, есть только идеал... Всякое восприятие занимает некоторую толщину дления, продолжает прошлое в настоящем и тем самым причастно памяти» [2, с. 663]. Непосредственное восприятие не является реальными моментами вещей, но, напротив, вводит в работу память и обладает длительностью, соединяет в себе разные моменты. Оно управляется нашими действиями, нашими нуждами и в особенности нашей памятью. Фотографируя, человек запускает механизм памяти, которая содержит в себе все события прошедшей

* Воспринимающая система для Гибсона представляет собой все тело наблюдателя, связана с активной позицией последнего относительно окружающего мира. Наблюдатель активно слушает, смотрит и т. д., используя в процессе восприятия все тело, тогда как реакция рецепторов — это ощущения, и они несущественны относительно восприятия.

жизни и стремится вписаться в восприятие. Таким образом, съемка становится пересечением прошлого и настоящего, местом их встречи. В этом смысле съемка представляет действие, сообщающее собой глубокую идентичность, так как идет не из настоящего в прошлое, а из прошлого в настоящее, переходя от воспоминания к восприятию, а не восприятия к воспоминанию. Не в этом ли основа той классификации, которую мы применяем к своим фотографиям, считая их удачными или неудачными? А именно в способности снимков актуализировать память, вписываться в понятие о собственной идентичности, сформированной на протяжении жизни.

Память определяет процесс съемки, ограничивает восприятие, которое, по идее, должно вмещать в себя все, но на деле сводится только к тому, что интересует оператора. Взгляд, ограничен насущным интересом и памятью фотографа, его жизнью. Последние, в свою очередь, складывается из культурной, социальной жизни и визуальных привычек, зависящих от способа видения и режимов визуальной эпохи и конкретного общества. Визуальная культура влияет на то, что видит фотограф, и на то, какую дистанцию и позу он занимает по отношению к вещам и событиям. «Память определяет поле возможностей, в пределах которого она ориентирует то, что видит фотограф, и то, как он это видит» [7, с. 278].

Взгляд и поза фотографа определяются его настоящим интересом и элементами памяти, иначе включены в круги памяти. Итоговое изображение будет в равной степени как актуализацией, формальных эстетических схем и памяти о мириадах изображений, уже виденных, так и реализаций, отпечатком, референцией. Фотографирование стремится совместить в себе три гетерогенных темпоральности: прошлое оператора как личное, так и коллективное; настоящее вещей; будущее изображения. Нажатие на кнопку спуска происходит каждый раз, когда сходятся все эти три гетерогенные темпоральности. Результат — изображение — всегда является актуализацией того момента, когда виртуальное памяти, окружающего мира и будущего изображения встречаются в одной точке, но не смешиваются. Описанное пересечение можно назвать фотографическим событием. Спуск затвора разделяет время на два темпоральных потока, направленных, с одной стороны, в прошлое вещей, с другой, в будущее изображения, точкой схода которых является память. Спуск затвора, который или произойдет, или уже произошел, является фигурой необратимости, в которой заключена действительность происходящего и сингулярная индивидуальность автора.

На основе описанного можно переформулировать критическую позицию по отношению к фотографическим изображениям и их эскалации взгляда, продолжающуюся и сегодня. Внимания и осторожности заслуживает не природа симулякра, приписываемая фотографии, не потеря связи с вещами мира, а тот процесс, который можно назвать воспитанием взгляда. К этому подводит П. Бурдьё:

«Классовый габитус, понимаемый как система органических и ментальных предрасположенностей и бессознательных схем мысли, восприятия и действия, есть то, что способствует тому, чтобы агенты — *в хорошо обоснованной иллюзии* создания непредвиденной новизны и свободной импровизации — могли порождать

всевозможные мысли, восприятия и действия, соответствующие объективным регулярностям, потому что сам этот габитус был порожден в условиях, объективно определяемых этими регулярностями, и через такие условия <...> габитус, этот продукт обусловленностей, представляет собой условие производства мыслей, восприятий и действий, каковые сами не являются непосредственным продуктом обусловленностей, хотя эти мысли, восприятия и действия — будучи состоявшимися — являются постижимыми, лишь исходя из познания этих обусловленностей, или, точнее говоря, произведенного ими производящего принципа» [3, с. 21–22] (курсив Бурдые. — А Х.).

Современное развитие фотографической аппаратуры тяготеет к тому, чтобы сделать «фотогеничным» весь мир, все объекты, но против этого движения выступает конечная практика индивидов, ограничивающих теоретическую бесконечность фотографий, выбором конкретных, конечных сюжетов, жанров и композиций. Фотография подчинена коллективным правилам, так что каждый снимок, сделанный в рамках габитуса определенного общества, выражает систему всех восприятий, мыслей и оценок, соответствующих этому обществу.

Итак, угроза тотального распространения фотографии должна быть сформулирована следующим образом: фотография воспитывает взгляд, ограничивает его рамками одного визуального кода, показывает одно, тогда как другое, не соответствующее этосу, делает невидимым. Мир не закрыт для взгляда, но посредством общих регулярностей мы воспринимаем одни события и игнорируем другие. Так встает вопрос о фотографической нормативности и о его политическом действии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. *Camera Lucida*. Комментарий к фотографии. — М., 2011. — 272 с.
2. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. — Мн.: Харвест, 1999. — 1408 с.
3. Бурдые П., Болтански Л., Кастель Р., Шамборедон Ж.-К. Общедоступное искусство: опыт о социальном использовании фотографии. — М., 2014. — 456 с.
4. Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. — 176 с.
5. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. — М.: Прогресс, 1988. — 464 с.
6. Лишаев С. А. Помнить фотографией. — СПб.: Алетейя, 2012. — 140 с.
7. Руйе А. Фотография. Между документом и современным искусством. — СПб.: Клаудберри, 2014. — 712 с.
8. Хорошилов А. А. Замедление и повторение: фотография как способ защиты от хаоса социального мира / А. А. Хорошилов // *Studia Culturae* — 2015. — Вып. 1(23). — С. 88–200.
9. Хорошилов А. А. Реальное и цифровое пространство социального опыта: фотоконструирование жизни / А. А. Хорошилов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2015. — № 4. Ч. 2. — С. 79–182.

REFERENCES

1. Bart R. Camera Lucida. Comment on the photo. — M., 2011. — 272 p.
2. Bergson A. Matter and memory // Bergson A. Creative evolution. Matter and memory. — Mn.: Harvest, 1999. — 1408 p.
3. Bourdieu P., Boltanski L., Castel R., Chamboredon J.-K. Public art: an experience about the social use of photography. — M., 2014. — 456 p.
4. Virno P. The grammar of the set: to the analysis of the forms of modern life. — M.: LLC "Ad Marginem Press", 2013. — 176 p.
5. Gibson J. An ecological approach to visual perception. — M.: Progress, 1988. — 464 p.
6. Lishaev S. A. To remember by photography. — St. Petersburg: Aletya, 2012. — 140 p.
7. Rouillet A. Photography. Between the document and contemporary art. — St. Petersburg: Cloudberry, 2014. — 712 p.
8. Khoroshilov A. A. Slowing down and repetition: photography as a way to protect against the chaos of the social world / A. A. Khoroshilov // Studia Culturae — 2015. — Issue 1(23). — Pp. 188–200.
9. Khoroshilov A. A. The real and digital space of social experience: the photographic construction of life / A. A. Khoroshilov // Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism. Questions of theory and practice. — 2015. — No 4. Part 2. — Pp. 179–182.

*Р. В. Соколов**

РЕШЕНИЕ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЙ ЗАДАЧИ В ПРОБЛЕМЕ ЦЕННОСТНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ: ПОНЯТИЕ «ЦЕННОСТИ ДУХОВНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ»

Освещается введение и анализ нового термина в контексте эволюции современных ценностных систем на фоне постсекулярного общества. Предлагается новый концепт «Ценности духовного просвещения». Они определяются как система христианских ценностей, которые формируют традиционные ценностные ориентиры в процессе духовно-эмоциональной и интеллектуальной трансформации сознания, а также самосовершенствования личности через развитие с учетом исторических традиций, воспитания, образования, культуры, науки, технологии, средств массовой информации и массовых коммуникаций. Рассматриваются социально-религиозные и философские аспекты «ценностей духовного просвещения», подчеркнута их роль в оценке эволюции ключевых человеческих ценностей под влиянием техносферы и в контексте постсекулярного общества. Подчеркивается актуальность проблемы трансформации человеческих ценностей в эпоху технологического прогресса и либеральных вызовов, влияющих на традиционные устои, в том числе на институт семьи.

Ключевые слова: ценности, духовное просвещение, трансформация, теологическая интерпретация, постсекулярное общество, гуманитарное знание.

* Соколов Роман Васильевич — магистр теологии, преподаватель, колледж Русской Христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15, лит. А; священнослужитель, Религиозная организация Введено-Оятский женский монастырь Тихвинской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат); sokolovroman931@gmail.com

Sokolov Roman V. — Master of Theology, teacher, College of the Russian Christian Academy for Humanitarian named after F. M. Dostoevsky; Russian Federation, 191023, St Petersburg, Fontanka River Embankment, 15, lit. A; Clergyman, Religious organization Vvedeno-Oyatsky Convent of the Tikhvin Diocese of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate); sokolovroman931@gmail.com

Sokolov R. V.
*SOLUTION OF THE TERMINOLOGICAL PROBLEM IN THE PROBLEM
OF VALUE TRANSFORMATION: THE CONCEPT OF “THE VALUE OF SPIRITUAL
ENLIGHTENMENT”*

The article highlights the introduction and analysis of a new term in the context of the evolution of modern value systems against the background of a post-secular society. A new concept of “Values of spiritual enlightenment” is proposed. They are defined as a system of Christian values that form traditional value orientations in the process of spiritual, emotional and intellectual transformation of consciousness, as well as personal self-improvement through development taking into account historical traditions, upbringing, education, culture, science, technology, mass media and mass communications. The socio-religious and philosophical aspects of the “Values of Spiritual Enlightenment” are considered, their role in assessing the evolution of key human values under the influence of the technosphere and in the context of a post-secular society is emphasized. The urgency of the problem of transformation of human values in the era of technological progress and liberal challenges affecting traditional foundations, including the institution of the family, is emphasized.

Keywords: values, spiritual enlightenment, transformation, theological interpretation, post-secular society, humanitarian knowledge.

Цель исследования — решить терминологическую задачу в области ценностей и духовного просвещения, введя в активный оборот понятие «Ценности духовного просвещения» и выявив связь с проблемой ценностной трансформации в современном обществе. В условиях изменения общественного мировоззрения и информационной нагрузки возникает необходимость сохранения традиционных ценностей и разработки новых подходов, отражающих изменяющиеся ценностные ориентиры. Современное общество сталкивается с потерей духовности и собственной идентичности, что приводит к дегуманизации и смешению границ между человеком и технологией. Трансформация базовых ценностей, таких как жизнь, свобода и семья, вызывает серьезные вызовы для общества. Проблема трансформации ценностей, включая семью и традиции, под влиянием агрессивной пропаганды ЛГБТ-сообщества и гендерных экспериментов создает социальную нестабильность. Защита традиционных ценностей является необходимой для гармоничного развития общества. Разработка нового термина «Ценности духовного просвещения» актуальна для адекватной оценки и соотношения традиционных и новых ценностных ориентиров в современных условиях.

Изучение ценностей в философии и теологии подчеркивает различные подходы: одни акцентируют роль разума и секуляризацию, другие — божественное начало и метафизику. Среди theologов-аксиологов выделяются работы Габриеля Марселя, Жака Маритена, Н. О. Лосского и Д. К. Богатырёва. Современный аксиологический дискурс сталкивается с недооценкой христианских ценностей и не учитывает духовное просвещение в теологическом аспекте. Помимо этого, вызовы современности включают трансформацию ценностей под влиянием науки и технологий и угрозу нигилизма.

В современном обществе возникают новые этические проблемы в связи с развитием науки и технологий, таких как искусственный интеллект. Необходимо учитывать этические и моральные аспекты при использовании новых технологий в области медицины и других сферах, связанных с жизнью

и свободой человека. К этому призывает современный французский философ Доминик Лектур в своей работе «Постчеловек. Техногония и Жизнь» [11]. Необходимо развивать аксиологические исследования, обращая внимание на традиционные и духовные ценности, а также проблемы их сохранения. Ценности жизни и свободы остаются фундаментальными для цивилизации, а семья продолжает быть ключевым элементом в формировании нравственности и ценностей, что подчеркнул К. Д. Ушинский [3].

Под духовным просвещением в XIX в. понималось стремление части российского общества к религиозному просвещению и религиозному обновлению [14, с. 123]. Данное понимание необходимо переосмыслить в контексте постсекулярного общества, учитывая условия и вызовы времени. В трактовке «духовного просвещения» главный тезис заключается в совокупном процессе внутренней и внешней деятельности людей, направленных на утверждение в жизни христианских начал [7]. Понятие «Ценности духовного просвещения» основано на системе христианских ценностей и представляет собой обозначение истинного теологического глубинного смысла в аксиологическом аспекте. Решение такой терминологической задачи имеет важное значение для упреждения ценностной трансформации и преодоления ее последствий. В современном обществе все более актуально обращение к ценностям духовного просвещения. Под влиянием техносферы совершается процесс трансформации ценностных ориентиров, ведущих к их обесцениванию, и в первую очередь — определяющих существование человека, таких как жизнь и свобода. Наука и технологии вызывают двойное отношение ученых: от восторженных оптимистических оценок до апокалиптических диагнозов [1]. Трансформация охватывает современную культуру, религию, политику и общественную жизнь и угрожает всем традиционным ценностям, среди которых определяющей является семья, и в мире ведется широкая дискуссия по вопросу их утверждения и сбережения. Ставшими злободневными социальные явления: «аборт, самоубийство, разврат, извращения, разрушение семьи, культ грубости и насилия» [8], в связи с которыми возникают социальные явления, озадачивают общественное сознание и побуждают к рациональным действиям. Защита традиционных ценностей становится революционной идеей в мире, идущем против мейнстрима либерального общества. Россия стала первой страной, которая декларирует защиту традиционных ценностей и проводит ряд государственных мероприятий для формирования ценностных ориентиров [12].

Как некогда император Константин обратился к христианам в защиту христианских ценностей, так и сегодня мир стоит перед выбором ценностей и антиценностей, которые могут либо преобразить образ человека, либо расчеловечить его. Борьба за защиту ценностей духовного просвещения, проводимая Российской Федерацией под руководством Президента В. В. Путина, имеет важное значение для всего человечества.

Мир находится на пороге дегуманизации, когда принятие «антиценностей» подрывает традиционные морально-этические стандарты в общественных, межпоколенных и гендерных отношениях, отражение чего явлено на Западе [6]. Россия, опираясь на свою многовековую историю и наследие предков, включая веру в Бога и стремление к сохранению государственного единства

(Конституция РФ, ст. 67–1, п. 2), выступает с инициативой переосмысления и применения ценностей в соответствии с традициями. Важность этого подчеркивается в Основах государственной политики РФ, где традиционные ценности, такие как жизнь, честь, права, свободы, патриотизм, гражданственность, ответственность за судьбу страны, нравственность, семья, труд и духовность, рассматриваются как фундамент общества [10]. Задача защиты традиционных ценностей в постсекулярном мире и предотвращение их изменения является ключевой не только для России, но и для будущего всей человеческой цивилизации.

Ниже предлагается описание отличительных особенностей основных теологических подходов в разработке ценностных теорий в трудах известных философов.

Габриель Марсель

Г. Марсель подчеркивает необходимость возвращения ценности человека как личности, способной к святости, по контрасту с обыденной жизнью, требующей лишь исполнения функциональных ролей. Он критикует ориентацию общества на удовлетворение потребностей как смысл жизни, поскольку это приводит к потере свободы и радости творения. Марсель видит в развитии науки и техники угрозу для духовных ценностей и призывает преодолеть это, возвращаясь к истинному смыслу. Он утверждает, что научные достижения не решают глубокие человеческие проблемы и могут отвлекать внимание от важных этических вопросов. Войны и социальная атомизация, по его мнению, являются следствием отхода от Бога, и отсутствие абсолютных ценностей может привести к еще большей жестокости. Государство, ставшее заместителем Бога, превращает людей в функционалов прогресса, что ведет к отчаянию или надежде на спасение через духовное развитие в Боге. Марсель обозначил проблему взаимоотношения государства и ценностей христианской жизни, но не предложил конкретных решений [9].

