

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



# REVIEW

OF THE RUSSIAN  
CHRISTIAN  
ACADEMY  
FOR THE HUMANITIES

2024  
volume 25  
issue 4

---

*Since 1997*

*Published  
4 times a year*

St. Petersburg

# ВЕСТНИК

РУССКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ГУМАНИТАРНОЙ  
АКАДЕМИИ

2024  
ТОМ 25  
ВЫПУСК 4

---

*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,  
А. А. Сеницын, В. А. Гуторов, М. А. Маслин,  
М. Ю. Хромцова, Л. Е. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.  
2024. Том 25. Вып. 4. — 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,  
Marina Khromtsova, Alexander Sinitsyn

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

© Русская христианская  
гуманитарная академия име-  
ни Ф. М. Достоевского, 2024  
© Авторы выпуска, 2024

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Богатырёв Д. К.</i> Воспоминания (35 лет спустя) и размышления (утраченные иллюзии) .....	9
---	---

### ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Минак В. С.</i> «Политический субъект» в учении Аристотеля о государстве .....	25
<i>Светлов Р. В.</i> Зенон-стоик и финикийские наряды платоновской философии.....	34
<i>Календа А. В.</i> Асимптотические свойства истины .....	48
<i>Михалёв Д. В.</i> Жан Лакруа и Иммануил Кант в поисках философских оснований трудовой деятельности как источника личностного развития человека.....	56
<i>Артемьев Т. М.</i> Онтология расширяющихся пространств .....	70
<i>Шварц О. К., Бильченко Е. В.</i> Влияние «духовного пространства сердца» на обретение «светового тела» в западных мистико-эзотерических учениях .....	79

### РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Черняев А. В.</i> Русская философия в перспективном плане издания библиотеки «Философское наследие» 1983 г. ....	93
<i>Есаулов И. А., Богатырёва Л. В.</i> Бердяев и другие: русская религиозная философия и отечественная литература .....	110
<i>Кожурин А. Я., Бильченко Е. В.</i> Н. Я. Данилевский и традиция светского богословия в России .....	128

### ТЕОЛОГИЯ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Щукин Т. А., Щербаков М. И.</i> От забвения к богословской моде: судьба наследия преподобного Максима Исповедника в X–XI вв. ....	143
<i>Ноговицин О. А.</i> «Правило богословия» Нила Кавасилы в контексте исихастской полемики 50-х гг. XIV в.: омонимия и метод богословия .....	166

<i>Хромцова М. Ю.</i>	
Сотериологическая концепция «более широкого понимания надежды» в работах сторонников открытого теизма.....	186
<i>Курбатов А. Г.</i>	
Риторика ранних апологетов в контексте формирования раннехристианской концепции персональности .....	201
<i>Епископ Мстислав (Дячина М. И.)</i>	
Гегель о значении Библии и ее содержания для религиозного мышления .....	212

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Резник Ю. М.</i>	
Цивилизация как историческое местобитие людей (экофилософский взгляд).....	223
<i>Зотова К. В., Именинник С. В.</i>	
Аксиология культурного «текста»: методология исследований в призме цивилизационной идентичности .....	237
<i>Пешиковская А. Г., Голохваст К. С.</i>	
Виртуальная реальность как культурный феномен .....	245
<i>Синицын А. А.</i>	
Переживание-память и вечно актуальный Сократ: «переключки» в стихотворении А. С. Кушнера «В сыром лесу, в густой его тени...».....	253
<i>Захарова В. Т., Латухина А. Л.</i>	
Культурологические ракурсы проблемы становления юности (на материале русской прозы XX–XXI вв.: А. И. Куприн, В. С. Пикуль, В. Н. Гофман).....	275
<i>Чернышов А. М.</i>	
«Сверхзадание — обнаружить присутствие “непрестанно льющейся жизни”»: советская литература 1920–1930-х гг. в оценках Н. Берковского .....	286

## БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Иванов А. А.</i>	
Голик Н. В. Этическое в культуре: монография. 2-е изд. СПб.: Издательство РХГА, 2024. 216 с. ....	298
<i>Степанова А. С.</i>	
Вместе с Платоном: рецензия на книгу «Vir hermeneuticus: сборник статей к 60-летию профессора Р. В. Светлова».....	301

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Иващенко Я. С., Тихомиров М. Г.</i>	
Научная жизнь в Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского в 2024 году.....	303
<i>Синицын А. А., Мочалова И. Н.</i>	
О работе семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем — XVIII».....	308

## CONTENTS

<i>Bogatyrev D. K.</i> Memories (35 years later) and reflections (lost illusions) .....	9
--	---

### PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Minak V. S.</i> “Political subject” in Aristotle’s theory of the state .....	25
<i>Svetlov R. V.</i> Zeno the Stoic and the Phoenician outfits of Plato’s philosophy .....	34
<i>Kalenda A. V.</i> Asymptotic properties of truth .....	48
<i>Mikhalyov D. V.</i> Jean Lacroix and Immanuel Kant in the search of the philosophical foundations of labor activity as a source of personal development of a human .....	56
<i>Artemev T. M.</i> About the expanding spaces .....	70
<i>Schwarz O. K., Bilchenko E. V.</i> Influence of the “spiritual space of the heart” on acquiring the “light body” in mystic- esoteric teachings .....	79

### RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Chernyaev A. V.</i> Russian philosophy in the perspective publication plan of the library “Philosophical heritage” 1983 .....	93
<i>Esaulov I. A., Bogatyreva I. V.</i> Berdyayev and others: Russian religious philosophy and Russian literature .....	110
<i>Kozhurin A. Ya., Bilchenko E. V.</i> N. Ya. Danilevsky and the tradition of secular theology in Russia .....	128

### THEOLOGY. RELIGIOUS STUDIES

<i>Shchukin T. A., Shcherbakov M. I.</i> From oblivion to theological fashion: the fate of the legacy of St. Maximus the Confessor in the tenth and eleventh centuries .....	143
<i>Nogovitsin O. N.</i> “Theological rule” by Neilos Kabasilas in the context of hesychastic polemics of the 1350s: homonymy and method of theology .....	166
<i>Khromtcova M. Y.</i> The soteriological concept of a “broader understanding of hope” in the works of the supporters of open theism .....	186

<i>Kurbatov A. G.</i>	
Rhetoric of early apologists in the context of the formation of the early Christian concept of personality.....	201
<i>Bishop Mstislav (Dyachina M. V.)</i>	
Hegel on the significance of the Bible and its contents for religious thinking.....	212

## CULTURAL STUDIES

<i>Reznik Yu. M.</i>	
Civilization as a historical place of human habitation (ecophilosophical view).....	223
<i>Zotova K. V., Imeninnik S. V.</i>	
Axiology of cultural “text”: research methodology in the prism of civilizational identity.....	237
<i>Peshkovskaya A. G., Golokhvast K. S.</i>	
Reality as a cultural phenomenon.....	245
<i>Sinitsyn A. A.</i>	
Experience-memory and topical socrates: «crossings» in A. S. Kushner’s poem “In the dank forest, in its deep shadows...” .....	253
<i>Zakharova V. T., Latukhina A. L.</i>	
Culturological perspectives of the problem of the formation of youth (based on the material of russian prose of the XX–XXI centuries.: A. I. Kuprin, V. S. Pikul, V. N. Hoffmann) .....	275
<i>Chernyshov A. M.</i>	
“The super task — to discover the presence of ‘incessantly pouring life’”: Soviet literature 1920–1930 years in N. Berkovsky’s assessments .....	286

## BIBLIOGRAPHY

<i>Ivanov A. A.</i>	
Golik N. V. Ethical in culture: a monograph. 2 <sup>nd</sup> ed. St. Petersburg: publishing house of the Russian academy of fine arts, 2024. 216 p. ....	298
<i>Stepanova A. S.</i>	
Together with Plato: about the book “Vir hermeneuticus: a collection of articles dedicated to the 60 <sup>th</sup> anniversary of professor R. V. Svetlov” .....	301

## SCIENTIFIC LIFE

<i>Ivashchenko Ya. S., Tihomirov M. G.</i>	
Review of scientific events at the Russian Christian academy for the humanities named after F. M. Dostoevsky (2024).....	303
<i>Sinitsyn A. A., Mochalova I. N.</i>	
About the work of the seminar “Gods, people and worlds in the past and present — XVIII” .....	308

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.001  
УДК 1(091)

*Д. К. Богатырёв\**

## ВОСПОМИНАНИЯ (35 ЛЕТ СПУСТЯ) И РАЗМЫШЛЕНИЯ (УТРАЧЕННЫЕ ИЛЛЮЗИИ)

*D. K. Bogatyrev*

### *MEMORIES (35 YEARS LATER) AND REFLECTIONS (LOST ILLUSIONS)*

В уходящем году исполнилось тридцать пять лет с фактического начала нашего образовательного, духовно-просветительского, научно-просветительского и социокультурного проекта. Традицией стало каждое пятилетие подводить итоги и обозначать перспективы<sup>\*\*</sup>. В данном случае статья в большей степени размышляющая, чем фактологическая и декларирующая. Воспоминания приходит из точки сегодняшнего дня. Тридцать пять лет — уже не двадцать лет спустя. И даже двадцать лет плюс десять, как у Александра Дюма в знаменитой трилогии. Но в определённом смысле эта статья — и про десять лет спустя, поскольку последнее десятилетие очень значимо в организационно-правовом значении для отечественного образования, особенно для высшей школы. Аллюзии на классиков французской литературы дополняются отсылкой к эпистолярному наследию великого русского полководца, тем более что в наступающем году мы будем отмечать 80-летие победы над гитлеровской Германией и её

\* Богатырёв Дмитрий Кириллович — д-р филос. наук, проф., ректор АНО ВО «Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского».

Dmitry K. Bogatyrev — Doctor of Philology. PhD, Professor, Rector of the Autonomous Educational Institution of Higher Education “Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky”.

\*\* *Богатырёв Д. К.* Ценностно-культурологическая педагогика: генезис и горизонты // Вестник РХГА. 2019. Т. 20. № 3. С. 34–52. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=41470031>; *Богатырёв (Бурлака) Д. К.* Ценностно-культурологическая педагогика: идея, воплощение, перспективы. // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. № 2. С. 27–38. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=21004333>; *Богатырёв Д. К.* 20 лет по Русскому Пути. // Вестник РХГА. 2009.

союзниками. Наступающий год, в соответствии с указом нашего Президента, объявлен Годом мира и единства в борьбе с нацизмом. Да и звучать — в части «утраченных иллюзий» — будет не так грустно и пессимистично.

\* \* \*

Без конституирующей части все-таки не обойтись, но она в этот раз будет минимальной. И вот здесь — в отношении РХГА как социокультурного проекта — повода для грусти и пессимизма, казалось бы, не должно было быть в принципе. Посмотрим на проект РХГА в оптике «было — стало». Были Высшие гуманитарные курсы, потом — Институт, далее — Академия, которой в 2022 г. присвоено полностью отражающее её идеологию имя Ф. М. Достоевского. В 1989–1994 гг. у нас не было даже лицензии: да, да — тогда так было можно! Первая лицензия была получена буквально накануне первого выпуска: люди нам верили, и им нравилось учиться; это были замечательные ученики. Сейчас и лицензия, и аккредитация бессрочные (впрочем, признание государства по действующим правилам надо регулярно подтверждать результатами аккредитационного мониторинга). Имеется по ряду позиций и общественно-профессиональная аккредитация.

Вуз реализует все уровни образования: колледж, бакалавриат, магистратуру, аспирантуру. Осталось достроить общеобразовательную школу, реанимировав тем самым знаменитый советский бренд ШКИД. Число обучающихся увеличилось многократно. Научно-издательские результаты признаны в России и за рубежом, являясь значительными даже для крупного государственного университета\*. Издано несколько тысяч наименований научной, образовательной и просветительской литературы, из них в серии «Русский Путь: pro et contra» порядка 200 томов. По количеству поддержанных различными научными фондами (РГНФ, РФФИ, РНФ) проектов гуманитарной тематики РХГА стабильно на протяжении многих лет с 1996 г. находится в группе лидирующих российских вузов. Научно-педагогическая школа «Ценностно-культурологической педагогики, философии исторических, региональных форм образования и актуальных проблем взаимодействия религиозных культур в образовательной среде» включена в Реестр ведущих научно-педагогических школ Санкт-Петербурга\*\*.

Экономика показывает впечатляющие результаты — в относительном, разумеется, выражении. ВГК начинались в буквальном смысле слова «с нуля». У нас не было никакого стартового капитала, например, в форме здания, которым же фактически пользовался учредитель, или покровительства «сильных мира сего». Проект РХГА в этом смысле близок к библейскому творению: есть идеи, а матчасть создаётся практически ex nihilo. На протяжении всех лет

---

\* Поздравление с юбилеем серии «Русский Путь: pro et contra» Председателя совета РФФИ академика В. Я. Панченко. URL: [https://rhga.ru/press-centr/novosti/files/230217\\_Panch.pdf](https://rhga.ru/press-centr/novosti/files/230217_Panch.pdf).

\*\* Список научных и научно-педагогических школ Санкт-Петербурга, включённых в реестр ведущих научных и научно-педагогических школ Санкт-Петербурга. Приложение 1. С. 9. URL: <https://web.archive.org/web/20140103225149/http://knvsh.gov.spb.ru/closedcontests/view/85/>

образовательная организация работает в режиме самофинансирования. Начав свой путь в школьных (а на самом деле — церковных, которые до разрушения здания принадлежали храмовому комплексу Вознесения Христова на Вознесенском проспекте<sup>\*)</sup> подвалах, вуз ныне работает в отреставрированных за счет собственных усилий особняках на набережных Фонтанки и Невы. Бизнес-проект, безусловно, состоялся\*\*.

Однако изначальный посыл инициаторов РХГА был романтическим и идеалистическим. В своё время из Высших гуманитарных курсов вышло несколько образовательных проектов. Организации, которые работали над их воплощением, прошли лицензирование, аккредитацию, получили общественное признание. Сейчас все эти проекты, за исключением РХГА, или завершены, или на излёте. Время было насыщено приключениями и конфликтами, конечно, не так, как в самом известном романе А. Дюма, но — всё-таки. Высшие гуманитарные курсы распались изнутри, а важнейшей причиной, помимо личных амбиций, были ценностно-смысловые разногласия. Бизнесмены (преимущественно с филологическим бэкграундом) настаивали на прагматизме, стремясь прежде всего заработать, а идеологи (с философским или теологическим бэкграундом) хотели прежде всего просвещать. Причём — лучше всех. А для этого — зарабатывать, чтобы сохранять максимальную свободу от различного рода институций. Финансовая самостоятельность хотя и не гарантирует внутренней свободы, но внешнюю в значительной степени всё-таки обеспечивает. Отцы-основатели (причём и филологи, и философы) даже мечтали усовершенствовать, дополнить и исправить советскую систему, которую в силу «глупой дерзости своей» считали «кондовой». Ирония истории проявилась в конечном счёте в том, что бизнесмены «ушли за горизонт событий», а романтики стали успешными организаторами и предпринимателями.

\* \* \*

Но как обстоит дело с заявленной идейной программой? Ведь ради неё всё и затевалось. Вспомним вопрос М. Хайдеггера о бытии: как обстоит дело с бытием? Понимая, что данный текст будут читать не только философы, подскажу, что «бытийной» в философии, причём не только у Хайдеггера, маркируется сущностная, ключевая, смыслополагающая проблематика, тогда как вторичная относятся к областям «сущего» и «мнения». Проект РХГА по своей сути идеалистический и метафизический. Его бытийную составляющую образуют идеи. Приведу несколько цитат из программных текстов 25- и 30-летней давности, поясняющих концепцию РХГА, её практические последствия и потенциальные перспективы.

---

\* «Дмитрий Богатырёв о том, как появилась РХГА» (интервью Д. К. Богатырёва А. А. Сеницыну). URL: [https://vk.com/video-3692\\_456239717](https://vk.com/video-3692_456239717) (дата обращения 10.12.2024); «Вознесение Господне» (беседа между Д. К. Богатырёвым и иереем Иллеей Макаровым). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=qLWFxbXZYUQ>.

\*\* Более подробный обзор итогов последнего пятилетия, включая позиционирование РХГА в пространстве а) религиозных и б) частных вузов России, см. отчёт ректора о работе в 2019–2024 гг. URL: <https://rhga.ru/ob-akademii/koncepciya-razvitiya/>.

«В ее [модели и концепции] фундаменте лежат три идеи, дополняющие друг друга: образование должно быть культурологически целостным, духовно обоснованным и укорененным в национальной культурной традиции»\*.

На едином для всех специальностей и направлений подготовки общеобразовательном фундаменте должна, по замыслу инициаторов, выстраиваться подготовка специально-профессиональная. Смысловое ядро, образующее идентичность проекта РХГА, остаётся неизменным, но вот в количественных аспектах соотношение ядра и периферии неуклонно смещаются, особенно после 2013 г., в сторону периферии.

«Как следствие из общетеоретических установок, в практически-организационном аспекте РХГИ является светским учебным заведением. Для обучения в нем не имеет значения ни национальная, ни конфессиональная принадлежность, ни пол, институт не связан ни с какой политической или клерикальной идеологией. Пребывая в лоне Русской Православной Церкви, институт не дублирует программы духовных школ и открыт для общения с инославными. Духовные школы РПЦ готовят студентов для пастырского служения, РХГИ ориентирован на миссию в социальной сфере. Культурологический язык подачи материала предполагает, что само содержание учебных занятий достаточно красноречиво, чтобы подтолкнуть студента вникнуть в духовную проблематику. Вхождение человеческой личности в духовный мир не может произойти по принуждению, с помощью какой-либо инструкции. Путь обучения — ознакомление с ценностями и традициями христианства на Востоке и на Западе, с христианскими основами русской и европейской культур и подготовка специалистов в этих областях. Символично, что Институт был учрежден ведущими в своих областях академическими структурами — Пушкинским Домом, Российской Академией образования и Санкт-Петербургской Духовной Академией».

Позиционирование РХГА в пространстве российской высшей школы по смыслу практически не изменилось, за исключением количественных показателей авторитета и признания, увеличения контингента и совершенствования материально-технической базы.

Четверть века назад перспективы развития страны казались радужными, а проект РХГА мыслился в качестве одного из «ледоколов», прорубающих косность советизма и направляющих систему образования к «светлому будущему» и «вершинам прогресса». «РХГИ — это образование нового тысячелетия: погружая человека в прошлое, оно открывает ему вечные основы его личного бытия и возможности его творческой активности в будущем».

Надо признать: намеченное и мечтаемое во многом удалось осуществить в конкретной работе РХГА. При этом в ходе реализации проекта появилось и то, о чём даже не помышляли. Сохраняется идеологическая

---

\* Здесь и далее: Культурологические, духовные и национальные основания гуманитарного образования // Русский христианский гуманитарный институт. Концепции. Программы. Документы. / Под ред. Д. К. Бурлаки. СПб., 2001.

и психолого-атмосферная преемственность на протяжении 35 лет. Материально-технический и организационный рост, несмотря на два крупных кризиса 1997 и 2011–2012 гг., был стабильным, а кризисы давали опыт и очищение, за которым следовали ускоренные выходы на новые уровни развития. Это главный позитивный итог. Следует, однако, констатировать, что концепция культурологически ориентированного христианско-гуманитарного просвещения оказалась сильно редуцирована в результате реформ постсоветского образования, особенно после 2013 г. Поэтому на путь, пройденный РХГА с 1989 г., нужно посмотреть в более широком социокультурном контексте. Надлежит признать, что не реализована, да и вряд ли реализуется некая заявленная глобальная мечта о позитивном развитии отечественной культуры и образования в духе продекларированных идей христианско-гуманистического просвещения. Констатация такого отсутствия — это важный и по-своему позитивный урок.

В чём же причины неполного осуществления мечтаний и замыслов? Увы, в некоторых вопросах приходится признавать правоту Маркса: нельзя жить в обществе и быть свободным от него. Когда-то (в 1989–1999 гг.) мы учили преимущественно взрослых людей, постсоветскую интеллигенцию, которая получила образование в СССР. А мы по наивности думали усовершенствовать советское образование! Как признал даже Дж. Кеннеди, не испытывавший симпатий к нашей стране, советское образование было лучшим в мире. Его уже нет.

После госаккредитации в 1999 г. в Академию на дневную форму обучения, которая до переезда в 1998 г. на Фонтанку, 15 в принципе отсутствовала, массово пошли выпускники школ, тогда как взрослый контингент сместился на заочную и вечернюю формы. Некоторый спад по школьникам, желаящим поступать на дневной бакалавриат, наблюдался в 2009–2014 гг., что было обусловлено системным переходом в нашей стране к зачислению в вузы по результатам ЕГЭ, когда многие абитуриенты стали предпочитать пусть и нелюбимую, но зато на основе бюджета профессию желанной, но платной. Но и эта сложность была преодолена к тридцатилетию вуза в 2019 г. Значимым шагом в развитии вуза стало открытие в 2012–2014 гг. Колледжа, реализующего программы среднего профессионального образования (СПО). Изначально мы стремились «вверх» — от бакалавриата к магистратуре и аспирантуре. Опыт работы Колледжа, который по сей день остаётся образцовым подразделением Академии, показал продуктивность движения «вниз». Колледж сдемпфировал проседание дневного бакалавриата.

Среди молодежи, учащейся в РХГА, много духовно не определившихся, но ищущих. Среди взрослого контингента высока доля осознанно верующих. В 2000–2013 гг. в вузе учились многие евангелические христиане, но начиная с 2014 г. возрастает приток православных. В структуре конфессиональных потоков представлены все иерархические слои вплоть до епископата. РХГА остаётся уникальным для России опытом межконфессионального взаимодействия.

\* \* \*

Вернемся к размышлениям. На протяжении четверти века я воочию наблюдал постепенную деградацию среднего образования в России. Четверти — потому что в 2001 г. была принята Правительством РФ концепция развития

отечественного образования, которая во многом реализовалась, да и сейчас отменять ее, похоже, никто не спешит, несмотря на декларации о духовном и государственном суверенитете. 90-е были не только временем распада и хаоса, но и окном возможностей. Кто-то использовал их для приватизации, а кто-то — для просвещения. Государство в тот период было «слабым» и мало что регламентировало. Не было денег, но не было и доходящих до тотальности (особенно при помощи нынешних цифровых технологий) контроля и регламентации. После 2001 г. регламентация стала нарастать. Но качественно ситуация изменилась после 2013 г. В результате системно проводимой образовательной и культурной политики количественные изменения стали переходить в качественные. База советской школы (физика, математика, русский язык и литература) оказалась маргинализирована. Математика и физика учили школьников мыслить, а русская литература развивала ценностные ориентации, выступая специфической формой «различения духов». О деградиционных последствиях ЕГЭ не писал только ленивый: школа перестала учить, перейдя к натаскиванию на результат тестирования. Для большинства нынешних выпускников средней школы программа РХГА является слишком «тяжёлой», даже если они и хотят её освоить, испытывая искренний интерес. Постсоветская политика в области образования и культуры дополняют друг друга: «образование — путь к успеху», а не ценность само по себе; «если ты такой умный, то покажи мне твои деньги»; «бери от жизни все, пока молод», и др. Мы готовим цивилизованного потребителя, а не патриота и не созидателя. Ну как не вспомнить некоего замечательного министра. Такая культурная политика долгое время воспитывала прагматиков и потребителей, которым чужды духовные ценности. Эта политика сущностно ошибочна и вредоносна для России, если рассматривать ее именно как государство-цивилизацию. В конце статьи я вернусь к анализу культурно-образовательной политики и её геополитических последствий.

Как очерченный социальный контекст повлиял на практику реализации уже вполне концептуально заявленных четверть века назад принципов? В 1999 г. была пройдена государственная аккредитация, но государственные стандарты, по которым проводилась аккредитация, тогда ещё были «знаниевыми». Особенно отмечу второе поколение стандартов, оно — лучшее по своей философии. По мере эволюции образовательных стандартов, которые регламентируют учебный процесс на всех уровнях и формах, доля христианско-культурологического содержания в составе реализуемых РХГА программ неуклонно снижалась. Это было обусловлено макроусловиями, которые формирует регулятор, а деконструкционный процесс шёл постепенно. Вехами перехода от постсоветской к неороссийской высшей школе стали: отказ от специалитета, за исключением тех редких случаев, где без него попросту невозможно учить, переход к зачислению в вузы школьников преимущественно на основании ЕГЭ, окончательное закрепление компетентностной модели четвертым поколением федеральных государственных образовательных стандартов.

Отказ от специалитета в пользу Болонской системы бакалавриата и магистратуры редуцировал по сути практически все российские вузы до уровня советских провинциальных институтов (аграрных, педагогических, технических).

Такова *c'est la vie*, шутка всего лишь. Длительное время бакалавриат и специалитет в постсоветской России сосуществовали, причём это было вполне себе «мирное сосуществование». Агрессия пришла опять-таки со стороны Запада. Как сейчас понятно, смерть специалитета была нужна для того, чтобы лишить российскую высшую школу самобытности и фундаментальности. В СССР университеты, фактически реализовывавшие программы специалитета, были не только в столичных городах, но и в крупных центрах, вроде Одессы, Ростова, Владивостока или Новосибирска, которые обладали достаточным кадровым и культурным потенциалом. Университеты готовили в большей степени элиту, тогда как институты — просто интеллигенцию. Впрочем, в СССР переходы между стратами мыслящего класса были довольно плавными. По замыслу наших либеральных реформаторов, элиту, в том числе и российскую, должны готовить университеты «Лиги плюща», или, в лучшем случае, Высшая школа экономики, а никак не Московский или Санкт-Петербургский университеты. Признаюсь, что в своё время не разделял концептов и пафоса В. А. Садовниченко, а теперь считаю его наиболее здравомыслящим политиком отечественного образования постсоветской эпохи.

Регламентирующие бакалавриат стандарты жестко лимитируют, минимизируя по сравнению со специалитетом, объемы мировоззренчески нагруженных дисциплин, оставляя для них незначительную долю т. н. «кредитов». Магистратура по определению предполагает специализацию и профилизацию. Утрата фундаментальности в отечественной высшей школе таки произошла. Хочется надеяться, что это не «окончательный диагноз», и в некоторых ведущих университетах традиции фундаментального имперско-советского образования всё-таки сохранятся.

Система ЕГЭ подпирает деградационные процессы в высшей школе «снизу». Она редуцировала и продолжает редуцировать навыки синтетического (интегративного) и аксиологического мышления у большинства выпускников средних школ. Что из этого для РХГА? Выпускники советских школ и вузов были морально и интеллектуально готовы к надстройке собственно религиозного уровня над другими аксиологическими этажами своего мировоззрения, а у многих нынешних эти этажи находятся в зачаточном виде, недостроены или эклектически набиты всякой всячиной. СССР был, как известно, «самой читающей страной в мире». Классик американского прагматизма Джон Дьюи, много времени посвятивший проблемам образования, справедливо отметил, что самым сложным в реформах является изменение привычек. Привычки читать у современных молодых людей уже нет. Поздравляем реформаторов: «не пропадет ваш скорбный труд и дум высокое стремленье». Конечно, этот процесс надо рассматривать в контексте таких феноменов, как «экранная культура», глобализация и цифровизация, но и реформы средней школы дали свои непосредственные плоды. Когда-то мы мечтали, что «просвещённый наш народ» не «милорда глупого», а Бердяева и Достоевского «с базара понесёт». Увы, несли и несут скорее «милордов» — глупых и не глупых. А ведь русская литература, которую Томас Манн неспроста наградил эпитетом «святая», во многом компенсировала антирелигиозные усилия светской идеологической системы.

Компетентностная модель, принятая в качестве тотальной, — вполне логичный шаг, закрепляющий интеллектуальную и аксиологическую деградацию и колонизацию отечественного образования. Но «Великий перелом» (по аналогии с коллективизацией, проведённой под «мудрым руководством» товарища Сталина), наступил в 2013 г. с принятием закона № 274 ФЗ «Об образовании». Закон решительно изменил приоритеты: от развития — к регламентации и контролю. Росособнадзор действует как прокуратура, которая призвана надзирать за соблюдением правил и наказывать (прямо по М. Фуко). Это правильно: такая работа прокуроров и рособнадзоров (тем более что в отношении Академии никаких эксцессов не было, нам на надзирателей и контролеров грех жаловаться). Однако сами законы пишут не контролеры и надзиратели, хотя и могут давать советы. Это задача «интеллектуалов», пекущихся — по идее, разумеется, — о благе своего народа. Вопрос: какого народа? Может быть — американского? Или концерта просвещённых наций Европы?

Компетентностная модель, принятая в качестве универсальной (подчеркнем) для всей системы отечественного образования и получившая закрепление в соответствующих стандартах, является удавкой на шее отечественной общей средней и высшей школы. Я не против компетентностной модели как таковой, просто она нуждается в локализации. Ей место — в СПО (колледжи, училища) и, возможно, в некоторых отраслевых институтах. Это совершенно чуждая духу российской цивилизации в целом и традициям педагогического проектирования в частности философия. Она является либерально-прагматической по своей социальной и методологической сущности и англосаксонской по происхождению.