Жак Маритен

Ж. Маритен утверждает, что культурное развитие приведет к процветанию человеческой жизни, где государство способствует духовному просвещению. В нем личность может совершенствоваться в различных сферах. Он считает, что христианин живет в двух мирах — земном и божественном, и при помощи интеллектуальной интуиции и метафизики открывает бытие за пределами науки: «Христианин принадлежит одновременно временному и вечному порядкам, «граду земному» и «граду Божию» [16]. Маритен видит в Фоме Аквинском пример диалога между религией и культурой и считает проблемой современности разрыв человека с Богом из-за гуманизма [4]. Решением является «теоцентрический гуманизм», где государство через «персоналистическую демократию» должно способствовать христианизации культуры и взаимодействию религий. Его «интегральный гуманизм» нашел отклик в христианско-демократических кругах Запада.

Н. О. Лосский

Ценности духовного просвещения в русской философии конца XIX — начала XX веков связаны с божественным происхождением духовности [5]. Лосский видит в Боге Абсолютное Добро и первичную ценность, а в личности — тварную самоценность, стремящуюся к этому Добру: «Абсолютной, всеобъемлющей, первичной самоценностью является Бог — абсолютное Добро. Абсолютной, всеобъемлющей, тварной самоценностью выступает личность, наделенная свободой выбора и обладающая потенциальной возможностью приближения к “абсолютной полноте бытия”, к абсолютному Добру. Абсолютные частичные положительные ценности — любовь, красота, истина, жизнь, нравственность и т. д.» [5]. Для него полное освобождение от зла и достижение абсолютных ценностей, таких как любовь, красота и истина, осуществимо через преобразование, являющее воплощение абсолютного добра в Царстве Небесном, признанном обеими церковными традициями Востока и Запада. Н. О. Лосский подчеркивает, что земное воплощение Царства Небесного, воспринимаемое как предвкушение его вечного измерения, достижимо через духовное преобразование личности в сочетании с социально-государственными усилиями по повышению качества жизни людей [5].

Д. К. Богатырёв

Ренессанс гуманизма заключается в придании творчеству статуса высшей ценности, выходящей за рамки святости и связанной с понятием спасения. Человек, замещающий Бога, считает себя творцом, превосходящим понятия добра и зла. Однако, так как эмпирический человек еще не соответствует этому «идеалу практического разума», возникает идея сверхчеловека как цели-ценности [1, с. 82]. В контексте арийского мифа с символами воли к власти данная идея получила неоязыческую интерпретацию. В XX в. были видны последствия этой идеологической трансформации, в особенности в истории Германии, а также в русской революции и последующем советском строительстве [1, с. 82].

Д. К. Богатырёв подчеркивает, что высшее образование требует изменения мышления и работы с гештальтами, а не только с элементами. Мышление может быть направлено на изменение материального мира (инженерное или техническое образование), понимание его законов (естественнонаучное и математическое образование), познание общества и ценностей (гуманитарное образование), а также познание человека в его отношении к Богу (теологическое и религиозное образование). Мышление в этих сферах опирается на схемы, концепты, идеи, смыслы и символы [2, с. 38].

Ценностно-культурологическая педагогика не соответствует главным тенденциям времени, так как она направлена на изменение мышления через введение духовных ценностей. Однако она является неотъемлемой частью идеологии просвещенного консерватизма. Христианский персонализм и творческий консерватизм могут быть актуальны в постсекулярном обществе [2, с. 50–51].

Теория ценностей, разработанная Д. К. Богатырёвым, находит практическое воплощение в образовательном проекте — модели гуманитарного ВУЗа — РХГА им. Ф. М. Достоевского. Основной приоритет заключается в передаче и сохранении ценностей духовного просвещения. Через образовательную

парадигму и с учетом уникальной авторской программы происходит активное переживание традиционных ценностей и их выражение.

Ученые Г. Марсель, Ж. Маритен, Н. О. Лосский и Д. К. Богатырёв считают, что ценности духовного просвещения являются основой для развития духовности и этики в обществе. Они подчеркивают важность образования и культуры, а также призывают к приобщению к духовным ценностям и культурным традициям. Несмотря на это, они отмечают утрату духовности и ценностей в современном обществе и выделяют роль образования в восстановлении духовности. Д. К. Богатырёв также подчеркивает важность ценностно-культурологической педагогики и создания идеологии просвещенного консерватизма. Таким образом, при изучении ценностей духовного просвещения выбраны учёные, чьи работы наиболее точно отражают основные тенденции в данной области. Работы других известных учёных можно разделить на два направления:

- западная религиозная философия уделяет больше внимания прагматическому материальному применению ценностей в общественной жизни;
- русская религиозная философия обращается к воспитанию личности в отношениях с Богом.

Следует отметить важное отношение в понимании соотношения духовного и светского просвещения. Так, архиепископ Феофан (Прокопович), «как и многие другие известные деятели духовного просвещения, придерживался идеи о том, что просвещение светское и просвещение религиозное нельзя разделять, и они должны дополнять друг друга» [14, с. 71]. С такой позицией, вполне ещё возможной в 19 в., сложно согласиться в наши дни. На наш взгляд, противоречие очевидно, а потому необходимо предпринять шаги к разрешению данного расхождения. Особенно очевидным доказательством станет Советская эпоха как результат «эпохи Просвещения». Можно говорить о духовном просвещении в Советском Союзе? Да, можно! Но будет ли это духовное просвещение соответствовать подлинному первоначальному смыслу? Нет, не будет! Это будет «духовное просвещение», где не будет христианской метафизики, «дух» будет рассматриваться в лучшем случае по Платону, а сам процесс просвещения будет совершаться в свете теории ценностей по А. В. Луначарскому, где высшей ценностью в культурном развитии общества может стать «красота» в литературе — поэзии, в изобразительном искусстве — живописи, в театре, кинематографе, — красота без «Духа», «без Бога». Так как «Бог есть Дух» (Иоанна 4: 2), значит, «бездуховная красота» — «безбожная красота!» И только восстановив в современном научно-общественном сознании ясное понимание подлинного понятийного смысла, можно решительно утверждать тезис: «просвещение светское и религиозное нельзя разделять, и они должны дополнять друг друга». Попытаемся разрешить эту задачу.

«Ценности духовного просвещения» в свете христианской аксиологии

Ценности духовного просвещения в христианской аксиологии основаны на идее Божественного озарения. Источником этих ценностей являются Священное Предание и Писание. Духовное просвещение включает в себя освящение, прозрение, подъем духа, истину и свет (просвещение — блистать, сиять) [7, с. 1095]. Оно передается через поколения устно и письменно. Свя-

ценное Писание считается Боговдохновенным. Сам Иисус Христос в своей первой проповеди — «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное!» — и провозгласил Конституцию счастья — Заповеди Блаженства, пояснил, что «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17.21). В христианском призыве «Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела и прославят Отца вашего, иже на небесех» (Мф 5: 16) выражено высокое доверие проповедника Царствия Небесного к своим последователям. В историческом контексте этот призыв исполнили святые, а призван к святости каждый. Сам Спаситель придает ценность каждому, к кому выражено это доверие: «Вы есте свет мира!» (Мф 5: 14) и «Тако да просветится свет ваш пред человеки» (Мф 5: 16). Исполнение заповеди «Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28: 19) предполагает духовное просвещение, когда возгласение «Свет Христов просвещает всех!» приобретало глубокий богословский смысл, а в литургическом отношении означало момент завершения оглашения и начало вечерни [15, с. 65]. В христианском контексте Царство Небесное находится внутри каждого верующего. Вера и святость играют важную роль в духовном просвещении. Доверие также является важным аспектом на пути к Богу. Путь духовного совершенствования уникален для каждого человека и зависит от его духовной зрелости, а внешнее воцерковление не гарантирует высокой духовной жизни. Преображение происходит под влиянием благодати Святого Духа.

Итак, концепция духовного просвещения имеет многогранное значение в контексте христианской аксиологии. Она включает в себя множество ценностей, таких как Божественное озарение, свет, освящение, крещение, животворение, подъем бодрости духа и тела, прозрение и многие другие. Эти ценности передаются в традиции устно и письменно, включая Священное Писание, которое считается Боговдохновенным и содержит Божественное Откровение.

Христианское понимание ценностей дара жизни и свободы, семьи и традиционных ценностей

Христианское понимание ценностей дара жизни и свободы, семьи и традиционных ценностей имеет основания в Библии. Каждый человек, созданный по образу Божьему, обладает духовной сущностью (Бытие 1: 27). Дар жизни, начинающийся с момента зачатия, и свобода, не противоречащая Божьему закону, должны быть защищены и сохранены. Вера в Бога и принятие традиционных ценностей играют важную роль в богословии.

Цитаты из Священного Писания подтверждают эти ценности. Бог создал каждого человека по образу Своему, что подчеркивает его неповторимость и ценность (Бытие 1: 27). Бог также является источником жизни и духовного существования (Бытие 2: 7). Псалом 139 в стихе 13 говорит о заботе Бога о человеке еще до его рождения и о развитии в утробе матери, которое является частью Божьего плана.

Традиционные ценности включают семью, духовную жизнь, моральные ценности, любовь, милосердие, уважение к старшим и традициям. Семья является основой общества и местом воспитания детей. Бог создал мужчину и женщину, и только в браке между ними может быть заложена основа для здо-

ровых семейных отношений и воспитания детей (Мф 19: 4). «Дети — наследие от Господа, приношение в утробе — награда от Него» (Псалом 127: 3). Семейные отношения должны быть основаны на любви и уважении (Ефесеянам 5: 33).

Ценности духовного просвещения, основанные на христианстве, включают веру, жизнь, свободу, семейные устои и милосердие. Они формируют нравственную среду и способствуют развитию личности. Образование, культура и СМИ помогают сохранять эти ценности, создавая основу для духовного роста и социального взаимодействия.

Таким образом, вышеизложенное позволяет ввести новое понятие Ценности духовного просвещения: это система христианских ценностей, сформированных на основании христианского вероучения, образующих традиционные ценностные ориентиры общественных отношений в процессе духовно-эмоциональной и интеллектуальной трансформации сознания и самосовершенствования личности посредством развития, с учетом исторических традиций, воспитания, образования, культуры, науки, технологий, средств массовой информации и массовых коммуникаций.

«Ценности духовного просвещения» в социально-религиозном и философском смысле рассматривают ценностные ориентиры в теологическом контексте, где даётся оценка эволюции определяющих ценностей человечества — дара жизни и свободы, семьи и традиционных ценностей под влиянием техносферы — и определяется роль упреждения ценностной трансформации в постсекулярном обществе посредством гуманитарного знания.

Итак, в исследовании разработан новый подход и определены «ценности духовного просвещения» для анализа изменений в ценностях современности, где кризис традиций вызван научным прогрессом и новыми мировоззрениями. Примером успешной модели продвижения ценностей духовного просвещения в отечественной гуманитаристике бесспорно является РХГА им. Ф. М. Достоевского, которая показывает интеграцию христианства в образование. Вопросы сохранения этих ценностей и борьбы с нигилизмом остаются открытыми для будущих исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К. Ценности как проблема европейской и Российской философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — Т. 18 (4). — С. 75–90.
2. Богатырёв Д.К. (2019.). Вестник Русской христианской гуманитарной академии 2019. — Т. 18 (3). — СПб.: Изд-во РХГА, 2019. — С. 34–51.
3. Гончаров М.А., Кабанов В. Л., Тимофеева М. В. Семейное воспитание в творчестве К. Д. Ушинского // Наука и школа. — 2021. — № 5. — С. 120–130.
4. Губман Б. Л. (б. д.). Большая российская энциклопедия. «Маритен». Получено из Bigenc.ru: [Электронный ресурс] URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/> (Дата обращения: 08.11.2022)
5. Гумеров И. И. (б. д.). Pravoslavie.ru. Получено из Православие. Ru Что значит термин «христианские ценности», и какими они бывают? [Электронный ресурс] URL: <https://pravoslavie.ru/7007.html> Дата обращения: 28.11.2022 г.)

6. Дзахова, Л. Д. (22 Декабрь 2022 г.). За справедливый и равнозначный мир. Республиканская ежедневная газета Республики Северная Осетия — Алания.
7. Дьяченко Григорий, протоиерей Полный церковно-славянский словарь. — М.: Омега-Л, 2020. — 1168 с.
8. Патриарх Кирилл. (28 Декабрь 2022 г.). Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. Получено из Mospat.ru: [Электронный ресурс] Mospat.ru/87596-svoboda-vybora-i-svoboda-ot-zla/
9. Получено из Электронная библиотека ИФ РАН. Новая философская энциклопедия. «Марсель». [Электронный ресурс] URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/> (Дата обращения: 08.11.2022)
10. Путин В.В. (08 Декабрь 2022 г.). Официальные сетевые ресурсы Президента России. Получено из <http://www.krem.ru>: [Электронный ресурс] URL://www.kremlin.ru/acts/bank/48502
11. Соколов Р.В. (2020). Сборник статей по материалам научной конференции — Социология религии в обществе позднего модерна: религия и ценности. «Дар жизни и свобода как ценности постсекулярного общества в мире науки и технологий — теологический дискурс Доменика Лекура». Белгород: Белгородский государственный национальный исследовательский университет.
12. Солонина, Г. (08 Декабрь 2022 г.). Байкал 24. Получено из [Baikal24.ru](https://baikal24.ru/text/22-11-2022/121/): [Электронный ресурс] <https://baikal24.ru/text/22-11-2022/121/>
13. Харсеева А. В. (2006). Интерпретации понятия «духовность» в философии. Теория и практика общественного развития, 2(5), стр. 28–29.
14. Чумакова Т.В. «Духовное просвещение в России и Оксфордское движение во второй половине XIX в». Концепт: философия, религия, культура. — 2018. — № 4. — С. 70–76.
15. Успенский Н. Д. Православная литургия: историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. — 432 с. (разд. пагин.) — (Серия «Литургическая библиотека»). 107 с.
16. Электронная библиотека ИФ РАН » Новая философская энциклопедия » «ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ». (6. д.). Получено из [Iphlib.ru](https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0171caee7b531bef42fa0371): [Электронный ресурс] URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0171caee7b531bef42fa0371> (Дата обращения: 10.11.2022)

REFERENCES

1. Bogatyrev D.K. (2017). [Values as a problem of belonging and Russian philosophy]. Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy. — Vol. 18 (4). — Pp. 75–90. — (In Russian)/
2. Bogatyrev D.K. (2019.). Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy 2019. Volume 20. Issue. 3. — St. Petersburg: Publishing house RKhGA, 2019. — Pp. 34–51. — (In Russian).
3. Goncharov M.A., Kabanov V. L., Timofeeva M. V. [Family education in the works of K. D. Ushinsky]. Science and school. — 2021. — Vol. 5. — Pp. 120–130. — (In Russian).
4. Gubman B. L. (n. d.). Great Russian Encyclopedia. [Maritain]. Retrieved from Bigenc.ru: URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/> (Access date: 11/08/2022). — (In Russian).
5. Gumerov I. I. (n. d.). Pravoslavie.ru. Retrieved from the website Pravoslavie.Ru [What does the term “Christian values” mean, and what are they?]: URL: <https://pravlavie.ru/7007.html> Access date: 11/28/2022). — (In Russian).