Сочетание принципов правового государства, которые были продекларированы Ельцинской конституцией, и англосаксонской мировоззренческой начинки и методологического проектирования образовательных стандартов дает своеобразный эффект. Система регулирования образовательного процесса на основе компетентностной модели во многих своих элементах превратилась в правовое принуждение к противоестественному, когда высшее (знание) представляется всего лишь средством для низшего (умения). Вокруг этого выросла своего рода организационно-педагогическая схоластика, не в значении высокодифференцированных систем Альберта Великого и Фомы Аквинского, а в худшем бытовом значении «натягивания совы на глобус».

Отдельный вопрос — о балансе между правовым регулированием и правовым администрированием. Он всегда подвижен. В России специфическая правовая субкультура. «Правовой нигилизм», о котором писал Д. А. Медведев, исполнявший тогда обязанности Президента, отнюдь не фикция. Государство тяготеет к администрированию при отказе от идеи «естественного права», а в результате ленинско-троцкистской революции ее задвинули очень глубоко. После буржуазной контрреволюции 1989–1993 гг. на сцену с претензией на лидерство вышел позитивизм, который также в целом является противником доктрины естественного права. «Оптимизация вузовской сети» шла в контекстах правового администрирования. Это, несомненно, лучше произвола. Вроде бы ныне все-таки наметилась тенденция, слава Богу, к регулированию. Все эти вопросы не в меньшей степени философские, чем практические.

До 2014 г. в отечественной высшей школе, по крайней мере, в её частном секторе, но по моим сведениям — и в государственном, можно было работать по здравому смыслу или «по понятиям», после — только по закону. Живем в «правовом государстве», так что — будьте любезны! Не стало классической для русской истории ситуации, когда «строгость российских законов послабляется необязательностью их исполнения». Неисполнение ведь бывает разным. С точки зрения формального права, перевыполнение — разновидность невыполнения нормы, своего рода девиация. Вот это — как раз случай РХГА. Вполне определённо можно утверждать, что до 2014 г. мы учили лучше. Все аккредитационные комиссии говорили нам: «Ваши студенты перекормлены». Однако интеллектуальное и духовное переедание — это разновидность «нарушения прав потребителя». Мы работали по здравому смыслу в организационно-правовом аспекте, а «по понятиям» — в концептуальном. По «понятиям», разумеется, — в смысле Гегеля, а не криминальной субкультуры переходного периода. При этом мы учили лучше — как в части качества, так и в части реализации своей миссии христианского просвещения методами культурологии. (Хотя, наверное, наработанный вузом авторитет, а также появление в Академии начиная с 2020 г. бюджетных мест приводит к нам более сильный (в отношении измерения, разумеется) контингент, нежели в 2010-х гг.).

После «Великого перелома» в истории СССР случились 1937–38 гг., которые многими либеральными авторами трактуются чуть ли не как квинтэссенция всей советской истории. Свой «тридцать седьмой год» (бытовал такой мем среди работников высшей школы, когда число проверочных дней в жизни некоторых вузов могло превышать число календарных) был и в истории постсоветской высшей школы с 2014 до 2017 г., когда было снято с контроля решение Правительства об оптимизации вузовской сети<sup>1</sup>. Работая на основе механизмов формального права, Рособнадзор радикально сократил число филиалов, существенно — количество частных ВУЗов, стимулировал объединение государственных, произвёл и зачистку непрофильных направлений подготовки в госсекторе. Так, в Санкт-Петербурге до начала «чисток» действовало порядка полусотни негосударственных вузов и филиалов, имеющих госаккредитацию, а в 2018 г. — уже около десятка. Из трёх экономических государственных вузов остался один. Филиальная сеть была редуцирована наиболее жёстко и бескомпромиссно. Ретроспективно надо признать, что, несмотря на юридические и эмоциональные эксцессы, оптимизация в целом оказалась для страны полезной. Но «под раздачу» попали и вполне достойные организации. Так и в своё время тезис «лес рубят — щепки летят» в отношении к «чисткам» 1937–38 гг. был признан ошибочным. Но щепки уже улетели. В. Молотов в оправдание говорил, что, зачистив пятую колонну, страна в целом обеспечила себе надёжный тыл в грядущем столкновении с фашизмом.

<sup>1</sup> Концепция Федеральной целевой программы развития образования на 2016–2020 гг., утв. распоряжением Правительства РФ от 29 декабря 2014 г. № 2765-р [Электронный ресурс] // Сайт правительства РФ. URL: <http://government.ru/media/files/mlorxfXbbCk.pdf>

Возвращаясь к «оптимизации вузовской сети», конкретным результатам которой мы дали в целом позитивную оценку, отметим и главный негатив — методологическую ущербность. Отсекается не только откровенно слабое, но и оригинальное. Доминирует усреднение. Но ведь если стоит задача превратить империю в провинцию, то так и должно быть. Как следствие продумывания выдвинутого тезиса, открываются еще более печальные горизонты. Применение механизмов формального права имеет и более глубокий негативный план. Какой закон нас заставляют соблюдать? Казалось бы, вопрос праздный: закон суров, но это закон, — гласит поговорка самой гениальной в юридическом смысле нации в мировой истории. Римляне, однако, руководствовались идеей естественного права, а она в современной российской (и не только) ситуации отнюдь не популярна. Доминируют легизм (правовой позитивизм) и формально-юридические доктрины. Обе оппозиции естественному праву лишают в сущности юридические нормы и принципы онтологического и аксиологического (в меньшей степени) содержания. Позитивизм, основным генератором и ареалом обитания которого выступают англоговорящие культуры, в особенности нацелен на изгнание всяческой «метафизики». Но если изгнать «метафизику», на её место встанет сугубая «физика», вполне логично дополняемая социальной и этической прагматикой.

Рособнадзор, действуя в соответствии с законом (как же ещё должна работать организация, выполняющая функции прокуратуры), фактически (убеждён, что незлонамеренно) принуждает образовательные организации реализовывать философию, которая нацелена на колонизацию нашей страны. Речь, разумеется, ни в коем случае не идет о надзоре за соблюдением правил — прием в вуз, соблюдение договора, промежуточные и итоговые аттестации и т. д. Здесь навели порядок, и слава Богу. Речь идет о самом главном — государственной аккредитации. Изменения в этой сфере, происходившие в постсоветское время, — тема отдельной статьи, хотя в нашей совместной с И. И. Докучаевым книге<sup>1</sup> она затронута.

Но в целом нельзя не отметить тенденцию редуцирования содержательного подхода в аккредитационных мероприятиях в пользу формального. Ошибочным, на мой взгляд, было решение отказаться от ранжирования в ходе аккредитации образовательных организаций по их видам: институт, академия, университет. Сейчас процедура аккредитации акцентирует в первую очередь соблюдение стандартов. Стандарт — это закон, который регламентирует уже не общие принципы и механизмы функционирования системы, как № 273-ФЗ, а конкретные траектории построения образовательных маршрутов. Ныне действующие стандарты чужды традиционному российскому менталитету. Учить по здравому смыслу или по своим понятиям можно, но встает вопрос о признании выдаваемых дипломов. А признание со стороны государства чрезвычайно важно для отечественной культуры, которая всегда была государствоцентричной. Конечно, у любого вуза есть дополнительные возможности — внеклассная воспитательная работа, дополнительное образование, — но регулярный учебный процесс важнее.

---

<sup>1</sup> Богатырёв Д. К., Докучаев И. И. Провинциализация империи. Очерки истории образования в постсоветской России. СПб.: Изд-во РХГА, 2023.

Изначальный замысел нашего проекта заключался в том, чтобы, дав и профессию, и диплом, приобщить учащихся через само содержание учебных занятий к ценностям христианства и отечественной культуры. Предчувствовал в 2013–14 гг. возможные последствия «жизни по закону» в оптимизируемой и отрегулированной вузовской сети, мы даже ставили для себя вопрос о завершении нашего образовательного проекта. По совокупности обстоятельств (а может быть, по Промыслу) проект РХГА оказался продолжен и даже преуспел. Предчувствия же, связанные с редукцией миссии, оказались концептуализированы десять лет спустя, в том числе и в этой статье.

\* \* \*

Утраченные иллюзии (воспользуемся теперь уже метафорой О. де Бальзака) тоже надлежит подвергнуть осмыслению. В числе важнейших из них: недооценка неолиберального глобализма как доминирующей идеологии Модерна в его постмодернистском изводе и фундированного ею сценария глобализационных процессов; преувеличение логосно-идеалистических интенций информационной эпохи; чрезмерный историософский оптимизм, не соответствующий видению истории, вытекающему из Откровения.

Сначала о «благотворном для всего человечества» капитализме и демократии как «высшей формы политической организации», которой якобы нет реальной альтернативы. Разрушение Советского Союза шло в том числе и под лозунгами борьбы за права и свободы граждан, включая верующих. Права верующих действительно ущемлялись и нарушались, как и права прочих «меньшинств». Доминировал миф: придёт демократия, и всё встанет на свои места. «Невидимая рука рынка» решит все не решённые советской властью вопросы. И она таки решила, особенно в сфере услуг. Но при этом деиндустриализации подверглись целые секторы обрабатывающей и высокотехнологичной промышленности. Пришла такая демократия, которую А. А. Зиновьев справедливо оценивал в качестве «колониальной». Традиционные конфессии признаны, но в системе образования их присутствие минимизировано. Как утверждал Зиновьев во время теледебатов с Б. Н. Ельциным на французском телевидении ещё в 1990 г.<sup>\*</sup>, «Западу не нужна никакая демократия в России, а нужен развал СССР».

Пропаганда капиталистического образа жизни и реальные результаты приватизации и либеральных реформ — это сущностно разные вещи. Демократия открылась у нас, как и предупредил К. Шмитт, в форме власти олигархов. Капитализм ныне перешёл в свою финансовую форму, для которой, как и писал Э. Валлерстейн, глобализация жизненно необходима, а пути ее достижения лежат в плоскости переноса индустриального производства из ядра на периферию или полупериферию, тогда как в ядре сосредотачивается производство услуг и информации.

Цель развала СССР как ключевого геополитического конкурента достигнута, надо двигаться дальше. Дальше (если мы не сумеем выработать

---

<sup>\*</sup> Поляков Л. В., Богатырёв Д. К. Запад как феномен культуры в политической философии А. А. Зиновьева // Вестник СПбГУ. [В печати].

противоядие и предложить альтернативы) — проекты экономической колонизации и интеллектуальной полупериферии. Образование и культура — в русле этих интенций неолиберального глобализма. Более того, они составляют важнейшую сферу приложения «мягкой силы», главные инструменты «перепрощивки сознания».

\* \* \*

И вот в этой концептуальной точке «перепрощивки» глобализм и так называемое «информационное общество» как нельзя лучше дополняют друг друга. В наиболее простых пропагандистских текстах это такое общество, где преуспевают люди, владеющие информацией и «креативящие» на нивах её создания и продуцирования информационно-емких продуктов и услуг. В более аналитическом приближении — это глобальная система неравноценного обмена между «натуралами», которые представляют собой сырьевые экономики или индустриальные общества, и «креаклами». Владение информацией одними предполагает отсечение от неё других. «Другие» — означает большинство. Большинство в значении периферии и полупериферии, но также, подчеркнем, и большинство населения ядра, по-другому именуемого «первым миром».

Но важнее социологических и культурологических размышлений собственно философские. Знание и информация не тождественны, хотя в философских и псевдофилософских дискурсах информационного общества сильна тенденция к подмене понятий. Знание — это информация, тождественная истине, а в дискурсах позитивизма и аналитической философии ключевой интенцией выступает стремление редуцировать истину до уровня операционального или инструментального понятия. В прагматизме истинным объявляется полезное. Знанием, например, является суждение, что США подвергли ядерной бомбардировке гражданское население мирных городов Хиросима и Нагасаки. Но есть и вполне себе успешно функционирующая информация, что Японию бомбил СССР, и многие японцы в это верят.

Знание восходит к Логосу как своему центру. Онтологически знаниевая гносеология восходит к идеализму или теизму. Онтологическая основа информационных моделей реальности преимущественно атомистическая. При этом атом — вовсе не обязательно материальная частица, как у Гассенди или Ленина. Ещё задолго до логического атомизма Б. Рассела пришло понимание того, что атомы Демокрита суть прото-эйдосы Платона. Главное различие между атомистикой и идеализмом пролегает по линии «редукционизм — холизм». Шаг от атома к Логосу можно сделать, сблизив атомы и эйдосы, но можно и не делать. Либо оставить эту интерпретацию для избранных, рассматривая Логос преимущественно софистически, как предмет интерпретации. Как «порядок дискурса», который человек и настраивает, выступая при этом в качестве «меры всех вещей» — по заветам тов. Протагора. Атомистика и софистика суть сёстры-близняшки, даже трудно сказать, «кто более матери-истории ценен».

Информационное общество в своей основной тенденции не логосно, как я это многократно проповедовал, в силу своей идеалистической наивности, в своих выступлениях ранее, сблизая его с Откровением о Логосе, а софистично и атомистично. Кто владеет информацией, а главное — ключами её

интерпретации и подачи, тот и доминирует в мире. Ситуация «свободы слова» и контроля над этой «свободой» со стороны медиакорпораций и сетевых платформ, за которыми стоят информационно-технологические гиганты, является составной частью общества потребления в сферах образования и культуры. Она продуцирует не критически, а тем паче творчески мыслящих личностей, а потребителей. Реформы постсоветской школы — именно об этом. Христиане и идеалисты, конечно, получают свои окна возможностей, но в целом и они пребывают в рамках информационного общества вовсе не на «своей территории».

Экранная культура — магическая, а не логосная. Атрофирование привычки читать, а особенно — думать при этом, — важный компонент информационной-экранной культуры. Другим не менее важным элементом выступает миф о внеидеологичности свободно циркулирующей информации. Если под идеологией понимать, по заветам В. Парето, «маскировку действий» (хотя идеология к этому и не сводится), то более манипулятивного общества, нежели информационное, ещё надо поискать.

\* \* \*

Ситуацию невиданного ранее информационно-технологического прогресса можно оценить и как вершину развития цивилизации, и даже как цель, которую ещё надлежит достичь. Прямо по заветам В. Маяковского: «есть у Революции начало, нет у Революции конца», — который на самом деле поэтически оформил доктрину Л. Троцкого о «перманентной революции». Можно посмотреть на это и в оптиках отчуждения через превращение человека в придаток машины (компьютер — тоже машина) или «восстания масс», которые предложены, соответственно, марксистами и экзистенциалистами. М. Хайдеггер писал о «забвении бытия» через погружение в стихию сущего, когда техника, обещая людям власть над сущим, духовно поработщает их. Тему критики прогрессизма развивают традиционалисты от Р. Генона до А. Дугина. Вопрос, однако, не решить путём ухода из города в деревню, когда глобализация придёт и туда со своими технологиями и финансово-цифровой гегемонией.

«Забвение бытия» семантически корреспондирует с концептуальной метафорой апостасии, которая связана с толкованием исторических судеб человечества. В христианской теологии<sup>1</sup> историософский оптимизм характерен преимущественно для Иоахима Флорского и его последователей, к числу которых можно отнести не только Гегеля, но и (на секулярной, разумеется, основе) Маркса с Контом и Фукуямой. Изначально же ещё Блаженный Августин предложил эсхатологическую модель историософии, в русле которой прогресс относителен, если вообще возможен.

Прогресс, построенный на науке и технике, — ключевая мифологема Просвещения. Демократизация и секуляризация суть его составные социальные элементы и движущие силы. Многие христианские философы (Вл. Соловьёв, Тейяр де Шарден и другие) подпали под обаяние прогрессистской мифологии и, соответственно, проекта «Запад» в качестве основной культурно-исторической

---

<sup>1</sup> *Легеев М. В.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Издательство СПбДА, 2019. 656 с.

силы, которая выступает «мотором» прогресса и главным субъектом глобализации. Вл. Соловьёв, правда, признал — незадолго до смерти — величайшим прогрессором всех времён и народов, которому удалось объединить нации и конфессии, покончив с войнами, голодом и социальной несправедливостью, Антихриста. Кажется, эти цели и декларирует неолиберальный глобализм в качестве высших, пусть и временно отдалённых, благ человеческого будущего. Для этого надо отказаться от Христа, сохранив за ним статус культурного героя, а традиционные церкви превратить в музеи древностей. Концепция, которую усердно продолжает реализовывать РХГА, совсем не конгруэнтна этим социокультурным траекториям. Даже удивительно, что проект не только продолжается, но и развивается. Если глобализация со всеми её прелестями сумеет всё-таки трансцендировать национально-государственные суверенитеты, победив «реакционную доктрину многополярности», места таким проектам, как РХГА, уже не останется точно. Образование — одна из сфер, где решается этот вопрос.

\* \* \*

Какова философия проведённых либеральных реформ в постсоветском образовании, расскажет книга, написанная мною совместно с И. И. Докучаевым, — «Провинциализация империи». Обращаясь к тем, кто ее не прочтет: образно и кратко их можно сравнить с химической кастрацией, действующей в обществе, в отличие от индивидуально-биологического применения, постепенно. Хороша и метафора одеял, заражённых вирусом оспы, которыми американские просветители и «по слову Божию» реформированные христиане снабжали индейцев Северной Америки. Под американскими одеялами тепло, совсем не так, как в холодах лагерей, степей или окопов. Холод, однако, заставляет, хотя бы до времени, жить и бороться. Но ведь можно и перестать сопротивляться. Как блестяще показали авторы, писавшие о холодной смерти, следующей за отказом от борьбы, например, Джек Лондон, перед собственно кончиной наступает состояние приятной теплоты. Как обстоят дела со смертью от оспы, не знаю.

«Духовные инвестиции и инновации» современных заокеанских колонизаторов в российскую культуру и образование по своему смыслу подобны тому, что проделали британские колонизаторы с индейцами Северной Америки. Те, кого не удалось уничтожить физически, нашли своё место в резервациях, поскольку, в отличие от негров, не желали «продуктивно сотрудничать» с белыми господами. Теперь морские державы заняты уже глобальной колонизацией «мирового острова». Населению России уготованы судьбы индейцев и негров, а некоторым, а в их числе есть явно мечтающие о такой участи, возможно, будут дарованы места охранников, надсмотрщиков и мытарей. Утопии, впрочем, никогда не сбываются так, как их задумывали.

\* \* \*

В завершение возвращаюсь к обещанному — геополитическим последствиям и потенциальным сценариям процессов, которые имеют место в образовательной сфере. Советское образование было действительно лучшим в мире,

разумеется, для своего времени. Но для него было характерно системное противоречие. Мы говорим о гуманитарной сфере, ибо там духовно формируется так называемый «человеческий капитал». Онтологически декларировался материализм, а аксиологически (в этике главным образом, в эстетике меньше) фактически провозглашался и реализовывался в качестве государственной политики идеализм. Бога нет, но — «сам погибай, а товарища выручай»; «Раньше думай о Родине, а потом — о себе». По сравнению с системой ценностей империи был утрачен (если ориентироваться на систему аксиологических категорий М. Шелера) высший (религиозный) уровень, базовой ценностью которого выступает святость. Но аксиологическая деградация не была обвальной, как в постсоветское время. Высшими ориентирами в советской культуре служили героические ценности, а также ключевые трансценденции духовного уровня: истина, благо, красота. Это имманентное противоречие советской культуры разрешилось не восходящим синтезом (по заветам Гегеля и Маркса), а деградиционным (согласно логике негативной диалектики). Современный буржуазный материализм материалистичнее советского, который был материализмом в теории, но идеализмом в жизни. Советская онтология победила советскую этику, подобрав себе в постсоветской культуре адекватных партнёров: утилитаризм и гедонизм. Аксиологическая деградация постсоветской культуры демонстрирует движение к ценностному дну — от духовных и героических ценностей к утилитарно-прагматическим и гедонистическим.

Ситуация в современной культуре и образовании также характеризуется системными противоречиями. С одной стороны, декларируется (особенно после начала СВО) патриотизм, борьба за «традиционные ценности», претензия на идеологический и технологический суверенитет, а с другой стороны, и политика в области культуры, да и сама практика функционирования и проектирования образования строится на духовном и интеллектуальном импорте. Причём импортируется интеллектуальный продукт наших главных геополитических конкурентов — США и Великобритании. У потребителя, на воспитание которого заточена система отечественного образования, нет Родины. Родина — это «устаревшее» (в случае духовно-эмоционального наполнения) понятие, подлинное значение которого следует ограничить сугубой географией, не умножая сущности без надобности (по заветам У. Оккама). Настоящая «родина» потребителя там, где лучше потреблять. С начала украинского кризиса и II Крымской войны ущербность описанной идеологии сознаётся частью соотечественников уже как экзистенциальная угроза. Однако декларируемые реформы образовательной сферы не затрагивают сущностного ядра, оставаясь периферийными. Наметившийся лево-консервативный поворот обозначает синтетический диалектический сценарий. Но если не перекодировать ядро, будет реализован, с большой долей вероятности, сценарий по модели негативной диалектики, как это уже произошло при распаде СССР.

\* \* \*

Возвращаясь, собственно, к истории РХГА, отметим определённый диссонанс между внешним восприятием и сущностным усмотрением нашего Проекта. Внешне он смотрится достаточно конъюнктурно, но по сути всегда шел если

и не против течения, то уж точно не был в мейнстриме. Такой вектор движения формировался в большей степени интуитивно-промыслительно, тогда как рас­судок подталкивал скорее к поиску приспособленческих решений. Эксперты отмечали, что именно упорное движение к цели с «лица не общим выраже­нием» служило и служит основой социально значимых успехов РХГА.

В качестве главного итога констатируем, что, несмотря на многие не спо­собствующие этому социокультурные обстоятельства, свое название Академия Достоевского пока ещё в основном оправдывает. Как учили классики стоицизма: «Делай что должно, и будь что будет». Эти идеи Сенеки и Марка Аврелия были интегрированы христианством. С добавлением к мужественному приня­тию судьбы и долга надежды и веры в помощь Божию — сим победиши!

# ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

---

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.004

УДК 172.1

*В. С. Минак\**

## «ПОЛИТИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ» В УЧЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ О ГОСУДАРСТВЕ\*\*

В данной статье основное содержание политической философии Аристотеля истолковывается через философское понятие субъекта. Утверждается, что это возможно сделать как минимум двумя способами: либо исходя из самого понятия в его классическом (картезианском) значении, и тогда необходимо рассмотреть положение подобного субъекта в государстве по Аристотелю; либо исходя из ключевых атрибутов, которыми это понятие обычно наделяется (самосознание, способность к действию, суверенность, транспарентность). В зависимости от выбора одного из указанных способов субъект понимается или как индивидуальный, или как коллективный. Подчеркивается, что при данном методологическом подходе учение о государстве подразумевает в первую очередь коллективного субъекта. Последний предшествует индивидуальному субъекту онтологически, таким образом определяет и формирует субъектность партикулярную, которая оказывается не раз и навсегда данной, но меняющейся в зависимости от контекстуальных политических предпосылок, от конкретного политического устройства, внутри которого решается, что делает эмпирического субъекта субъектом политическим. Определенное политическое устройство делает частного субъекта субъектом политики, поэтому в зависимости от формы государства формируется

---

\* Минак Вячеслав Сергеевич — ordogeometricus@mail.ru, мл. науч. сотр., Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (г. Санкт-Петербург), аналитик Центра научного проектирования Управления по научной работе РГГУ (г. Москва).

Vyacheslav S. Minak — ordogeometricus@mail.ru, junior researcher at the Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky (St. Petersburg), analyst at the Center of Scientific Design at Department of Management of Scientific Work of the Russian State University for the Humanities (Moscow).

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

и политическая субъектность, присущая или не присущая тому или иному частному лицу, являющемуся гражданином полиса.

**Ключевые слова:** коллективный субъект, индивидуальный субъект, учение о государстве, Аристотель, философская методология.

*V. S. Minak*

*“POLITICAL SUBJECT”  
IN ARISTOTLE’S THEORY OF THE STATE*

In this article, the main content of Aristotle’s political philosophy is interpreted through the philosophical concept of the subject. It is argued that this can be done in at least two ways: either based on the concept itself in its classical (Cartesian) meaning, and in this case it is necessary to consider the position of such a subject in the state according to Aristotle; or based on the key attributes that this concept is usually endowed with (self-awareness, ability to act, sovereignty, transparency). Depending on the choice of one of these methods, the subject is understood either as an individual or as a collective. It is emphasized that with this methodological approach, the theory of the state implies, first of all, a collective subject. The latter precedes the individual subject ontologically, thus defines and forms a particular subjectivity, which turns out to be not fixed once and for all, but changing depending on contextual political prerequisites, on a specific political structure, within which it is decided what makes an empirical subject a political subject. A political structure makes a private subject a subject of politics, therefore, depending on the form of the state, a political subjectivity is formed, inherent or not inherent in one or another individual who is a citizen of the city-state.

**Keywords:** collective subject, individual subject, theory of the state, Aristotle, philosophical methodology.

В начальной серии исследований, посвященных осмыслению аристотелевского наследия через понятие субъекта (по распространенному убеждению, составляющее ядро современного философского словаря), было проделано только предварительное рассмотрение формирования «этико-политического субъекта» в перипатетической мысли. Иными словами, там речь шла скорее об индивидуальности, «психолого-ноэтическом субъекте» [10], а также субъекте моральной философии [9], то есть субъекте хотя и практическом, однако в его абстрагированном, изолированном от социального контекста виде. После этого уместно перейти к основной цели исследования — рассмотрению политического учения Аристотеля сквозь призму понятия «субъект», новоевропейские корни которого также были подчеркнуты ранее.

Традиционно предупреждая возможные упреки в анахронизме, заметим вначале в качестве пояснения, что условные вопросы «существовал ли в Античности субъект?» и «существовал ли в Античности мобильный телефон?» носят принципиально разный характер. Дело в том, что в первом случае речь идет о модусе мышления, продукте человеческого интеллекта, с помощью которого можно так или иначе формировать представления о реальности, то есть мировоззрение. Во втором же вопросе речь идет о реально существующем

объекте, поэтому, чтобы ответить на него утвердительно, необходимо предоставить какие-либо существенные доказательства, однозначные факты, то есть материальные следы того, что он был в пользовании у людей той эпохи.

Таким образом, в случае постановки первого вопроса (или вопроса аналогичного характера), совсем не обязательно настаивать на том, что, например, Аристотель или какой-либо другой античный мыслитель знали понятие субъекта и мыслили через него содержимое своих трудов. Однако методологический подход настоящего исследования состоит в том, что к этому безусловно объективному содержанию, закрепленному наличием первоисточников, приложимы если не всевозможные, то как минимум ключевые продукты мышления людей независимо от исторического периода, в особенности если речь идет чуть ли не о ключевом понятии эпохи, из которой выросла современность, а именно эпохи Модерна. Другими словами, объективное содержание избранного первоисточника вполне возможно объяснять, интерпретировать через разные концептуальные подходы и философские словари, по крайней мере предварительно и чисто гипотетически.

Соответственно, в задачи описанной методологии не входит как бы вторгнуться в объективное содержание политической теории Аристотеля и перевернуть его до такой степени, чтобы найти там что-то большее, нежели только корни и предпосылки понятий последующих эпох. Но ведь ничто не мешает тому, чтобы само это содержание могло быть описано совершенно по-разному, исключая или, по крайней мере, не предполагая с необходимостью возможное противоречие внутри самого этого объективного содержания.

Чтобы доказать сказанное, необходимо продемонстрировать далее, что понятие субъекта в качестве концептуального инструмента можно применить к учению Аристотеля о государстве. Это можно сделать как минимум двумя способами. Во-первых, можно взять субъект в его классическом, то есть картезианском, значении и проанализировать, как он будет вести себя применительно к аристотелевской практической философии в широком смысле. В этом случае «субъект» наделяется преимущественно психолого-ноэтическим содержанием и рассматривается как индивидуальная физическая единица, соответствующая субстанциальным свойствам картезианского субъекта, выделенным Декартом и общепризнанным его последователями, — самосознанию и действию. Этому способу и была посвящена первая статья по этой теме.

Второй способ состоит в том, что в первую очередь во внимание берется специфика области, подлежащей рассмотрению согласно поставленной выше цели, а именно политической философии Аристотеля в собственном смысле, его учения о городе-государстве. Здесь необходимо заметить, что удивительным образом, несмотря на непосредственную связь Аристотеля с Александром Македонским, положившим начало формированию нового мира и образованию эллинистических государств, первым из которых стала его великая империя, Стагирит при исследовании политической области остается в рамках философии классического греческого полиса, или города-государства [2, с. 43–89]. В этом втором случае речь пойдет уже не о субъекте в его классическом понимании, как об абстрактной единице мышления и волевого действия, как при первом

способе, но о собственно «политическом субъекте» в рамках учения Аристотеля о полисе. Для того чтобы прояснить суть этого подхода, необходимо в качестве предварительного введения напомнить основы политической философии Стагирита путем обращения к его «Политике» и извлечения оттуда основных теоретических положений. Только после этого можно будет понять, как понимался и репрезентировался «политический субъект» в учении Аристотеля о государстве, одновременно формируя различные практики субъектности.