6. Dzakhova, L. D. (December 22, 2022). [For a just and equal world. Republican daily newspaper of the]. Republic of North Ossetia — Alania. — (In Russian).
7. Dyachenko Grigory, (2020) [Archpriest Complete Church Slavonic Dictionary]. Moscow: Publishing house “Omega-L”. — 1168 p. — (In Russian).
8. Patriarch Kirill. (December 28, 2022). Official website of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate. Retrieved from Mospat.ru: Mospat.ru/87596-svoboda-vybora-i-svoboda-ot-zla/ — (In Russian).
9. Retrieved from the Electronic Library of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. New Philosophical Encyclopedia. [MARSEILLE]; URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/> (Date of access: 11/08/2022). — (In Russian).
10. Putin V.V. (08 December 2022). Official network resources of the President of Russia. Retrieved from <http://www.krem.ru>: URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> — (In Russian).
11. Sokolov R.V. (2020). Collection of articles based on the materials of the scientific conference — Sociology of religion in Late Modern society: religion and values. [The gift of life and freedom as values of a post-secular society in the world of science and technology — theological discourse of Domenic Lecourt]. Belgorod: Belgorod State National Research University. — (In Russian).
12. Solonina, G. (December 08, 2022). Baikal 24. Retrieved from Baikal24.ru: <https://baikal24.ru/text/22-11-2022/121/> — (In Russian).
13. Kharseeva A. V. (2006). [Interpretations of the concept of “spirituality” in philosophy. Theory and Practice of Social Development]. — Vol. 2(5). — Pp. 28–29. — (In Russian).
14. Chumakova T.V. (2018) [Spiritual education in Russia and the Oxford movement in the second half of the 19th century]. Concept: philosophy, religion, culture. — № 4. — Pp. 70–76. — (In Russian).
15. Uspensky N.D. (2007). [Orthodox liturgy: historical and liturgical studies. Holidays, texts, regulations]. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, — 432 p. (section pagin.) — (Series “Liturgical Library”). — 107 p. — (In Russian).
16. Electronic library of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences » New philosophical encyclopedia ». [Integral humanism]. (n. d.). Retrieved from Iphlib.ru: URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0171caee7b531bef42fa0371> (Date of access: 11/10/2022). — (In Russian).

*Н. Ф. Щербак**

**ИГРА СО ВРЕМЕНЕМ И МУЗЫКАЛЬНОСТЬ НАРРАТИВА
В РОМАНЕ ЭРНЕСТА ХЕМИНГУЭЯ «РАЙСКИЙ САД»
(THE GARDEN OF EDEN)**

В статье приводятся результаты исследования текста романа Хемингуэя «Райский сад» и обсуждаются основные концепты, которые влияют на формирование пространственно-временных систем художественного текста. Данные концепты отражают своеобразие послевоенной прозы в общем и особенности прозы Э. Хемингуэя в частности. Проза Хемингуэя отличается телеграфным стилем, краткостью, для данного художественного нарратива характерны музыкальность, пристальное внимание к мельчайшим языковым нюансам. Речевые искажения, которые использует Хемингуэй, сходны с теми принципами организации музыкального пространства, которые используют современные музыканты пост-авангарда и которые применяются в музыке пост-спектрализма. Языковые искажения и другие концепты являются частным случаем реализации обратной перспективы, применяемой для произведений наивного искусства и иконописи. Такие концепты, как аккумуляция, мультипликация, форма с окнами, генетическая трансформация, зарождение музыки из тишины, которые влияют на формирование взглядов на современную музыку и определяют ее специфику, также применимы для анализа позднего творчества Хемингуэя.

Ключевые слова: пространственно-временные системы, полифония, аккумуляция, мультипликация, музыка пост-спектрализма, тишина, форма с окнами.

Shcherbak N. F.

*GAMES WITH TIME AND THE MUSIC OF THE NARRATIVE
IN THE NOVEL BY E. HEMINGWAY THE GARDEN OF EDEN*

The article presents the results of a study of the text of Hemingway's novel The Garden of Eden and discusses the main concepts that influence the formation of spatial and temporal systems of literary text. These concepts reflect the originality of post-war prose, in general,

* Щербак Нина Феликсовна — канд. филол. наук, доц. каф. английской филологии и лингвокультурологии, С.-Петербургский гос. ун-т; n.sherbak@spbu.ru

Shcherbak N. F. PHD, Associate prof.; English Department, St Petesburg State University; n.sherbak@spbu.ru

and the features of Hemingway's prose, in particular. Hemingway's prose is distinguished by its telegraphic style, brevity, and musicality, close attention to the smallest linguistic nuances, also for this artistic narrative. The speech distortions that Hemingway uses are similar to the principles of organizing musical space that modern post-avant-garde musicians use, applied in post-spectralist music. Linguistic distortions and other concepts are a special case of the realization of the reverse perspective used for works of naive art and icon painting. . Concepts such as accumulation, animation, form with windows, genetic transformation, the emergence of music from silence, which influence the formation of views on modern music and determine its specifics, are also applicable to the analysis of Hemingway's late work.

Keywords: space-time systems, polyphony, accumulation, animation, spectrality, silence, form with windows.

1. СООТНЕСЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ, МУЗЫКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

Исследование проблематики времени в романах Хемингуэя становится одним из важнейших направлений, поскольку связана с изучением относительности времени, столь характерного для исследовательского фокуса XX в. и столь необходимого для изучения творческого сознания. Работы о. П. Флоренского, Б. А. Успенского, Ю. М. Лотмана, Е. В. Падучевой, Ж. Женетта, А. Ж. Греймаса рассматривают пространственно-временной континуум с разных точек зрения, но их объединяет взгляд на время и пространство с позиций теории Эйнштейна, которая ставит под сомнение исключительность линейной трактовки времени. Данные теории направлены на объяснение феномена времени и его рецепции в искусстве, философских науках и художественных произведениях.

Для традиционного нарратива XIX в. характерна последовательность повествования, движение от прошлого к настоящему. Такая трактовка времени называется «стрелой времени». Для литературы XX–XXI в. оптика взгляда на время принимает совершенно новые формы. Для Б. Успенского фокусом внимания становится изучение взглядов и перспектив читателя, автора и персонажей [13]. Для Ж. Женетта [4] при анализе времени в художественном произведении вводится понятие «фигура». Сочетание фигур отвечает за различные модусы нарратива, за «залог», «модальность» и «отношение к истории» повествования, таким образом, составляя гораздо более сложный принцип анализа, чем принятый для традиционных «больших» нарративов.

Ю. Лотман пишет о структуре пространства и времени текста как о системе, в которой на лету сталкиваются другие системы. Она постоянно пересекается вторжениями, которые, врываясь, вносят с собой динамику, «трансформируют само пространство» [8, с. 177–178].

Отдельная роль в теоретическом литературоведении отводится исследованиям текстов современных авторов, в которых используются лингвистические методы анализа. Е. В. Падучева при изучении современных художественных текстов (в частности, текстов В. В. Набокова и его романа «Пнин») использует понятие «нарративной проекции» и опирается на «эгоцентрики», т. е. слова, которые указывают на местоположение и время пребывания героя, наблюдателя

или рассказчика, на их пространственно-временные системы. Е. В. Падучева подробно изучает текст, отмечая, что современную прозу характеризует «свободный косвенный курс» (СКД), т. е. сфера нарратива, в которой автор или повествователь частично уступают своему персонажу или герою право на речевой акт [11, с. 916–931]. При таком анализе становится возможно проанализировать ситуации, в которых автор-повествователь и персонаж либо совпадают, либо разъединяются (один наблюдает за другим). Примеры таких «переключений» (сначала «автор и герой — слиты воедино», затем — «автор и герой — разъединены») были проанализированы нами в процессе выявления особенностей пространственно-временных систем в текстах В. Набокова [5, с. 19–33].

Важнейшей сферой изучения современного текста в отношении пространственно-временных систем является лингвофилософский анализ, при проведении которого исследователи обращают внимание на тот факт, что современные художественные тексты могут быть «прочтены» слева направо и справа налево, по принципу «перевертня», или «палиндрома» [12, с. 480–481]. Такая особенность текстов соотносится с феноменом, на который обращал внимание еще М. Хайдеггер [16], Ж. Деррида [3], большинство «революционных» философов языка, которые в какой-то момент «увидели» в любом тексте плацдарм для реализации взаимоисключающих значений, топологическую зону, в которой знак стал реализовывать свою способность к повторению. Реферирование одного знака к другому, а не реферирование к объекту реальности (денотату) — направление движения мысли постструктурализма, которая находит свое отражение в современной прозе и в текстах Хемингуэя. Данную проблематику стоит оговорить особо, так как денотативный взгляд на природу знака (или метафоры) до сих пор превалирует в лингвистике и если не полностью главенствует, то часто является частью общепринятой парадигмы. На наш взгляд, рассмотрение знака (или метафоры) с позиций постструктурализма, то есть принятие не-денотативного или мета-репрезентативного взгляда на природу знака крайне важен. Такой взгляд, в свою очередь, требует особого методологического аппарата. Таким образом, заимствование музыкальных терминов и концептов (о которых речь пойдет далее) представляется значимым и необходимым.

Другим важным направлением в изучении современных текстов и пространственно-временных систем становится интерес к схожести концептов анти-нарративных практик современной прозы и практик современной (новой) музыки. Под новой музыкой нами понимается направление пост-авангарда, музыка постсериализма, спектрализм [19, с. 90–102], т. е. современные музыкальные практики, для описания которых композиторы используют стратегии, отличные от общепринятых в классической или даже рок-музыке [5, с. 19–33]. Такие музыкальные понятия и концепты, как «мультипликация», «пульсация», «аккумуляция», «шумы», «спектр звука», будут более релевантными для описания феноменов, связанных с актуализацией пространственно-временных систем, характерных для анти-нарративных практик современных авторов, чем более традиционные музыкальные концепты и понятия, такие как гармония, лад, и так далее. Анти-нарративные практики в современных художественных текстах представляют собой нестандартное, отличное от XIX в. построение

текста, для которого не фабула и даже не нарративность становятся главным фокусом авторского мастерства и пристального внимания, а усложненная структура, фрагментарность, разрывы, сбой и слом традиционного нарратива.

Философия Э. Гуссерля, как и философские воззрения М. Хайдеггера, была направлена на осознание первичности языка в когнитивных процессах. Исследования данных ученых в отношении времени и сознания также актуальны и значимы для нашего исследования. Для философии Гуссерля (применяемой для изучения философии музыки) актуально такое понятие, как глубина внутреннего переживаемого времени, отделенного от линии хронологического времени; оно трактуется как «горизонт сознания». Восприятие всегда происходит как на внешнем, так и на внутреннем уровне горизонта. Понятие горизонта — также многозначное — употребляется Г.-Г. Гадамером для объяснения принципов интерпретации, в которой соединяется пространство и время прошлого и настоящего.

С. В. Лаврова обращается к музыкальной композиции и произведениям современного композитора С. Шаррино [6] и его идее «звуковых карт», для того чтобы наглядно показать мысль Гуссерля в отношении времени и горизонта сознания. Исследователь обращает внимание на то, что «звуковые карты» Шаррино (схемы произведения, которые прикладываются к самому музыкальному произведению и являются как бы «картинкой», или «размытой» репрезентацией, предвосхищающей само произведение) — прямая отсылка к гуссерлевской философии, для которой важен не ответ, а загадка. То, что рождает в нашем сознании некие «пространственные иллюзии» [21, с. 24–25]. Именно воображение рисует и создает бесконечные иллюзорные образы, а «звуковые карты» помогают их воплотить в жизнь, словно блуждая по морю авторской композиции. «Карты, которые сбивают с пути, чтобы переориентировать нас в нужном направлении» [23].

Помимо гуссерлевского «горизонта сознания», актуальностью для анализа текстов современных художественных текстов и новой музыки становится понимание времени в традиции Бергсона и его теории памяти, которая включает в себя объединение прошлого и настоящего, коллаж из воспоминаний и каждодневных впечатлений [1]. С помощью теории Бергсона можно объяснить «поток сознания» как феномен, характерный для прозы М. Пруста, В. Вульф или Д. Джойса, для которой характерно «фокусирование» на субъективном восприятии времени.

Вслед за философией музыки для наглядности проблематики можно обратиться к творчеству современного композитора К. Штокхаузена, который изучает пространственно-временные характеристики, стремится к живому — быстротечному настоящему, «вертикальному срезу времени». Подобный взгляд на время находит отражение в концепте К. Штокхаузена о «Момент-форме», где глубина настоящего определялась его «вертикальным срезом». Идея во многом сходна с пониманием Хроноса как «движения обширных и глубинных настоящих», обозначенного известным философом-постструктуралистом Ж. Делёзом.

Противопоставление и разделение двух типов времени, Хроноса и Эона, в философии Ж. Делёза соотносится с фактором бесконечности, где, по словам философа, Хронос бесконечен и ограничен, а Эон безграничен как будущее

и прошлое, но конечен как мгновение. Хронос обладает цикличностью и неотделим от событий жизни, а Эон — движется по прямой линии — простирает в обоих смыслах-направлениях. «Эон — чистая пустая форма времени» [2, с. 92].

Другой важной проблематикой, связанной с трактовкой литературного языка как музыкального, становится изучение соотношения между «жестом и его отчужденностью». Данная проблематика охватывает совершенно новый фокус внимания. Интерес исследователя и композиторского, исполнительского творчества — размытость контура тела (тела исполнителя музыки). Таким образом нарушаются причинно-следственные связи возникновения звука, принятого для более традиционного композиторского творчества [7, с. 119–133]. Для литературного языка подобная размытость наблюдается при взаимодействии автора текста и его персонажей, которые, в свою очередь, могут становиться авторами повествования или его комментаторами. Другим примером разноплановости художественного нарратива становится многоголосие персонажей, эхо-элементы, которые отвечают за сочетаемость героев, их взаимное притяжение и отталкивание, взаимодействие, взаимозаменяемость, которые выражаются как на микроуровне, так и на макроуровне.

В тексте «Райский сад» Хемингуэя на микроуровне расщепление причинно-следственных связей наблюдается на примере подчеркнуто схематичной формы диалога и его предельной метафоричности. На макроуровне подобный разрыв причинно-следственных связей достигается благодаря раздвоенности персонажей, любовном треугольнике основной коллизии.

Для музыкального творчества, таким образом, в современных музыкальных практиках становится важным соотношение временных аспектов, соотношение звуковых составляющих (о которых мы расскажем ниже). Процесс деконструкции оригинала сложен, словно композиторы останавливают время. Фрагменты музыки словно всплывают сквозь различные звуковые пласты. Автор современных композиций может выстраивать звуковой материал в трехмерном пространстве, где сквозь фрагмент известной музыки воссоздается, например, модель анаморфозы в том значении, в котором она существует для изобразительного искусства. Слушающие восприятие пытаются достроить возможную интерпретацию, действуя по принципу «фигуры» и «фона», характерного для трактовки анаморфозы.

Интересной концепции придерживается Лучо Фонтана [9], который пишет о сосуществовании искусства, музыки, художественного текста, четырехмерности пространства современного искусства. В «Белом манифесте» Фонтана говорит о невозможности фокусироваться на простой абстракции, т. к. искусство должно постоянно меняться.

Для современных художественных текстов сходным образом характерна тенденция приближения текста к музыкальному произведению и рассмотрение такого текста с позиций его музыкальности или поэтичности, его инноваций и попыток автора создать текст, совершенно отличный от предыдущих традиций.

2. ПРОБЛЕМАТИКА СОВРЕМЕННОЙ ПРОЗЫ

Обращение к анализу музыкальных произведений и романа Хемингуэя «Райский сад» обусловлено тем, что подобное сравнение позволяет не только проанализировать специфику пространственно-временных систем в тексте, но дает возможность увидеть те тенденции, которые показывают развитие прозы, помогают ощутить и проанализировать нюансы развития нарративного жанра. Прозу Хемингуэя отличает так называемый «телеграфный стиль», то есть сжатость и краткость изложения. Подобный стиль коррелирует с напевностью, так называемой «акварельностью», образностью прозы Хемингуэя. Описание прозы Хемингуэя дает возможность взгляда на его поздние произведения, во-первых, как на возможность иллюстрировать характерные для послевоенной прозы тенденции. Во-вторых, поздние романы Хемингуэя полны своеобразием, которое проявляется в гибкости отношения к слову, многозначности лексических значений, сложной структуре метафорических значений, которые создают насыщенный подтекст. «Райский сад» превращает историю семьи в историю Адама и Евы, переписанную библейскую историю, утопию с элементами эпической драмы.