В самом общем виде государство определяется Аристотелем как совокупность граждан, которые в ходе общения преследуют совместное благое и самодовлеющее состояние [Pol. I, 1252a 1–3; III, 1275b 18–21, здесь и далее пер. С. А. Жебелева]. По природе оно суть «продукт естественного возникновения» [Ibid. I, 1252b 28–32], завершение, то есть конечная цель первичных общений. Более того, государство не только признается Аристотелем естественным образованием, по природе оно еще и является первичным по сравнению с семьей (отдельным домом (οικία)), деревней (κώμη) как совокупностью нескольких семей и даже племенем (ἔθνος), или этносом, состоящим из нескольких деревень\*. Это положение о первичности государства соответствует общему метафизическому принципу перипатетической философии, согласно которому по природе (а не по времени образования) целое с необходимостью предшествует части [Ibid. I, 1253a 19–20]. Необходимо также помнить, что, согласно аристотелевской мысли, государство может быть либо правильным, соответствуя своей природе, либо извращенным, то есть отклоняющимся от указанной выше дефиниции в том, что оно не подразумевает благого существования совокупной массы населения. Правильные же виды государства основаны на взаимной дружбе, поскольку «именно дружба есть необходимое условие совместной жизни» [Ibid. III, 1280b 38–39].

Поскольку любое государство является сложным образованием, постольку Аристотель выделяет в нем разные стороны, предлагая при этом несколько способов такого выделения необходимых частей. Исходя из его политического учения, например, можно говорить о разнообразии составляющей то или иное государство массы населения, выделяя земледельцев, ремесленников, торговцев, военных, жрецов и т. д. [Ibid. VII, 1328b 20–24]. Данное деление основывается на задачах государства, таких как пропитание, ремесла, оружие и др., без них оно перестает являться самим собой, но оказывается в лучшем случае чем-то вроде общности местожительства или простого скопления людей в рамках более-менее единой территории.

От последнего государство отличается наличием государственного устройства (politeia). Его Аристотель определяет как «распорядок в области организации государственных должностей вообще» [Ibid. III, 1278b 8–9]. Далее он выделяет необходимые три части любого государственного устройства, определяющих природу того или иного государства:

«Вот эти три части: первая — законосовещательный орган, рассматривающий дела государства, вторая — должности (именно какие должности должны быть

---

\* Подробнее о использовании этого термина у Аристотеля см.: [5, с. 9–11].

вообще, чем они должны ведать, каков должен быть способ их замещения), третья — судебные органы» [Ibid. IV, 1298a 1–4].

Помимо этого, население государства можно разделить на бедных и богатых (либо бедных, богатых и средний класс), и это тоже существенные его части, поскольку «одни и те же люди не могут быть одновременно бедными и богатыми» [Ibid. IV, 1291b 6–7].

Таким образом, основные способы выделения необходимых частей государства исходят либо из состава гражданского населения, либо исходя из его материальных возможностей, либо из ключевых институтов, определяющих конкретную специфику любого политического объединения. В свою очередь, из указанной множественности частей любого государства с необходимостью вытекает наличие множества видов государственного строя.

Однако ключевым принципом выделения различных видов государств по Аристотелю является то, в чьих руках находится верховная власть. Правильные виды государства отличаются друг от друга количеством людей, наделенных верховной властью. Последняя, по словам Аристотеля, «непрерывно находится в руках либо одного, либо немногих, либо большинства» [Ibid. III, 1278a 26–27]. Отсюда соответствующие известные формы государственного правления: правильные — монархия, аристократия, полития, и неправильные — тирания, олигархия, демократия, а также их многочисленные и самые разнообразные смешанные виды.

В зависимости от того или иного государственного устройства гражданами по Аристотелю будут не одни и те же люди. Полноценными государственными мужами будут только те, кто наделен основными политическими правами. Другими словами, согласно мысли Аристотеля, тот, кто ни в одно время проживания в государстве не имеет никакого отношения не только к верховной, но хотя бы к судебной или законосовещательной власти, не может считаться гражданином, то есть «субъектом политики», в собственном смысле слова. Именно в этом смысле следует понимать оговорку в другом месте «Политики», согласно которой верховную силу во всех видах государственного устройства может иметь только большинство: «Что решит большинство из числа участвующих в государственном управлении, то и получает законную силу и в олигархии, и в аристократии, и в демократии» [Ibid. IV, 1294a 12–14].

В рамках аристотелевского учения о государстве получается, что, поскольку политической субъектностью обладает только тот, кто наделен совокупностью гражданских прав, в первую очередь распорядительской, законосовещательной и судебной власти, в случае тирании — исключительно тиран, в случае олигархии — только богатый класс населения, управляющий государством, и т. п., счастье как высшее благо отдельного человека в области поступков по необходимости совпадает с политической субъектностью и устройством государства в соответствии с интересами, тогда как все остальные слои населения выступают как бы подпоркой, вспомогательными лесами для основного гражданского населения. Другими словами, заключение Аристотеля о том, что «...наилучшая жизнь для каждого человека в отдельности и для всего государства в целом должна быть одной и той же» [Ibid. VII, 1325b 30–32], следует понимать в том

смысле, что полноценным членом общества (гражданином, или государственным мужем) может считаться только тот человек, который имеет прямой доступ к высшей власти в государственном устройстве, независимо от его конкретного вида, точно так же как, с точки зрения Аристотеля, непреодолимый социально-политический барьер возникает между той частью населения, которая владеет, либо может владеть оружием, и той его частью, которая упомянутым правом не обладает. Сам Аристотель комментирует свою позицию следующим образом:

«Остается разобрать, следует ли признать, что счастье каждого отдельного человека и счастье государства тождественны или что не тождественны. Ответ на это ясен, так как, по-видимому, все согласны с тем, что тождественны. Кто полагает счастливую жизнь одного человека в богатстве, тот признает счастливым и целое государство, если оно будет богатым. Кто всего более почитает жизнь тирана, тот готов признать самым счастливым такое государство, чья власть распространяется на очень многих. Кто, наконец, оценивает одного человека в зависимости от присущей ему добродетели, тот будет считать более счастливым более благонравное государство» [Ibid. VII, 1324a 5–13].

Подобно тому как, например, в области метафизики у Платона можно говорить о различии «подлинного» и «миметического» субъекта [10], у Аристотеля указанное различие усматривается как минимум в области политической философии. Все те вспомогательные части, которые в зависимости от конкретного государственного устройства оказываются изолированными от хотя бы периодического участия в производстве и отправлении власти, в конечном счете могут быть признаны в лучшем случае лишь «миметическими» субъектами, поскольку подлинной политической субъектностью они не обладают. В этом отношении рабы, метеки, а в желательных по Аристотелю случаях и даже земледельцы, торговцы, поденщики как не имеющие возможности обретения добродетели и тем более упражнения в ней активными составляющими складывающегося в конкретных эмпирических условиях «политического» субъекта в рамках перипатетической философии не являются.

Поскольку счастье государства и совокупное счастье каждого из подлинных граждан у Аристотеля, в отличие от того же Платона, совпадают [7, с. 203–204], постольку в определенном отношении совпадают и коллективный (политический) и эмпирические субъекты, являющиеся полноценными гражданами. Так или иначе, общество и отдельный человек не могут иметь непримиримых взглядов на жизнь [14, с. 281]. Конечно, при этом необходимо помнить, что подобный коллективный субъект, с точки зрения Аристотеля, не может быть слишком большим, доходя до размеров империи или какой-либо формы крупного государства, но должен укладываться в рамки греческого полиса, сравнительно небольшого города-государства: «Любое крупное сообщество было для него просто племенем или плохо сплоченным скоплением людей» [15, с. 249].

В рамках аристотелевского учения о государстве получается, что минимальным условием становления «субъектом» того или иного человека делает социальное формирование, непосредственное и активное участие в политической жизни гражданского общества, частью которого он является. В этом смысле

такая тема, как взаимодействие субъекта и социума, является одной из ключевых не только для всех теорий субъектности XX в. [8, с. 95], но и для Аристотеля, с известными терминологическими оговорками. Получается, что и для него точно так же, как и для многих современных теорий, во многом именно политическая сфера содержит в себе подлинный смысл «схватки вокруг понятия субъекта» [4, с. 349].

Этические произведения Аристотеля содержат описания такого «политического» субъекта как общественного существа, основных сторон его деятельности (система добродетелей), установок на ценность другого (концепция дружбы) и вознаграждения за правильную форму жизни (концепты удовольствия и счастья). Аристотель создает систему сложной универсальности деятельности добродетельного (т. е. полноправного политически) субъекта. С одной стороны, «совершать проступок можно по-разному (ибо зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо — определенному), между тем поступать правильно можно только одним-единственным способом» [Eth. Nic. 1106b 29–35, пер. Н. В. Брагинской]. С другой — каждая ситуация конкретна, а оттого выбор «золотой середины» между избытком и недостатком имеет всегда конкретный же характер, к тому же соотносенный с самим выбирающим [Ibid. 1106b 4–5; 1007a 1–2]\*. Конечно, важной частью той же «Никомаховой этики» является обсуждение дианоэтических добродетелей, а также преимуществ созерцательной жизни над практической. Именно здесь можно увидеть подступы Аристотеля к тематике субъективности, не сводимой к социальности, правда, имеющие четко выраженный философско-теологический характер [1; 12, с. 347–350]. Аристотель пытается решить центральную проблему «объективации» такой субъектности через апелляцию к богоуподоблению, в целом находясь в рамках общей античной проблематики [13]. И «созерцающий субъект» вне всякого сомнения является такой же предпосылкой «политического», как и государство: только разумность способна сделать нас добродетельными по существу, а не привходящим образом. Однако стоит обратить внимание на то, что жизнь созерцательная невозможна за пределами полиса (вне полиса живут либо недолюди, либо сверхлюди [Pol. 1258a 3–5]), таким образом, и здесь мы видим в полисе нечто общее, обуславливающее бытие конкретно человеческого.

На наш взгляд, к теме политического субъекта у Аристотеля имеют прямое отношение и его «поэтические» науки. Трактовка искусства в «Поэтике» происходит через позицию воспринимающего, зрителя, она не подразумевает искусства ради искусства. «Риторика» же раскрывает языковые формы общественного взаимодействия. Риторический логос имеет очевидно выраженный политический характер: Аристотель описывает принятые в полисе и соответствующие его природе типы речей, а также инструменты достижения общезначимого результата — убедительности. Человек как политическое существо, обладающий риторическими навыками, обнаруживает свою принадлежность к государству и включенность в государственную деятельность. Соотнесение «Политики» и «поэтических» наук Аристотеля в контексте темы субъекта, безусловно, является отдельным предметом исследования.

\* Ср. с мнением по этому поводу В. П. Зубова и А. А. Гусейнова: [6, с. 20]; [3, с. 133–134].

Сказанное выше проясняется, если учитывать исторический контекст, которым было обусловлено мировоззрение Аристотеля. Рабовладельческое общество, к которому принадлежал Аристотель, полисная система управления небольшими государствами, постепенное становление крупных империй, все эти и др. моменты объясняют многие кажущиеся сегодня как минимум неочевидными положения. С той же легкостью, с которой Аристотель определяет раба как говорящее, одушевленное орудие или описывает азиатских варваров как склонных к мудрости, однако в то же время расположенных и к рабскому подчинению, он отказывает в правах на какую-либо политическую субъектность всем тем, кто ни в какое время независимо от характера государственного устройства не имеет доступа к законосовещательной, судебной и в первую очередь распорядительской власти. Поскольку же у Аристотеля, как было упомянуто выше, процветание государства по природе ценнее, нежели благоденствие конкретного человека, пусть даже полноправного гражданина этого государства, постольку «политический» субъект как некоторая коллективная, социальная сущность онтологически не только предшествует конкретному, или эмпирическому, субъекту, но и, согласно идее, укореняет последнего в его становлении.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Брентано Ф.* Психология Аристотеля в свете его учения о *νοῦς ποιητικός* / пер. и коммент. И. В. Макаровой // Историко-философский ежегодник. 2002. С. 308–339.
2. *Бровкин В. В.* Греческая философия и политическое развитие античного мира в период раннего эллинизма. СПб: Изд-во РХГА, 2023. 324 с.
3. *Гусейнов А. А.* Античная этика. М.: Книжный дом «Либроком», 2011. 288 с.
4. *Декомб В.* Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 576 с.
5. *Доватур А. И.* Политика и политики Аристотеля. М.; Л.: Наука, 1965. 391 с.
6. *Зубов В. П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. М.: АН СССР, 1963. 367 с.
7. *Кечекьян С. Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л.: АН СССР, 1947. 222 с.
8. *Косилова Е. В.* Парадигмы субъектности. СПб.: Алетейя, 2021. 168 с.
9. *Курбатов А. Г.* Филипп Меланхтон — комментатор Аристотеля: к вопросу о моральной философии реформатора // Платоновские исследования. 2023. Вып. 19.2. С. 215–232.
10. *Минак В. С.* Способы формирования субъекта в учении Аристотеля об уме // Платоновские исследования. 2023. Вып. 19.2. С. 144–158.
11. *Протопопова И. А.* Сократ и подражатели: «миметический» и «подлинный» субъект у Платона // Платоновские исследования. 2023. Вып. 19.2. С. 81–96.
12. *Светлов Р. В.* Иов, Плотин, Платон // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 3. С. 137–147.
13. *Светлов Р. В.* Концепция эвдемонии в контексте аристотелевской рациональной теологии // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 342–351.
14. *Jaeger W.* Aristotle: Fundamentals of the History of his Development. Oxford: Oxford University Press, 1934. 475 p.

15. Ross W. D. Aristotle. With an introduction by J. L. Ackrill. Sixth Edition. London; N.Y.: Routledge, 2005. XIII. 336 p.

## REFERENCES

1. Brentano, F. (2002). *Psikhologiii Aristotelii v svete ego ucheniia o vovs poihtikiós* [Aristotle's Psychology in Light of His Teaching of vovs poihtikiós] / per. i komment. I. V. Markarovi. In: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*. S. 308–339. (Russian translation).
2. Brovkin, V. V. (2023). *Grecheskaia filosofii i politicheskoe razvitie antichnogo mira v period rannego ellinizma* [Greek Philosophy and Political Development of the Antique World during the Early Hellenistic Period]. SPb: Izd-vo RHGA. 324 s. (In Russian)..
3. Dekomb, V. (2011). *Dopolnenie k sub'ektu: Issledovaniye fenomena deistviya ot sobstvennogo litsa* [Supplement to the Subject: A Study of the Phenomenon of Action from One's Own Perspective]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie. 576 s. (Russian translation).
4. Dovatur, A. I. (1965). *Politika i politii Aristotela* [Aristotle's Politics and Polities]. M.; L.: Nauka. 391 s. (In Russian).
5. Guseinov, A. A. (2011). *Antichnaja etika* [Antique Ethics]. M.: Knizhnyi dom «Librokom». 288 s. (In Russian).
6. Jaeger, W. (1934). *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*. Oxford: Oxford University Press. 475 p. (In English).
7. Keček'ian, S. F. (1947). *Uchenie Aristotelii o gosudarstve i prave* [Aristotle's Doctrine on the State and Law]. M.; L.: AN SSSR. 222 s. (In Russian).
8. Kosilova, E. V. (2021). *Paradigmy sub'ektnosti* [Paradigms of Subjectivity]. SPb.: Aleteiia. 168 s. (In Russian).
9. Kurbatov, A. G. (2023). *Filipp Melankhton — kommentator Aristotelii: k voprosu o moral'noi filosofii reformatora*. In: *Platonovskie issledovaniia*. Vyp. 19.2. S. 215–232. (In Russian).
10. Minak, V. S. (2023). *Sposoby formirovaniya sub'ekta v uchenii Aristotela ob ume* [Ways of Formation of the 'Subject' in Aristotle's Theory of Mind]. In: *Platonovskie issledovaniia*. Vyp. 19.2. S. 144–158. (In Russian).
11. Protopopova, I. A. (2023). *Sokrat i podrazhateli: „mimeticheskii“ i „podlinnyi“ sub'ekt u Platona* [Socrates and Imitators: Plato's "Mimetic" and "Authentic" Subjects]. In: *Platonovskie issledovaniia*. Vyp. 19.2. S. 81–96. (In Russian).
12. Ross, W. D. (2005) *Aristotle*. With an introduction by J. L. Ackrill. Sixth Edition. London; N.Y.: Routledge. XIII. 336 p. (In English).
13. Svetlov, R. V. (2015). *Iov, Plotin, Platon* [«Job, Plotinus, Plato»]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. T. 16. № 3. S. 137–147. (In Russian).
14. Svetlov, R. V. (2022). *Koncepcziya evdemonii v kontekste aristotelevskoj racional'noj teologii* [The concept of eudaimonia in the context of Aristotelian rational theology]. In: *Voprosy teologii*. T. 4. № 3. S. 342–351. (In Russian).
15. Zubov, V. P. (1963). *Aristotel': Chelovek. Nauka. Sud'ba nasledija* [Aristotle: The Man. Science. The Fate of Legacy]. M.: AN SSSR. 367 s. (In Russian).

*Р. В. Светлов\**

## ЗЕНОН-СТОИК И ФИНИКИЙСКИЕ НАРЯДЫ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ\*\*

Исторические версии герменевтики платоновских текстов дают нам широкое разнообразие форм их интерпретации. Некоторые из них требуют нашего собственного герменевтического усилия, — так сказать, герменевтики второго порядка. Один из подобных случаев — эволюция платонизма в Древней Академии и ее влияние на создание стоических доктрин. Мы хотим оспорить популярную гипотезу о том, что платоники Ксенократ и Полемон создали предпосылки для будущих стоических физики, этики, учении о познании, а также предвосхитили концепцию «древней философии» Антиоха из Аскалона. Свидетельства о Поломоне показывают, что он все-таки был близок тому типу «метафизики», который оказался сформирован в Афинах эпохи Платона-Аристотеля. Его обвинение Зенона-стоика в том, что тот желает выкрасть академическое учение и нарядить его в финикийские одеяния, может быть проинтерпретировано через отсылку к «финикийскому мифу» в текстах Платона («Государство», «Софист», «Законы»). Основатель Академии однозначно понимает под «финикийским» способом мышления тот, который утверждает, что лишь телесное бытие обладает реальностью. «Соматоцентризм» стоиков и есть те «наряды», которые, по мнению Полемона, примеряет к философии Академии Зенон. Это обвинение показывает, что Полемон прекрасно понимал отличие своего учения от взглядов Зенона, причем по наиболее важным параметрам.

**Ключевые слова:** платонизм, стоицизм, Полемон, Зенон стоик, «финикийская ложь».

\* Светлов Роман Викторович — д-р филос. наук, проф., r.svetlov@spbu.ru; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9.

Roman V. Svetlov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, r.svetlov@spbu.ru; St. Petersburg State University, 7-9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/> в БФУ им. И. Канта.

The reported study was funded by RSF according to the research project № 24-18-00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

ZENO THE STOIC AND THE PHOENICIAN OUTFITS  
OF PLATO'S PHILOSOPHY

Historical versions of the hermeneutics of Platonic texts give us a wide variety of forms of their interpretation. Some of them require our own hermeneutic effort — so to speak, second-order hermeneutics. One such case is the evolution of Platonism in the Old Academy and its influence on the creation of Stoic doctrines. We want to challenge the popular hypothesis that the Platonists Xenocrates and Polemon formed the preconditions for future Stoic physics, ethics, and the doctrine of knowledge, and also anticipated the concept of the «ancient philosophy» of Antiochus of Ascalon. Evidence about Polemon shows that he was still close to the type of “metaphysics” that turned out to be formed in Athens in the era of Plato-Aristotle. His accusation that Zeno the Stoic wants to steal academic teaching and dress it up in Phoenician garb can be interpreted through a reference to the «Phoenician myth» in Plato's texts (*The Republic*, *The Sophist*, *The Laws*). The founder of the Academy clearly understands the «Phoenician» way of thinking as one that asserts that only corporeal being has reality. The «somatocentrism» of the Stoics is the «outfit» that, according to Polemon, Zeno tries on for the philosophy of the Academy. This accusation shows that Polemon was well aware of the difference between his teaching and Zeno's views, and in the most important respects.

**Keywords:** Platonism, Stoicism, Polemon, Zeno the Stoic, «Phoenician myth».

Герменевтика Платоновских текстов, как показывает нам история античной, да и последующей мысли, — это не только историко-философский и литературоведческий процесс, имеющий вполне определенные научные или общекультурные рамки. Она связана с разворотами мысли к новым темам, аспектам, исследовательским горизонтам. При этом текст Платона оказывается либо истоком новой проблемы, которая при прошлых его прочтениях не обнаруживалась, либо важным предметом критики, каковая позволяет его оппонентам проговорить, осознать и утвердить свою точку зрения. Пример Карла Поппера, увидевшего в Платоне первый в европейской мысли образец «историцизма» и первого идеолога «Закрытого общества», то есть всего того, с чем «современный» мир, по его мнению, должен бороться, показывает, насколько важным оказывается платоновский нарратив. Даже понимаемый в негативном смысле — как враждебный или порождающий массу заблуждений.

Многоликость Платона, похоже, связана не только с тем, что он является одним из первых смыслосозидателей европейской культуры, а потому его философский образ заново пересобирается при каждом новом развороте истории. И не просто потому, что он — литератор, который придумал философию (Люк Бриссон). Очевидно, что есть несколько аспектов или модусов его диалогов: философский, литературный, перформативный (меняющий читателя), конструктивистский, позволяющий из отдельных смысловых блоков платоновских текстов и их последовательностей мастерить разные миры и онтологии.

Полемика Аристотеля с Платоном стала первым примером такой «пересборки» учения основателя Академии. Взглянем на то, как осуществлялась рецепция Платона в воззрениях его младших современников, а также

у мыслителей последующих двух-трех поколений. Они были еще близки к жизни самого Платона, не только к письменной, но и к устной памяти о нем.

Здесь у нас, правда, появляется несколько едва ли разрешимых проблем. Мы не знаем, как Платон вел занятия. И вел ли он их в привычном нам смысле этого слова. Есть известный фрагмент из комика IV в. до н. э. Эпикрата, где Платон побуждает своих учеников при помощи процедуры диерезы определить, что такое тыква (Athen. Deirn. II.59). Но перед нами скорее всего ирония над одной из философских техник, к тому же являющаяся парафразой к описанию Сократа и его учеников в «Облаках» Аристофана, а не указание на реальные педагогические процедуры.

Мы не понимаем, какую роль в образовательных практиках играли диалоги Платона. Насколько они выражали суть самого проекта Академии, или же были обертонами вокруг него. В зависимости от того, какую позицию в данном вопросе занимает исследователь, избирается стратегия, которая им движет: искать аутентичного Платона в его сочинениях, или же, напротив, в откликах на его философию в текстах Аристотеля, фрагментах Спевсиппа и Ксенократа, в суждениях более поздних платоников (того же Нумения из Апамеи).

Характерен «казус Кефисодора», афинского оратора, ученика Исократ. Дионисий Галикарнасский в своем сочинении, посвященном афинским ораторам, упоминает Кефисодора как того, кто составил апологию Исократ, направленную против критики последнего со стороны Аристотеля. Из нескольких строк Дионисия мы узнаем лишь то, что эта апология была «удивительна» и, судя по контексту, как-то связана с судебными, речами, которые писал Исократ (Dion. De Isocr. XVIII). Афиной в «Пирующих софистах» упоминает ту же апологию, заявляя, что она была составлена в четырех книгах и Кефисодор упрекал Аристотеля за то, что тот считал ниже своего достоинства заниматься собиранием пословиц (Athen. Deirn. II.56). Казалось бы, к нашей теме все эти скудные сведения отношения не имеют. Однако Нумений Апамейский в трактате с характерным названием «О неверности Академии Платону» (фрагменты дошли благодаря Евсевию Кесарийскому) также упоминает Кефисодора. По его словам, тот,

«встав на защиту своего учителя Исократ, которого атаковал Аристотель, не понимая существа дела и не будучи знаком с учением Аристотеля, узнав, что сочинения Платона были в большом почете, и решив, что философия Аристотеля согласуется с ними, ударил по Платону, думая, что воюет против Аристотеля. Начав с “идей”, он закончил критикой других учений, о которых сам ничего не знал, но лишь догадывался на основании общепринятых изложений. Так, Кефисодор, с кем хотел воевать, не воевал, а на кого не хотел нападать, с тем подрался» (Euseb, Prer.732 b-c; перевод Е. В. Афонасина).

Если информация, донесенная Нумением, корректна, то становится понятным, что для значительной части афинской аудитории спор «эмпирика» Аристотеля против «априориста» Платона, который в наше время является «общим местом» учебников по истории философии, был либо непонятен, либо неизвестен. Вероятно, Кефисодор знал лишь те «экзотерические» сочинения Аристотеля,

вроде «Протрептика», где противостояние с Платоном не выражалось явно. Вместе с тем ему явно были известны тексты и базовые доктрины Платона.

Мы, правда, знаем о том, что на практике «поле ученичества» в Афинах конца IV — начала III вв. до н. э. было довольно целостным. Зенон Китийский — классический пример тому: среди его учителей киник Кратет Фиванский, мегарики Стильпон и Диодор Крон, наконец, последний «большой» сколарх Древней Академии Полемон, который руководил ею порядка 45 лет (с 315 по 270). Можно с уверенностью предполагать, что Полемон был знаком с текстами Платона прекрасно, Стильпон и Диодор Крон, происходя из «сократических» школ, также наверняка были осведомлены в наследии Платона. Что же до Кратета, первого из учителей Зенона, то киническая «переоценка ценностей», как мы знаем, во многом была ориентирована на борьбу с платоновской метафизикой: Диоген Синопский очевидно знал многое из того набора «школьного» платонизма, который мы видим и в современных некритических учебниках по истории философии: концепцию идей, теорию причастности вещей идеям, диерезу.

Безусловно очевидно, что вся эллинистическая философия знала «Тимей», диалог, где соединились натурфилософия и теология Платона. Достаточно хорошо доказуемо знакомство с «Теэтетом»: во всяком случае многие дискурсы эллинистической эпистемологии связаны с определениями знания, которые там даются. Различные политические концепции наверняка создавались с учетом рефлексии над платоновским «Государством». Некоторые современные исследования видят перекличку онтологии стоиков и концепции бытия как действия и претерпевания в диалоге «Софист». Десятая книга «Законов» с ее доказательством наличия в мироздании высшего действующего начала очень близка по своему духу стоическому «космологическому» аргументу. Стоики, эпикурейцы, киники были, очевидно, согласны с сократовским требованием самопознания. Вообще «сократизм», безусловно, является одним из оснований эллинистических «практик себя». Стоикам, как и платоникам, была свойственна рационализация этики.

Но нужно отметить то обстоятельство, что платоновская философия читалась эллинистическими мыслителями сквозь призму совсем иных философских установок и постулатов, чем те, которыми был движим основатель Академии. И важнейшей стороной учения эллинистических мыслителей является совершенно иная трактовка (и оценка) бестелесного, чем у Платона.

Настроенные скептически (Пиррон, поздние киренаики) или критически-антиметафизически (киники) эллинистические мыслители относились к концепции бестелесного бытия скептически (знаменитое: «лошадь я вижу, лошадности — нет»). Скорее всего подобная позиция была свойственна и мегарикам, особенно поздним, увлеченным рассуждениями о невозможности общих определений (Стильпон).

Но нас больше интересуют эпикурейцы и, особенно, стоики — школы, которые признавали бестелесное. Для эпикурейцев бестелесна пустота: это просто отсутствие тел (атомов), которое является возможностью для их движения и соударения. Стоики не признавали пустоты между телами, но соглашались что пустота-пространство некоторым образом существует за пределами космоса. В принципе здесь она может быть отождествлена с отсутствием чего-либо:

вне мира просто ничего нет. К числу бестелесного у них относилось также время, в сущности, отождествляемое с жизнью души, место как то, где тела пребывают, наконец, «лектон», неполное высказанное, которое как бы вмещает смыслы, становящиеся актуальными, когда высказанное оказывается «полным», т. е. привязанным к определенному контексту (См. *Sext. Emp. Adv. Math.* 10.218). Итак, перед нами четыре вместилища: космоса, событий, тел, смыслов. Все это — «что-то», но «что-то» в ином смысле, чем реальные тела. Это — условия, но не причины событий. Об этом свидетельствовали и термины, маркирующие способы существования тел и бестелесного.

Помимо этого, стоики считали выделяли еще одну группу бестелесного: фикции, фантазии, все то, что в реальности не существует никоим образом. К их числу они относили то, что Платон называет эйдосами и идеями. Последние не обладают существованием даже в форме «лектон», хотя их можно считать соименными ему («благо», «человек» — слова, которые обретают содержание при указании на конкретного благого человека; как знаки «идей» они бессмысленны)\*.