Для послевоенной прозы характерны инновации прозаических произведений. Авторы меняют формы выражения, приближая текст романа к поэтическому произведению, а поэтическое произведение — к музыкальному. Подобные изменения происходят благодаря тому, что в целом меняется понятие парадигмы. Если до войны для творчества Фицджеральда, раннего Хемингуэя было характерно линейное повествование (движение от прошлого к настоящему), последовательное развитие сюжета, то после войны проза претерпела явные изменения. Проза Сэлинджера, например, обладает краткостью формы, письменная речь имитирует устную. Сэлинджер, если следовать философии Ж. Делёза, использует «повторение» как основной принцип организации нарратива. Повторение действует и на уровне сюжета, и на уровне сцены, интертекстуальности, даже фонетической и звуковой повторяемости. Сходный феномен мы наблюдаем в творчестве В. Набокова, для которого будут характерны разнородные пространственно-временные системы в тексте, гетерогенность, лексическая насыщенность, внимание к языковым нюансам. Послевоенная плеяда авторов словно изобретают свой тип прозы, отличный от довоенного, с его амплитудой, романтикой, описанием любовных сцен и т. д. Послевоенный нарратив изобилует нарушением причинно-следственных связей (как это отчетливо проявляется в «Девяти рассказах» Сэлинджера, или в романе «Ада» (*Ada or Ardour: a Family Chronicle*) В. Набокова), характеризуется интертекстуальностью, сложными аллюзиями, совмещениями нескольких сюжетных линий, сочетанием в одном лице нарратора и героя, а затем — разведение нарратора и героя, зеркальных повторениях, огласовках, языковых нарушениях. Подобные эксперименты в прозе сходны с теми изменениями, которые происходят в изобразительном искусстве и музыке, поэтому сравнение музыкального нарратива и прозы дает возможность уловить тенденции в развитии прозы в послевоенное время, которое совпадает с развитием искусства пост-авангарда и музыки пост-сериализма.

3. РОМАН «РАЙСКИЙ САД» СООТНЕСЕНИЕ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫХ СИСТЕМА

Роман Э. Хемингуэя «Райский сад» — одно из поздних произведений писателя. Роман обладает определенной напевностью и точностью построения. Речь в нем идет о взаимоотношениях супружеской пары, которая странствует по югу Франции во время медового месяца, и молодой девушки по имени Кэтрин.

В романе просматривается ориентация на традицию утопии, в частности, на роман Д. Дефо «Робинзон Крузо».

В тексте очевиден структурообразующий принцип «шарообразного времени», или «Момент-формы», для которого время не является линейным, а может быть замкнуто на самом себе, образуя временной порядок постоянного становления. Обращаясь к схожей проблематике, Павел Флоренский пишет о том, что время иконы находится вне хронологического, линейного времени, будущее, настоящее, прошедшее выстраивается в иконе в новый порядок [17], [18].

Пространственно-временным системам в романе Хемингуэя придано огромное значение, что заметно как на макро-, так и на микроуровне. На макроуровне (композиция, структура романа) следует отметить, что автор изображает бесконечное множество самых разнообразных топологических зон. Основное действие романа происходит на острове, не случайно и название романа «Райский сад», что акцентирует топос «вечности», топологической зоны, в которой время либо течет вспять, либо выстраивается в новые последовательности.

Разорванность географических названий подобным образом сходна с тем, что современные композиторы обозначают как «разрыв» между музыкальной фразой и контуром исполнительского жеста, при котором нарушается традиционный взгляд на процесс зарождения звука или процесс словообразования [7, с. 119–135]. В тексте Хемингуэя соотнесение различных пространственно-временных систем может быть самым разнообразным. К примеру, соотнесение пространственно-временных систем может подчиняться принципу «анаморфоз», при котором значения или точки координат выявляются при многократном прочтении. Пространственно-временные системы могут быть разорваны или соединены самым причудливым образом.

Отношение повествования ко времени истории [18] для романа «Райский сад» интересно с точки зрения основного лейтмотива этого произведения, а именно — обращения к библейскому сюжету об Адаме и Еве. История романа — история семьи в ее новом преломлении, нарушения, которые показаны в тексте, — вызов ветхозаветной истории об Адаме и Еве.

Основной центр романа сводит проблематику разных пространственно-временных систем на уровень рецепции, т. е. к пространственно-временной системе читателя. Помимо центробежной системы построения романа, в тексте действуют многочисленные проекции. Этот принцип демонстрирует различные нарративные проекции текста, репрезентирует определенный разрыв причинно-следственных связей в процессе порождения нарратива.

3.1. Принципы музыкальных инноваций в романе «Райский сад» Хемингуэя

На макроуровне пространственно-временные системы эксплицитно обозначены, и можно легко идентифицировать отношение повествования ко времени истории, определить центр романа как обращенный в сторону пространственно-временной системе читателя; на микроуровне (т. е. на семантическом уровне, на уровне текстуры), подобные игры пространственно-временных систем происходят благодаря определенным языковым искажениям или «аномальному», окказиональному словоупотреблению.

Говоря о принципе обратной перспективы, П. Флоренский [14] имел в виду, что для изображения божественного (иконопись), или иного, потустороннего, мира необходим особый взгляд художника. Если иконописец изображает Бога, применяя принцип обратной перспективы, ребенок рисует и видит мир особым образом, сквозь призму обратной перспективы, возможно, для автора художественного произведения подобные эксперименты будут заключаться в собственных смысловых стилистических методах, т. е. в определенной свободе от норм английского, французского или русского языка.

Преыдушие исследования текстов современных авторов в отношении языковых «аномалий» или авторских приемов [5, с. 19–33], [3] показали, например, что автор в современном нарративе часто прибегает к *безглагольной реализации*, т. е. избегает использование глаголов, может использовать *принцип полиязычия* (смешивать несколько языков, использовать некоторые слова, транслитерируя их, текст *лексически насыщен* (превалируют сложные синтаксические конструкции), автор уделяет особое внимание *пунктуации и ритмике*, ритм может сбиваться, фразы — обрываться, что будет иметь особую значимость при трактовке, текст характеризуется *гетерогенностью порядка дискурса*, особое внимание уделяется концепту «*тишина*», или «*пауза*», «*время тишины*». Подобные детали показывают, что современный художественный текст будет «аномальным», специально сконструированным, что и соответствует принципам «*обратной перспективы*».

Для иллюстрации нескольких положений обратимся к примерам безглагольной реализации в «Райский сад», которые создают зрительную и иконическую иллюзию «зависания» времени, отражают «вечность», как в нижеследующем примере:

- О чем ты думаешь? — спросила она.
- Ни о чем.
- Должен же ты о чем-нибудь думать.
- Я не думаю, я просто чувствую.
- Что?
- Счастье [17, с. 23].

В данном примере зависание времени, отсутствие линейности достигается, прежде всего, предложениями с характерной для разговорной формы контекстуальной неполнотой сказуемого или его части («счастье», «ни о чем»). В этом отрывке речь идет о вечных понятиях, о счастье, о внутреннем мире персонажей.

Примеры «гетерогенности» как «аномальности» восходят к идее о том, что порядок дискурса (order of discourse, по терминологии Мишеля Фуко) [21] может отличаться в зависимости от принадлежности письменной или устной речи к определенной социальной или институциональной группе партиципантов. Порядок дискурса напрямую связан с понятием жанра, регистра или стиля. В нижеследующем примере очевидно нарочитое смешение «порядков дискурса» и регистров. Подобное смешение напрямую связано с пространственно-временными системами, чье сосуществование делает нарратив сложным конструктом. В нижеследующем примере подобная гетерогенность реализована благодаря смешению и одновременному употреблению нескольких языков:

«Они всегда были голодны, хотя ели хорошо. С нетерпением ждали завтрака в кафе, где заказывали *brûche, café au lait*, яйца и еще варенье по выбору, и им очень нравилось, что яйца готовили всякий раз по-новому. По утрам им так хотелось есть, что у женщины в ожидании завтрака начинала болеть голова. Но после кофе боль проходила. Женщина пила кофе без сахара, и молодой человек старался это запомнить» [17, с. 23].

В данном отрывке в текст «вкраплены» слова на французском языке, которые не только вводят концепт «еда», но создают особое поэтическое настроение, подчиненное общему морскому колориту и ощущению романтичности.

В следующем примере очевиден структурообразующий принцип «шарообразного времени» или «момент-формы», для которого время не является линейным, а может быть замкнуто на самом себе, образуя временной порядок постоянного становления. Обращаясь к схожей проблематике, П. Флоренский пишет о том, что икона является вневременной, она находится вне хронологического, линейного времени, будущее настоящее, прошедшее выстраивается в новый порядок [14], [15]. В тексте Хемингуэя это звучит, например, так: «— Время от времени меня осеняет, — сказал он. — Я очень изобретателен» [17, с. 2].

В данном примере «время от времени» создает временной континуум, который не подчиняется линейной структуре и создает поступательную идею времени.

Любовные взаимоотношения в романе создают свою собственную субъективную временную структуру, которая подчиняется новым, не ведомым ранее законам: «— Не обольщайся. Ой, милый, давай поторопим время, и пусть побыстрее будет обед» [17, с. 2].

В данном фрагменте речь идет о том, что героиня предлагает своему возлюбленному «поторопить время» и «побыстрее пообедать», что акцентирует идею субъективного времени, которое главные герои могут менять, по мановению ока превращаясь в демиургов жизни.

3.2. *Время и реализация музыкальных концептов в романе «Райский сад» Хемингуэя*

Несколько примеров, включающих в себя концепты, показывают еще более детальное проявление феномена времени посредством пристального внимания к его структуре. Музыка являет собой наиболее зависимый

от временных параметров вид искусства. Каждый звук или композиция представляют собой не столько звучание, сколько частоту колебания. Это свойство и лежит в основе нашего понимания композиции, звука и его перцепции как важнейших составляющих. На примере музыкальной специфики современных текстов в общем и текстов Хемингуэя в частности заметно, как время во всем своем многообразии влияет на текстуру. Примеры будут включать в себя изучение а) «полифонии внутреннего и внешнего пространства и времени», б) отражения изначального образа и его многократной реинтерпретации, в) аккумуляции, г) мультипликации, д) спектральности, е) процесса зарождения звука из тишины, ж) реализации концепта «форма с окнами».

Полифония внутреннего и внешнего пространства и времени — особый способ соотнесения времени объективного языкового материала и времени восприятия читателем этого материала. В поисках адекватной формы Хемингуэй обращается к коллажности, фрагментарности, прерывистости. Линейность времени сочетается с фрагментарностью, тайны мира слов и звуков увековечиваются, оставляя при этом звуковую дорожку [23, с. 83].

Рассмотрим нижеследующий отрывок:

«Молодой человек хотел было подняться в комнату к жене, но его длинная складная удочка из бамбука и корзина со снастями оказались внизу за стойкой, где висели ключи, и он, не заходя к себе, вышел на залитую солнцем улицу, спустился к кафе и пошел на мол к ослепительно сверкавшей воде. Солнце было жарким, но с моря дул свежий бриз. Начался отлив. Он пожалел, что не захватил спиннинг и блесну, чтобы забросить приманку наперерез течению, за валуны у противоположного берега. Он забросил удочку с пробковым поплавком, и песчаный червяк свободно плывал на той глубине, где должна была клевать рыба» [17, с. 3].

В данном случае автор намеренно разводит несколько топологических зон, в которых время течет совершенно по-разному. Перед нами предстает топос дома (реализовано в тексте как «подняться в комнату к жене»), топос улицы (в тексте — «залитая солнцем улица»), топос моря (в тексте — «начался отлив», «но с моря дул свежий бриз», «наперерез течению», «валуны с противоположного берега»). При этом скорость взаимодействия этих топологических зон меняется и неоднородна, а внутри каждой зоны наблюдается коллажность и соотнесение внутреннего и внешнего пространства (реализовано в тексте как «спиннинг», «наперерез течению», «свободно плывал на глубине»). Автор словно соединяет в тексте различного рода время (его разные типы): время вечности («на глубине») и живого временного потока, «вертикального среза» («наперерез течению»).

Еще одной интересной особенностью пространственно-временных систем текста Хемингуэя становится аккумуляция и мультипликация. В музыкальном или изобразительном искусстве аккумуляция являет собой процесс накопление энергии и достижение высшей точки, а процесс мультипликации порождает раздвоение, или увеличение длительности, или любой другой пространственно-временной характеристики. Рассмотрим нижеследующий отрывок:

«Он по-прежнему писал карандашом в дешевой разлинованной школьной тетрадке и уже поставил на обложке римскую цифру один. Наконец он закончил, убрал тетрадь в чемодан вместе с картонной коробкой для карандашей и конусообразной точилкой, оставив на столе лишь пять затупившихся карандашей, чтобы заточить их для завтрашней работы, и, взяв с вешалки в стенном шкафу куртку, спустился по лестнице в холл» [17, с. 000].

Из данного примера видно, что данные принципы мультипликации и аккумуляции сосуществуют. Концепт «мультипликации» реализуется посредством «сериализации», то есть повторения в тексте идеи о «затупившемся карандаше» и репрезентации пяти затупившихся карандашей. Аккумуляция в данном случае представлена как процесса накопления письменного текста, при этом метатекстовый аспект, т. е., взгляд на текст со стороны автора, пишущего этот текст, становится темой всего параграфа.

Таким образом, принцип мультипликации демонстрирует не только исторические изменения во времени, но и метатекстовой уровень. Мир текста и мир повседневной истории сливаются воедино, позволяя трансформациям реализовываться на множественном уровне.

Принцип спектральности заимствован нами из музыкальных практик новой музыки и представляет собой эксперимент композиторов со спектром звука, буквальное «погружение в сферу одного звука». Спектрализм в современных музыкальных практиках связан с теорией «лиминального письма», или «поверхностного письма», в герменевтике и психоанализе. На понятие «пороговый» опираются психоаналитики в процессе интерпретации текста и изучения феномена «пороговой слышимости», в то время как теоретики герменевтики рассматривают в тексте не глубинные смыслы, а декодируют любой текст для того, чтобы интерпретировать, что лежит «на поверхности» [20, р. 1–21]. Рассмотрим пример из текста Хемингуэя:

- Ужасно. Хотела пошутить, и вдруг сорвалось с языка.
- Что у трезвого на уме...
- Ну хватит, — сказала она. — Я думала, ты уже забыл.
- Забыл.
- Что ж тогда только об этом и говоришь?
- Не стоило нам пить абсент.
- Да. Конечно, не стоило. Особенно мне. Тебе-то он был необходим. Думаешь, тебе станет лучше?
- Слушай, неужели нельзя остановиться?
- С меня-то уж точно хватит. Осточертело.
- Терпеть не могу это слово.
- Хорошо, только это.
- О черт, — сказал он. — Обедай сама» [17, с. 49].

В данном отрывке ярко выражена репрезентация «ощущения недоговоренности», словно прислушивания к звуку, акцентированное «телеграфным стилем» диалога, характерным для творчества Хемингуэя. Обрыв фраз («что у трезвого на уме»), реплики из одного слова («забыл», «осточертело»), референция к неопределенным вещам, а не конкретным («что же тогда только об этом и говоришь»), — все эти элементы создают ощущения натянутости

и напряжения, за которым скрываются и одновременно реализуются многочисленные смыслы.

Такое чтение позволяет вычленять на первый взгляд общее для других авторов построение нарратива, который превращается, тем не менее, в особый стиль автора, сферу специфического авторского стиля Хемингуэя.