Платон также говорит о различных видах бестелесного, которые и у него обладают разными модусами существования. В первую очередь, конечно, следует упомянуть идеи: различные формы «самокритики» концепции идеального бытия, которые мы видим в «Софисте» и «Пармениде», направлены, на наш взгляд, не на отказ от нее, а на разбор сложностей, возникающих при ее принятии, и на неправильные (абстрактные, не-философские, приводящие к онтологическому дуализму) ее трактовки. Бестелесна также и душа — но, видимо, по-иному, чем идеи. В «Тимее» говорится, что в смеси, из которой ее изготовил демиург, присутствует «то, что претерпевает в телах разделение» (Pl. *Tim.* 35a). Душа имеет некоторое отношение к телу, — прежде всего, она воплощена, то есть взаимодействует с телом как собственным инструментом. Это касается и душ живых существ, и души мировой. В том же «Тимее» Платон описывает, как демиург распределяет последнюю на основании математической пропорции по небесам. Человеческие души в промежутках между рождениями тоже находятся не за пределами космоса, ожидая будущих воплощений, а на высших или низших его уровнях (Pl. *Rep.* 614d-615a, см. также «Федон»).

Особым статусом у Платона обладает и «хора», вместилище для всего рожденного демиургом. Хора вечна, неразрушима, в ней находится все, но сама она не воспринимается ощущением, следовательно не телесна.

Наконец, и у Платона в «Софисте» обсуждается ничто, причем в различных вариациях. «Спасая» реальность лжи и, соответственно, софистики, собеседники приходят к выводу, что ничто некоторым образом существует — как различие («иное») в «онтологическом» смысле (Pl. *Soph.* 258d-e) и как заблуждение, вольное или невольное, порождающее призрачные образы в смысле гносеологическом (Ibid. 260c). При этом Платон полагает, что судить о «ничто» мы можем всегда лишь в каком-то конкретном контексте или случае. Небытия как чего-то противостоящего бытию попросту нет (Ibid. 258e).

Перед нами как минимум 4 модуса бестелесного. 1. Идеи как то, что не имеет никаких телесных атрибутов и никак не связано с телом

\* Ср. с точкой зрения Д. Сэдли [14].

(здесь, как и при формировании любого метафизического объекта такого рода, конечно же, возникает тема причинности — но версии возможных ее решений, имеющиеся в платоновских текстах, в данной статье мы обсуждать не станем). 2. Душа как то, что связано с телом, причем конкретным, управляет им как орудием, но сама не телесна. 3. Хора — вместилище всего телесно сущего. 4. Иное как то, чего нет, а потому не может иметь телесной выраженности (лишь бестелесную — в фантазии и ложном представлении).

Видно принципиальное различие в подходах в случае метафизик Платона и Зенона. Основатель Академии видит в том, что имеет исключительно нозитический характер, то есть в законах, управляющих сущим, реальность, вокруг которой выстраиваются остальные модусы бытия. А потому есть, хотя и не осязательны, идеи, душа, хора. Так как главной формулой существующего у него является «способность оказывать воздействие и претерпевать», они вполне воздействуют на все телесно сущее: просто это взаимодействие имеет иной характер, чем действие и претерпевание, происходящее между телами. Даже ложь и ошибка вполне актуальны: несуществующее вполне может стать причиной действия и претерпевания (напомним еще раз, ничто не как таковое, а в качестве конкретного «иного»).

Основатель Стои, напротив, оставляет бестелесному статус условий и своего рода «вместилищ» телесного бытия, которые, впрочем, без последнего и не существуют, и не мыслимы. Любая речь об идее в таком случае становится ложью по причине, выражаясь юридическим языком, ничтожности, то есть отсутствия предмета. Действие и претерпевание происходит не из-за бестелесной причины, таких причин просто нет, но по причине телесных изменений, в том числе истинных или ошибочных суждений.

Эти позиции друг к другу сводимы лишь в том случае, когда мы сделаем в отношении Платона несколько допущений, которые радикально меняют изложенный выше подход к пониманию им бестелесного.

Первое допущение: «Тимей» базируется не на философии трансцендентального плана, а на развитой форме натурфилософии. И тогда вечное бытие и изменчивое становление, которые разведены в диалоге (Pl. Tim. 28a), можно понять как два начала, имманентных природе. В этом случае созерцание демиургом вечного и неизменного превращается в мыслительный акт, причем «вечный и неизменный» образец имманентен мастеру, а не трансцендентен.

Допущение второе: большая часть иных диалогов Платона, которые так или иначе затрагивают онтологическую тематику, имеет проблематический характер: Платон показывает в них скорее проблемы и парадоксы, с которыми сталкивается мышление, когда пытается понять природу нозитического, чем утверждает его независимое существование. Это позволяет истолковать идеи как данности нашего разума, а не как что-то онтологически независимое.

Допущение третье: так как мы можем говорить с уверенностью только по поводу «физической», а не «метафизической» реальности, то эпистемологические дискурсы Платона, сосредоточенные в «Теэтете», мы должны рассматривать не как критику «эмпирицистских» концепций знания, но как последовательное обсуждение различных аспектов когнитивных процессов.

Все эти три допущения характерны для Антиоха из Аскалона, жившего в I в. до н. э. Но, чтобы они сформулировались, было необходимо, чтобы случилось несколько важных философских событий.

Первое — появление и развитие стоического учения. Натурфилософия стоиков, отрицающая трансцендентизм и идеализм, ко временам Антиоха имела уже развитый характер и была одним из наиболее влиятельных вариантов «научной» картины мира.

Второе — формирование академического скептицизма, который в лице Филона из Лариссы и Цицерона приобретал умеренный в сравнении с Аркесилаем и Карнеадом характер, что позволило Антиоху «встроить» ряд его идей в свое, эклектическое по сути учение.

Наконец, нужно было «открытие» базовых текстов Аристотеля, произошедшее как раз в I в. до н. э. Его учения в глазах Антиоха выглядела как недостающие кусочки паззла «древней философии», наличие которой мыслитель из Аскалона постулировал.

Но могло ли произойти сближение платонической и стоической позиций до Антиоха, например, на самом раннем этапе существования Стои, когда Зенон Китийский только покинул Полемона и начал преподавать самостоятельно? Задаемся этим вопросом, так как довольно многие современные исследователи склоняются к положительному ответу на него. С их точки зрения в Древней Академии происходил крен в сторону натурфилософии, концепция идеального бытия все более отходила на второй план, а учения Ксенократа о двух началах (монаде и диаде), о стихиях и наполненности всего демоническими силами стало предвестником будущего стоического «имманентизма». По мнению этих авторов, «Тимей» уже в Древней Академии начал трактоваться в духе, близком будущей стоической физике, «Тэттет» был переинтерпретирован Зеноном, «Государство» стало источником рефлексии и выстраивания стоической политической философии, а онтология «Софиста» (бытие как способность действовать и претерпевать) дала импульс онтологии стоической\*. Рациональная этика Платона в свою очередь стала предпосылкой стоических идей о пределах добра и зла и о безразличном. Дж. Диллон полагает, что человеком, который смог реализовать подобное перетолкование Платона, был Полемон, как раз тот сколарх, который, как мы увидим ниже, обвинял Зенона за «воровство» академического учения [2, с. 204].

В таком случае Антиох из Аскалона оказывается наследником Полемона, а не человеком, которых впервые активно сплетал платоновские и стоические воззрения. У нас, правда, нет ни одного прямого указания на именно такой вариант полемоновского платонизма, быть может, за исключением единственного места у Аэция: (fr. 15 H / 213 IP): «Полемон заявлял, что космос — это Бог».

Тезис кажется чистой воды стоическим, но ведь и Платон полагал, что Космос — живое существо, однако божественная реальность им не ограничивается (см. идею блага в «Государстве» и «Филебе» или «иных богов» в «Федоне»).

\* Первым высказал эту идею Ганс Крамер [8]. В более близкое нам время его поддержали Д. Седли [13], а также Дж. Диллон [7] (русское издание [2]). А. Лонг предлагает искать сходства и различия на основании корпуса текстов самого Платона [9].

Известное место из «Софиста», где Платон говорит о том, что бытие должно быть мыслимо, а ум пребывать в душе, что ему должны быть присущи жизнь и движение (Pl. Soph. 248e-249a), также может стать предпосылкой суждения о божественности мироздания. Однако мы уже видели, что в том же диалоге Платон говорит о бестелесности подлинно сущего, что радикально отличает подобный божественный космический организм от космоса стоиков. Полемон вполне мог иметь в виду именно универсум «Софиста», а не стоическую «физику». В связи с этим логика Дж. Диллона, который видит в словах, которые приводит Аэций, подтверждение наличия в Древней Академии тенденции превращения космической души в верховный принцип мироздания, а демиурга в разумное начало этой души [2, с. 192–194], кажется не слишком убедительной.

Имеется также несколько не прямых соображений, которые могут поставить под сомнение гипотезу о Полемоне как родоначальнике той «древней» философии, которую «переоткрыл» Антиох<sup>\*</sup>.

Хорошим «кейсом» в этом отношении является ученик Полемона Крантор, у которого мы видим ряд откровенно нестоических доктрин. Прежде всего это касается души. Согласно Плутарху, Крантор полагал, что она смешана демиургом из природы умопостигаемой и природы мнения. Крантор полагал, что в душе некоторым образом присутствуют те два начала, сопряжение которых, согласно Тимею, стало началом нашего мироздания: вечно тождественного и вечно изменчивого (Plut. De an. proscr. 1012d-e). Наличие вечного умопостигаемого неизменного начала — это очевидный платонизм, но не стоическая идея. Как и Ксенократ, Крантор уделил особенное внимание числовым последовательностям, на основании которых создана система небесных сфер. Однако едва ли мы можем увидеть у стоиков настолько же развитый интерес к «математическому естествознанию». Различия видны и в этике. Секст Эмпирик причисляет Крантора к числу тех мыслителей, которые считали здоровье благом, хотя и не первым (первым он называл мужество). Стоики же относили здоровье к безразличному (Sext. Emp. XI 3. 15–16). И это не формальная разница, но существенная: по Крантору мы должны искать здоровья, правда, не в ущерб мужеству, стоическая же мораль радикальна — все, что не знание, не может быть предметом стремления. Поэтому здоровье относится не к области блага, а к безразличному. Но если Крантор в своем учении о происхождении души и космоса шел в ином направлении, чем Полемон, то тогда странно, отчего мы не знаем ни одного свидетельства о внутриакадемической полемике в этот период?

Важным дополнительным аргументом в пользу того, что Полемон не был создателем синкретического толкования Платона, унаследованного Антиохом, может быть достаточно обоснованное предположение А. Рено и Ф. Тарната о том, что «Алкивиад I», диалог, по поводу авторства которого начиная с XIX столетия поломано немало копий, либо написан, либо отредактирован/завершен по времена Полемона, может быть самим сколархом Академии [10, с. 260–269]. Некоторое время назад нам довелось высказать дополнительный

---

<sup>\*</sup> Впрочем, существует и критический взгляд на идею подготовки стоического прочтения «Тимея» Ксенократом и Полемоном [11].

аргументы в пользу этой гипотезы — в связи с довольно очевидными элементами полемики с аристотелевской антропологией, которые мы видим в данном тексте [4]. Как известно, «Алкивиад I» воспринимался в античности не просто как платоновский диалог, но как сочинение, в котором собраны все базовые темы платонизма. Именно поэтому неоплатоники считают его изучение важнейшей предпосылкой обращения к корпусу текстов Платона. Если эта гипотеза верна, то Полемон едва ли отступал от духа и буквы платоновской философии и не мог быть посредствующим звеном между Ксенократом и Зеноном, Платоном и Антиохом.

Приведенные выше аргументы в пользу нетождества древнеакадемических версий учения Платона раннему стоицизму требуют, тем не менее, ответа еще на один на вопрос, который приберег для нас Диоген Лаэртский. Вот что он пишет:

«как рассказывает Гиппобот, он (Зенон. — *P. C.*) водил знакомство с Диодором, старательно изучал у него диалектику, продвинулся в ней весьма далеко и когда по скромности все-таки пошел учиться к Полемону, тот, говорят, сказал ему: “Ясно, что ты прониц через черный ход, чтобы выкрасть наше учение и переодеть его по-финикийски”» (*Diog. De Vita. VII 25-27*: перевод М. Л. Гаспарова).

Что конкретно «воровал» Зенон и при чем здесь финикийские одеяния?

Тема кражи достаточно часта в позднеантичных свидетельствах о мыслях даже важнейших фигур греческой философии. Платона тоже обвиняли в плагиате, например, у Эпихарма (*Diog. De Vita. III.10*). Думается, что в случае «казуса» Зенона мы находимся в схожей ситуации. Но есть одно отличие. Зенон, по словам Полемона, «переодевает его по-финикийски», то есть по-варварски. Пожалуй, мы можем привести одну параллель этому обвинению: слова Порфирия по поводу философии Оригена. В своем «Правдивом слове» он утверждает, что Ориген, получив от Аммония истинное платоновское учение, пошел по «варварскому» пути. Оставаясь в теологии «эллинистующим», он смешивал взгляды Платона с христианством (*Euseb. Hist. VI.6.19.6–8*).

Если аналогия с оценкой Оригена Порфирием верна (а это, конечно, условно — слишком велика дистанция между эпохами), нужно поискать, что Полемон мог бы счесть «финикийством» в интерпретации излагаемого им учения Зеноном.

Вероятно, понимание того, что представляют собой «финикийские одеяния», можно увидеть в текстах Платона. В третьей книге «Государства» основатель Академии ссылается на «родовитый обман», который использовали финикийцы, и который следует применить в процессе воспитания сословия стражей:

«Я попытаюсь внушить сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что все то, в чем мы их воспитали и взрастили, представилось им во сне как пережитое, а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и взращивались в ее недрах — как сами они, так и их оружие и различное изготовляемое для них снаряжение. Когда же они были совсем закончены,

земля, будучи их матерью, произвела их на свет. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей» (Pl. Rep. 414 d-e: пер. А. Н. Егунова).

Ученые, обращающиеся к данному фрагменту Платона, часто касаются его правового контекста [6]. Отмечают соответствие этого предания афинской патриотической риторике, которая полагала афинян древнейшим населением и даже автохтонным Аттики [1, с. 170–173]. Либо даже обнаруживают здесь элементы конструктивистского подхода к политической и правовой теории [12, с. 98–99]. Однако нас интересует другой, «финикийский» аспект мифа об автохтонности стражей. Когда Сократ шутливо предлагает вывести стражей, «родившихся из земли» на место, где они должны разбить лагерь (Ibid. 415d-e), он намекает на историю Кадма. Именно последняя является причиной того, что данный вариант мифа об автохтонности является для Платона «финикийским», а не «аттическим» (о последней версии автохтонии см. другой диалог Платона «Менексен» — Pl. Menex. 245c-d).

Речь идет о «спартах», воинах, которые выросли из высеянных Кадмом зубов побежденного им дракона на месте будущих Фив (Apoll. Bibl. III 4, 1). Это предание было достаточно популярно в античном мире и, безусловно, хорошо известно Платону. В «Законах» мы видим следующий диалог Клиния и Афинянина:

«Клиний. Истина прекрасна, чужеземец, и пребывает незыблемой, но убедить в ней, видимо, нелегко.

Афинянин. Допустим. Однако оказалось легким делом заставить поверить сказке про сидонца, хотя она столь невероятна, да и тысяче других.

Клиний. Какой сказке?

Афинянин. О том, как из посеянных зубов родились вооруженные люди. Для законодателя это великий пример, что можно убедить души молодых людей в чем угодно» (Pl. Legg. 663e-664a: пер. А. Н. Егунова).

Спарты, которые, выйдя из земли, тут же начали сражаться друг с другом, могут быть соотнесены с теми мужественными, но не благоразумными юношами, каковых Сократ по II книге «Государства» не рекомендует включить в число стражей, ибо они «уничтожат друг друга» (Pl. Rep. 375a). Пять оставшиеся в живых спартов, которые стали родоначальниками знатнейших родов Фив, возможно, могут быть соотнесены с теми из землерожденных, кто, согласно «финикийскому сказанию» «Государства», несут в себе толику драгоценного металла\*.

Таким образом, финикийцы (точнее «кадмейцы», но так как Кадм, по легенде, пришел из Финикии, этот этнический атрибут вполне применим к данному мифу) утверждают о своей землерожденности — и, похоже,

\* Сознательно не касаемся параллелей этого места из «Государства» с преданием Гесиода из «Трудов и дней» (строки 109–201) о родах людей, сменявших друг друга, так как, на наш взгляд, эти нарративы не связаны друг с другом: перед нами лишь некоторое внешнее сходство.

называя подобное предание «родовитым» («γενναϊόν»), Платон создает некоторый двусмысленный контекст для его оценки<sup>\*</sup>.

Важно, что землерожденные появляются у Платона и в «Софисте», в описании «битвы за бытие» между философскими партиями:

«Те из них, кто был посеян и появился из самой земли (σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες), не постеснялись бы ни одного из своих утверждений, но грубо настаивали на том, что всё, что они не могут сжать в руках, вовсе не существует. Ведь те из них, которых породила земля, ни в чем не выказали бы робости, но всячески настаивали бы, что то, чего они не могут схватить руками, вообще есть ничто» (Pl. Soph. 247c: пер. И. А. Протопоповой).

Кадмейско-финикийское предание указывает нам на тех, кто считает, что существующим может быть названо лишь нечто телесное<sup>\*\*</sup>. Нет никаких сомнений, что Полемон хорошо знал это место, как и рассмотренные выше фрагменты из «Государства» и «Законов». «Соматоцентризм» Зенона Китийского, если он уже проявился в годы пребывания последнего среди «академиков», вполне мог быть истолкован Полемоном через метафору Платона. Пришелец из полуфиникийского города, сам, вероятно, носитель финикийской крови, отлично «рифмовался» с преданием о землерожденности предков знатных финикийских родов, связанного с именем Кадма, выходяща из Сидона.

Если наше наблюдение верно, то оно становится еще одним аргументом против того, что Древняя Академия уже толковала Платона в сомато-реалистическом духе. Как и против того, что в ней менялось принципиальным образом отношение к бестелесному, о различии в понимании которого Платона и стоиков мы писали выше. Следовательно, Антиоху следует вернуть славу создателя того эклектического учения, что стало истоком «среднего платонизма», а потом и неоплатонизма.

В таком контексте становится и более понятно возмущение Нумения, упрекающего Зенона за то, что основатель Стои не решился прямо выступить против Аркесилая (напомним, что автору «О неверности академии Платону» скептическая версия платонизма была чужда), но направил свои атаки против Платона. Нумений принимает и даже одобряет неприятие Аркесилая Зеноном, но не может принять его критику Платона. По мнению Нумения, Зенон, вероятно, не знал подлинного учения Платона (как мы продемонстрировали — странное суждение, учитывая обучение Зенона у Полемона), но, опасаясь столкновения с Аркесилаем, обратил критику против основателя Академии (Euseb. Prep. 732c–733b). Нумений хорошо демонстрирует разницу между платонизмом Полемона и теми воззрениями, которые начали исповедовать его ученики:

<sup>\*</sup> Это, как мы видели, заметно в «Законах», а в «Политике» тот род животных, с которым оказался перемешан в результате неправильной процедуры диерезы род людей, также обозначается как «γενναϊοτάτω», «родовитейший» (Pl. Polit. 266 c.). См. [3, с. 50].

<sup>\*\*</sup> Это фрагмент довольно часто обсуждался как раз в контексте размежевания стоической и платоновской метафизик [5, с. 119; 15, с. 196–197].

«Оба эти спорщика, Аркесилай и Зенон, вышедшие из одной школы и вооруженные одинаковым словесным оружием, забыв об общем источнике, Полемоне, чуть разойдясь, “выстроились в боевой порядок”» (Ibid. 731c-d: пер. Е. В. Афонасина).

Однако вопрос про хронологию этого спора должен стать предметом отдельного рассмотрения. Дело в том, что, согласно стандартным датировкам, Зенон, выйдя из Академии, создает свою школу около 308 г. до н. э. Полемон будет править школой Платона до 270 г. до н. э. И лишь затем, после короткого пребывания на посту ее главы Кратета, сколархом Академии становится Аркесилай. То есть незадолго до смерти Зенона. Мы получаем хронологию, не особенно вписывающуюся в образ, нарисованный Нумением. Если Нумений ошибается, то схватка Зенона с Платоном была спором не с Аркесилаем, но с Полемоном. И это еще более поддерживает нашу точку зрения на то, что последний оставался достаточно «верным» основателю Академии мыслителем. А скептицизм Аркесилая становится ответом на стоическую критику платонизма, таким ответом, который выводит из-под удара основные платоновские доктрины при помощи утверждения, что «метафизическое» их прочтение совершенно неверно. Если Нумений все же сообщает о реальной «войне» Аркесилая и Зенона, то она должна была происходить еще при «схоларстве» Полемона. В таком случае, возможно, скептицизм Аркесилая вырос из его полемики против стоической физики, этики и теории познания.

Подытоживая, можно с определенной долей уверенности утверждать, что эволюция платонизма, имевшая место быть в Древней Академии, все-таки не была процессом постепенного формирования предпосылок стоической доктрины. Идея «созвучия» Платона, Аристотеля и Зенона является изобретением Антиоха из Аскалона, а не отражением реального историко-философского процесса. Стоическая же доктрина, как ее физика, так и ее эпистемология, действительно были новацией, на борьбе с которой Аркесилай и сосредоточил свои усилия. Как пишет Дж. Селларс: «Желание найти семена стоической онтологии в платоновских текстах может быть скорее отражением нашего собственного пристального внимания к Платону, чем знания нами всех исторических обстоятельств» [15, с. 201].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бугай Д. В. Единство Платоновского «Государства». М., 2016. 452 с.
2. Диллон Дж. Наследники Платона. СПб., 2005. 281 с.
3. Светлов Р. В. Птичник или свинопас? Животные в «Политике» и в книге Левит // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 3. С. 45–52.
4. Светлов Р. В. Универсалии рациональной (философской) теологии: происхождение аргумента от аналогии (на примере «Алкивиада I») // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 188–196.
5. Brunschwig, J. The stoic theory of supreme genus and Platonic ontology // Papers in Hellenistic philosophy. Cambridge, 1994. P. 92–157.

6. Carmola, K. Noble Lying: Justice and Intergenerational Tension in Plato's "Republic" // Political Theory. Vol. 31. No. 1. 2003. P. 39–62.
7. Dillon, J. The Heirs of Plato. Oxford University Press, 2003. 252 c.
8. Krämer, H.-J. Platonismus und hellenistische Philosophie. Berlin, 1971. 396 c.
9. Long, A. Subtexts, connections and open opposition // Plato and the stoics. ed. A. G. Long. Cambridge, 2013. P. 106–127.
10. Renaud, F., Tarrant, H. The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception. Cambridge University Press, 2015. 292 c.
11. Reydams-Schils, G. The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's Timaeus // Plato and the stoics. ed. A. G. Long. Cambridge, 2013. P. 28–58.
12. Rosen, St. Plato's Republic. A study. Yale, 2005. 423 c.
13. Sedley, D. The origins of Stoic god // Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath, eds. D. Frede and A. Laks. Leiden, Brill, 2002. P. 41–83.
14. Sedley, D. The Stoic Theory of Universals // Spindel Conference: Recovering the Stoics, ed. R. H. Epp. Southern Journal of Philosophy. 23 Suppl. 1985. P. 87–92.
15. Sellars, J. Stoic ontology and Plato's Sophist // Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement No. 107/ Aristotle & the stoics "reading" Plato (2010). P. 185–203.

## REFERENCES

1. Bugai, D. (2016) *Edinstvo Platonovskogo «Gosudarstva»* [The unity of Plato's Republic]. M. 452 s. (In Russian).
2. Dillon, Dzh. *Nasledniki Platona* [The Heirs of Plato]. SPb., 2005. 281 s. (In Russian).
3. Svetlov, R. *Ptichnik ili svinopas? Zhivotnye v "Politike" i v knige Levit* [Poultryherd or Swineherd? Animals in "Politics" and in the book of Leviticus.] In: Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii. 2013. T. 14. № 3. S. 45–52. (In Russian).
4. Svetlov, R. V. *Universalii ratsional'noj (filosofskoj) teologii: proiskhozhdenie argumenta ot analogii (na primere "Alkiviada I")*. [Universals of rational (philosophical) theology: the origin of the argument from analogy (using the example of «Alcibiades I».)] In: Trudy kafedry bogosloviia Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii. 2023. № 1 (17). S. 188–196. (In Russian).
5. Brunschwig, J. *The stoic theory of supreme genus and Platonic ontology*. In: Papers in Hellenistic philosophy. Cambridge. 1994. P. 92–157.
6. Carmola, K. *Noble Lying: Justice and Intergenerational Tension in Plato's "Republic"*. In: Political Theory. Vol. 31. No. 1. 2003. P. 39–62.
7. Dillon, J. *The Heirs of Plato*. Oxford University Press, 2003. 252 c.
8. Krämer, H.-J. *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin, 1971. 396 c.
9. Long, A. *Subtexts, connections and open opposition // Plato and the stoics*. ed. A. G. Long. Cambridge, 2013. P. 106–127.
10. Renaud, F., Tarrant, H. *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge University Press, 2015. 292 c.
11. Reydams-Schils, G. *The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's Timaeus*. In: Plato and the stoics, ed. A. G. Long. Cambridge, 2013. P. 28–58.
12. Rosen, St. *Plato's Republic. A study*. Yale. 2005. 423 c.

13. Sedley, D. *The origins of Stoic god*. In: Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath, eds. D. Frede and A. Laks. Leiden, Brill, 2002. P. 41–83.
14. Sedley, D. *The Stoic Theory of Universals*. In: Spindel Conference: Recovering the Stoics, ed. R. H. Epp. Southern Journal of Philosophy. 23 Suppl. 1985. P. 87–92.
15. Sellars, J. *Stoic ontology and Plato's Sophist*. In: Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement No. 107, Aristotle & the stoics “reading” Plato (2010). P. 185–203.

*А. В. Календа\**

## АСИМПТОТИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА ИСТИНЫ\*\*

Предлагается сравнительный анализ эпистемологических разделов философской деятельности скептиков-академиков. Статья посвящена рассмотрению тех пределов, до которых распространяются познавательные способности в критике Аркесилаем стоического «постигающего представления» и учении Карнеада о «вероятном, которое есть одновременно нерассеянное и разработанное», представленных у Цицерона, Секста Эмпирика и Диогена Лаэртского. Постараемся увидеть, почему при поиске «истинного» в предмете исследования состояние нашего суждения может продолжать находиться в бесконечном приобретении статуса истинности, не оставляя другого выхода, кроме воздержания от суждения (ἐποχή).

**Ключевые слова:** скептицизм, Средняя Академия, Новая Академия, критерий истины.

*A. V. Kalenda*

## ASYMPTOTIC PROPERTIES OF TRUTH

A comparative analysis of the epistemological sections of the philosophical activity of skeptical academics is proposed. The article is devoted to the consideration of the limits to which cognitive abilities extend in Arkesilaus' criticism of the stoic "comprehending representation" and the doctrine of Carneades about "the probable, which is both unsettled and developed", presented by Cicero, Sextus Empiricus and Diogenes Laertius. Let's try to see

\* Календа Алексей Владиславович — аспирант; kalenda\_al@mail.ru, Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14.

Aleksey V. Kalenda — PhD in History and Philosophy; kalenda\_al@mail.ru; Immanuel Kant Baltic Federal University, 14, A. Nevskogo ul., Kaliningrad, 236041, Russian Federation.

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, <https://rscf.ru/project/23-18-00971>; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта.

why, when searching for the “true” in the subject of research, the state of our judgment can continue to be in an endless acquisition of the status of truth, leaving no other choice but to suspend judgment (ἐποχή).

**Keywords:** Skepticism, Middle Academy, New Academy, criterion of truth.

### *Введение*

Сохраниться в исходном виде учение Платона не смогло даже после перехода Академии в руки первых ее правителей [1, с. 238]. Однако, как известно из небольшого числа дошедших до нас свидетельств по академическому скептицизму, доктринальным девиантом, начинателем скептической фазы в школе Платона и схолярхом Средней Академии был Аркесилай из Питаны [2, с. 175], занявший после Кратета пост главы Академии около 265 г. до н. э. Заметным сюжетом в ходе развития эллинистической философии стал спор между стоиками и академическими скептиками, развернувшийся, в частности, вокруг тем структуры познания и возможности достижения непоколебимого знания. Аркесилай проблематизировал гносеологические вопросы в полемическом стоико-скептическом дискурсе, выступив с критикой против познавательного эталона стоиков [3, с. 91], в результате чего удалось локализовать проблемную область на критерии истины, который в дальнейшем разработал Карнеад в своем учении.

Сосредоточившись на проблеме критерия истины, рассмотрим, до каких пределов доходит философский поиск истинного относительно предметов познания в гносеологических теориях Аркесилая и Карнеада.

### *Аркесилай*

Философские взгляды Аркесилая плохо засвидетельствованы у Диогена Лэртского, от него мы узнаем лишь о том, что он первым (в Академии) стал воздерживаться от суждения и отклонился от учения Платона [2, с. 175], Нумений так же сообщает о том, что вплоть до Полемона (а точнее Кратета) ἐποχή еще не появилось в академическом дискурсе [1, с. 238].

Цицерон нам сообщает о мотиве, побудившем Аркесилая вступить в полемическое состязание со стоиками. Его мотивировало то же, что влекло Сократа в беседе подступаться к сущности рассматриваемого предмета, — желание обратить внимание на недостижимость конечного знания, частично сформулированное в максиме Сократа, только Аркесилай придавал ей тотальный характер [5, с. 79]. Примечательно, что подобное отношение к столь важному для мыслителя предмету не возникло на пустом месте, но наоборот, из постоянного самоконтроля и сохранения тонуса внимания на предмете, чтобы не оказаться в заблуждении [5, с. 139], и если смотреть на позицию Аркесилая под таким углом, то сказанное о поддержании мудрецом безошибочности и избегании поспешных решений будет подтверждать описание позиции Аркесилая, приводимой в сравнении с древними мыслителями у Цицерона:

«ничего нельзя ни познать, ни воспринять, ни знать, ибо чувства слабы, ум бессилён, жизнь коротка и, как говорил Демокрит, “истина сокрыта в бездне”, что все держится на предположениях и традиции, и не остается нигде места истине, и наконец, что все сокрыто во мраке» [5, с. 79].

О столкновении двух противоположных взглядов на достижимость окончательного знания можно говорить как о проблеме, а попытка ее разрешения в данном случае реализовалась в форме полемики. Стоики были на стороне возможности знания и его достижения через критерий истины, Аркесилай же на стороне невозможности знания. Если при объяснении чего-либо можно опираться на исходные положения, то как можно кого-то в чем-то разубедить, если сам не имеешь никаких убеждений? Учитывая, что для Аркесилая руководящим принципом в рассуждении было воздержание от суждений [4, с. 256], он не мог себе позволить высказываться определенно, и единственное, что ему подходило, — это указывать на несостоятельность познавательной системы стоиков, и в таком положении для Аркесилая недопустимо было оставить стоикам хотя бы одно, способное служить критерием истины.

Рассмотрим критику Аркесилая, направленную против понятий катаlepsиса и каталептического впечатления стоиков. В разделе «Против ученых» Секста Эмпирика изложены гносеологические аргументы.

I. «Сторонники Аркесилая — одни при первом приближении не наметили никакого критерия, те же, кто, по-видимому, определил критерий, сделали это в порядке противопоставления своего учения стоикам. А именно, последние утверждали, что существует три [начала], объединенные одно с другим: наука, мнение и расположенное на границе между ними постижение. Из них наука — это непогрешимое, устойчивое, непреложное постижение при помощи разума; мнение — это бессильное и ложное одобрение; постижение же — посреди этого, будучи одобрением со стороны постигающего представления (καταληπτικὴ φαντασία).

Согласно стоикам, постигающим представлением является истинное и такое, которое не могло бы стать ложным. Они говорят, что наука в основном существует только у одних мудрых, мнение — только у глупых, постижение же общее у тех и других, причем последнее является критерием истины.

Если, как известно, это утверждают стоики, то против них и восстает Аркесилай, доказывающий, что постижение несколько не является критерием, находящимся посередине между наукой и мнением. Ведь то, что они называют постижением и согласным соответствием постигающему представлению, возникает, [говорит он], или в мудром, или в глупом. Но если оно возникает в мудром, то оно есть наука, а если в глупом, то — мнение. Общего при этом между ними нет ничего, кроме названия» [3, с. 91].

Перед нами схема из пяти элементов: явление — каталептическое впечатление (от присутствующего) [5, с. 147] — согласие — постижение — знание. Первый и последний из них индифферентны по отношению к процессу выявления истинностных свойств элемента: первый по причине того, что рассматривается явление, изолированное от восприятия, последний по причине того, что предстает

репрезентацией выявленных истинностных свойств явления. Остальные элементы зависят от реципиента и подлежат дальнейшему рассмотрению.

Аркесилай нападает на постижение (κατάληψις), которое является ключевым элементом гносеологической схемы, стоящим посередине между знанием (ἐπιστήμη) и мнением (δόξα). В сжатой форме аргумент I Аркесилая звучит так: явление произвело впечатление в мудром и неразумном, но, воспользовавшись критерием истины, первый получил знание, второй — мнение. Здесь мы видим, что Аркесилай следует своему принципу и старается не дать себя обмануть, тщательно зондирует формальную сторону стоической схемы, сместив внимание на субъективную сторону вопроса.

II. «Если только постижение есть одобрение со стороны постигающего представления, то оно [говорит Аркесилай] в действительности не существует. Во-первых, потому, что одобрение возникает не по отношению к представлению, но по отношению к смыслу (λόγος) (ведь одобрения относятся к постулатам), во-вторых же, потому, что нельзя найти никакого такого представления, которое не могло бы стать ложным, как показывает множество разнообразных примеров. Но раз не существует постигающего представления, не может возникнуть и постижения: ведь одобрение существовало благодаря постигающему представлению» [3, с. 91–92].

Здесь уместно будет привести стоическое определение постигающего представления:

«Постигающим же представлением является то, которое вылепливается и запечатлевается с формы реально существующего и в соответствии с реально существующим, каковое представление не могло бы возникнуть со стороны несуществующего реально» [3, с. 111].

Из определения следует, что и мудрецу и неразумному от явления достается уже «подготовленное» впечатление, существующее здесь и сейчас, совпадающее по своим признакам с этим явлением и гарантирующее свою подлинность тем, что оно не могло бы возникнуть от своей инверсии. Последнее уточнение наводит на то, что попадающие в зону восприятия признаки от реально существующего явления не имеют ничего общего с признаками акаталептического, что нейтрализует примесь субъективизма.

Аркесилай, позиционно смещаясь с формальной на предметную сторону, указывает на ошибочность направленности стоического согласия, по его словам, согласие в действительности дается не на ментальную копию явления (насколько она может быть близка к оригиналу), а на смысл сформированного о нем утверждения. Другими словами, каталепсис не может служить критерием истины, поскольку согласие выражается нашему пониманию, описанию явления, а не его сущности, которая должна транслироваться нам от явления через впечатление, в результате чего мы можем говорить не об истинности впечатления внутри нас, а о точности передачи смысла (истинности) высказывания, описывающего явление.

Следом Аркесилай ставит под сомнение истинность самого каталептического впечатления, материала, над которым в дальнейшем судящая инстанция производит операции установления истинности. В этом тезисе прослеживается связь с предыдущим, ее можно коротко выразить так: невозможно устанавливать статус истинности акта познания, поскольку в суждении не достигается самого явления, что не дает нам той гарантии «чистоты» проекции явления в область восприятия, которую предлагают стоики.

Этими тезисами, вероятно, демонстрируется несовершенство познавательных способностей, претендующих на получение доступа к реальности, за чем неуклонно следует вывод в третьем аргументе.

III. «Если же нет постижения, то не будет и ничего постигающего. Если же ничто не постигаемо, то и для стоиков последовательно будет воздержание мудрого. Рассмотрим так. Поскольку ничто не постигаемо (ввиду несуществования стоического критерия), если мудрый выскажет одобрение, то этот мудрый будет пользоваться мнением. Так как нет ничего постигаемого, то, если кто одобряет что-нибудь, он будет одобрять непостижимое. А одобрение непостижимого есть мнение. Поэтому если мудрый относится к одобряющим, то мудрый окажется отнесенным к тем, кто живет мнением. Но мудрый во всяком случае не относится к тем, кто живет мнениями (это, по их учению, принадлежит к неразумию, и это — причина ошибок). Значит, мудрый не относится к одобряющим. А если это так, то ему в отношении всего надо избегать высказывать одобрение. Но не высказывать одобрения — это есть не что иное, как воздержание [от суждений]. Значит, мудрый должен в отношении всего воздерживаться [от всяких суждений]» [3, с. 92].

Завершил критику стоической системы познания Аркесилай с указанием на неизбежность воздержания от суждения (*ἔλοχή*), неприемлемого, но возможного для стоического мудреца, однако это не приводит к интеллектуальному замиранию, воздержание характеризуется непрерывным сканированием входящих в зону восприятия впечатлений, поскольку Аркесилаю нельзя было императивно экстраполировать этот принцип ввиду неисчерпаемости возможных впечатлений [3, с. 91]. Кроме того, после устранения промежуточного звена между знанием и мнением, т. е. чтобы принцип *ἔλοχή* не произвел апраксии, Аркесилай ввел практический критерий разумного (*εὐλόγων*), в основе которого лежит рассудительность [3, с. 92]. Причина применения такого подхода может быть заключена в его динамической характеристике, дающей наиболее успешный результат практической деятельности при приложении большей силы рассудительности, проявленной, повторимся, из соображений постоянного самоконтроля и сохранения безошибочности.

### *Карнеад*

Следом за Аркесилаем большой фигурой академического скептицизма предстает Карнеад, схолярх Новой академии, в руки которого перешли как теоретические разработки Аркесилая [1, с. 246], так и соперническая сторона полемики [1, с. 247]. В отличительных чертах философской полемики Новой

академии со стоиками выделяются смещение предмета критики с катаlepsиса на катаlepsические впечатления и смягчение характеристик скепсиса. У Секста Эмпирика мы читаем о полном отрицании критерия, сигнализирующего об истинности в каких-либо предметах из области сущего, разума или чувств [3, с. 92–93]. На место глобального принципа воздержания от суждения Аркесилая Карнеад выдвинул «вероятное впечатление», за счет чего значительно продвинулся в вопросах практического действия. Рассмотрим это подробнее.

Придерживаясь двустороннего способа рассмотрения предметов, Карнеад начинает свои рассуждения, заявляя сперва о несуществовании критерия истины и следом, переходя ко второй стороне, допуская существование критерия, подобно Аркесилаю, исключает область чистого явления из процесса поиска критерия:

«Согласно же второму его рассуждению, он указывает, что если даже этот критерий и существует, то он пребывает не вне той аффекции (πάθος), которая исходит из очевидности» [3, с. 93].

Карнеад в чувственном восприятии отмечает признак подвижности как несомненного наличия впечатления. Признак подвижности восприятия как направленности позволяет доставить и представить аффекцию и производшее ее явление судящей инстанции, в результате после такого контакта с явлением удастся зафиксировать изменение, называемое впечатлением [3, с. 93]. Далее следует замечание о том, что «не существует никакого истинного представления, которое не могло бы стать ложным, но для каждого кажущегося истинным находится некое неотличное от них ложное» [3, с. 94]. Такая радикальная критика катаlepsического впечатления, как и Аркесилая, побуждала Карнеада представить аргументы против апраксии [3, с. 94], из-за чего последовали изменения в стиле академического дискурса и смягчение скептической позиции.

Удерживая в фокусе область восприятия, Секст Эмпирик продолжает последовательное изложение и различает «...вероятное представление и такое вероятное, которое есть одновременно нерассеянное и разработанное». К вероятному относится то представление, которое направлено на познающего и является в виде истинного [3, с. 94], но в случае если оно будет неясным, то не сможет считаться критерием истины. Цицерон так же указывает на регулирующий принцип вероятного впечатления:

«Так что, если случится что-то вероятное по виду, если не появится ничего, что противоречило бы этой вероятности, мудрец станет пользоваться этим и руководствоваться в организации всей жизни» [5, с. 167].

Нерассеянные представления характеризуются совокупностью свойств: 1) друг от друга зависящие; 2) все и каждый кажущиеся истинными; 3) неразрывно связаны между собой [3, с. 95]. Затронутый вопрос о характере контекстуальности совокупных представлений проиллюстрирован на примере

Сократа: мы идентифицируем его по цвету, величине, фигуре, образу мыслей и т. д. Гораздо более достоверным будет нерассеянное и разработанное представление, разработанное же оно в том смысле, что анализу подвержено состояние всего, что относится к суждению о нерассеянном представлении: судящая инстанция, судимое и инструмент суждения. Плюс ко всему, для достижения наилучшего качества рассуждения и соблюдения безошибочности важен учет временной составляющей [3, с. 98–99].

### *Заключение*

Для Средней и Новой Академии разрешение проблемы критерия истины кроется в зоне восприятия познающего субъекта и принципиально неразрешима. Далекие от обыденного, но, напротив, детально разработанные схемы познавательных актов изложены в двух гносеологических траекториях асимптотического приближения к истине.

Глядя на разработки Аркесилая, кажется, что скептицизм не имеет своего голоса, но проявляется в аргументативной ликвидации очагов возникновения претензий на истинность. Аркесилай ограничил область поиска истины тезисом о неразличимости истинных впечатлений от ложных, проложив изоляцию между чистым явлением и областью восприятия. Но внутри области восприятия тоже нужны ориентиры для поиска, и Аркесилай открывает их отрицательно с указанием на путь рассудительности.

Карнеад также предлагает средства корректировки направления на пути приближения к истине в области восприятия, этими ориентирами стали вероятные (убедительные), совокупные и разработанные впечатления.

Асимптотическое приближение к истине у Аркесилая характеризуется наличием таких свойств познавательного процесса, как непрерывное наблюдением за состоянием формальной и содержательной частей рассуждения и рассудительность, которая служит «диагностической» процедурой, остерегающей от согласия и способная нейтрализовать тем больше препятствий на пути познания или действия, чем больше будет приложено усилий в рассудительности. У Карнеада в роли асимптотических свойств выступают контекстуальность и разработанность условий, в которых происходит анализ впечатлений, поскольку убедительное впечатление все-таки может оказаться ложным, для сокращения дистанции до истины следует рассмотреть впечатление в контексте с другими впечатлениями и оценить состояние всего, что относится к суждению об этих впечатлениях, и если времени для рассмотрения дела было достаточно, то такое впечатление будет наиболее убедительным для нас.

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. *Афонасин Е. В., Афонасина (Кузнецова) А. С.* Нумений из Апамеи Фрагменты и свидетельства / Schole, СХОЛЭ. 2009. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/numeniy-iz-apamei-fragmenty-i-svidetelstva> (дата обращения: 07.11.2024).
2. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; пер. М. Л. Гаспарова. 2-е изд. М.: Мысль, 1986. 571 с.

3. *Секст Эмпирик*. Соч.: в двух томах. Т. 1. / вступит. статья и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1976. 399 с.
4. *Секст Эмпирик*. Соч.: в двух томах. Т. 2. / общ. ред. А. Ф. Лосева. Пер. с древнегреч. М., «Мысль», 1976. 421 с.
5. *Цицерон Марк Туллий*. Учение академиков // Пер. Н. А. Федорова; Коммент. и вступит. ст. М. М. Сокольской. М.: Индрик, 2004. 319 с.

## REFERENCES

1. Afonasin, E. V., Afonasinina (Kuznetsova) A. S. *Numenii iz Apamei. Fragmenty i svidetel'stva* [Numenius of Apamea Fragments and evidence] / Schole, SKHOLE. 2009. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/numeniy-iz-apamei-fragmenty-i-svidetelstva> (accessed: 07.11.2024). (In Russian).
2. Diogen Laertskii. *O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filosofov* [Life, teachings and sayings of famous philosophers]. Moscow: Mysl' Publ., 1986., 571 s. (In Russian).
3. *Sekst Empirik. Sochineniia v dvukh tomah. Tom 1.* [Sextus Empiricus. Essays in two volumes] / Moscow: Mysl' Publ., 1976. 399 s. (In Russian).
4. *Sekst Empirik. Sochineniia v dvukh tomah. Tom 2.* [Sextus Empiricus. Essays in two volumes] / Moscow: Mysl' Publ., 1976. 421 s. (In Russian).
5. Tsitseron Mark Tullii. *Uchenie akademikov* [Marcus Tullius Cicero. The doctrine of Academics] / Moscow: Indrik Publ., 2004. 319 s. (In Russian).

*Д. В. Михалёв\**

**ЖАН ЛАКРУА И ИММАНУИЛ КАНТ В ПОИСКАХ  
ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ  
ТРУДОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАК ИСТОЧНИКА  
ЛИЧНОСТНОГО РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА**

Статья посвящена исследованию философских оснований трудовой деятельности как источника личностного развития человека в персонализме Жана Лакруа и в учении Иммануила Канта. Поставленная исследовательская цель публикации достигается путем решения следующих задач: объяснения вынужденного характера труда и анализа его религиозно-философских истоков. Результаты исследования подвергаются компаративистскому анализу. В итоге делаются следующие выводы. Как Лакруа, так и Кант считают, что труд даже в форме вынужденной деятельности может пониматься как способ творческой самореализации человека и становления его в качестве личности. Исходя из этого, философы наделяют положительной коннотацией религиозно-философские истоки труда, которые опираются на богословскую концепцию «культурного мандата». При этом различие во взглядах Лакруа и Канта проходит по вопросу об источнике «культурного мандата». Для Лакруа таковым источником является Личность Бога, а для Канта — обезличенная Природа или Провидение.

**Ключевые слова:** И. Кант, Ж. Лакруа, Э. Мунье, личность, персонализм, социальное христианство, культурный мандат, искусство, трудовая деятельность, общество.

---

\* Михалёв Денис Владимирович — старший преподаватель, mihalev.denis.85@mail.ru, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российская Федерация, Москва, 115184, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; аспирант; Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Российская Федерация, Калининград, 236041, ул. Александра Невского, д. 14.

Denis V. Mikhal'ov — Senior Lecturer, mihalev.denis.85@mail.ru, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 23B, Novokuznetskaya ul., Moscow, 115184, Russian Federation; Postgraduate student; Immanuel Kant Baltic Federal University, 14, A. Nevskogo ul., Kaliningrad, 236041, Russian Federation.

*D. V. Mikhalyov*

*JEAN LACROIX AND IMMANUEL KANT IN THE SEARCH  
OF THE PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS  
OF LABOR ACTIVITY AS A SOURCE OF PERSONAL DEVELOPMENT  
OF A HUMAN*

The article is devoted to the study of the philosophical foundations of labor activity as a source of personal development of a human in the personalism of Jean Lacroix and in the teachings of Immanuel Kant. The stated research goal of the publication is achieved by solving the following tasks: explaining the forced nature of labor and analyzing its religious and philosophical origins. The results of the study are subjected to a comparative analysis. As a result, the following conclusions are drawn. Both Lacroix and Kant believe that labor, even in the form of forced activity, can be understood as a way of creative self-realization of a human and his formation as a personality. Based on this, philosophers give a positive connotation to the religious and philosophical origins of labor, which are based on the theological concept of a “cultural mandate”. At the same time, the difference in views between Lacroix and Kant is on the issue of the source of the “cultural mandate”. For Lacroix, such a source is the Personality of God, and for Kant, impersonal Nature or Providence.

**Keywords:** I. Kant, J. Lacroix, E. Mounier, personality, personalism, social Christianity, cultural mandate, art, labor activity, society.

*Введение*

Осмысление путей развития личности и общества является магистральной проблематикой философского учения французского персонализма, значимым представителем которого является Жан Лакруа (Jean Lacroix; 1900–1986). Одним же из первых мыслителей, который своим основным философским вопросом «Что такое человек?» [9, с. 322] максимально актуализировал антропологический и социальный дискурсы, по праву считается Иммануил Кант (1724–1804).

Двух философов связывает также и утверждение Лакруа о том, что Канта можно считать первым «персоналистом» эпохи XVIII в., т. е. того времени, когда само понятие «персонализм» ещё даже не было сформулировано [14, с. 69]. Факт непосредственного влияния кантовской философии на формирование персонализма отмечает и Г. С. Рыжкова, указывая на то, что основополагающую для персонализма идею личности и ее ценности «удалось выразить И. Канту, обосновавшему принцип автономности личности» [22, с. 48].

Персонализм, будучи по своей мировоззренческой основе христианским социальным учением (или, иначе, — левохристианским учением)<sup>\*</sup>, основывается на представлениях о необходимости непрерывного духовно-нравственного развития человека как личности, а через это — и этическое совершенствование общества в целом<sup>\*\*</sup>. При этом к ведущим факторам развития личности

<sup>\*</sup> Сам Лакруа по своим религиозным убеждениям являлся христианином-римокатоликом.

<sup>\*\*</sup> Действительно, как указывает Д. В. Шмелев, одной из ключевых черт левохристианского движения является «сочетание персонализма и принятия классовой борьбы как двигателя прогресса» [25, с. 1039].

и общества Лакруа относит трудовую деятельность и искусство. По этому поводу Ж. Делапорт, обращаясь к работам одного из ведущих предшественников персонализма — Ш. Пеги (1873–1914), замечает, что персонализму буквально присущ «истинный культ труда», а в предельном смысле даже своеобразная «религия труда» [26, р. 209]. Искусство же, будучи высшей творческой формой человеческой деятельности, вместе с трудом становится в персонализме еще одним действенным «средством завершения личности» [20, с. 14], потому что сочетает в себе как эстетическую, так и духовно-нравственную силу преобразующего воздействия на человека.

Кант также утверждает то, что человеку по своей сути свойственно стремление к непрерывному развитию согласно тем целям, которые он ставит самому себе [7, с. 362]. При этом, замечает Р. А. Бурханов, культура, рассматриваемая в качестве единства трудовой деятельности и искусства, определяется Кантом «как связующее звено при переходе от природы к человеку», а сам человек — как существо, которое «не только созерцает, но и конструирует свой мир» [2, с. 13], созидавая тем самым и самого себя. В свою очередь, Х. Ли Чик уточняет: «культуру в кантовском контексте следует понимать не как эстетическое стремление к добру, истине и красоте, а как всеобъемлющую основу для морального совершенствования всех людей» [27].

Заостренность Лакруа и Канта на общей для них личностно-общественной философской проблематике, а также наделение Канта статусом идейного «предтечи» персонализма, поднимает следующий исследовательский вопрос. Какова степень схожести персонализма Лакруа и учения Канта во взгляде на философские основания трудовой деятельности как на источник личностного развития человека?

### ***1. Проблема определения философских оснований трудовой деятельности***

Проблема определения философских оснований трудовой деятельности в персонализме Лакруа условно распадается на две исследовательские задачи: во-первых, на объяснение вынужденного характера труда; во-вторых, на анализ религиозно-философских истоков труда. Как будет показано ниже, подобный порядок осмысления феномена трудовой деятельности применим и к философии Канта.

Лакруа впервые обращается к исследованию философских оснований трудовой деятельности в своей работе «Чувства и нравственная жизнь» (1952), на страницах которой он, в частности, отмечает факт длительного отсутствия интереса со стороны философии к изучению труда как такового<sup>\*</sup>. Действительно, несмотря на предпринимавшиеся ранее попытки рассмотреть феномен трудовой деятельности с точки зрения человеческой истории, политики и этики, в чисто философском плане, как пишет Лакруа, «смысл трудовой деятельности и ее собственно метафизическое значение не рассматривались» [16, с. 434].

---

<sup>\*</sup> Лакруа считает, что труд не становился предметом специального философского осмысления вплоть до XVIII в., когда «под воздействием экономических изменений слово “рабочий” обрело современное значение» [16, с. 434].

С такой ситуацией некоторого интеллектуального равнодушия к философскому осмыслению феномена труда, имевшей место быть в ранние периоды человеческой истории, согласен и П. С. Гуревич. Например, он отмечает, что «общий взгляд на историю человечества позволяет выделить эпохи, когда труд хотя бы для определенной части общества не имел должной ценности» [4, с. 1274]. Лакруа уточняет, что во многом это объясняется негативной характеристикой трудовой деятельности, которая господствовала в сознании человека древности. Любопытно, что данный тезис философа-персоналиста подтверждает Ю. Н. Давыдов, указывая, в частности, на то, что «первобытный труд» на протяжении очень долгого времени был лишен того, что присуще труду творческому, а именно, логики, нравственности и красоты [5, с. 37].

Действительно, в древние времена, труд по причине своей чрезвычайной тяжести и даже невыносимости, воспринимался как роковая данность, что придавало ему характер несвободы и унижения человеческого достоинства. Это вполне предсказуемо подталкивало к тому, чтобы осмысливать труд как некое божественное наказание, преследующее человеческий род с самого начала его истории. Поэтому, как отмечает Ю. Г. Пржиленская, труд становился «в глазах античных мыслителей не чем иным, как обстоятельством, которое <...> представляет собой крайне негативное явление, стремление избежать которого представляется естественным» [21, с. 63].

Опираясь на озвученные выше мысли, можно предположить, что и Лакруа с Кантом, следуя предшествующей философской традиции, также должны были бы рассматривать труд исключительно в качестве негативного фактора, затормаживающего духовное и культурное развитие человека и общества. Но, несмотря на это, дальнейшее исследование показывает, что мыслители, polemизируя с этим утверждением, формируют свои позитивные по характеру философские основания трудовой деятельности.

## ***2. Труд: фактор человеческого развития или стагнации?***

Для раскрытия вынужденного характера труда Лакруа использует марксистское понятие «отчуждение», буквально утверждая, что «труд сопряжен с отчуждением» [16, с. 434]. Это, как поясняет философ, объясняется тем, что трудовая деятельность по своей функции является активным способом выхода из тяжелых внешних условий существования человека. При этом в состоянии «отчуждения» продукты труда перестают быть для человека целью и плодом его творческого самовыражения и становятся исключительно средством решения жизненных проблем, теряя свою непосредственную творческую связь с тем, кто их создал. В свою очередь сам человек в такой перспективе является всего лишь вынужденным и несвободным совершителем трудовой повинности и «расходует свою энергию ради того, чтобы получить компенсацию в виде заработной платы» [16, с. 434–435]. Таким образом, человек, вставший на путь отчужденной трудовой деятельности, выступает в роли невольного «могильщика» своего творческого призвания\*.

---

\* Примечательно, что папа римский Иоанн-Павел II, формулируя основные принципы социального учения Римско-католической церкви в энциклике

С другой же стороны, труд, как замечает Лакруа, одновременно есть и «средство против отчуждения» [16, с. 434]. Ведь трудовая деятельность дает человеку возможность, преобразовывая природу в своих интересах, реализовывать свой творческий потенциал. В таком случае человек уже перестает быть подневольным рабом внешней необходимости, но становится тем, кто осуществляет себя в роли «инженера, ученого или художника, которые, преобразуя мир, изменяют самих себя» [16, с. 435]. В таком положении человек встает на путь деятельного воплощения в жизнь своего творческого призвания. Иными словами, как верно подмечает А. В. Агошков, творческий труд в полной мере можно считать не только чертой свободной личности, но и связующим мостом между экономикой и культурой [1, с. 16].

Однако Лакруа предлагает не останавливаться на какой-либо одной единственной из приведенных выше характеристик труда, но рассматривать их в едином смысловом ключе, понимая под трудом целостный феномен человеческого существования со всеми его особенностями и противоречиями.

В связи с этим французский католический мыслитель и коллега Лакруа — Ж. Плакеван — обращает внимание на следующую пару богословских определений труда, применимых к персоналистской теории. Философ исходит из того, что в латинском переводе Библии — «Вульгате» (лат. *Biblia Vulgata*; «Общепринятая Библия») — есть два определения, обозначающих труд: «*operari*» и «*laborare*»: «труд как творчество» и «труд как наказание» [28, р. 481]. Исходя из этого, труд в первом понимании (лат. *operari*) является средством развития человека как личности; а труд во втором понимании (лат. *laborare*) — средством его порабощения и деперсонализации.

Идейный соратник Лакруа — Эмманюэль Мунье (1905–1950), — рассуждая над двумя этими оппозиционными понятиями, приводит в пример слова апостола Павла, который на уровне христианского трудового манифеста с пафосом провозглашает: «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3:10). В данном случае труд, о котором говорит Павел, развивает далее свою мысль Мунье, есть именно творческое усилие (*operari*), и тот, кто им не желает заниматься, по слову апостола, не только не достоин земных благ, но и в целом — самого звания человека как личности [17, с. 420].

Таким образом, труд согласно персоналистской концепции Лакруа, помимо сугубо прагматического способа решения задач достижения внешнего благополучия, становится также и инструментом личностного развития человека, призванного преобразить его самого как субъекта и актора трудовой деятельности. Философ по этому поводу замечает следующее: «цель труда двойственна: *perfectio operans* и *perfectio operantis*: создавая произведение, созидать себя» [16, с. 436]. С выводом Лакруа соглашается и Мунье. Он также утверждает,

---

“*Centesimus Annus*” (1991), во многом опирается на принципы персонализма. В частности, он вслед за Лакруа использует марксистское понятие «отчуждение», отмечая, что христианство не может мириться с тем, что «отчуждение наблюдается и в трудовой деятельности, когда она организована таким образом, чтобы обеспечить исключительно максимальную прибыль, не придавая значения тому, реализует ли себя в этом процессе рабочий как человек или нет» [29].

что трудовая деятельность позволяет «обеспечить человеку переход от всецело рабского положения в условиях бесчеловечной природы, близкого к животному состоянию, к разумному господству в очеловеченной природе» [17, с. 429].

Таким образом, как делает вывод И. С. Вдовина, персоналистская философия труда есть позитивная по своей сути теоретическая попытка «связать труд с “тотальным” (целостным) самопроявлением личности, осуществляющей себя в <...> деятельности моральной, эстетической, религиозной, в терминологии персоналистов — духовной» [3, с. 49].