Другим концептом, коррелирующим с концептом «спектральность», становится процесс «зарождения звука из тишины», разработанный в музыкальной практике. Освободив слушателя от привычки к однонаправленному восприятию звучания и времени, композитор Л. Ноно представляет множественность отражения звуковых или словесных импульсов, представляя их как характеристики времени: «непрерывность-прерывность-восприимчивость — глубина расстояний; эхо воспоминаний, характеры, фрагменты, мгновения, преисподнюю, звездные миры, обусловленность, не периодичность, бесконечность» [10, с. 276]. Эти «знаки богатейшей акустической жизни внутри нас» отражаются посредством идеи зеркала. Разнонаправленность отражений и сочетаемость различных временных перспектив (непрерывность, прерывность, глубина, эхо, не периодичность) — основа текста Хемингуэя и ее звуковой и временной структуры.

В нижеследующем отрывке принцип «зеркальности» реализуется на разных уровнях.

«Море всегда холоднее, чем кажется», — подумал он. По-настоящему, если не считать мелей, вода в море прогревалась только к середине лета. На этом пляже берег обрывался неожиданно, и вода была обжигающе холодной, пока тело не согревалось от движений. Он смотрел на море и на высокие облака и заметил, как далеко к западу ушли на промысел рыбацкие суденышки. Потом он снова посмотрел на женщину. Песок уже достаточно просох, и там, где он ступал, ветер осторожно поднимал песчинки в воздух» [17, с. 3].

Идею зеркала поддерживает контраст между а) холодной водой моря, которая обжигающе холодная, словно поверхность зеркала, и б) тепла, которое вырабатывает само тело при плавании. Тема зеркала также вводится путем достраивания картины природы, взаимного отражения и взаимодействия неба (высоких облаков) и моря, песка, ветра.

В нижеследующем отрывке тема «зеркальности» и «эха» реализуется посредством взаимоотношений, взаимных отражений фигур женщины и мужчины на берегу:

«Они вошли в воду вместе и заплыли далеко, веселясь и играя под водой, как дельфины. Вернувшись на берег, они растерли друг друга полотенцами, он протянул ей завернутую в газету все еще холодную бутылку вина, они сделали по глотку и рассмеялись» [17, с. 4].

Главные герои смотрят друг на друга (они растерли друг друга полотенцами), отражаясь друг в друге, повторяя движения друг друга (выражено в тексте имплицитно).

В романе «Райский сад», таким образом, сосуществует представление о времени, центром повествования становится рецептивная пространственно-

временная зона читателя. Средства, используемые для передачи концепта «время», могут быть обозначены как «полифония внутреннего и внешнего пространства и времени», отражение изначального образа и его многократная ре-интерпретация, аккумуляция, мультипликация, спектральность, процесс зарождения звука из тишины, форма с окнами. Каждый из этих концептов позволяет проследить мельчайшие детали взаимодействия времени Хроноса и Эоса, соотнести линейное время и время вечности в его различных проявлениях, показать, как историческое время сочетается в романе с нарративным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. — Т. 1. — М., 1992. — 336 с.
2. Делёз Ж. Логика смысла. — М., 2011. — 472 с.
3. Деррида Ж. Письмо и различие — М., 2007, — 495 с.
4. Женетт Ж. Фигуры: В 2 т. — Т. 1. — М., 1998. — 470 с.
5. Лаврова С. В., Щербак Н. Ф. Выразимые и невыразимые элементы музыкального и литературного языков: роман «Ада» Владимира Набокова и новая музыка // Вестник СПбГУ. — Сер. 15. — 2015. — Вып. 2. — С. 19–33.
6. Лаврова С. Сальваторе Шаррино и другие. Очерки об итальянской музыке конца XX — начала XXI века. С.-Петербург, 2019. — 229 с.
7. Лаврова С. В. «Немое красноречие» Хельмута Лахенманна в статичном пространстве нон-данса Ксавье Леруа // Вестник Академии Русского балета им. А. Я. Вагановой. — № 6 (89). — 2023. — С. 119–135.
8. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. — М., 1992. — 272 с.
9. Лучо Фонтана: один из самых радикальных авангардистов XX века. — [Электронный ресурс] URL: <http://www.culture.ru/materials/255233/lucho-fontana-odin-iz-samykh-radikalnykh-avangardistov-xx-veka>. (дата обращения: 30.11.2022)
10. Ноно Л. К «Прометею» // Композиторы о современной композиции: хрестоматия / сост. Т. С. Кюреган, В. С. Ценова. — М., 2009. — С. 263–277.
11. Падучева Е. В. Игра со временем в первой главе романа Набокова «Пнин» // Язык. Личность. Текст: сб. ст. к 70-летию Т. М. Николаевой. — М.: Языки славянских культур, 2005. — С. 916–931.
12. Рягузова Л. Н. Принцип палиндрома или внутренняя обратимость в текстах В. В. Набокова // Логический анализ языка. Семантика начала и конца / отв. ред. Н. Д. Арутюнова. — М., 2002. — С. 480–481.
13. Успенский Б. А. Семиотика искусства. — М., 1995. — 360 с.
14. Флоренский П. А. Избранные труды по искусству. — М., 1996. — 334 с.
15. Флоренский П. А. и культура его времени / Под ред. М. Хагемайстера и Н. Каухчишвили. — Blaue Horner Verlag, Marburg, 1995, — 526 с.
16. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. — М., 1993. — 447 с.
17. Хемингуэй Э. Райский сад. — «Аст», 2005.
18. Шмид В. Нарратология. — М., 2003. — 312 с.
19. Щербак Н., Лаврова С. Музыка языка и мелодика речи (на примере творчества В. Набокова и музыки конца XX века // Новое литературное обозрение. — 2021. — № 4 (170). — С. 90–102.

20. Best S. Marcus S. Surface Reading: An Introduction. Representations. — Vol. 108. — № 1 — Fall 2009. — Pp. 1–21.
21. Foucault M. The order of things. The archeology of the human sciences. — London, 1994.
22. Sciarrino S. Carte da suono scritti (1981–2001). — Palermo: CIDIM — Novecento, 2001. — 340 p.
23. Sciarrino S. Le figura de la musica; da Beethoven a oggi. — Milano, 1998. — 264 p.

REFERENCES

1. Bergson A. Collected works: In 4 vol. — Volume 1. — Moscow, 1992. — 336 p.
2. Best S. Marcus S. Surface Reading: An Introduction. Representations. — Vol. 108. — № 1 — Fall 2009. — Pp. 1–21.
3. Deleuze G. Logika smisla [Logic of sense]. — Moscow, 2011. — 472 p. — (in Russian).
4. Derrida J. Pismo y razlichie [Writing and difference]. — Moscow, 2007. — 495 p. — (in Russian).
5. Florensky P. A. Izbranniye trudi po iskusstvu [Collected works on art]. — Moscow, 1996. — 334 p. — (in Russian).
6. Florensky P. A. and culture of its time / Ed. by M. Hagemaster. Blaue Horner Verlag, Marburg, 1995. — 526 p. — (in Russian).
7. Foucault M. The order of things. The archeology of the human sciences. — London, 1994.
8. Heidegger M. Vremya i bitiye. Statyi i vstupleniye [Articles and introductions]. Trans. from German. — Moscow, 1993. — 447 p. — (in Russian).
9. Hemingway E. Garden of Eden. — «Ast», 2005. — (in Russian).
10. Lavrova S. Salvatore Sciarrino I drugiye. Ocherki ob italyanskoj muzike konca XX — nachala XXI veka [Articles on Italian music]. — St. Petersburg, 2019. — (in Russian).
11. Lavrova S. V. «Nemoye krasnorechiye» Helmuta Lahenmanna v statichnom prostranstve non-dansa Ksavye Lerua [Eloquence in Helmut Lahehmann's works] // Vestnik Akademii Russkogo baleta imeni Vaganovoy [Bulletin of the Vaganova Academy]. — № 6 (89). — 2023. — Pp. 119–135. — (in Russian).
12. Lavrova S. V., Shcherbak N. F. Virazimiye i nevirazimiye elementi muzikalnogo i literaturnih yazikov: roman Ada Vladimira Nabokova i Novaya muzika [Expressive and non-expressive way of music and literary language] // Vestnik SpbGU. — Ser. 15. — 2015. — P. 19–33. — (in Russian).
13. Lotman U. M. Kultura i vzriv [Culture and Blow]. — Moscow, 1992. — 272 p. — (in Russian).
14. Lucho Fontana: one of the most radical avant-gardists of the 20th century. — [Электронный ресурс] URL: <http://www.culture.ru/materials/255233/lucho-fontana-odin-iz-samykh-radikalnykh-avangardistov-xx-veka> (дата обращения: 30.11.2022_). — (in Russian).
15. Nono L. K «Prometeyu» in Kompository o sovremennoy kompozitsii // Collected by T. S. Kuregyan and V. Tzenova. — Moscow, 2009. — Pp. 263–277. — (in Russian).
16. Paducheva E. V. Igra so vremenem v pervoy glave romana Nabokova PNIN in Yasik, Lichnost, Tekst [Language, Personality, Text] // Collected works to the 70th anniversary of T. M. Nikolaeva. — Moscow: Yaziki slavyanskih kultur [Language of Slavic cultures], 2005. — Pp. 916–931. — (in Russian).
17. Ryaguzova L. N. Princip palindrom ili vnutrennaya obratimost v tekstah V. V. Nabokov in Logichesky analiz yazika. Semantika nachala and konca [Nabokov in Logical analysis of language] / Ed. by N. D. Aryunova. — Moscow, 2002. — Pp. 480–481. — (in Russian).

18. Scherbak N., Lavrova S. Musika yazika I melodika rechi (na primere Nabokova I musiki konca XX veka [Music of language and the melody of speech] // *New Literary Review*. — 2021. — № 4 (170). — Pp. 90–102. — (in Russian).
19. Sciarrino S. Carte da suono scritti (1981–2001). — Palermo: CIDIM — Novecento, 2001. — 340 p.
20. Sciarrino. S. Le figura de la musica; da Beethoven a oggi. — Milano, 1998. — 264 p.
21. Shmidt V. Narratology. — Moscow, 2003. — 312 p.
22. Uspensky B. A. Semiotika iskustva [Semiotics of Art]. — Moscow, 1995. — 360 p. — (in Russian).
23. Zhenett Zh. Figuri [Figures]. In 2 vol. — Vol. 1. — Moscow, 1998. — 470 p. — (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.025

УДК 82; 008

*А. А. Синицын**

ОТЧЕТ О РАБОТЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО СЕМИНАРА «БОГИ, ЛЮДИ И МИРЫ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ—XVII» (АКАДЕМИЯ ДОСТОЕВСКОГО, 22 ДЕКАБРЯ 2023 Г.)

21–23 декабря 2023 г. в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского (РХГА, Академия Достоевского) состоялась XXVI Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием. В рамках конференции 22 декабря работал антропологический семинар «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем—XVII», которым девятый год руководит доцент РХГА Александр А. Синицын. Семнадцатое заседание организаторы посвятили памяти саратовского историка, философа, музыковеда и историка искусства Д. Е. Луконина (1972–2013). На семинаре было обсуждено одиннадцать докладов на темы по истории, философии, религии, культурологии, историографии, искусству. В мероприятии приняли участие сотрудники вузов Санкт-Петербурга, а также исследователи из Саратова и Фресно (США). В рамках семинара был представлен культурно-просветительский проект «А. К. Толстой и С. И. Танеев: поэма и кантата “Иоанн Дамаскин”», подготовленный Надеждой Новицхиной — студентом магистратуры Академия Русского балета им. А. Я. Вагановой.

Ключевые слова: РХГА, Академия Достоевского, история, философия, литература, культура, кино, Д. Е. Луконин, Кант, Сократ, рецепция, поэзия, музыка, мифология, «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем», поэма и кантата, «Иоанн Дамаскин».

A. A. Sinitsyn

*ON THE WORK OF THE ANTHROPOLOGICAL SEMINAR
“GODS, PEOPLE AND WORLDS IN THE PAST AND THE PRESENT — XVII”
(THE DOSTOEVSKY ACADEMY, 22nd December 2023)*

On 21st-23rd December 2023, the Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities held the XXVI All-Russian Research and Practice Conference involving foreign

* Синицын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург; aa.sinizin@mail.ru
Sinitsyn Alexander Alexandrovich, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, St. Petersburg; aa.sinizin@mail.ru

scholars. As its constituent part, the anthropological seminar entitled “Gods, People and Worlds in the past and in the present — XVII”, headed for nine years by Alexander A. Sinitsyn, Associate Professor at the Academy, contributed for its work. The seventeenth sitting was meant to commemorate D. E. Lukonin (1972–2013), a historian, philosopher, music and art expert from Saratov. Eleven speeches on the topics of history, philosophy, religion, cultural studies, historiography and art were made and discussed. Professors from St Petersburg universities and scholars from Saratov and Fresno (USA) took part in the conference. Nadezhda Novichikhina, a master’s student at the Vaganova Academy of Russian Ballet, presented her cultural and educational project “A. K. Tolstoy and S. I. Taneev: ‘John of Damascus’: a poem and cantata”.

Keywords: RChАН, The Dostoevsky Academy, history, philosophy, literature, culture, cinema, D. E. Lukonin, Kant, Socrates, reception, poetry, music, mythology, “Gods, people, and worlds in the past and the present”, poem and cantata “John of Damascus”.

21–23 декабря 2023 г. в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского (РХГА/Академия Достоевского) прошла XXVI Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием. В рамках конференции действовали девять тематических секций и два круглых стола («Достоевский и писатели-“деревенщики”» и «Феномен анархизма в научном восприятии: политика, экономика, идеология, культура, etc. — 2023»), были презентации новых печатных изданий РХГА, состоялось открытие персональной выставки петербургского художника В. К. Бендерова «На свете счастье есть!».

Во второй день конференции, 22 декабря, работал антропологический семинар «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем—XVII». Это заседание организаторы посвятили памяти историка, философа, музыковеда и историка искусства Дмитрия Евгеньевича Луконина (1972–2013). Собрание открыл руководитель семинара, кандидат исторических наук, доцент РХГА А. А. Сидницын. Ведущий кратко представил биографию Д. Е. Луконина, поделился воспоминаниями о коллеге и друге. Дмитрий Луконин родился в Саратове. Окончив среднюю школу с медалью, он поступил на исторический факультет Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского (СГУ), где специализировался по кафедре Истории Древнего мира, занимался мифологией, драматургией, увлекался философией и музыкой. После окончания университета в 1994 г. Д. Е. Луконин продолжил обучение в аспирантуре истфака СГУ. Диссертацию на тему «Беляевский кружок в художественной жизни России (80-е гг. XIX — начало XX вв.)» он защитил в 2009 г. по специальности «Отечественная история». В 2016 г. московское издательство «Новый хронограф» опубликовало книгу Д. Е. Луконина «“Больно видеть, как мало признаются ... его заслуги”. Беляевский кружок в художественной жизни России (конец XIX — начало XX века)». На историческом факультете (ныне — Институт истории и международных отношений) СГУ Д. Е. Луконин преподавал на кафедре Туризма и культурного наследия, где читал курсы «Технические и аудиовизуальные средства обучения истории искусства», «Выставочная деятельность», «Человек и его потребности» и др. С конца 1990-х гг. и до 2011 г. Д. Е. Луконин работал директором факультетского издательства «Темпус», которое подготовило и выпустило более сотни научных монографий и сборников. Главным увлечением Д. Е. Луконина была музыка, поэтому его дипломная работа и диссертационное

исследование (незаконченное), над которым он работал на кафедре Истории Древнего мира, были посвящены германской неомифологии и музыкальным драмам Рихарда Вагнера, а кандидатская диссертация, выполненная на кафедре Истории России, посвящена известному меценату М. П. Беляеву, оказавшему огромное влияние на русскую музыкальную культуру на рубеже XIX–XX вв. Одной из крупных публикаций Д. Е. Луконина о музыке, которую он посвятил 100-летию оперы Н. А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии», стала работа «Мессия грядущего дня»: «Сказание о граде Китеже» и споры о русском вкладе в духовное будущее Европы». Дмитрий Луконин ушел из жизни 9 декабря 2013 г., на 42 году жизни. В 2017 г. саратовские коллеги-историки подготовили к 45-летию Д. Е. Луконина сборник «Симфония фрагментов».