Примечательно то, что Кант в своих философских рассуждениях также использует двоякую характеристику трудовой деятельности, рассматриваемую и как способ выхода из неблагоприятных условий существования человека, и как инструмент его морального совершенствования.

Так, в своей работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант указывает на то, что вынужденный труд, с одной стороны, несомненно, выступает в роли прагматического способа выживания человека [8, с. 15]. С другой же стороны, Кант замечает, что все физическое устройство человека, в отличие от животного, свидетельствует в пользу того, что прагматические задачи выживания в неблагоприятной природной среде на самом деле подчинены куда более высокой цели — творческому самопроявлению человека и развитию его до личностного уровня существования. В частности, философ поясняет свою мысль тезисом о том, что Природа «так скупно наделила людей животными качествами, так строго нацелила уже первоначальное существование их на высшую потребность» [8, с. 15], что человека в целом можно считать совершенно иным, отличным от животного мира существом, не имеющего с ним общего предназначения.

В конечном итоге, как замечает Кант, даже то внешнее благополучие, к которому человек устремлен путем постоянного преодоления жизненных трудностей, по большому счету является недостижимым идеалом, который стимулирует его к еще большим усилиям, ведущим человека к неспособной до конца реализоваться полноте своего развития. Кант поясняет: «Похоже на то, что она (Природа. — Д. М.) рассчитывала больше на его разумную самооценку, чем на его внешнее благополучие». Далее он уточняет причину такого природного замысла: «чтобы он сам (человек. — Д. М.) достиг такого положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия» [8, с. 15].

Итак, и у Лакруа, и у Канта труд, рассматриваемый в категории вынужденной деятельности, является двояким процессом, направленным не только на изменение в лучшую сторону внешних условий существования человека, но прежде всего на его самопроявление в качестве личности. Данный тезис получает свое еще более глубокое обоснование в поиске религиозно-философских истоков феномена трудовой деятельности.

### **3. Труд: Божье наказание или благословение?**

К вопросу поиска религиозно-философских истоков феномена трудовой деятельности Лакруа обращается в своей работе «Смысл диалога» (1962). Как уже ранее отмечалось, мыслитель акцентирует свое внимание на том, что в античной

философской мысли понятие труда изначально сопровождалось сугубо отрицательной смысловой коннотацией. Корни этой ситуации, по мысли Лакруа, лежат в платоновском дуализме мира идей и мира вещей [15, с. 493].

Как считает Лакруа, такая поляризованная картина бытия порождает соответствующее противопоставление созерцания — трудовой деятельности, где созерцанию идей отводится роль занятия в высшей степени достойного и, кроме того, служащего средством избавления от тягот земного существования [15, с. 494]. Труд в таком случае, скорее наоборот, способствует еще большему усугублению и без того нелегкого жизненного пути человека, предельно связывая его с материей.

Этот радикальный дуалистический пафос платонической философии на какое-то время, по мысли Лакруа, проецируется и на раннехристианское мировоззрение: «христиане слишком часто толковали христианское созерцание как созерцание языческое и представляли себе спасение как бегство от мира» [15, с. 494]. Мунье еще сильнее сгущает критическую мысль своего коллеги: «Это расплывчатое и извращенное христианство парадоксальным образом часто ведет к презрению труда и материи» [17, с. 420]. Иными словами, как пишет далее Мунье, сугубо созерцательное, или, как он называет его «спиритуалистическое» христианство, чуждое материи и практики, — есть христианство «искаженное на закате античного мышления рыцарским платонизмом» [17, с. 421].

Библейским обоснованием такого критичного отношения христиан-«спиритуалистов» к трудовой деятельности, как считает Лакруа, становятся строки ветхозаветной книги Бытие, говорящие о том, что труд есть наказание за непослушание Богу вследствие грехопадения прародителей человеческого рода Адама и Евы: «*в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься*» (Быт. 3:19).

В конфронтацию с такой позицией христиан-«спиритуалистов» вновь вступает апостол Павел на страницах ранее упоминавшегося Мунье Второго послания к Фессалоникийцам. Так, в частности, «учитель языков» призывает христиан Фессалоникийской Церкви прекратить «бесчинство и суету» и начать трудиться, отбросив ложно понимаемые ими апокалиптические чаяния, отвлекающие их от заботы о ближнем (2Фес. 3:6–12). Позднее, в другом древнехристианском тексте под названием «Дидахе», это наставление апостола Павла получает свое развитие в предостережении христианам, которые отказывается от труда во благо ближнего, называя таковых буквально «христопродавцами» [23].

Таким образом, по мысли персонализма, подлинному христианству в целом характерно положительное восприятие трудовой деятельности. Опорой этому служат более ранние строки той же книги Бытие, в которых говорится о том, что труд и забота обо всем сотворенном есть благословение Божие: «*И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его*» (Быт. 2:15). Поэтому уже в IV веке святитель Иоанн Златоуст, на которого, в частности, ссылается Мунье, утверждает, что человек создан Богом для труда, и уклонение от этого есть грех против своего естества [6, с. 182; 17, с. 421].

Надо сказать, что такая оппозиция положительного восприятия труда его отрицательной интерпретации в целом характерна для христианской

социальной доктрины и объясняется библейской историей грехопадения. Например, в «Основах социальной концепции РПЦ» в разделе «VI. Труд и его плоды», в частности, говорится следующее:

«Труд — это творческое раскрытие человека, которому в силу изначального богоподобия дано быть сотворцом и соработником Господа. Однако после отпадения человека от Творца изменился характер труда: “В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься” (Быт. 3:19). Творческая составляющая труда ослабла; он стал для падшего человека преимущественно способом добывания средств к жизни» [18].

В свою очередь, в энциклике «*Laborem exercens*» (1981) папы римского Иоанна-Павла II на исходный характер труда, заповеданного Богом первоначальному человеку, указывают следующие слова: «Церковь находит на самых первых страницах книги Бытия источник своей убежденности в том, что труд является фундаментальным аспектом существования человека на земле» [30].

В конечном итоге, в христианском богословии концепция взаимосвязи трудового и духовного развития человека, основанная на (Быт. 2:15), приобрела наименование «культурного мандата» (лат. *Cultural Mandate*). Именно благодаря своей позитивной оценке феномена трудовой деятельности эта концепция получает положительную оценку и признание со стороны персонализма.

Расширяя свое религиозно-философское обоснование положительного характера трудовой деятельности, Лакруа подчеркивает, что и Господу Иисусу Христу тяжелый физический труд был далеко не чужд, т. к. Он был обучен ремеслу плотника в семье Иосифа Обручника: «*Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона?..*» (Мк. 6:3). Исходя из этого, согласно персоналистской концепции, христианин призывается подражать Христу-труженику, и в этом практическом делании встать на путь своего духовного самопроявления, следуя примеру Спасителя. При этом, будучи образом Божиим, отображающим в себе Его свойства, человек обязан усвершенствоваться в своем творческом усилии в соответствии со способностями и дарованиями, полученными им от Бога. В этом делании человек в конечном итоге формирует себя в качестве личности. Иными словами, персонализму глубоко близка мысль о том, что «труд в Новом Завете рассматривается не только как средство к достижению материального благополучия, но и как средство к совершенствованию своей личности» [12, с. 173]. Подтверждая эту мысль, Т. Б. Коваль о сути христианской этики труда пишет следующее:

«Труд, превращенный в религиозное служение, совершаемый ради любви к Богу и ближнему, направленный на раскрытие данного Богом таланта, на совершенствование и воспитание души, признается в христианстве безусловно благим трудом, угодным Богу деланием человека на земле» [13, с. 58].

Таким образом, здоровое христианское богословие, как считает Лакруа, задает положительный смысл трудовой деятельности как «богоугодного дела». В результате чего, пишет философ, «христианство перевернуло всю эту

иерархию ценностей — или, точнее, восстановило равновесие между созерцанием и трудом» [15, с. 494]. Именно в статусе труда как «богоугодного дела» персонализм и формулирует для себя положительные по характеру религиозно-философские истоки этого феномена человеческой деятельности.

Обращение к Канту позволяет заметить, что кенигсбергский философ также прибегает к поиску религиозно-философских истоков трудовой деятельности. Но, в отличие от Лакруа, он не обращается в своих размышлениях к образу личностного Бога. В его работах нельзя обнаружить очевидное указание на явное действие Личности Творца, Который благословляет человека на занятие трудовой деятельностью и творчеством вообще. В своем философствовании Кант скорее становится на позицию деиста, оперирующего понятиями высших установлений и законов, в значительной мере обезличенных по своей форме, чем напрямую говорит о Божественном Промысле как таковом\*.

Например, Кант говорит о Природе и ее премудрости в отношении человека, которая устроила весь его состав таким образом, что он благодаря этому становится изначально предназначенным к автономному самосовершенствованию путем трудовой деятельности [7, с. 364]. При этом Кант связывает воедино данные особенности строения человеческого тела с задачей Природы по совершенствованию человека и дает этому комплексу понятий общее определение технических задатков человека. В свою очередь, реализация технических задатков составляет первый этап в самопроявлении человека как личности [7, с. 364].

С антропологическим учением о необходимости реализации технических задатков человека тесно связана и другая религиозно-философская идея Канта, которую можно назвать его авторской интерпретацией ранее упоминавшейся уже богословской концепции «культурного мандата». Так, в работе «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786) Кант подчеркивает, что человек, предоставленный сам себе Провидением и окруженный первозданным миром природы, делает вывод о том, что его положение в окружающем мире имеет особый, отличный от животных статус. Этот статус определяется тем, что «он, собственно, является целью природы и что ни одно живущее на земле существо не может с ним в этом соперничать» [11, с. 77].

В итоге осознание человеком своего особого положения в мире подводит его не только к стремлению властвовать над природой, но и к несению бремени ответственности за нее. Это, в свою очередь, накладывает на человека обязанность возделывать природу, вводя ее в сферу человеческой культуры. Посредством этой деятельности по внешнему преобразованию окружающего мира человек и сам призывается становиться культурным, реализовываясь в качестве ответственной за вверенный ему мир личности.

---

\* Чаще всего, когда Кант говорит о высших божественных установлениях и законах, то он использует понятия «Природа» или «Провидение», не указывая при этом на непосредственное участие Личности Бога в жизни мира. Поэтому, как отмечает Д. В. Пивоваров, «в этом плане Кант — деист, так как признает Бога творцом мира и Его законов, но считает, что в дальнейшей жизни мира и человека Бог уже не участвует» [19, с. 84]. Однако окончательный вариант ответа на вопрос о конкретной религиозной позиции Канта всё же представляется открытым.

В контексте этой особой ответственности, наложенной на человека «культурным мандатом», у него появляется высшая моральная цель — через правильное воспитание и просвещение, основывающееся на «прилежном и добросовестном труде субъекта» [10, с. 523], достичь состояния моральности. Сердцевиной же этого процесса должно стать, как замечает это В. А. Чалый, «обращение окультуривающего усилия внутрь себя для взращивания человечности, чтобы дальше выбираться из состояния, которое Кант называл дикостью» [24, с. 91–92].

Итак, и Лакруа, и Кант в своих размышлениях о труде опираются на положительные по своему содержанию религиозно-философские истоки феномена трудовой деятельности. В целом их можно охарактеризовать как «культурный мандат». При этом, несмотря на то, что взгляд на исходный источник получения «культурного мандата» у философов отличен (личный Бог в персонализме Лакруа, обезличенная Природа или Провидение — у Канта), тем не менее, в своей направленности этот высший творческий призыв всегда обращен к человеку, побуждающему его к самореализации в качестве личности.

### *Заключение*

Итак, проведенное исследование позволяет утверждать, что определение философских оснований феномена трудовой деятельности в персонализме Лакруа и в философии Канта достигается путем решения следующих исследовательских задач:

- объяснения вынужденного характера труда;
- анализа религиозно-философских истоков труда.

Объясняя вынужденный характер труда, оба философа обращают внимание на то, что труд может пониматься в двух значениях: во-первых, как способ решения сугубо прагматических задач по улучшению условий жизни человека; во-вторых, как способ творческой самореализации человека. В своем первом значении труд имеет преимущественно «отчужденный» от человека характер и способствует его деперсонализации. Во втором значении труд развивает человека, формируя его в качестве личности. Такой нравственно-ориентированный взгляд на труд как на способ персонализации человека наталкивает Лакруа и Канта на поиск религиозно-философских истоков феномена трудовой деятельности.

В своей оценке религиозно-философских истоков феномена трудовой деятельности Лакруа и Кант наделяют их положительной коннотацией, базирующейся на богословской концепции «культурного мандата», который дается человеку для двоякой цели: возделывая мир, самосовершенствоваться в качестве личности. При этом у философов разнится взгляд на источник «культурного мандата». Лакруа следуя традиции христианского богословия, обращается к личностному Богу как подателю благословения на труд. Кант же скорее в контексте данного вопроса придерживается учения деизма, предпочитая использовать такие обезличенные понятия, как Природа и Провидение.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Агошков А. В. Труд как источник культуры и основа социально-экономических укладов // Вестник РХГА. 2024. Т. 24. Вып. 3(1). С. 11–21.
2. Бурханов Р. А., Трусова В. В. Человек и культура в философии Иммануила Канта // Общество: философия, история, культура. 2017. № 2. С. 12–15.
3. Вдовина И. С. Французский персонализм. М.: Высшая школа, 1990. 151 с.
4. Гуревич П. С. Философия труда // Философия и культура. 2015. № 9. С. 1273–1276. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.9.16535 URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=67040](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=67040) (дата обращения: 18.07.2024).
5. Давыдов Ю. Н. Труд и свобода // Труд и искусство: избранные сочинения / Юрий Николаевич Давыдов; сост. В. В. Сапов. М.: Астрель, 2008. С. 25–122.
6. Иоанн Златоуст (архиеп. Константинопольский). Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. 2-е изд., СПб., 1899. Т. 5.
7. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 137–376.
8. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 12–28.
9. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 319–444.
10. Кант И. О недавно возникшем барском тоне в философии // Кант И. Собрание сочинений на немецком и русском языках. М.: Ками, 1994. Т. 1. С. 479–527.
11. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 72–88.
12. Кириллов В. А., Капинос Р. В. Отношение к труду в ветхозаветное и новозаветное время // Труды Белгородской духовной семинарии. 2018. № 7. С. 168–174.
13. Коваль Т. Б. Православная этика труда // Мир России. Социология. Этнология. 1994. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavnaaya-etika-truda> (дата обращения: 20.07.2024).
14. Лакруа Ж. Персонализм: истоки — основания — актуальность // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 5–165.
15. Лакруа Ж. Смысл диалога // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 451–535.
16. Лакруа Ж. Чувства и нравственная жизнь // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 386–450.
17. Мунье Э. Страх в XX веке / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 411–458.
18. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. 2008. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 19.07.2024).
19. Пивоваров Д. В. Иммануил Кант: гносеология и философия религии // Вестник экономики, управления и права. 2014. № 1 (26). С. 74–89.
20. Попова О. В. Понятие личности в русском и французском персонализме // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2011. № 1. С. 12–15.
21. Пржиленская Ю. Г. Понятие труда в социально-философском дискурсе XIX–XX вв. // Философская мысль. 2021. № 4. С. 55–65. DOI: 10.25136/2409-8728.

- 2021.4.33988URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=33988](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=33988) (дата обращения: 18.07.2024).
22. Рыжкова Г. С. Христианский персонализм XX в. // *Философия. XX век: рубеж столетий: материалы II всероссийской научной конференции молодых ученых, Екатеринбург, 18–20 марта 2010 г.* Екатеринбург: Ажур, 2012. С. 47–50.
  23. Учение Господа, (переданное) народам через 12 апостолов (Дидахе). URL: [https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didahe\\_rus/#0\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didahe_rus/#0_1) (дата обращения: 20.07.2024).
  24. Чалый В. А. Возвращая «культурный мандат»: Идея устойчивого развития в кантианской перспективе // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42, № 2. С. 68–94.
  25. Шмелев Д. В. Левые католические движения во Франции перед вызовом мая 1968 года // *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. 2017. № 4. С. 1028–1042.
  26. Delaporte J. Péguy dans son temps et dans le nôtre. Paris, 1967.
  27. Lee Cheek H. Kant on History & Culture as a Means to Ethical Evolution. URL: <https://theimaginativeconservative.org/2013/09/immanuel-kant-history-culture-lee-cheek.html> (дата обращения: 11.07.2024).
  28. Plaquevent J. Aventures de la notion de travail // *Esprit*. 1933. Vol. 1. № 10. P. 475–559.
  29. Pope John Paul II Encyclical letter “Centesimus Annus” (May 1, 1991). URL: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html).) (дата обращения: 12.07.2024).
  30. Pope John Paul II Encyclical letter “Laborem exercens” (September 14, 1981). URL: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html) (дата обращения: 19.07.2024).

## REFERENCES

1. Agoshkov, A. V. *Trud kak istochnik kul'tury i osnova sotsial'no-ekonomicheskikh ukладov* [Labor as a source of culture and the basis of socio-economic patterns]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. 2024. Т. 24, № 3 (1). С. 11–21. (In Russian).
2. Burkhanov, R. A., Trusova, V. V. *Chelovek i kul'tura v filosofii Immanuila Kanta* [Human and culture in the philosophy of Immanuel Kant]. In: *Obshchestvo: filosofii, istoriia, kul'tura*. 2017. № 2. С. 12–15. (In Russian).
3. Vdovina, I. S. (1990). *Frantsuzskij personalizm* [French personalism]. Moscow: Vysshiaia shkola Publ. 151 s. (In Russian).
4. Gurevich, P. S. (2015). *Filosofija truda* [The Labor philosophy]. In: *Filosofija i kul'tura*. 2015. № 9, С. 1273–1276. doi: 10.7256/1999-2793.2015.9.16535. URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=67040](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=67040) (accessed: 18.07.2024). (In Russian).
5. Davydov, Iu. N. (2008). *Trud i svoboda* [Labor and freedom]. Moscow: Astrel' Publ. С. 25–122.
6. Ioann Zlatoust (arkhiep. Konstantinopol'skii) (1899). *Tvorenija izhe vo sviatykh otca nashego Ioanna Zlatousta, Arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo* [The works of the saints of our Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople.]. 2-e izd., Saint Petersburg. 1899. Т. 5.
7. Kant, I. (1994). *Antropologija s pragmaticheskoi tochki zrenija* [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. Moscow: Choro Publ. Т. 7. С. 137–376. (In Russian).

8. Kant, I. (1994). *Ideja vseobshchej istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane* [The Idea of a Universal History on a Cosmopolitical Plan]. Moscow: Choro Publ. T. 8. S. 12–28. (In Russian).
9. Kant, I. (1980). *Logika. Posobije k leksijam* [Lectures on Logic]. Moscow: Nauka Publ. S. 319–444. (In Russian).
10. Kant, I. (1994). *O nedavno vznikshem barskom tone v filosofii* [On a recently prominent tone of superiority in philosophy]. Moscow: Kami Publ. T. 1. S. 479–527. (In Russian).
11. Kant, I. (1994). *Predpolagaemoje nachalo chelovecheskoj istorii* [Speculative Beginning of Human History]. Moscow: Choro Publ. T. 8. S. 72–88. (In Russian).
12. Kirillov, V. A., Kapinos, R. V. *Otnoshenije k trudu v vetkhozavetnoje i novozavetnoje vrem'a* [Attitude to work in the Old Testament and New Testament times]. In: Trudy Belgorodskoj dukhovnoj seminarii. 2018. № 7. S. 168–174. (In Russian).
13. Koval', T. B. *Pravoslavnaja etika truda* [Orthodox labor ethics]. In: Mir Rossii. Sotsiologija. Etnologija. 1994. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavnaya-etika-truda> (accessed: 20.07.2024). (In Russian).
14. Lakrua, Zh. (2004). *Personalizm: istoki — osnovanija — aktual'nost'* [Personalism: Origins — reasons — relevance]. Moscow: ROSSPEN Publ. S. 5–165 (In Russian).
15. Lakrua, Zh. (2004). *Smysl dialoga* [The Meaning of the dialogue]. Moscow: ROSSPEN Publ. S. 451–535. (In Russian).
16. Lakrua, Zh. (2004). *Chuvstva i npravstvennaja zhizn'* [Feelings and moral life]. Moscow: ROSSPEN Publ. S. 386–450. (In Russian).
17. Munč, E. (1999). *Strakh v XX veke* [The Small Fear of the Twentieth Century]. Moscow: Respublika Publ. S. 411–458. (In Russian).
18. *Osnovy sotsial'noj kontseptsii Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi* [Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (accessed: 19.07.2024). (In Russian).
19. Pivovarov, D. V. *Immanuel Kant: gnoseologija i filosofija religii* [Immanuel Kant: gnoseology and philosophy of religion]. In: Vestnik ekonomiki, upravlenija i prava. 2014. № 1 (26). S. 74–89. (In Russian).
20. Popova, O. V. *Pon'atije lichnosti v russkom i frantsuzskom personalizme* [The concept of personality in Russian and French personalism]. In: Izvestija vuzov. Severo-Kavkazskij region. Serija: Obshchestvennyje nauki. 2011. № 1. S. 12–15. (In Russian).
21. Przhilenskaia, Iu. G. *Pon'atije truda v sotsial'no-filosofskom diskurse XIX—XX vv.* [The concept of labor in the socio-philosophical discourse of the 19th–20th centuries]. In: Filosofskaja mysl'. 2021. № 4. S. 55–65. doi: 10.25136/2409-8728.2021.4.33988. URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=33988](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=33988) (accessed: 18.07.2024). (In Russian).
22. Ryzhkova, G. S. (2012). *Khristianskij personalizm XX v.* [Christian personalism of the 20<sup>th</sup> century]. In: Filosofija. XX vek: rubezh stoletij: materialy II vsrossijskoj nauchnoj konferentsii molodykh uchenykh, Ekaterinburg, 18–20 marta 2010 g. Ekaterinburg. 2012. S. 47–50. (In Russian).
23. *Uchenije Gospoda, (peredannoje) narodam cherez 12 apostolov (Didakhe)*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didake\\_rus/#0\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didake_rus/#0_1) (accessed: 20.07.2024). (In Russian).
24. Chal'yi, V. A. *Vozvrashchajaja "kul'turnyj mandat": Idej ustojchivogo razvitija v kantianskoj perspektive* [Reclaiming the “Cultural Mandate”: The Idea of Sustainable Development in the Kantian Perspective]. In: Kantovskii sbornik. 2023. T. 42, № 2. S. 68–94. (In Russian).

25. Shmelev, D. V. *Levyje katolicheskiye dvizhenija vo Frantsii pered vyzovom maja 1968 goda* [Left Catholic movements in France before the May 1968 challenge]. In: *Uchenyje zapiski Kazanskogo universiteta. Serija Gumanitarnyje nauki*. 2017. № 4. S. 1028–1042. (In Russian).
26. Delaporte J. (1967). *Péguy dans son temps et dans le nôtre*. Paris. (In French).
27. Lee Cheek H. (2013). *Kant on History & Culture as a Means to Ethical Evolution*. URL: <https://theimaginativeconservative.org/2013/09/immanuel-kant-history-culture-lee-cheek.html> (accessed: 11.07.2024). (In English).
28. Plaquevent J. (1933). *Aventures de la notion de travail*. Esprit, vol. 1, no. 10, pp. 475–559. (In French).
29. Pope John Paul II (1991). *Encyclical letter “Centesimus Annus” (May 1, 1991)*. URL: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html). (accessed: 12.07.2024). (In English).
30. Pope John Paul II (1981). *Encyclical letter “Laborem exercens” (September 14, 1981)*. URL: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html) (accessed: 19.07.2024). (In English).

*Т. М. Артемьев\**

## ОНТОЛОГИЯ РАСШИРЯЮЩИХСЯ ПРОСТРАНСТВ

В статье пространство дифференцируется на физическое, социокультурное и внутренний мир человека. Показано познавательное отношение субъекта ко всем трем пространствам и объектам, наполняющим их. При этом в физическом пространстве это субъект-объектные отношения, в социокультурном месте объектов часто замещает другой субъект, а во внутреннем мире человека объект является интенциональным, то есть становится частью познающего субъекта. Предлагаются доводы в пользу того, чтобы считать социокультурные пространства и внутренний мир многомерными пространствами. В случае внутреннего мира измерения интерпретируются как бесконечные уровни. У физического пространства свойство расширяться ограничено физическими законами. Расширение социокультурного пространства, включающего в себя множество видов, имеет признаки неограниченного и измеримого, что показано на примере исторического, родового, статистического, научного и театрального пространств. Выделено свойство социокультурных пространств и внутреннего мира человека как расширяться, так и сужаться. Внутренний мир человека, так же как и социокультурное пространство, не ограничен в расширении, однако отличен от него неизмеримостью. Отмечается диалектическая связь внешнего и внутреннего миров. Примером расширения внутреннего мира выделена мысль и её способность к бесконечному производству смыслов. Сопоставлены мышление и мысль со временем и вечностью.

**Ключевые слова:** онтология, пространство, расширение, социокультурное пространство, внутренний мир, субъект, объект.

---

\* Артемьев Тимур Мурманович — канд. филос. наук, доц.; timur.artemev@szgmu.ru; Северо-Западный Государственный Медицинский Университет им. И. И. Мечникова, 191015, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, ул. Кирочная, д. 41. Artem'ev Timur M. — candidate sci. in philosophy, associate professor; timur.artemev@szgmu.ru; I. I. Mechnikov Northwestern State Medical University, 41 Kirochnaya str., St. Petersburg, 191015, Russian Federation.

## *ABOUT THE EXPANDING SPACES*

In the article the space is differentiated into the physical space, the sociocultural space and the internal world of a human. The cognitive attitude of the subject to all three spaces and the objects that fill them is shown. Moreover, in the physical space, this is a subject-object relationship, in the sociocultural the place of objects is often replaced by another subject, and in the inner world of person, the object is intentional, that is, it becomes a part of the knowing subject. Arguments are proposed in favor of considering sociocultural spaces and the inner world as multidimensional spaces. In case of the inner world, dimensions are interpreted as infinite levels. The physical space has a property of expand limited by physical laws. The expansion of sociocultural space, which includes many types of it, has signs of unlimited and measurable, which is shown by the example of historical, generic, statistical, scientific and theatrical spaces. The property of sociocultural spaces and the inner world of a human is highlighted as expanding and narrowing. The inner world of a human, as well as the sociocultural space, is not limited in expansion, but differs from it in immeasurability. The dialectical connection of the outer and inner worlds is noted. An example of the expansion of the inner world is a thought and its ability to infinitely produce meanings. Thinking and a thought are compared with time and eternity.

**Keywords:** ontology, space, expansion, sociocultural space, inner world, subject, object.

В классической онтологии пространство является категорией и формой бытия, лежащего в основе всего существующего. Парменид обозначил форму бытия как глыбу прекруглого шара. Парменидовский шар идеальный и не может быть измерен, поскольку не геометрический, а онтологический. Параметры геометрического пространства всегда заданы координатами и могут быть измерены в единицах длины, ширины и глубины. Слово «гео-метрия» антично, для греков имело буквальное значение — земле-мерие. Геометрические измерения применимы как на бумаге и экране, так и в физическом мире аналогично. Поэтому пространству придано свойство трехмерности, которое экспериментально может быть сокращено до двухмерности плоскостей, только длина и ширина, и до одномерности только длина (линия). Дальнейшее сокращение мерности пространства сводит его к точке, онтологические свойства которой заключены в ее потенциальности, возможности разворачиваться в многомерности, включая три описанных выше, а также неизведанное количество мерностей больше трех. Предположение о наличии большего числа мерностей, чем три измерения, позволяет допустить свойство точки разворачиваться в линию, затем в плоскость и далее в 3D объект. Наглядно этот процесс можно наблюдать на экране, когда из пикселя разворачивается плоская картина, которая может становиться 3D, если надеть специальные очки. Воображение персонала развлекательной индустрии для привлечения в свои кинотеатры зрителей уже сформулировало название 5D, однако такие технологии могут появиться лишь в будущем, на сегодняшний день это фантастика. Впрочем, многомерные пространства вполне себе существуют в рамках векторной алгебры. Мотив стремлений поскорей освоить мерности больше трех понятен, ведь чем больше мерностей пространства, тем больше реализуется возможностей познания. Так, об объемной фигуре шара

мы соберем больше данных, чем о фигуре круга на плоскости. Но как выглядит физический мир в четырехмерном пространстве, мы предполагаем только в теории. При этом трудности в представлении пространств больших, чем в трех измерениях, не дают нам повода утверждать, что в реальности их не может быть. Аргументы за наличие таковых следует искать у лидирующей в теоретической физике и космологии теории расширяющейся вселенной. При этом свойство расширяться очевидно ограничено физическими законами.

В познании пространства каждому человеку интуитивно ясно, что это такое, ведь мы состоим из пространства. Органы нашего тела проецируемы в трехмерные характеристики. Мы вращаемся в социальном пространстве, где в частных и общественных пространствах действуют специфические установки семейных, коллегальных, национальных и политических отношений. Отделяя себя от иного, мы создаем собственное пространство, называемое личным. Мы окружены личным пространством, а если кто-либо извне против нашей воли нарушает его, мы делаем все возможное, чтобы восстановить статус-кво. Человек передвигается в природном пространстве жарких и холодных климатов, пустынных и полных живых существ ареалах, воздушных, надземных и подземных, водных и подводных средах. Все объекты этих пространств познаваемы субъектом. Сложнее дело обстоит с познанием мега-объектов, исследуемых астрофизикой, или микрообъектов материи, изучаемых квантовой физикой. Ни то ни другое не видно невооруженным взглядом, и для понимания, как они устроены, нужны знания и специальные инструменты. Но с миром объектов восприятия, так называемом макромиром, от высокоэтанной постройки на горизонте до мелких минералов под ногами, все кажется легко узнаваемым. Наполненность мега-, макро- и микромира разнообразными предметами создает впечатление о единой субстанции, наполненной этими вещами, и тогда говорят о субстанциональной концепции абсолютного пространства. Согласно субстанциональной концепции, иногда называемой ньютоновской, пространство независимо от объектов и поэтому не слито с ними [2, с. 81]. В этом случае пространству безразлично, какого рода объекты наполняют его, как аквариуму безразлично, какие породы рыбок в нем водятся. Аналогия с аквариумом показывает абсолютное пространство как вместилище всего, что существует. Иной вариант, когда пространство указывает на связи и отношения между объектами, и тогда это реляционная концепция. Здесь пространство создается между объектами, взаимодействует с ними и слито с объектами в единство. При этом оно всегда дифференцировано, то есть подвержено выделению разнородных сторон, даже из чего-либо симметричного. Так, правая и левая стороны равнобедренного треугольника или верх и низ квадрата придают пространственную ориентацию сторонам геометрических фигур. Реляционное пространство создается этим самым выделением сторон верха и низа или правого и левого в форму квадрата и треугольника. Следует обратить внимание на то, как именно выделяются стороны в пространстве. Стороны определяются и именуется либо наблюдателем, либо экспертами по договоренности, конвенционально. Например, мы смотрим на дерево и отмечаем, что правая часть ствола покрыта мхом. В другом случае мы знаем, что правый берег Невы и другие подобные топонимы задают

стороны объекта. Предположим, что пространство — это форма существования объектов. От того, каковы объекты, зависит и то, какво пространство. Современная теория физического пространства объясняет, почему до большого взрыва пространства не было. Если нет объектов, нет и пространства. Когда возникают объекты изначально близкие, а затем вследствие расширения вселенной между ними появляется измеримая дистанция, можно говорить и о появлении пространства. Так, в неклассической плоской онтологии пространство по определению одного из современных представителей спекулятивного реализма «означает как близость, так и дистанцию» [5, с. 153]. При этом подчеркивают, что могут взаимодействовать только чувственные объекты, не имеющие онтологического статуса.

### *Социокультурное пространство*

Социокультурное пространство, в отличие от физического пространства, состоит из не физических объектов. Как следует из названия, в его составе общества как субъекты и культурные феномены. Поэтому познание социокультурного пространства осуществляется в смешанном субъект-субъектном и субъект-объектном формате. В этом не физическом пространстве происходят бесконечные разветвления во множестве вариаций, содержащих в себе потенциальную возможность к дальнейшему разветвлению. Вследствие этого оно не ограничено физическими законами в расширении. В науке, искусстве, философии и других сферах культуры исследователи создают теории, концепты и другие феномены, число которых множится тем больше, чем больше нового они изобретают. Приведем примеры увеличения некоторых социокультурных пространств, которые можно принять за отдельные социокультурные измерения. Все приведенные ниже социокультурные виды пространств доступны вычислению, поэтому и могут считаться не физическими, но именно социокультурными измерениями.

Историческое пространство расширяется вслед за нарастанием происходящих событий. Если в какой-либо из концепций происхождения всего существующего взять точку отчета, то от неё к современности последует увеличение количества событий в прогрессии  $n + 1$ . Следует принять во внимание аналогию исторического пространства с реляционным временем, понимаемым как последовательность событий. Поскольку время от прошлого к будущему наращивает количество событий, оно также влияет на социокультурное пространство в сторону увеличения. Вследствие этого некоторые теории придают времени статус ещё одного — измерения пространства [4, с. 112]. Можно утверждать о взаимозависимости процессов протекания времени и расширения исторического пространства, потому что история оставляет для потомков множество культурных пространств, не существовавших ранее. Это институты, новые социальные группы, политические партии, а также такие артефакты с социальной ценностью, как здания, мосты, парки, скульптуры и др.

Семиотическое пространство также увеличивается, поскольку, во-первых, тесно связано с историческим, во-вторых, вслед за ростом количества создаваемых знаков вновь и вновь появляются уникальные знаковые среды. Так, после

распространения интернета в его семиотическом пространстве появились виртуальные знаки — иконки, смайлики и другие символы, выражающие эмоции человека небывалым до этого образом. Каждое знаковое пространство ограничено своими потребителями, тем не менее количество таких пространств разрастается.

Еще один вид расширяющегося пространства — родовой. Его символом является дерево, которое называют «деревом жизни». Символ содержит в себе пары родителей, детей, внуков, правнуков и т. д., разветвляющиеся от предков и расходящиеся в разные стороны генетического пространства потомков. Генеалогическое пространство, как и историческое и семиотическое, — необратимо. То есть сужение, схлопывание какой-либо ветки «дерева жизни», как и ряда исторических событий, среды семиотических знаков не ведет к сужению всего социокультурного феномена, но сворачивается только одно его ответвление. Так, из близкого к генеалогии — интимное пространство, которое резко разрослось после культовой революции 60-х гг. XX в. в странах североатлантического альянса. Интимная сфера длительное время была табуированной для общественного обсуждения. В западных странах табу сняли, и «окно свободы» постмодернизма стало излишне широким. Про секс стали снимать фильмы отдельного кинематографического жанра, затем с появлением видео-девайсов такие съемки стали доступны не только профессиональным режиссерам. В открытый доступ выложили все подробности того, что у предков обсуждать прилюдно было не принято. Массово открылись специальные магазины с атрибутикой и приспособлениями для усиления чувствительности, нагнетаемой искусственно. Распространились извращения всех видов. Для помощи пострадавшим от такой свободы без границ появилась специальность — врач-андролог, занимающийся лечением патологий в половой сфере. В силу того что есть общественная опасность толерантности к рекламе неприличных явлений, в большинстве стран, ориентированных на традиционные ценности, данное пространство подверглось ограничениям заградительными законами. Открытость интимного пространства в обществе, где преобладают семейные ценности, справедливо видится как тупиковый путь, деградацию, поэтому этой части пространства осознанно не разрешили расширяться.

В медицине, социологии и других науках особый рост связан с расширением статистического пространства. Статистика способна измерить по заданным параметрам каждое социокультурное пространство. Кроме наук, очевидно расширение пространства в искусстве. Зачастую искусство демонстрирует нам образ социального конфликта. Конфликт расширяется при росте противоречий и сужается при снятии противоречий, их уменьшении или сглаживании. Если конфликт не прекращается, открывается трагическое пространство, оставляющее глубокий эмоциональный след в памяти. На эту особенность обратили внимание ещё древние греки, придумавшие как создавать трагическое пространство на сцене театра. Зритель в процессе просмотра трагической сцены как бы переносится сознанием в происходящие на подмостках театра события. Наблюдая за событиями, предшествовавшими трагедии, а потом и сами акты трагедии, он опосредованно становится как бы участником трагических событий. Трагическое пространство расширяется, таким образом, со сцены на всех, кто наблюдает театральную постановку, захватывающую всех внимающих действию на сцене, и приводит к катарсису, очищению от той эмоции, которая

преобладает на сцене. Так, после просмотра трагедии У. Шекспира «Отелло» театр очищается от эмоции «ревность». Поприсутствовав в трагическом пространстве, где ревнивец по лживому наговору злопыхателя насмерть задушил свою любимую и преданную ему жену, зритель усваивает чужой опыт как свой, как если бы это произошло с ним. Ведь события, в которых мы участвуем своими действиями или как свидетели, запоминаются одинаково хорошо. Поэтому зритель трагедии, пройдя как свидетель опыт ужасных событий, становится более адекватным, возможность повторения им ошибки персонажей театрального произведения сводится к минимуму. Кроме того, после выхода из трагического пространства зритель облегченно вдыхает воздух иного, не трагического, а обыденного пространства. К зрителю трагедии приходит осознание, насколько его ситуация лучше, он успокаивается и, довольный жизнью, направляется по своим делам. Очищая человека эмоционально, трагическое придает ему больше эмпатии. Понять и простить другого становится легче. Подобная общность появляется и в случае участия в комическом действии. Смех удивительным образом объединяет людей, гасит конфликт, делает житейские проблемы менее значимыми, хотя бы в ближайшем будущем. Отчасти поэтому театр и кинотеатр распространились и стали незаменимой частью культуры. Ещё большее влияние на человека очевидно оказывают средства массовой информации. «Четвертая власть» формирует не только повестку происходящего в социокультурном пространстве, но внутренние устремления человека.

### *Пространство внутреннего мира*

Невозможно пересчитать или укомплектовать объекты внутреннего мира человека в длину, ширину и высоту, вычислить их массу или скорость передвижения. Да и объектов, если их понимать как вещи физического мира, во внутреннем мире нет. Все образы, переживания, мысли субъекта — это его же порождения, и они являются неотъемлемой частью самого субъекта. Во избежание категориальной ошибки рассмотрим различия внутреннего и внешнего: под внешним понимается поверхностная сторона предмета, среда его соприкосновения, весь окружающий мир, трансцендентные реальности. Под внутренним — строение частей неживого предмета, субъективную и имманентную, абсолютную реальности у живого. Есть и другие различия. Обратим внимание на познавательный внешне телесный и внутренне телесный опыт. Так, бытие субъекта распадается на внешнее и внутреннее при совместном интро- и экстрацептивном переживании, например, запах хлеба при ощущении голода. При этом есть множество не идентифицируемых состояний и переживаний внутренней жизни, которые принадлежат только себе-субъекту и не доступны больше никому. Таков религиозный опыт отношения с Богом. При этом даже сокрытые от всех переживания можно выразить символически, например, в произведениях искусства. В различной степени такие состояния могут быть следствием влияния окружающего мира, среды.

Внешнее и внутреннее не только различно, но и связано диалектическими связями, вне их отношений друг к другу логически бессмысленны. Как поэтизировал «мыслящий художник» Гёте, «Что — внутри, во внешнем сыщешь;

Что — вовне, внутри отыщешь» [1, с. 11]. Хотя внешнее пространство выглядит гораздо более просторно, чем тело и сознание человека, в некоторых случаях внутренний мир можно расширять бесконечно. Можно выстроить его так, как не достигнуть через внешний из-за пределов и ограничений физического мира. Для этого нужно перманентное образование, нужно насыщать свой внутренний мир переживаниями и размышлениями, необходимы развитое воображение, чувствительные и мысленные способности.

Внутренний мир обогащается и расширяется за счет впечатлений и эмоций. Напротив, уплощается в стрессе, при потерях имущества, близких людей, к которым субъект был эмоционально привязан. Невозможно найти пределы, в которых человек неспособен развивать свои представления, желания, эмоции и другие части внутреннего измерения. Особенно ярко расширение внутреннего мира демонстрирует мышление. Мысль — это всегда творческий акт, создающий умозаключения из исходных посылок. Творческим он является, поскольку то, что получается в результате его осуществления, — это всегда новое для мыслящего субъекта. Невозможно тождественно мыслить уже помысленную мысль. Но можно повторить с утверждением, а еще точнее, расширением уже созданной мысленной конструкции. Более детальное созерцание этой конструкции, углубление и пространствование ее в разных направлениях будет также актом порождения нового, мышление в этом случае также будет проявлять свою творческую функцию в полной мере.

Мышление своей процессуальностью и необратимостью похоже на время. Как известно, реляционное время рождается, когда случается минимум два события, одно из которых остается в прошлом и произошло до того, как случилось последующее. Так и между двумя событиями мышления располагается разделяющая их граница. Поскольку оба события протекают в едином процессе, в разделяющей их границе можно выделить сторону до разделения и после разделения. Сторона до разделения единого творческого мышления на два различных события мысли содержит только одну мысль. Сторона после разделения также содержит одну, но уже другую, отличную от первой, мысль. Обратим своё внимание на то пространство, которое разъединяет стороны до и после, то есть на границу как таковую. Нельзя назвать её пустотой, поскольку именно с помощью неё мы отличаем одно от другого, в пустоте же отличий не найти. Внимание, его интенциональная направленность на объекты сначала внешнего мира, а затем переводящая их в интенциональные объекты внутреннего мира составляет важную часть рефлексии. При этом бывший внешний объект становится частью внутреннего мира самого субъекта. Интенция направляет мысль, задает ей цель, и только в случае акта размышления внутреннее пространство расширяется и дополняется новыми смыслами.

Смысловое пространство обладает специфической многомерностью, напоминающей закрученную спираль. Есть базисные онтологические смыслы, над которыми надстраивается смысловое пространство, измерения которого выступают как элементы спирали [3, с. 331–332]. Условная спираль бесконечна вследствие того, что витки смыслов надстраивают с каждым витком над мыслью всё новые и новые смыслы, и это бесконечный процесс. Поскольку невозможно измерить количество, ширину или диаметр витков этой условной смысловой

спирали, постольку точнее будет называть внутреннее пространство не многомерным, а многоуровневым. В этом отличие мысли от события — мысль всегда дополняется бесконечно производимыми множественными смыслами. Подобная многоуровневость может быть причиной недоступности внутреннего мира наблюдателю со стороны.

Внутренний мир наполнен событиями из прошлого, настоящего и будущего одновременно, а не в последовательном временном ряду. Событие в единственном числе, в отрыве от временного ряда не дает временной картины. Поэтому одно событие, не меняющееся на следующее за ним, пребывает в вечности. Под вечностью подразумевается отсутствие смены событий, в нем нет течения, но только покоящееся пребывание. Это не делает единое событие моментальным, но скорее монументальным. Только лишь одно событие не нуждается в границах, ограждающих его от других событий, поэтому оно не имеет сторон до разделения и после разделения и не содержит расширяющегося пространства.

Напротив, повтор одной и той же мысли является её воспроизведением, укрепляет ее, создает границы, вне которых данная мысль существует уже в измененной форме, с иным смыслом, то есть становится нетождественной для изначальной. Одна и та же мысль может быть продумана множеством раз множеством субъектов, каждое повторение этого процесса будет расширять поле смыслов, которые возможно присоединить к одной и той же мысли, поскольку мысль обладает характеристикой изменять свою форму, перетекать сквозь свои границы и становиться иной. Будучи связанными между собой, мысль изначальная и последующая осуществляются в рамках единого процесса, но, по сути, это два разных события. В этом содержится условие бесконечного расширения внутреннего мира мышлением. Таким образом, мы показали, что внутренний мир человека, в отличие от физического и социокультурного пространства, неизмерим, однако схож с социокультурным пространством в том, что неограничен в расширении.

### **Заключение**

В заключение следует подчеркнуть: 1. Физическое пространство расширяется наращиванием дистанции между объектами в рамках законов физики. 2. Социокультурное пространство расширяется в сфере произведенных субъектом ценностей, объектом выступают группы субъектов и произошедшие с ними события. 3. Внутреннее пространство субъективно, неограниченно в расширении, зависит от самого субъекта, его способности чувствовать и мыслить, воображать и интерпретировать. Нужно отметить мышление как особый ресурс в производстве пространства внутреннего мира. Размышляющий субъект порождает пространства смыслов, расширяет уже имеющиеся, видоизменяет их, создает новые.

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Гёте И. В. Об искусстве. Сост., вступит. статья и примеч. А. В. Гулыги. М.: Искусство, 1975. 623 с.

2. Иващук О. Ф. Диалектика всеобщего и единичного в развертывании определения пространств — времени // Вопросы философии. 2005. № 7. С. 79–90.
3. Моисеев В. И. Человек и общество. Образы синтеза. Т. 2. М.: Навигатор, 2012. 759 с.
4. Молчанов В. И. Феномен пространства и происхождение времени. М.: Академический проект, 2013. 277 с.
5. Харман Г. ООО — объектно-ориентированная онтология: новая теория всего. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. 272 с.

## REFERENCES

1. Goethe, J. W. von. (1975). *Ob iskusstve / Sost., vstupit. stat'ya i primech.* A. V. Gulygi [On art. Comp., will join. article and note by A. V. Gulyga]. Moscow. Art publ. 623 s. (In Russian).
2. Ivashchuk, O. F. (2005). *Dialektika vseobshchego i edinichnogo v razvertyvanii opredeleniya prostranstv — vremeni* [Dialectics of the universal and the singular in the unfolding of the definition of spacetime] // *Voprosy filosofii*. No. 7. S. 79–90. (In Russian).
3. Moiseev, V. I. (2012). *Chelovek i obshchestvo. Obrazy sinteza* [Man and society. Images of synthesis]. Vol. 2. Moscow. Navigator publ. 759 s. (In Russian).
4. Molchanov, V. I. (2013). *Fenomen prostranstva i proiskhozhdenie vremeni* [The phenomenon of space and the origin of time]. Moscow. Academic project publ. 277 s. (In Russian).
5. Harman, G. (2021). *ООО — об'ектно-ориентированная онтология: новая теория всего* [Object-oriented ontology: A new theory of everything]. Moscow. Ad Marginem Press publ. 272 s. (In Russian).

*О. К. Шварц, Е. В. Бильченко\**

**ВЛИЯНИЕ «ДУХОВНОГО ПРОСТРАНСТВА СЕРДЦА»  
НА ОБРЕТЕНИЕ «СВЕТОВОГО ТЕЛА»  
В ЗАПАДНЫХ МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ УЧЕНИЯХ**

В данной статье рассматривается взаимосвязь двух мистических понятий — духовного («священного», «тайного») пространства сердца и невидимого «светового тела», являющегося в представлениях эзотериков частью нематериальной анатомии человека. Производится сопоставление теоретических и практических описаний духовного пространства сердца, осуществляется анализ доктрин западных духовных учителей XX в., в особенности основателя голландского неорозенкрейцерского движения Я. ван Рэйкенборга; также рассматриваются труды современных авторов движения нью-эйдж, таких как Д. Мельхиседек, Д. Мител и Дж. Дж. Хуртак, повествующих о связи пространства сердца и «светового тела» человека и предлагающих конкретные практики перемещения сознания в пространство сердца для последующей «активации» светового тела.

**Ключевые слова:** сердце, пространство сердца, тело света, нью-эйдж, неорозенкрейцерство, гнозис, мартинизм, христианство.

---

\* Шварц Отто Константинович — аспирант, djotto@list.ru, Русская христианская гуманитарная Академия им. Ф. М. Достоевского. Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Otto K. Schwarz — postgraduate, djotto@list.ru, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

Бильченко Евгения Витальевна — профессор, доктор культурологии, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; yevzhik80@gmail.com

Evgenia V. Bilchenko — professor, doctor of cultural studies, associate professor, Russian Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky; yevzhik80@gmail.com

INFLUENCE OF THE “SPIRITUAL SPACE OF THE HEART”  
ON ACQUIRING THE “LIGHT BODY” IN MYSTIC-ESOTERIC TEACHINGS

This article examines the connection between two mystical concepts — the spiritual (or “sacred”) “space of the heart”, and the invisible “body of light”, believed, in the views of esotericists, to be a part of the immaterial human anatomy. A comparison is made of theoretical and practical descriptions of the spiritual space of the heart, an analysis is made of the doctrines of Western spiritual teachers of the twentieth century, especially the founder of the Dutch neo-Rosicrucian movement, J. van Rijckenborgh; and also studies the New Age works of such modern authors as D. Melchizedek, D. Mitel and J. J. Hurtak, who aimed to show the connection between the space of the heart and the human body of light, and offer specific practices for moving consciousness into the space of the heart for the subsequent “activation” of this light body.

**Keywords:** Heart, Space of the Heart, the Light Body, New Age, spiritual teachings, Rosicrucianism, Gnosis, Martinism, Christianity.

*Введение*

Можно закрыть глаза на то, что видишь.

Но нельзя закрыть сердце на то, что ты чувствуешь.

*Ф. Ницше. Так говорил Заратустра*

Понятие сердца испокон веков было важной частью мировоззрения различных религиозных традиций мира. При этом религиозное сознание зачастую использовало это понятие в метафорическом ключе, описывая с его помощью этические постулаты, черты характера или эмоциональные переживания. Кроме того, в некоторых мистико-эзотерических течениях (таких как исихазм в христианстве, суфизм в исламе, каббала в иудаизме) встречаются упоминания об особом «духовном пространстве» сердца как вместительности божественного духа или разума.

Наряду с этим во многих мистических и религиозных традициях упоминается о том, что человек, помимо биологического тела, обладает ещё несколькими незримыми телами или субстанциями. Иногда классификация таких тел ограничивается понятиями души и/или духа, однако в некоторых течениях (преимущественно теософского толка), утверждается о семи (иногда больше) невидимых формированиях, или нематериальных полях. Одним из таких понятий нематериальной анатомии является «тело света», имеющее разные коннотации, называемое по-разному, описываемое в традициях как Запада, так и Востока.

С конца XIX в. в мистико-эзотерической литературе увеличивается количество информации о духовном пространстве сердца и его связи со световым телом человека. А с конца XX в. популяризации подвергаются практические методы медитации, направленные на «жизнь в сердце» и познания «тайного» сердечного пространства. Однако остаётся невыясненным, действительно ли данные понятия и практики происходят из древности и идентичны ли друг

другу «пространства сердца», описываемые в различных мистических доктринах; а также каковы описательные отличия связи пространства сердца и светового тела в воззрениях ряда религиозных наставников XX — начала XXI вв.

Целью данного исследования является анализ и систематизация взглядов современных мистиков на проблематику влияния духовного пространства сердца на тело света человека. Задачами данного исследования являются: сопоставление точек зрения современных мистиков, чьи учения в значительной степени сфокусированы вокруг идей духовного пространства сердца; проведение ретроспективы описания роста знаний о духовном пространстве сердца в тематической литературе; выявление ключевых периодов популяризации тематики пространства сердца; определение категорий современных методов и практик достижения сердечного пространства; выявление роли влияния пространства сердца на реализацию светового тела адептами различных учений.

### *Пространство сердца в религиозных традициях мира*

Идеи, связанные с сердцем, были издревле распространены в религиозных учениях мира. К примеру, в космогонии жрецов Мемфиса уделялось особое внимание верховному богу-творцу Птаху, у которого замысел сотворения мира зародился в сердце [7, с. 102]. Именно в сердце возникла ещё не изречённая идея, которая затем реализовалась в виде божественного слова. Особое отношение египтян к сердцу выразилось и в том, что его сохраняли в мумифицированном теле как символ наиболее важной составляющей человеческой жизни.

В иудейских писаниях сердцу придают скорее метафорическое значение, иллюстрируя с его помощью эмоции и характер, однако в каббалистической литературе сердце считается обителью духа (ивр. «руах»), самой сущностью человека и сосредоточением его сил. Для обретения истинного понимания бытия недостаточно знаний ума: необходимо «прожить» знание чувствами, и тогда человек обретает мудрое сердце. По словам царя Соломона, «больше всего хранимого береги сердце твоё, потому что из него источники жизни» (Мишлей 4:23) [15, с. 60].

В христианских источниках сердце весьма часто упоминается в контексте связи человека с Богом. Христианская традиция призывает очищать сердце и святить Господа в сердцах своих (1 Пет 3:15), возлюбить Его всем своим сердцем (Мф. 22:37) и в чистоте сердца узреть Его (Мф 5:8). Человек рассматривает внешний мир как определяющий, «а Господь смотрит на сердце» (1 Цар 16:7). Так и по словам раннехристианского писателя Тертуллиана, Христос обитает во внутреннем человеке, а располагается «внутренний человек» в сердце [18, с. 223]. В то же время сердце является центром познавательных действий души и символизирует «сосредоточие телесной и духовной жизни верующего человека» [2, с. 3].

Мистическое восприятие сердца отражено в трудах многих исихастов, включая Паисия Святогорца, Исаака Сирина, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы и др. Так, Иоанн Златоуст напутствует хранить в сердцах имя Господа, «ибо так сердце усваивает Бога, а Бог — сердце, и оба пребывают в единстве» [6, с. 506]. По словам богослова, человеческий ум должен быть «сведён в сердце», а Имя Господа — «сходить вглубь сердца», быть направленным внутрь него.

Таким образом, сердце начинает воспринимать волны божественной благодати, тем самым разжигается «умное пламя», орошаемое Духом, позволяя монаху прийти в состояние ровного света бесстрастия.

Особая роль сердца подчёркивалась и русскими религиозными мыслителями, включая И. А. Ильина, П. А. Флоренского и др. Стоит вспомнить и о воззрениях философа А. Ф. Лосева, называющего сердце «точкой абсолютной интеллигентности», из которой «проистекают и чистый Ум, и чистое Стремление» [9, с. 444]. При этом им выделяются два аспекта сердца: первый, как абсолютно необъятная «сверх-интеллигентная бездна», в которой реализуется вся полнота Света, и теряются всякие формы и границы; и второй, как «начало интеллигентного ряда», полнота «умных обстоятельств», а также «предел восхождений и исхождений» [с. 445].

Сердцу уделяется значительное внимание и в исламской литературе. В сборнике хадисов ал-Бухари уточняется, что в теле кусочек плоти, «который, будучи хорошим, делает хорошим и всё тело, а когда приходит в негодность, то портит и всё тело, и, поистине, это — сердце» [1, с. 68]. Теолог Ал-Газали считает сердце местом соединения высших и низших аспектов природы человека, а в суфизме сердце («калб») рассматривается как божественная тайна, а обладание «сердечным знанием» является привилегией. Само богопознание есть созерцание сокровенных тайн, возможное благодаря восприимчивости тонкостей божественного света, заложенного в сердце человека [16, с. 64].

Суфий Бухари описывает, что Всевышний Аллах сделал сердце вместилищем для духа, наполнив сердце Своим присутствием [17, с. 152]. Под «духом» понимается «суть всех вещей», и потому истинное сердце подобно лампаде — оно значится вместилищем для духа, излучая свет [19, с. 88]. Хазрат Инайят Хан отмечает, что сердце «является одним из тел души, первым её телом» и есть то же самое, что и «ангелическое тело» [19, с. 266]. По мере очищения сердца, в согласии с божественным благоволением, человеку открываются высшие тайны. И только тот человек, что понимает природу сердца, способен познать жизнь во всей полноте, воспринять голос духа, который является, по Инайяту Хану, «языком всей вселенной» [19, с. 264].

### ***«Роза сердца» в неорозенкрейцерстве***

Знание о сердце как особом месте сосредоточения духовной силы явно прослеживается в западном эзотеризме в XX в. Современные авторы традиции мартинизма описывают сердце как ключ к спасению. Так, французский эзотерик Робер Амбелен (1907–1997) уточняет, что практика сердечной молитвы позволяет конструировать световое тело человека, реализуя интеграцию в изначального архетипического человека, до грехопадения обладавшего всей полнотой достоинств. Это и является главной целью человека в нашем мире [22, с. 54].

В свою очередь, масон и философ-мистик Мэнли Палмер Холл (1901–1990) упоминает трактат «Секретные символы розенкрейцеров» Франца Хартманна, в котором тот определяет алхимическое солнце в качестве сердца всех вещей [20, с. 178]. В этом трактате описывается, что каждое живое существо имеет в себе центр жизни, способный вырасти до уровня «солнца»,

освещая ум адепта. Человек даже способен стать бессмертным существом, если внутрь его сердца войдёт «универсальная вечная сила духовного солнца Вселенной» [26, с. 5].

Тайное пространство сердца, помимо масонов и мартинистов, упоминают также теософия, Живая Этика и другие направления эзотеризма и мистцизма XX в. Однако по-настоящему детальное и широкое описание явления мы можем обнаружить прежде всего неорозенкрейцерстве, преимущественно в голландской его версии. Речь идёт о созданном в 1924 г. международном движении неорозенкрейцеров «Lectorium Rosicrucianum», основателем которого выступил голландский мистик Ян ван Рэйкенборг (1896–1968). Как указывает исследователь К. Дитцфельбингер, ван Рэйкенборг какое-то время был членом общества американских неорозенкрейцеров оккультиста Макса Генделя (1865–1919), однако затем покинул его, считая, что оно чрезмерно сконцентрировано на изучении оккультных практик и теряет суть христианского фундамента розенкрейцеров [24, с. 76].

Сам Макс Гендель называет находящийся в сердце духовный атом «недифференцированной жизнью Бога», являющейся Его «собственностью». Этот сердечный «атом-семя» выражает и аккумулирует индивидуальность человека, ведь в него записан весь опыт во всех жизнях, в том числе и опыт текущей жизни «в некой панорамной картине» [5, с. 70]. Гендель разделяет идею реинкарнации, уточняя, что духовный атом-семя есть индивидуальность человека, которая переносится сквозь жизни, при этом покидая сердце во время физической смерти [с. 216].