Научную часть заседания семинара открыл доклад преподавателя РХГА Р. Н. Дёмина на тему «О разных традициях понимания философии: диалог платоновской школы “Соперники” и фрагмент из главы “Тан вэнь” древнекитайского трактата “Ле-цзы”». Докладчик начал с рассмотрения трех традиций понимания философии, содержащихся в диалоге платоновской школы «Соперники». Первая из них — понимание философии как рассуждения о небесных явлениях, восходящее к Анаксагору и нашедшее свое отражение в комедии Аристофана «Облака» (как в самом названии, так и в характеристике Продика как метеорософиста, а философов как метеоролесхов). Вторая — понимание философии как многознания (полиматии); истоки этой традиции прослеживаются у Гомера, Гесиода, Ксенофана, Пифагора и Демокрита. Третье понимание философии как благоразумия, т. е. наилучшего управления своим домом и городом, восходит к Протагору. В докладе был дан анализ критики Сократом понимания философии как полиматии, а философа как пентатла, показан софистический характер этой критики. Далее Р. Н. Дёмин сопоставил традиции осмысления философии в диалоге «Соперник» с традициями понимания философии во фрагменте пятой главы книги «Ле-цзы», где речь идет об изучении небесных явлений и многознании. Этот интересный пассаж древнекитайского источника, рассказывающий о встрече Конфуция со спорящими по поводу астрономического вопроса мальчиками, носит антиконфуцианский характер и отстаивает понимание мудрости как многознания. Докладчик отметил, что прослеживается традиция отношения к многознанию в истории древнекитайской философии. В заключении Р. Н. Дёмин подчеркнул необходимость изучения историко-философского материала в связи с материалом истории науки.

Этико-философской проблеме был посвящен и доклад профессора Академии Русского балета им. А. Я. Вагановой, профессора Академии Достоевского (РХГА) С. Б. Никоновой «Существовать или быть свободным? Небольшой экзистенциальный штрих к этическому учению Иммануила Канта». В своем этическом учении кенигсбергский философ называет человека «гражданином двух миров»: чувственно-воспринимаемого и умопостигаемого. Принадлежность ко второму делает его автономным существом, принадлежащим к сфере свободы, способным к моральному действию на основе принципа долга, заложенного в чистом практическом разуме. Принадлежность к первому заставляет его следовать гетерономии естественных причин и подчиняться

склонностям. Ввиду этого двойного «гражданства» априорные принципы морали могут выступать для человека лишь как императивы, но не как безусловные определяющие основания его действия (так что из-за склонностей и обстоятельств мы часто ведем себя способами, которые у нас самих вызывают моральные сомнения). Интересно было бы подумать, — задается вопросом докладчица, — что значит, в данном случае, быть гражданином лишь одного мира? С чувственно-воспринимаемым миром все понятно: это любое лишенное разума существо. Но кто есть гражданин только умопостигаемого мира? Ведь в целом, хотя очевидно, что под чувственно-воспринимаемым миром подразумевается эмпирическая реальность или естественная необходимость природы, в сферу познания входит все, что так или иначе может быть объектом, то есть может подходить под определения исходя из априорных форм рассудка. Значит, быть объектом или субстанцией, будь ты хоть некий дух, значит быть частью объективного мира природы. Следовательно, вновь частью чувственно-воспринимаемого мира. Нельзя ли сказать, что единственным свойством того, кто является «гражданином умопостигаемого мира», остается лишь следующая из акта самосознания свобода? Он не может быть объектом или субстанцией, поэтому, в обыденном смысле, просто не может *быть*. Так что выбор между двумя мирами таков: или *быть* — или *быть свободным*. Кто свободен, тот не существует как вещь в мире. Так что ситуация человека как «гражданина двух миров» похожа на ситуацию «кота Шредингера», ведь он одновременно и существует — и также свободен. Что, по сути, противоречит одно другому.

Следующим было дистанционное сообщение, которое прозвучало из-за океана. Наш давний американский друг, доктор наук, заслуженный профессор Гарвардского университета (США) Джеймс Р. Расселл (Dr. James R. Russell, Mashtots Professor of Armenian Studies, Emeritus, Harvard University) прочитал доклад на религиозно-мистическую тему с кратким названием «Чердак» (“The Attic”). Докладчик начал с того, что в Ветхом и Новом Завете Библии встречается образ верхнего помещения дома — чердака, где находят свой приют пророки и совершаются чудеса воскрешения из мертвых. В древнеармянской мифологии и раннехристианской историографии тоже описываются воскрешения в таких же местах. Дж. Расселл рассмотрел вопрос, почему именно на чердаке сверхъестественное становится естественным. Обнаруженные параллели с «чердачными сюжетами» в разных культурах, по мнению докладчика, позволяют предположить, что агиографы библейской книги Царств работали с типом гораздо более древней и, по-видимому, широко распространенной мифологемы.

Студент третьего курса бакалавриата РХГА по специальности «Религиоведение» Н. В. Чистяков представил доклад «Являются ли мистерии Митры солярной религией?». Римский культ персидского бога Митры (известный как мистерии Митры) принято считать солярной религией и его постоянно упоминают в связи с культурами солнечного моно- и пантеизма, которые учреждали императоры солнцепоклонники на исходе языческой эры Римской Империи. Однако анализ митраистской иконографии дает основания полагать, что римский митраизм не является солярной религией, по крайней мере, в ее привыч-

ной форме. Докладчик рассмотрел источники, свидетельствующие о солярном характере римского культа бога Митры, где, с одной стороны, рассматривается почитание Митры в императорском культе III в. н. э., а с другой — мистерии Митры. В первом случае можно говорить о солярном характере культа, с чем согласно большинству исследователей. Но в мистериях это не так очевидно, поскольку иконография подземных святилищ-митреумов дает основание полагать, что римские митраисты не практиковали солнцепоклонство, по крайней мере, в его традиционной форме. По мнению Н. В. Чистякова, мистерии Митры являются астральной религией с собственным планетарным порядком и уникальными религиозными представлениями, которые вывелись из поклонения звездам и вдохновлялись платоническими концепциями. Докладчик полагает, что этот культ восточного бога мог передавать сложные астрономические, астрологические и философские построения простыми средствами, что, вероятно, могло обеспечить его популярность.

Студент второго курса магистратуры Академии Русского балета им. А. Я. Вагановой, направление подготовки «Теория и история искусств», *Н. В. Новичихина* выступила с докладом на тему «Образ скомороха в фильме А. А. Тарковского “Андрей Рублев”». Историческая драма Андрея Тарковского «Андрей Рублев» («Страсти по Андрею», 1966) давно стал классикой мирового кинематографа. Картина состоит из восьми новелл, обрамленных «прологом» и «эпилогом». Образ скомороха в фильме появляется дважды: в первой новелле, которая называется «Скоморох» и датирована 1400 годом, и в последней восьмой новелле «Колокол», которая датирована 1423 годом. Роль скомороха в фильме А. Тарковского исполнил Ролан Быков. Известно, что представление скомороха в избе — это не какой-либо подлинный древнерусский источник, а импровизация актер. Режиссер рассказывал о работе Р. Быкова над ролью скомороха в фильме «Андрей Рублев»: «Музыку писал он сам, слова писал он сам, текст он сам сочинял к песне скомороха. Отказался он от балетмейстера, который поставил ему этот номер. И сделал все это, по-моему, очень хорошо и интересно». На основании сохранившихся источников нам известно, что скоморохи подвергались гонению со стороны государства и духовенства. И у власти, и у церкви вызывали раздражение не только неподобающий вид, дурачества и сквернословие артистов, но и содержание песен скоморохов, в которых они часто высмеивали власть имущих и духовенство. Но, как показала *Н. В. Новичихина*, безымянный скоморох в «Рублеве» получает, в придачу к разбитым гуслим, годы тюрьмы и отрезанный наполовину язык не за свою вольную песню, а за неосторожное острое словцо.

А. А. Синицын прочитал доклад «“Кубок смерти”: образ философа-борца в стихотворении П. Ф. Якубовича “Сократ”», который он посвятил Д. Е. Луконину. В 1886 г. в Петропавловской тюрьме молодой поэт Петр Филиппович Якубович (1860–1911) написал стихотворение «Сократ», в котором изобразил последние минуты жизни и смерть древнегреческого философа, принявшего чашу с ядом цикуты. Докладчик отметил, 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 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-народоволец 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. Якубовича 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 всю свою жизнь. 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). Но у П. Ф. Якубовича Сократ — революционер, 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». Как показал А. А. Синицын, 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.

С докладом на тему «Философия как попытка решения проблемы идеального» выступил ассистент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного экономического университета; аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета А. А. Черных. Проблема идеального, занимавшая советского философа Эвальда Васильевича Ильенкова (1924–1979), была поставлена в античности. Как отметил докладчик, под идеальным понимается не столько идеал как идея о чем-либо совершенном, сколько диалектическая противоположность материального. И в первой части доклада была представлена эволюция этой проблемы. Сократ пытался

отыскать «идеальное» в понятиях, общих идеях, о которых он настойчиво расспрашивал своих сограждан и заезжих мудрецов. Платон развил это учение, создав дуалистическую систему, в которой материальное и идеальное разделены на два мира. Аристотель оспаривал дуализм и отстаивал монизм, говоря, что автор теории идей искажил учение Сократа. В период Средневековья эта тема стала предметом затянувшегося «спора» между реалистами и номиналистами. Та же проблема встречается в Новое время: врождённые идеи Р. Декарта против индуктивно обобщенных понятий Ф. Бэкона. Проблема эйдосов, проблема универсалий, проблема врожденных идей — это одна и та же проблема идеального. И в то же время она — более глубоко проработанный основной вопрос философии. Что первично: бытие или сознание, материальное или идеальное? Э. В. Ильенков отвечал, что первично материальное, но, не впадая в вульгарный материализм, советский марксист признавал также и бытие идеального. В статье «Идеальное» и «Диалектика идеального» Э. В. Ильенков констатирует социальную обусловленность идеального. Однако в связи с более ранним текстом «Космология духа» можно утверждать, что, по Э. В. Ильенкову, идеальное не случайно в мире, так как не случайно и общество, человечество, то есть сознание в мире не случайно, а необходимо, так как сознание (говорит Э. В. Ильенков вслед за Б. Спинозой) — это атрибут материи, понятой как субстанция. Другой советский философ, М. А. Лифшиц оспаривал взгляд Э. В. Ильенкова, утверждая, что идеальное существует помимо человеческого общества и человеческого сознания. Но ни Лифшиц, ни Ильенков не были идеалистами, оба были последовательными материалистами. И кажущиеся «странности» в их взглядах на идеальное объясняются тем обстоятельством, что проблема идеального не только сложна, но и актуальна.

Был заслушан еще один дистанционный доклад «Феномены русской периферийной религиозности в зеркале творчества писателя А. М. Ремизова», его представил магистрант второго курса Института истории и международных отношений Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского В. А. Карташов. Докладчик обратился к анализу образов русской периферийной религиозности в наследии писателя Алексея Михайловича Ремизова (1877–1957). Важное место в авторской парадигме А. М. Ремизова занимают вопросы соотношения в вертикальной оси «Бог-человек» и оправдания зла в мировом бытии: этим обусловлено обращение к «народным» формам религиозности. Для того, чтобы глубже понять интерес писателя к темам старообрядчества и русского сектантства (в первую очередь, так называемой христовщины), докладчик кратко рассказал о жизненном пути А. М. Ремизова: становление писателя в детские и юношеские годы, роль впечатлений от старообрядческой купеческой Москвы, религиозно-философские поиски интеллектуалов Серебряного века, когда осуществлялись попытки коммуникации с «мистическими» общинами и подражания им. На протяжении всей жизни А. М. Ремизова актуальными оставались художественные памятники культурных миров «народной религиозности», откуда он заимствовал образность своей мифопоэтики. Старообрядческое наследие и духовные стихи сектантов не исключение. Однако многие сюжеты ремизовского нарратива могли не только воплощать идеалы «Святой Руси», но и быть порой парадоксальными

и противоречивыми, иметь трагический характер или вмещать саркастический пафос. Авторская линия прослеживается в ряде произведений, таких как роман «Оля», повесть «Пятая язва», рассказ «Чёртик». В них сектантские мифологемы представляются экзотичными и порой гротескно пугающими. Эти тексты выражают оригинальную интерпретацию, содержащую специфику миросозерцания А. М. Ремизова. По мнению В. А. Карташова, репрезентация феноменов периферийной религиозности в текстах А. М. Ремизова представляет многогранную полифонию разных идей, отражающих сложности и трансформации авторского мировоззрения; таким образом, литературное творчество становится полем экзистенциального диалога писателя с самим собой и средством духовного самопознания.

Следующим прозвучал доклад аспиранта Академии Русского балета им. А. Я. Вагановой *Тан Цзинлинь* «Декоративные элементы традиционного моделирования персонажей пекинской оперы». Пекинская опера — национальное достояние Китая, представляющее собой нематериальное культурное наследие Поднебесной. Пекинская опера имеет различные формы выражения и в основном делится на три основные школы: школу Тан, школу Мэй и школу Сюнь, главными представителями которых, соответственно, являются Чэн Чангэн, Мэй Ланфан, Тан Синьпэй и другие. Докладчица проанализировала стилизацию персонажей в Пекинской опере в трех аспектах: с точки зрения культурного фона, стилизации грима и особенностей костюма. Пекинская опера как один из видов традиционного искусства славится не только изысканным исполнительским мастерством и высоко экспрессивной манерой исполнения, но и производит глубокое впечатление на зрителей своей уникальной способом моделирования персонажей. В Пекинской опере персонажи изображаются не только для того, чтобы различать роли, но и чтобы наглядно показать черты их характера и социальную принадлежность. Грим всегда прорисован аккуратно и насыщен яркими цветами, костюмы персонажей характеризуются богатством деталей и великолепием; облик персонажей отражает строгие иерархические особенности феодального общества.

Кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Военно-космической академии им. А. Ф. Можайского *Е. Ю. Машукова* прочитала докладом «Маркс и марксизм в рецепции авторов “Нового града”». В отношении новгородцев к Марксу можно выделить несколько аспектов, касающихся личности немецкого мыслителя и его учения. Первый: новгородцы надеялись на самоизживание коммунизма, считая, что марксизм настолько противоречит всем духовным потребностям личности, что реакция против него «во всяком живом организме рано или поздно наступит» (цитата из Г. П. Федотова). Второй аспект: существует различие между аутентичным марксизмом и тем вариантом, который культивировался в СССР. Советский строй по существу является идеократией, так как в советском государстве все определяет идеология. Более того, коммунистический энтузиазм приобретает в советской России все более религиозную окраску, об этом свидетельствует и эсхатологическая одержимость большевиков, и почти религиозная природа культа Маркса и Ленина. Но, по существу, от Маркса остается лишь имя, священная символика, которая пока нерушима, потому что с ней связана память

о самом происхождении нового строя. Третий аспект связан с тем, что в России большевики учинили подлинный разгром культуры, прикрываясь именем Маркса. Но Маркс был одним из самых многосторонних и культурных людей своего времени, почему он оказался знаменем культурного упрощенчества? Проблема в том, что философски-социологическая система Маркса и по своим истокам, и по своей сущности является классическим выражением духа буржуазной цивилизации (материализм, атеизм, преклонение перед наукой и прогрессом, вера в «здешность» этого мира). Представляя собою систему типично буржуазного понимания мира, марксизм является непримиримым врагом буржуазной цивилизации и культуры. Этой «неувязкою» теоретического сознания и практической воли объясняется бессилие пролетарского творчества, потому что невозможно творческое обновление жизни на основе отрицания ее духовных основ. Будущее человечества, по мысли новгородцев, как ее озвучила Е. Ю. Машукова, зависит от того, будет ли связано создание более справедливых обществ с защитой человека как духовного существа.

В докладе «Религиозный и эстетический опыт: проблема демаркации» старший преподаватель кафедры конфликтологии Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов *П. А. Егоров* рассмотрел проблему демаркации чувственного опыта, понимаемого как эстетический или теологический (религиозный) опыт. В книге «Священное», Рудольф Отто, описывая нуминозное как интенсивное переживание присутствия божественного, делает массу оговорок, с целью недопущения интерпретации его теории как эстетической. Х. Гумбрехт в работе «Производство присутствия», рассуждая о чувственных интенсивностях и формируя своими рассуждениями эстетическую теорию, крайне удивляется тому (это удивление выражено в финальной главе, которая играет роль некоторого послесловия), что его теорию (некоторые) восприняли как теологическую. По мнению П. А. Егорова, такое взаимное перетекания теорий чувственных интенсивностей из эстетической в теологическую и обратно указывает на то, что существует проблема демаркации, но эта проблема решается легко, посредством обращения к опыту как сингулярному понятию (не то, что может быть объяснено), не требующему объяснения, а самому способному объяснять. Как считает докладчик, такой опыт необходимо встроить в контекст классической эстетики И. Канта, в тот раздел, о котором зачастую, судят как о чем-то, мало связанном с эстетикой. Речь идет о телеологии. Это позволит понять, что чувственный опыт — это лишь опыт, а религиозный или же эстетический — всего лишь режим интерпретации, по правилам той или иной дисциплины, того или иного подхода. Такое толкование опыта даст возможность переосмыслить традиционные темы теологии и эстетики.

В рамках секции был представлен культурно-просветительский проект «А. К. Толстой и С. И. Танеев: поэма и кантата “Иоанн Дамаскин”», который подготовила Студент второго курса магистратуры Академии Русского балета им. А. Я. Вагановой, направление подготовки «Теория и история искусств», *Н. В. Новичихина*. Она прочитала поэму Алексея Константиновича Толстого (1817–1875) «Иоанн Дамаскин», сопровождая чтение фрагментами кантаты Сергея Ивановича Танеева (1856–1915) «Иоанн Дамаскин» в исполнении

Российского национального оркестра, Московского государственного академического камерного хора (дирижер: М. Плетнев; исполнители: М. Мещерякова, С. Ларин, В. Чернов) в записи 2000 года. В начале своего выступления Н. В. Новичихина рассказала о создании и содержании А. К. Толстым поэмы «Иоанн Дамаскин» (1859), о сочинении С. И. Танеевым одноименной лирико-философской кантаты (ор. 1, 1874 г.), о ее структуре и первом исполнении. Литературно-музыкальный проект Н. В. Новичихиной продолжался более часа и стал великолепным завершением нашего заседания.

В последней части мероприятия А. А. Сеницын подвел итоги семнадцатого заседания семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем». Ведущий сказал, что нынешний семинар уже традиционно объединил философов, историков, культурологов, искусствоведов и религиоведов. Было заслушано одиннадцать научных докладов, и каждый из них сопровождался вопросами и дискуссией. На секции были представлены пять петербургских вузов (РХГА им. Ф. М. Достоевского, СПбГУ, СПбГУП, СПбГЭУ, АРБ им. А. Я. Вагановой и ВКА им. А. Ф. Можайского), а также СГУ им. Н. Г. Чернышевского (Саратов) и Гарвардский университет (США).

Своими впечатлениями о проведенном заседании поделились коллеги Р. Н. Дёмин, С. Б. Никонова и Е. Ю. Машукова. Все выступающие также отметили положительные стороны столь широкой тематики прозвучавших докладов, создающей широкое проблемное поле на перекрестке наук. Старшие коллеги высказали советы молодым участникам «Богов, людей и миров».

В заключение вечера ведущий поблагодарил всех участников антропологического семинара и пригласил к участию в следующем заседании, которое состоится в мае 2024 года.

БИБЛИОГРАФИЯ

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.026

УДК 930.85 (091)

*Ф. М. Арифуллин**

МЕЖДУ КРАСНЫМИ И БЕЛЫМИ: СМЕНОВЕХОВСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК ПОПЫТКА ПРИМИРЕНИЯ ИЛИ РАСКОЛА НА ДВА НЕПРИМИРИМЫХ ЛАГЕРЯ?

Рецензия на антологию: «Сменовеховство: Pro et contra»: Антология. 2-е изд., испр., пересм. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, 2023. 888 с. (серия «Русский путь») ISBN 978–5–907613–53–9.

Антология «Сменовеховство: Pro et contra» подготовлена двумя известными учеными — А. В. Репниковым и П. Н. Базановым — и представляет собой обзор общественно-политического движения в русской эмиграции под названием «Сменовеховство». В антологии представлены мнения как сторонников, так и противников движения «Смена Вех», охватившего эмиграцию в 20–30-х гг. XX в. Анализируется творчество сменовеховцев за рубежом и на Родине, показана точка зрения П. Н. Базанова и А. В. Репникова. Анализируются опубликованные тексты, которые ранее не переиздавались.

Ключевые слова: Сменовеховство, русская эмиграция, А. В. Репников, П. Н. Базанов, «Смена Вех».

Farit M. Arifullin

BETWEEN THE REDS AND THE WHITES: THE SMENOVEKH MOVEMENT AS AN ATTEMPT TO RECONCILE OR SPLIT INTO TWO IRRECONCILABLE CAMPS?

Anthology Review: “Smenovekhovstvo: Pro et contra”: Anthology. 2nd ed., ispr., rev., rev. St. Petersburg: Publ. House of the Russian Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky, 2023. 888 p. (series “The Russian Way”).

* Арифуллин Фарит Мунерович, канд. ист. наук; Колледж ГБПОУ МИК (Московский Индустриальный Колледж), преподаватель; РФ, 121467 Москва, ул. Молдавская, д. 5 корп. 5, farit-munerovich@mail.ru

Farit Arifullin, Cand. of Historical Sciences; College of Moscow Industrial College, lecturer; Russian Federation, 121467 Moscow, Moldavskaya str., 5 bldg. 5, farit-munerovich@mail.ru

The anthology “Smenovekhovstvo: Pro et contra” was prepared by two well-known scholars: A. V. Repnikov and P. N. Bazanov and is a review of the socio-political movement in the Russian emigration called “Smenovekhovstvo”. The anthology presents the opinions of both supporters and opponents of the movement “Change of Milestones” that swept the emigration in the 20–30s of the XX century. The creativity of Smenovekhovites abroad and at home is analyzed, the point of view of is shown P. N. Bazanov and A. V. Repnikova. Published texts that have not previously been republished are analyzed.

Keywords: Smenovekhism, Russian emigration, A. V. Repnikov, P. N. Bazanov, “Change of Milestones”

Антология «Сменовеховство: Pro et contra», изданная в 2020 г. и вновь вышедшая в 2023 г., подготовлена двумя известными учеными: историком-архивистом, доктором исторических наук Александром Витальевичем Репниковым, — в частности, он занят исследованием творчества монархиста В. В. Шульгина и правого сменовеховца Н. В. Устрялова, — и профессором Санкт-Петербургского Государственного Института Культуры Петром Николаевичем Базановым. Данная книга посвящена памяти ныне покойного историка, профессора Андрея Владимировича Квакина, который с 2004 г. готовил сборник «“Смена вех”: pro et contra», но по не зависящим от него обстоятельствам книга при его жизни так и не вышла. Большая часть работы — подбор статей, обработка материала, выстраивание структуры книги, составление комментариев и вступительная статья в почти 2 печатных листа — принадлежит ведущему исследователю Русского Зарубежья сегодняшней российской исторической мысли П. Н. Базанову.

Структура книги выстроена из 7 частей, первая глава посвящена пражскому журналу «Смена Вех» (июль 1921), в книгу включены статьи сменовеховцев: Ю. В. Ключникова, С. С. Лукьянова, А. В. Бобрищева-Пушкина, С. С. Чахотина и Ю. Н. Потехина. Отдельно рассмотрена фигура Н. В. Устрялова, которому посвящена вторая глава. В ней приводятся статьи и фрагменты статьи этого незаурядного, образного мыслителя, ибо, как метко заметил А. С. Изгоев, все четверо сменовеховцев (С. С. Лукьянов, А. В. Бобрищев-Пушкин, С. С. Чахотин и Ю. Н. Потехин, кроме Ю. В. Ключникова) «живут главным образом идеями Устрялова» [1, с. 552]. В третьей главе опубликованы статьи сменовеховцев из эмигрантской прессы (А. Н. Толстой, В. Н. Львов 2-й, те же С. С. Чахотин и Ю. Н. Потехин и мн. др.). В 4-й главе представлены отклики советских идеологов внутреннего сменовеховства (И. Г. Лежнёв, С. А. Андрианов), в пятой опубликованы отклики советской партийной верхушки на сменовеховство (В. И. Ленин, И. В. Сталин, Н. И. Бухарин, Г. Е. Зиновьев, Л. Д. Троцкий, А. В. Луначарский, Н. Л. Мещеряков и М. Н. Покровский). Главы 6 и 7 посвящены противникам сменовеховцев: от самых непредвзятых эмигрантов, пристально разбирающих буквально под микроскопом сменовеховские идеи (А. С. Изгоев), до самых непримиримых, поносящих сменовеховцев последними словами и прямо обвиняющих их в соглашательстве, конформизме и в предательстве Белой Идеи (С. А. Соколов-Кречетов). Авторами-составителями проведена большая работа по привлечению малоизвестных или ранее нигде не публиковавшихся источников. Так, например, выясняется, что профессор С. А. Андрианов принимал участие и выражал на своих лекциях поддержку

идеям сменовеховства. По публикациям антологии видно, что жизнь эмиграции бурлила, и одним из ярких проявлений этого процесса было спорное, неоднозначное события, каким является сменовеховство.

Удивительно, но движение «Смена Вех» получило широкое распространение в 20–30-х гг. XX в. не только среди эмигрантов левого толка, склонных к признанию красной власти и возврату в СССР, но, и, казалось бы, твердых, убежденных людей правых взглядов.

Столь быстрая эволюция политических взглядов группы эмигрантов поразительна. Многие из них в прошлом являлись активными членами правых партий: Ключников входил в состав Парижского комитета партии кадетов, Владимир Николаевич Львов 2-й — был одним из создателей партии «Союз 17 октября» (партии «октябристов») в Самаре, а также автором слов и музыки гимна самарского дворянства «Мы шпагу носим за царя», А. В. Бобрищев-Пушкин был товарищем председателя ЦК «Союз 17 октября». Н. В. Устрялов уже в молодом возрасте (ему не было и 30 лет) состоял в кадетской партии и возглавлял идеологическое ведомство А. В. Колчака «Русское бюро печати», в эмиграции занимал должность профессора Харбинского юридического факультета (1920–1934 гг.), затем директора Центральной библиотеки КВЖД. Все эти партии в дальнейшем были объявлены большевиками вне закона. Левым был только Чахотин — член правой патриотической социал-демократической группы «Единство» Г. В. Плеханова.

Причины эволюции взглядов Н. В. Устрялова, Ю. В. Ключникова, С. С. Лукьянова, А. В. Бобрищева-Пушкина, С. С. Чахотина, Ю. Н. Потехина и подобных им людей, непосредственно примыкавших к сменовеховству, следует искать в поражении Белого движения. Поражение, как считали эти люди, вытекало из-за излишней связи Белых сил с иностранными державами, отсутствию взаимопонимания с народом, что стало причиной утраты страны. В попытке логически объяснить устойчивость большевистского режима сменовеховцы находили даже в преемственности восстаний Степана Разина, Емельяна Пугачёва и в деятельности коммунистов-интернационалистов и народной любви к ним.

Группа участников сборника «Смена Вех» опиралась на реакционную идею сборника «Вехи», где заявлялось, что интеллигенция должна поддерживать монархическую власть как опорный стержень страны. Но публицисты сборника «Смены Вех» искусственно переносят идею на Советское государство и успехи большевиков: Белых разбили, интервентов разбили, границы почти прежней российской империи вновь приобрели, хотя и без Польши, Финляндии и Прибалтики. И наоборот: борьба Белого движения, по их мнению, была борьбой против собственного народа, интеллигенции не следовало примыкать к Белым.

Говоря словами А. С. Пушкина: «Тьмы низких истин мне дороже нас возвышающий обман» [2, с. 117]. Сменовеховцы были рады обманываться. Тот экономический крах постреволюционной, поствоенной России, к которому ее привели большевики, заставил их отступить и обратиться к «экономическому Бресту» — НЭПу, что, по мнению сменовеховцев, вынудило большевизм изменить свои коммунистические идеи. «Большевизм не удалось победить силой оружия в гражданской борьбе — он (большевизм. — Ф. А.) будет эволюционно

изживать себя в атмосфере гражданского мира», — заявил Н. В. Устрялов [3]. Глубокое непонимание коммунистической идеологии, жизнь в собственном иллюзорном мире привели в конце концов к трагическому финалу. Репрессированы были все сменовеховцы, за исключением С. С. Чахотина и А. Н. Толстого: Н. В. Устрялов, Ю. В. Ключников, В. Н. Львов, С. С. Лукьянов, Ю. Н. Потехин, А. В. Бобрищев-Пушкин, Г. Л. Кирдецов, Б. В. Дюшен и др. Я полностью согласен с мнением Петра Николаевича Базанова, который совершенно справедливо пришел к выводу о крахе сменовеховства и возникновению нового движения в конце Второй мировой войны — «Возвращенчества» («Советский патриотизм»). Меня всегда поражало, что идея примирения с большевизмом находила самый широкий отклик в сердцах русских людей и находит своих сторонников и на сегодняшний день.

Позиция сменовеховцев вызвала огонь с двух сторон: и левых, и правых. Правящая в России большевистская партия сразу увидела угрозу целостности своей марксистско-ленинской идеологии. И если первоначально В. И. Ленин в целях внести раскол в ряды эмиграции дает разрешение на печатание в советской России первого номера журнала «Смены Вех», то в дальнейшем, во времена зреющего сталинизма, критика сменовеховства была упреждающей и разгромной. Н. И. Бухарин в огромной статье «Цезаризм под маской революции. (По поводу книги проф. Н. Устрялова «Под знаком революции»)» писал: «мы имеем дело с самым опасным врагом» [4, с. 496].

Не менее жесткая критика сменовеховства шла справа от движения «Активизм» (я имею в виду движение «активизм», термин П. Б. Струве, и т. н. «Непримиримых»). Эти оппоненты требовали объяснений: во имя чего гибли белые воины в Гражданской войне, зачем продолжалась непримиримая белая борьба с советским режимом, с коммунистической идеологией? Национал-большевизм, сменовеховство перечеркивало все усилия Белого движения, все жертвы, принесенные на алтарь Белой борьбы. Да, белых было мало, да, народ с ними не шел (спорное утверждение Устрялова и прочих сменовеховцев), да, белые проиграли, но военное поражение в исторической перспективе не означает, что белые не были правы.

С. А. Соколов-Кречетов, один из основателей «Братства Русской Правды» и поэт-символист, в статье «Красная власть и эмиграция» не без юмора писал: «Несколько второсортных “белой” и “керенской” фабрикаций министров вроде афериста Скобелева, маньяка Чахотина, профессора двадцать девятого сорта Ключникова, пропившегося и проворовавшегося профессора Гримма, да “революционного” прокурора Св. Синода Владимира Львова, которого еще в детстве нянька ушибла головой о печку!» [5, с. 684]

В заключение следовало бы сказать о недостатках представленной нам антологии. В данном случае они отсутствуют, по крайней мере, серьезных мною не обнаружено. Работа двух ученых — А. В. Репникова и П. Н. Базанова — заслуживает самого пристального внимания, научный аппарат, включающий указатель имен, сверен и точен вплоть до мелочей, комментарии очень подробны. Последнее — целиком заслуга П. Н. Базанова. По сути, комментарии — это книга в книге, свою любовь к подробнейшим и интереснейшим комментариям Петр Николаевич привносит в каждую свою монографию.

Несомненно, следует отнестись с пониманием и благодарностью к двум ученым, проделавшим скрупулезную и сложную работу для нас, читателей, и предоставивших нам, по образному выражению знаменитого историка русской эмиграции С. П. Мельгунова, «голоса минувших дней», которые доносятся до нас, словно живые.

ЛИТЕРАТУРА

1. Изгоев А. С. «Вехи» и «Смена вех» // Сменовеховство: Pro et contra: Антология. 2-е изд., испр., пересм. — СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, 2023. — С. 552. — (сер. «Русский путь»)
2. Пушкин А. С. Герой // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 9 т. — М.: Правда, 1954. — Т. 2. — 520 с.
3. Устрялов Н. В. Интервью // Вестник Маньчжурии. — 1920. — 1 февраля.
4. Бухарин Н. И. Цезаризм под маской революции. (По поводу книги проф. Н. Устрялова «Под знаком революции») // Сменовеховство: Pro et contra: Антология. 2-е изд., испр., пересм. — СПб., 2023. — С. 496–528.
5. Соколов-Кречетов С. А. Красная власть и эмиграция // Сменовеховство: Pro et contra: Антология. 2-е изд., испр., пересм. // Сменовеховство: Pro et contra: Антология. 2-е изд., испр., пересм. — СПб., 2023. — С. 684–685.

REFERENCES

1. Izgoev A. S. (2023) “Milestones” and “Smena Vekh” // Smenovekhovstvo: Pro et contra: Anthology. 2nd ed., ispr., rev. — St. Petersburg: Publ. House of the Russian Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky, 2023. — P. 552. (ser. “The Russian Way”)
2. Pushkin A. S. (1954) Hero // Pushkin A. S. Complete collection of works: In 9 vols. — Moscow: Pravda. — Vol. 2. — 520 p.
3. Ustryalov N. V. (1920) Interview // Vestnik Manchurii. — 1920. — 1 February.
4. Bukharin N. I. (2023) Caesarism Under the Mask of the Revolution. (Concerning Prof. N. Ustryalov’s book “Under the Sign of the Revolution”) [Tsezarizm pod maskoy revolyutsii. (Po povodu knigi prof. N. Ustryalova “Pod znakom revolyutsii”)] // Smenovekhovstvo: Pro et contra: Anthology. 2nd ed., ispr., rev. — St. Petersburg, 2023. — P. 496–528.
5. Sokolov-Krechetov S. A. (2023) Krasnaya vlast i emigratsiya [Red power and emigration] // Smenovekhovstvo: Pro et contra: Anthology. 2nd ed., ispr., rev. — St. Petersburg, 2023. — P. 684–685.

НАШИ ПОТЕРИ

НА СМЕРТЬ ФИЛОСОФА

Не стало Александра Николаевича Исакова. Потеря для петербургской философии тяжкая, невосполнимая. Что тут скажешь, когда слов нет? В *безмолвии* их скорбный смысл и последний безответный зов — час пробил: знаки вечности и смерти наяву сошлись, и теперь решительно не важно, под каким из них — *mortis* или же *aeternitatis* — витает-цепенеет Дух...

«Всякая душа является и становится тем, на что взирает», — АИ любил эту формулу Плотина (*Эннеады*. IV 3, 8, 15). И смеялся, обращая ее к себе и намекая на вид из окон городской квартиры, в которой жил со школьных лет: «Забавный образ вырисовывается: в “душе” вылитый кавалергард — светский лев и отчаянный рубака, а в руках — третья “Критика” Иммануила Канта. “Как сие возможно?”, — спросил бы Кант. И ответил бы: “Никак!”. А Плотин? Как Кант или как Ремизов, ударяя в свой “неумный бубен”?». Ремизова АИ ценил не меньше, чем Плотина. А на стороне Канта был всегда. Точнее пальцем в небо не попасть: смешнее, чем он сам — чем «светский лев и отчаянный рубака», АИ не отрекомендовать. Ни в глазах, ни в выправке ничего «гвардейского» — бравого, горделивого, щегольского, неприступного, — тихий одинокий книгочей, скромняга и отшельник, всегда чуравшийся строевой подготовки разума, ярмарок корпоративного тщеславия и парадов идеологического благочестия — любых ницшевских «праздников осла» (поэтому и возглавлял «Ницше-Семинар» на ежегодных «Днях петербургской философии» ФО СПбГУ), от кафедральных методологических баталий (хотя и был, замечу, членом Методической комиссии Философского факультета СПбГУ — наверняка *самым молчаливым* в ее истории) и должностных междоусобиц (хотя и был бессовестно понижен в должности до «старшего преподавателя») до гламурных развлекательно-конспиративных игр с подавленным вражеским огнем — в безнадежного либерала-правдоруба, в беззаветного патриота-песенника или хотя бы в безответного гиганта мысли и властителя народных дум, — мирный питерский интеллигент, мягкий, деликатный в высшей степени и легко ранимый, во всем верный своим друзьям и милосердный к недругам, ненавидевший командный голос, начальственные

хамство и цинизм и любой духовный или чиновничий контроль и только в философии ценивший то, что ее роднит с армейской дисциплиной и делает наукой, — строгость, оригинальности и блеску мысли всегда предпочитая ее основательность и глубину (а напыщенной серьезности — веселость). И все же неслучайно друзья прозвали АИ «Сашкой-войной» — так много знал он и с таким мальчишеским задором всем и вся рассказывал о войнах, военных стычках, великих битвах, осадах городов и замков, курьезных полевых стычках, о ратном братстве и предательстве, о родах и видах войск, о военных хитростях и стратагемах, о воинском быте и этикете, об офицерских любовных похождениях, кутежах, дуэлях, об оружии, штандартах, амуниции, мундирах, орденах и знаках отличия, о жизни славных полководцев и героев всех времен и народов, но особенно, конечно, российской истории. Любил АИ самый дух, самый пыл и азарт сражения — хотя бы и за шахматной доской, презирая «крепкие дебюты» и «гроссмейстерские ничьи», легко идя на жертвы и упорствуя, пока есть хоть малейшая надежда на спасение. А между делом, мечтательно поглядывая в окно и улыбаясь, что-нибудь о войне, «отце всего» (Гераклит) рассказывал и его верных (и неверных) сынах-философах — о триумфаторах панкратиона Пифагоре и Платоне, о Сократе, мудреце-отказнике и грозе спартанцев, «чудовище яростней Тифона» (*Федр*), или о гораздо более достоверном (и знаменательном) участии Плотина в персидском походе императора Гордиана III, не имея, разумеется, в виду, что тем самым отвлекает от шахматного поединка и собственным примером удостоверяет мудрость мистической сотериологии души. — Так за доской ненароком затевалась новая и старая как мир игра — в *детскую пассею* с царственным гераклитовским Эоном. А за окошком заваленного книгами питерского кабинета постепенно открывался бескрайний вид — на сущую Касталию, которая лишь снилась Гессе и шекспировским «прежним мудрецам», в которой несогласное становится согласным, небывалое былым и бывшее неизбывным, все полагается и светится друг другом и ничто не выпадает из чиста поля умо-зрения магистра...

В одном из самых замечательных мест Питера — на углу Кирочной и Таврической, на самом краю квартала Лейб-гвардии Преображенского полка (а поодаль, отгородившись Тавриком, и дальше вправо и влево вплоть до самой Невы и Смольного монастыря, квартировал Кавалергардский), расположен Мемориальный музей Александра Суворова, компактный особняк в стиле Art Nouveau, отдаленно напоминающий древнерусские крепостные постройки, с башнями и затейливым фасадом, украшенным двумя огромными мозаичными картинами из славной биографии генералиссимуса. Для «храма-памятника», каковым он был задуман на самом рубеже XIX–XX вв. императором Николаем II-м, место, очевидно, неслучайное — словно для себя предуготовленное его ратным гением. А если не стоять как памятник, но *жить* на этом самом месте — на прежнем полковом плацу, который нещадно, едва ли не прицельно бомбили немцы во время блокады, и каждый день обозревать его с высоты птичьего полета — с пятого этажа здания, построенного сразу за музеем уже после войны, словом — если *встать на место* АИ, вполне буквально и аподиктически, тогда и оно предстанет неслучайным, как и общий характер его философических воззрений.

Вид и взгляд взаимно друг друга открывают. Твое место, *топос* в бытии и твой духовный склад, *этнос* конгениальны — их озаряет и роднит один и тот же автхтонный гений, сущий наедине с тобой, незримый даймон Гераклита, Сократа и Плотина, делающий мир *зрячим*, — и вовсе не «всякая душа» готова выдержать его взгляд. Собственно, с испытания такой выдержки и начинается боевое крещение души — очищение *разума* от демонов здравого рассудка (Декартова *bon sens*, в котором не откажет себе никто) и пытливого заднего ума, которым все крепки перед лицом смерти — *чужой* смерти и своего *рождения*, странным образом *неразличимым* в этом когнитивном отношении, — опыт *чистого умозрения*, или философии как таковой — как «тайны для людей», как повивального искусства «умирать и пред-уготовливаться к смерти» (Федон). Но и как *явь* для всех и туманная для самой себя наука (о «сущем, поскольку оно сущее»), рожденная «свободной, сущей ради лишь себя самой», философия рождается вовсе не из «удивления» (Аристотель. *Метафизика*) и не с тем, чтобы однажды от него избавиться. Удивление как недоумение — так у Аристотеля — чистое недоразумение, и даже в этом виде не годится в жертву «знанию», залог перипатетической свободы. Свободной философия может *стать*, если свободу завоеует, но этого никогда не произойдет, если для победы придется поступиться «удивлением» — как Зевс когда-то поступился сыновним чувством и низверг Кроноса. Да и что в удивлении от тупости того, кто тщился обмануть судьбу? Удивление как таковое, как *пораженное воображение*, вызывает лишь испуг и смех. Ему бы детские страшилки и анекдоты порождать, а не «метафизику», даже если разум не устанет играть в поддавки с рассудком (в духе парадигмального зачина: «Всякий человек по своей природе стремится к знанию...») и будет с энтузиазмом продолжать свой бой с тенью перед зеркалом, дабы та однажды обрела «свободу». Только восхищение — *восхищенность души* — спасает удивление от спекулятивного бесплодия. Проблема в том, однако, что к истине как *диву дивному* нельзя умозаключить от сколь угодно загадочных и причудливых предметов возможного для всех опыта. От них можно умозаключить лишь к маслу масляному — к бытию, к примеру, «Бытия» (Хайдеггер), к тому, чего *вообще не существует*. Но ведь вопрос — для философии вопрос вопросов заключается в точности в обратном: «Почему есть *нечто*, а не наоборот — ничто?» (от древних — к Лейбницу и Канту, к тому же Хайдеггеру и Мамардашвили, которого АИ знал лично и жалел, что не успел с ним о многом переговорить). — Не потому ли, во *всяком случае* не потому ли, что не что сущее — сущее *ничто*, если в нем *никто* не сказывается, и Слово Сущего — Логос — пустой звук, если некому его *молвить*? Да и сам Сущий наедине с тобой и миром — не более чем чистый Мифос, «ложь поэтов», если для него сказываться — не совершенно то же самое, что для вещей — твориться, из небытия причащаясь к бытию, а для тебя — лично для тебя — то же, что и *мыслить*, спасая душу от беспамятства и творя *ex nihilo* само «событие мысли» (АИ).

Архитектоническая конгениальность мышления и бытия — прямая наследница их «спекулятивного тождества» и важнейшая интуиция АИ, которая, возможно, так и не выросла в «концепт» (по типу «философии тождества» Шеллинга или Гегеля), но как *фигура умолчания* предопределила характер всех

его концептуальных штудий — от «Этоса сознания», его первой монографии, написанной вместе с другом Вячеславом Сухачевым, до «Исчезновения понятий» — последней его статьи, под которой стоит и мое имя, хотя, по чести, мне принадлежит только лишь заглавие (да и то не мне, а Евгению Водолазкину, которому статья посвящена и у которого эта формула позаимствована). Именно в свете этой интуиции АИ детально истолковывал кантовское «*Как возможно то, что является действительным?*», а равно и хайдеггеровское «онтологическое» прочтение Канта и «имманентную дескрипцию трансцендентального опыта» Гуссерля. Герменевтический потенциал интуиции АИ просто неисчерпаем. Она лежит в основе его глубочайшего интереса к современной, по преимуществу протестантской теологии, но также и к искусству кино (Джармуш, Сокуров, Балабанов), к литературе (Достоевский, Белый, Бродский). Нечего и говорить о близости ее пафосу Ницше с его «заглядывающей в тебя бездной» (*По ту сторону добра и зла*). Только пафос АИ в точности обратный: его «бездна» открывается не под ногами, а над головой, — звезд полна, а не «чудовищ» и не *смертный ужас* вызывает (в угоду будущей хайдеггеровской «дифференции»), а старое и доброе кантовское *благоговение*...

Последний строгий вид — последний, оборвавшийся на полуслове путь: от видимого — к созерцаемому, от созерцания — к творению, от творения — к Творцу; перед самыми глазами — золотой орел державный, венчающий главную башню музея-памятника, от орла — к легендарной «Башне» Вячеслава Иванова, которая маячит в синеве где-то над Таврическим, от легенды — прямо по архитектурной оси — к Логосу, однажды данному тебе Сущим: «Божий мир, в котором можно по-настоящему жить и умереть» (Гуссерль)...

НИКОЛАЙ ИВАНОВ

Учредитель журнала

Автономная некоммерческая организация высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Богатырёв Дмитрий Кириллович —
доктор философских наук, профессор,
ректор РХГА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ермичёв Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор
РХГА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Масленников Дмитрий Владимирович —
доктор философских наук, профессор,
советник ректора РХГА

Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор, СПбГУ

Гуторов Владимир Александрович —
доктор философских наук, профессор
Института философии СПбГУ

Кондаков Игорь Вадимович — доктор
философских наук, кандидат филологиче-
ских наук, профессор кафедры истории и
теории культуры факультета культуроло-
гии, Российский государственный
гуманитарный университет

Маслин Михаил Александрович — доктор
философских наук, профессор философи-
ческого факультета МГУ имени
М. В. Ломоносова

Шапошников Лев Евгеньевич — доктор
философских наук, профессор, заслужен-
ный деятель науки РФ, президент ФГБОУ
ВПО «Нижегородский государственный
педагогический университет им. К. Минина»

Ермичёв Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор, РХГА

Борзова Елена Петровна — доктор
философских наук, профессор, РХГА

Голик Надежда Васильевна — доктор
философских наук, профессор, научный
сотрудник Социологического института
РАН

Лебедев Сергей Павлович — доктор
философских наук, профессор, РХГА

Евлампиев Игорь Иванович — доктор
философских наук, профессор, СПбГУ

Смирнов Михаил Юрьевич — доктор
социологических наук, профессор, РХГА

Прилуцкий Александр Михайлович —
доктор философских наук, доцент,
профессор РГПУ им. А.И. Герцена

Головушкин Дмитрий Александрович —
доктор философских наук, доцент,
профессор, РГПУ им. А.И. Герцена

Докучаев Илья Игоревич — доктор
философских наук, профессор, заведу-
ющий кафедрой онтологии и теории
познания СПбГУ

Иващенко Яна Сергеевна — доктор
культурологии, доцент, проректор по
научной работе РХГА

Бильченко Евгения Витальевна — доктор
культурологии, доцент, профессор, РХГА

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич — директор
издательства РХГА

Кулиев Олег Игоревич — ответственный
секретарь редколлегии

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
- название публикации на русском языке, не должно быть набрано прописными буквами,
- аннотация и ключевые слова на русском языке,
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
- название статьи на английском языке,
- аннотация и ключевые слова на английском языке,
- текст статьи,
- список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р 7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости представлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
им. Ф. М. Достоевского
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik@rhga.ru, vestnik.rhga@mail.ru
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России
и Российский индекс научного цитирования.

ISSN 1819–2777

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2024. Том 25, вып. 1

Подписано в печать 20.03.2024. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 29,8. Тираж 550 экз. Заказ № 338

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134