В трудах ван Рэйкенборга сердечное пространство именуется «Розой Сердца». Стоит отметить, что сама роза является эзотерическим символом розенкрейцеров, а латинское выражение *sub rosa*, или «под розой», означает «втайне». В материалах мистика упоминаются и альтернативные наименования сердечной обители, такие как «духовный атом-искра», «горчичное зерно Иисуса», «атом Христа» или «атом света». Ван Рэйкенборг уточняет, что очищение сердца есть путь обретению гнозиса, освобождения от двойственности, возможность пройти полный цикл трансформации и восстановить статус божественного Человека, тело которого становится ярким и нетленным скоплением Света. Да и само первое прикосновение гнозиса, по мнению мистика, «всегда происходит в святилище сердца» и обязательно становится ответом на устремления индивидуума к спасению [3, с. 54].

Ван Рэйкенборг основывает свои выводы, ссылаясь в том числе на более древнее знание египетского гнозиса, где сердце предстаёт обителью Духа, святилищем для «любви» (понимаемой в качестве универсальной божественной силы, инициировавшей бытие), и «света» (понимаемого как божественный безграничный мир, состоящий из несметного количества сил). В физическом сердце, уточняет мистик, находится чудесное сокровище, проявление божественной милости. Творец ожидает от человека, что тот обнаружит этот энергетический центр и вернётся посредством него в «Дом Отца». Всё чаще погружаясь внутрь сердца, человек способен отбрасывать слои невежества, которые присущи его двойственной природе, и постепенно воскрешать в себе истинного Богочеловека [3, с. 55].

Согласно голландскому мистику, именно в связи с потерей связи с сердечным пространством люди стали воспринимать вещи искажённым образом. Бессмертное семя духа, расположенное в сердце, всегда находилось, по словам автора, в «изначальных Сынах Божьих», от которых произошло современное человечество. И хотя их сознание пало, но духовное семя сохранилось в их потомках — размножившихся людях, заселивших мир. Однако люди сделали сердце местом кипения страстей, и теперь оно служит уже не божественным храмом, но разбойничьим логовом. Такая «пещера желаний» порождает противоположные к познанию своей истинной природы устремления. Словно в аллегорической истории Платона, в которой обращённые спиной к свету люди, находящиеся в пещере, видят на стене лишь отражённые тени объектов, принимая эти отражения за истину [3, с. 58].

### *Связь сердца и тела света в движении нью-эйдж*

Одной из ключевых особенностей современной информационной эпохи становится появление новых, альтернативных форм религиозности. Часть из них практикуется внутри ограниченных субкультур, а часть обретает массовую популярность. Многие из таких популярных форм религиозности определяют как учения Новой Эры (англ. “new age”), имеющих преимущественно синкретический характер. В широком смысле к данному движению относят любое течение эзотерического характера, оперирующее концепциями о приходе новой эры человечества [8, с. 32]. Соответственно, учения нью-эйджа могут базироваться на разнообразных идеях и практиках как западного, так и восточного эзотеризма, однако именно видение грядущей всеобщей трансформации становится объединяющим фактором.

Исторически термин “new age” употреблялся в кругах теософов ещё в первой половине XX в., но в широком смысле (sensu lato), нидерландский религиовед и исследователь эзотеризма Ваутер Ханegraаф относит его к современному западному (преимущественно американскому) эзотеризму, сформированному под сильным влиянием калифорнийской контркультуры [25, с. 96]. Американские движения «метафизики» и «новой мысли» переживали бурный рост в 70-х и 80-х гг. XX в., и именно тогда свою активную деятельность начинают такие выдающиеся представители нью-эйджа, как Дон Элкинс (1930–1984), Джеймс Хуртак (р. 1940), Друнвало Мельхиседек (р. 1941) и другие.

Английский социолог Гален Уоттс в своей работе «Религия сердца: “духовность” в позднем модерне» говорит о постепенном переходе общества от религиозной идентичности к понятию «духовности» (spirituality), которое становится популярным термином в дискурсе современных либеральных демократий. На основе подобных тенденций формируется некая всеобщая «религия сердца», которая характеризуется десятью принципами, среди которых есть экспериментальная эпистемология. Центральную роль в этой новой духовности получает убеждение в том, что не существует внешнего авторитета, указывающего на природу истины, она определяется индивидуально [28, с. 11].

Так религия сердца поощряет «прямое общение» с Творцом, а сам он мыслится не как нечто отдельное от человека, но как то, что способно проявиться

через личность. Такой подход о «Боге внутри» не является прерогативой нью-эйджа, но, скорее, согласно социологу Колину Кэмпбэллу, исходит от истернизации (ориентализации) западного общества, в рамках которой материалистический дуализм заменяется метафизическим монизмом [23, с. 18]. Однако, даже если течения нью-эйджа и не являются ключевой предпосылкой смены религиозной парадигмы, то, по Уоттсу, они стали мостом к формированию современной «духовности». В «религии сердца» субъективные чувства человека воспринимаются «языком души», а источником чувств выступает непосредственно «сердце трансцендентное» [28, с. 12].

Ранние представители нью-эйджа уделяли значительное внимание роли сердца как индивидуального центра познания божественной природы. Но лишь двое из них, вышеупомянутые Друнвало Мельхиседек и Джеймс Хуртак, широко иллюстрировали связь «тайного пространства» сердца и нематериальной анатомии человека, в частности, так называемого «тела света». Мельхиседек, мистик и писатель, даже основал несколько международных обучающих школ, в которых его последователи проводят семинары по «пробуждению сияющего сердца» и «активации тела света», а в своих письменных материалах систематически производит отсылку к сакральной природе сердца.

Наиболее полное изложение своего учения, в контексте метафизики сердца, автор приводит в тематическом труде «Живи в сердце: как войти во внутреннее священное пространство сердца» (1999). В отличие от последующих материалов, здесь Мельхиседек фокусируется на связи сердца и светового тела человека, которое он соотносит с понятием Мер-Ка-Ба [27, Preface].

Ещё в предисловии к своему труду автор признаётся, что с 1971 г. изучает два метафизических феномена — «священное пространство сердца» и «Тело Света» человека — и поглощён этим исследованием большую часть сознательной жизни. Священное пространство сердца, или «тайный чертог», «представляет собой вневременное измерение, где пребывает сознание и где всё возможно прямо здесь и сейчас» [11, с. 62]. Тело Света же, или Мер-Ка-Ба, есть невидимая геометрическая энергетическая структура, у человека имеющая форму звёздного тетраэдра [11, с. 106]. При этом внутри звёздного тетраэдра, по словам мистика, находятся два электромагнитных поля тороидальной формы. Они располагаются вокруг биологического сердца, отличаясь в размерах, но центральные оси этих полей совпадают, так же как оси правильных многоугольников (платоновых тел) в геометрическом символе куба Метатрона. Правильное выполнение «медитации сердца» (совокупности психофизических упражнений) как раз и позволяет усилить электромагнитные поля вокруг сердца, а затем и активизировать световое тело.

Поэтому автор и указывает на необходимость вначале постичь «священное пространство сердца» и только после этого рекомендует практиковаться в осознанной работе со световым телом. Предлагаемая медитация сердца позволяет соединить человеческий ум с «сознанием сердца» и научиться творить сердцем «внутри разума» [11, с. 107]. Если человек начинает «жить из сердца», то способен не только активизировать своё световое тело, но и, по Мельхиседеку, сделать его индивидуальным «средством вознесения», то есть инструментом перехода человека в более высококачественную нематериальную реальность.

При этом, противопоставляя сердце и ум, Д. Мельхиседек не просто следует за духовными деятелями, которые настаивают на приоритете сердечной иррациональной природы над аналитическими способностями ума и выступают против смещения религиозной жизни из непосредственной эмпирической практики в область догматических верований и воспроизводства ритуальных действий. Мельхиседек описывает дуализм сердца и ума не столько в контексте духовной или эмоциональной жизни человека, сколько ввиду влияния на «энергетические процессы» в теле и сознании [11, с. 63].

Здесь стоит отметить, что ван Рэйкенборг тоже противопоставлял жизнь в сердце и жизнь в уме, а сердце называл разумным, так как сознание сердца «в состоянии в полной мере воспринимать жизнь в различных её проявлениях, оценивать их и, исходя из этого, принимать решения» [3, с. 34]. По его мнению, жизнь в сердце позволяет не только очистить двойственную природу мышления, но и улучшить самочувствие и обрести эмоциональное спокойствие и гармонию. В практическом смысле познание пространства сердца предполагает перенесение сознания «из крестцового святилища в святилище сердца», в то время как в учении Д. Мельхиседека базовой точкой локализации сознания человека предстаёт не область крестца, а область головы [11, с. 104].

Несмотря на некоторые расхождения в воззрениях, вышеизложенные представления Д. Мельхиседека совпадают с описаниями голландской школы неорозенкрейцеров по большинству аспектов. К примеру, ван Рэйкенборг уточняет, что при пробуждении находящегося в правом желудочке сердца «духовного атома-искры», возникает и «новая электромагнитная способность», порождающая более совершенное духовное поле [4, с. 43]. И этот атомный божественный принцип есть божественное солнце, «расположенное в сердце как скрытое сокровище из *далёкого прошлого*» [с. 123].

Ещё один современный мистик нью-эйджа, американец Джеймс Йоахим Хуртак (р. 1940), описывает, что для активации тела света человек обязан воспринять световое знание, или божественное слово, и «привнести это в сердце внутреннего тела» [21, с. 74]. Так человек выходит за пределы «сингулярной индивидуальности» и поднимает своё тонкое тело «к славе вселенной Отца». Познание вечной Жизни непосредственно сопряжено с состоянием вечной Любви, и потому в сердце должны ощущаться состояния мира и защищенности [с. 282]. При этом сердце, согласно Хуртаку, обладает «световой циркуляторной решёткой» [с. 176], то есть определённой геометрической структурой, способной производить исцеление тела и напрямую связанной с циркулирующей энергией в теле света человека.

Световое тело, по мнению Хуртака и Мельхиседека, живое и сознательное, и для управления им человеку требуются устойчивое внимание и волевое намерение. Подобно компьютеру, тело света служит целям, исходя из выбранных для него программ. Для решения задач более высокого порядка, в том числе реализации определённых мистических способностей, требуется существенная наработка опыта и соответствующий уровень сознательности адепта. При этом авторы сходятся на том, что искренняя любовь к миру, реализуемая посредством сердца, является ключом к активации светового тела, и без её наличия любые инструкции к соответствующим механическим практикам и техникам не смогут эффективно функционировать, как бы усердно ни старался практикующий.

## Универсальное знание

Отдельно стоит отметить, что в трудах авторов нью-эйджа часто фигурирует отсылка к некому универсальному древнему знанию, которое было распространено на многих континентах и частично сохранилось в наши дни. К примеру, в своей работе «Светоносная змея» (2007) Мельхиседек упоминает, что в человеческом сердце «есть особое место, где зарождается всякое творение», и в этом «крошечном пространстве сердца» обитают «все знания и мудрость»; он настаивает, что само знание о сердце являлось «изначальной сутью учения Христа», и играло ключевую роль в Древнем Египте и Индии [13, с. 323]. Помимо значимости практики входа в пространство сердца американский мистик указывает на то, что центральным понятием в древних школах мистерий в Египте являлось понятие светового тела человека [10, с. 396].

В более позднем труде «Майянский уроборос» (2012) автор описывает навык жизни в сердце как способ увидеть новую, «единую реальность» [12, с. 62], и именно этим навыком, по его мнению, искусно владели древние народы. Они могли общаться «в сердце» так же, как современные люди умело общаются друг с другом благодаря активности мозга. Для того чтобы усилить свою аргументацию, Мельхиседек часто ссылается на современные научные исследования электромагнитного поля человеческого сердца.

Последователь Мельхиседека, канадский писатель и мистик Дэниел Мител (р. 1967), в своих трудах делится различными методами перемещения сознания в сердце, уточняя, что «жизнь в сердце» была для людей естественным состоянием, но способность оказалась утраченной, когда люди запутались в лабиринтах собственного эго. На основе изученных мистических учений Мител делает вывод, что древний метод жизни в сердце был присущ духовным деятелям большинства цивилизаций — «от Шумера до Тибета, от индийских мудрецов до святых отцов» [14, с. 7].

## Заключение

Резюмируя вышеизложенное, отметим, что сердечное пространство действительно описывалось в духовных традициях разных народов и культур. В мистико-религиозных учениях пространство сердца часто определяется как своего рода *sancta sanctorum* — святая святых, обитель божественного духа. При этом существовали практические методы, преимущественно в форме медитаций или молитв, нацеленные на познание человеком его сердечного пространства с целью достижения более высокого состояния. Самому пространству сердца предавались эпитеты «тайного», «священного», «сокрытого»; а новое состояние, возникающее ввиду его познания индивидуумом, могло описываться как «спасение», «воссоединение», «воскрешение», и всегда предполагало достижение человеком некой более естественной и первоначальной сути.

При этом можно выделить несколько этапов популяризации информации, связанной как с теоретическими, так и с практическими аспектами духовной работы с сердечным пространством:

- Период до XIX в., характеризующийся незначительным освещением вопроса существования трансцендентного «пространства сердца» в эзотерической литературе;

- Вторая половина XIX — начало XX в., когда соответствующее знание активно распространяется среди мистических групп Запада;
- Вторая половина XX в. Более частые теоретические описания наряду с редкими упоминаниями совершаемых практик и методов. Растёт частота упоминаний связи пространства сердца и светового тела человека;
- Период с 1990-х . Активная популяризация знаний о пространстве сердца с детальным описанием практических методов медитации, а также ключевой роли сердца в реализации светового тела (в основном в литературе и семинарах учителей Новой Эры).

Рассматривая практические методы познания сердечного пространства, предлагаемые мистиками разных школ, можно выделить три ключевых вида методов: медитация сердца, сердечная («умная») молитва и методы ритуального характера (последнее более присуще коренным народам и аутентичным культурам). Задачей этих практик является возможность перемещения сознания в «священную» область человеческого сердца, где «обитает дух». Но в некоторых традициях это не самоцель, а лишь средство для наработки и достижения определённого уровня осознанности, познания богочеловеческой природы и, как следствие, обретения светового тела.

В западном эзотеризме отсылки к обретению светового тела посредством практик сердца можно обнаружить в трудах неорозенкрейцеров и мартинистов, но особенно широкое освещение данная тематика получает в учениях нью-эйджа. В них указывается, что реализация сердечных практик является основой для инициации сознательной работы адепта со световым телом, которую современные мистики интерпретируют как *живую и сознательную нематериальную структуру человеческого существа*, при этом непосредственно влияющую на все сферы его внутренних состояний. Тело света, в свою очередь, описывается как многомерная конфигурация, связывающая земного человека с божественными силами и мирами единого Духа.

Помимо представлений учителей нью-эйджа о пространстве сердца как основополагающем механизме активации светового тела, можно выделить ещё несколько основополагающих тезисов, в которых ими проявляется определённая, хотя и с некоторыми описательными расхождениями, солидарность:

- Знание о мистической природе сердца существовало всегда, однако в прошлые века оставалось недоступным широкому кругу лиц;
- Существует разница между пространством сердца как обители божественной природы и сердечным энергетическим центром в целом. Первое является потайным элементом второго;
- Как сердечный энергетический центр, так и пространство сердца обладают определённой геометрической структурой;
- Данные геометрические структуры напрямую связаны с функционированием светового тела человека и иных невидимых энергетических слоёв и оболочек;
- Адепту рекомендуется пестовать любовь к жизни и обладать гармоничным состоянием (в области чувств, эмоций и мыслей) как базовым условием

к совершению упражнений перемещения сознания в пространство сердца и последующей активации светового тела;

- Раскрытие природы сердца ведёт к активизации светового тела человека, что позитивно влияет на его психоэмоциональное состояние и способствует развитию творческих и иных способностей;

- Обретение человеком живого (не «механического») тела света возможно лишь при раскрытии тайны природы сердца.

Остаётся нерешённым вопрос о том, является ли пространство сердца в описании учителей нью-эйджа аналогичным пространству сердца, описанному неорозенкрейцерами или адептами монотеистических религий. Ван Рэйкенборг весьма точно указывает место обитания божественного духа — правый желудочек, находящийся в нижней части биологического сердца. Учителя нью-эйджа при этом не определяют точного расположения, лишь указывая на то, что не стоит путать сердечный энергетический центр (анахата-чакру), расположенный в центре груди, и «священное» пространство сердца, находящееся непосредственно в самом сердце.

По мере возникновения новых литературных материалов современных мистико-эзотерических учений, описывающих пространство сердца и световое тело человека, прослеживается всё большая концептуальная взаимосвязь двух мистических понятий. И хотя оба они соотносятся с достижением человеком определённого уровня духовной реализации, именно обретение светового тела является результирующим фактором, в то время как постоянное пребывание, или «жизнь» в пространстве сердца, — базовым условием для такого результата. При этом полноценная реализация светового тела впоследствии позволяет человеку, согласно вышеописанным учениям, перейти в любую материальную форму или даже в мир вне форм.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Аз-Зубайди (имам)*. Мухтасар Сахих аль-Бухари: в 2 т. Т. 1. Алматы: Кәусар-саяхат, 2013. 594 с.
2. *Бочарова И. М., Радугина О. А., Лихорадова И. Н.* Трансформация смысла и значения термина «сердце» в религиозной философии // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2020. № 2 (36). С. 3–9.
3. *Ван Рэйкенборг Я.* Гермес Трисмегист. Изумрудная скрижаль и герметический свод. Египетский первоначальный гнозис. М.: Амрита, 2010. 480 с.
4. *Ван Рэйкенборг Я.* Грядущий Новый Человек. М.: Амрита, 2011. 272 с.
5. *Гендель М.* Эзотерические принципы здоровья и целительства: сборник / пер. с англ. В. А. Хныгина. М.: Литомед, 2005. 336 с.
6. *Иоанн Златоуст (свяtitель)*. Избранные творения: в 2 т. Т. 1 / сост. и предисл. свящ. А. Гумерова. 2-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 640 с.
7. *Корытко О. В.* Религии мира. История духовных поисков человечества. М.: Ника, 2022. 624 с.
8. *Лебедев В. Ю., Федоров А. В.* Культура Нью Эйдж в контексте научной рациональности и теологической религиозности // Религия. Церковь. Общество. 2014. № 3. С. 27–48.

9. Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. 719 с.
10. Мельхиседек Д. Древняя тайна Цветка Жизни / пер. с англ. Е. Юдиной. М.: София, 2021. 576 с.
11. Мельхиседек Д. Живи в сердце / пер. с англ. К. Ноковина. М.: София, 2004. 176 с.
12. Мельхиседек Д. Майянский Уроборос: Завершение космических циклов. Подлинный смысл пророчеств майя / пер. с англ. С. Попович. М.: София, 2013. 192 с.
13. Мельхиседек Д. Светоносная Змея: Движение Кундалини Земли и восход священной женственности / пер. с англ. К. Мошкова. М.: София, 2008. 352 с.
14. Мител Д., Мельхиседек Д. Путешествия в сердце / пер. с англ. Е. Юдина. М.: София, 2017. 192 с.
15. Мишлей: Притчи царя Соломона / пер. с ивр. и комм. И. Пинтосевича. М.: Книжники, 2022. 427 с.
16. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.
17. Раззок Бухари А. (хаджи). Введение в суфизм / пер. с узбек. Р. ибн Ханафия (Чепкунова). М.: Имидж Пресс, 2010. 152 с.
18. Тертуллиан К. С. Избранные сочинения / пер. с лат. А. А. Столярова. М.: Прогресс, 1994. 448 с.
19. Хан И. Мистицизм звука. Сила слова и космический язык / пер. с англ. Г. И. Михайлова. М.: Амрита-Русь, 2024. 288 с.
20. Холл М. П. Тайные учения всех времен: энциклопедическое изложение герметической, каббалистической и розенкрейцерской символической философии / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Азбука-Аттикус, 2018. 960 с.
21. Хуртак Дж. Дж. Книга Знания: ключи Еноха / пер. с англ. Л. Суворовой. М.: Академия Науки Будущего, 2009. 720 с.
22. *Ambelain, R.* Martinism: History and Doctrine. Paris: Niclaus, 2015. 208 p.
23. *Campbell, C.* The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2015. 436 p.
24. *Dietzfelbinger, K.* Rosicrucians through the ages. Haarlem: Rozekruis Pers, 2005. 158 p.
25. *Hanegraaff, W. J.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. New York: Brill, 1996. 594 p.
26. *Hartmann, F.* The Secret Symbols of the Rosicrucians of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York: Kessinger Publishing, 2009. 62 p.
27. *Melchizedek, D.* Living in the Heart. How to Enter into the Sacred Space within the Heart. Flagstaff: Light Technology Publishing, 2003. 144 p.
28. *Watts, G.* The Religion of the Heart: "Spirituality" in Late Modernity // American Journal of Cultural Sociology. 2020. No. 10. P. 4–33.

## REFERENCES

1. Az-Zubaidi, imam (2013). *Mukhtasar Sakhikh al'-Bukhari* [Mukhtasar Sahih al-Bukhari]. Almaty: Kəusar-saiakhat. Vol. 1. 594 s. (In Russian).
2. Bocharova, I. M., Radugina, O. A., Likhoradova, I. N. (2020). *Transformatsiia smysla i znachenii termina "serdtse" v religioznoi filosofii* [Transformation of the meaning and significance of the term "heart" in religious philosophy]. In: Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. No. 2 (36). S. 3–9. (In Russian).

3. Van Reikenborg, Ia. (2010). *Germes Trisegist. Izumrudnaia skrizhal' i germeticheskii svod. Egipetskii pervonachal'nyi gnosis* [Hermes Trisegistus. The Emerald Tablet and the Hermetic Code. Egyptian Primitive Gnosis]. Moscow: Amrita. 480 s. (In Russian).
4. Van Reikenborg, Ia. (2011). *Griadushchii Novyi Chelovek* [The Coming New Man]. Moscow: Amrita. 272 s. (In Russian).
5. Gendel', M. (2005). *Ezotericheskie printsipy zdorov'ia i tselitel'stva* [Esoteric Principles of Health and Healing]. Moscow: Litomed. 336 . (In Russian).
6. Ioann Zlatoust, sviatitel' (2013). *Izbrannye tvoreniia* [Selected creations]. Moscow: Izd-vo Sretenskogo monastyrja. Vol. 1. 640 s. (In Russian).
7. Korytko, O. V. (2022). *Religii mira. Istoriia dukhovnykh poiskov chelovechestva* [Religions of the World. The History of Humanity's Spiritual Quests]. Moscow: Nikeia. 624 s. (In Russian).
8. Lebedev, V. Iu., Fedorov, A. V. (2014). *Kul'tura N'iu Eidzh v kontekste nauchnoi ratsional'nosti i teologicheskoi religioznosti* [New Age Culture in the Context of Scientific Rationality and Theological Religiosity]. In: *Religiia. Tserkov'. Obshchestvo*. No. 3. S. 27–48. (In Russian).
9. Losev, A. F. (1999). *Lichnost' i Absoliut* [Personality and the Absolute]. Moscow: Mysl'. 719 s. (In Russian).
10. Mel'khisedek, D. (2021). *Drevniaia taina Tsvetka Zhizni* [The Ancient Secret of the Flower of Life]. Moscow: Sofii. 576 s. (In Russian).
11. Mel'khisedek, D. (2004). *Zhivi v serdtse* [Live in the heart]. Moscow: Sofii. 176 s. (In Russian).
12. Mel'khisedek, D. (2013). *Maiianskii Uroboros: Zavershenie kosmicheskikh tsiklov. Podlinnyi smysl prorochestv maiia* [Mayan Ouroboros: Completion of Cosmic Cycles. The True Meaning of Mayan Prophecies]. Moscow: Sofii. 192 s. (In Russian).
13. Mel'khisedek, D. (2008). *Svetonosnaia Zmeia: Dvizhenie Kundalini Zemli i voskhod sviashchennoi zhenstvennosti* [Light Serpent: The Movement of Earth's Kundalini and the Rise of the Sacred Feminine]. Moscow: Sofii. 352 s. (In Russian).
14. Mitel, D., Mel'khisedek, D. (2017). *Puteshestviia v serdtse* [Journeys to the Heart]. Moscow: Sofii. 192 s. (In Russian).
15. *Mishlei: Pritchi tsarya Solomona. Kommentarii i perevod s ivrita I. Pintosevicha* [Mishley: Proverbs of King Solomon / Commentary and translation from Hebrew by I. Pintosevich]. Moscow: Knizhniki (2019). 427 s. (In Russian).
16. Nasyrov, I. R. (2009). *Osnovaniia islamskogo mistitsizma (genezis i evoliutsiia)* [Foundations of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur. 552 s. (In Russian).
17. Razzok Bukhari, A., khadzi (2010). *Vvedenie v sufizm* [Introduction to Sufism]. Moscow: Imidzh Press. 152 s. (In Russian).
18. Tertullian, K. S. (1994). *Izbrannye sochineniia* [Selected Works]. Moscow: Progress. 448 s. (In Russian).
19. Khan, H. I. (2013). *Mistitsizm zvuka* [Mysticism of Sound]. Moscow: Sfera. 352 s. (In Russian).
20. Khol, M. P. (2018). *Tainye ucheniia vseh vremen: entsiklopedicheskoe izlozhenie germeticheskoi, kabbalisticheskoi i rozenkreiterskoi simvolicheskoi filosofii* [The Secret Teachings of All Ages: An Encyclopedic Exposition of Hermetic, Kabbalistic, and Rosicrucian Symbolic Philosophy]. Moscow: Azbuka-Attikus. 960 s. (In Russian).

21. Khurtak, Dzh. Dzh. (2009). *Kniga Znaniia: kliuchi Enokha* [The Book of Knowledge: The Keys of Enoch]. Moscow: Akademiia Nauki Budushchego. 720 s. (In Russian).
22. Ambelain, R. (2015). *Martinism: History and Doctrine*. Paris: Niclaus. 208 p. (In English).
23. Campbell, C. (2015). *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder, CO: Paradigm Publishers. 436 p. (In English)
24. Dietzfelbinger, K. (2005). *Rosicrucians through the ages*. Haarlem: Rozekruis Pers. 158 p. (In English).
25. Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York: Brill. 594 p. (In English).
26. Hartmann, F. (2009). *The Secret Symbols of the Rosicrucians of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: Kessinger Publishing. 62 p. (In English).
27. Melchizedek, D. (2003). *Living in the Heart. How to Enter into the Sacred Space within the Heart*. Flagstaff: Light Technology Publishing. 144 p. (In English).
28. Watts, G. (2020). *The Religion of the Heart: 'Spirituality' in Late Modernity*. In: American Journal of Cultural Sociology. No. 10. P. 4–33. (In English).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.010  
УДК 1(091)

*А. В. Черняев\**

## РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПЕРСПЕКТИВНОМ ПЛАНЕ ИЗДАНИЯ БИБЛИОТЕКИ «ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ» 1983 г.

Публикация книги Н. Ф. Федорова в составе академической серии «Философское наследие» в 1982 г. стала резонансным событием в духовной жизни СССР, вызвавшим негативную реакцию на уровне ЦК КПСС и Президиума АН СССР, где было принято специальное Постановление. Оно повлекло за собой ряд акций, наложивших отпечаток на научную политику в области изучения и издания памятников русской философской мысли последующего периода; в ряду этих акций — корректировка перспективного Плана изданий библиотеки «Философское наследие», а также его обсуждение, которое было проведено на заседаниях Ученого совета Института философии АН СССР в феврале и апреле 1983 г. Предлагается реконструкция развития этих событий и идейных позиций их основных фигурантов в контексте социально-культурной ситуации в стране. Проводится анализ Плана изданий с точки зрения его финальной реализации. Обосновывается необходимость пересмотра стереотипных представлений о хронологии и инициаторах процесса возвращения массовому читателю наследия русской философской мысли. Вводятся в научный оборот архивные источники — План изданий и стенограмма его обсуждения.

**Ключевые слова:** русская философия, советская философия, «Философское наследие», Б. С. Украинцев, архивные источники.

*A. V. Chernyaev*

## *RUSSIAN PHILOSOPHY IN THE PERSPECTIVE PUBLICATION PLAN OF THE LIBRARY “PHILOSOPHICAL HERITAGE” 1983*

---

\* Черняев Анатолий Владимирович — канд. филос. наук, Chernyaevphd@gmail.com, ведущ. науч. сотр. Института проблем передачи информации РАН. Anatoly V. Chernyaev — PhD in Philosophy, Chernyaevphd@gmail.com, Leading researcher, The Institute for Information Transmission Problems RAS.

The publication of Nikolai F. Fedorov's book as part of the academic series "Philosophical Heritage" in 1982 became a resonant event in the spiritual life of the USSR, which caused a negative reaction at the level of the Central Committee of the CPSU and the Presidium of the USSR Academy of Sciences, where a special Resolution was adopted. It entailed a number of actions that left their mark on the scientific policy in the field of studying and publishing monuments of Russian philosophical thought in subsequent period; Among these actions is the adjustment of the long-term publication plan of the Philosophical Heritage library, as well as its discussion, which was held at meetings of the Academic Council of the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences in February and April 1983. A reconstruction of the development of these events and the ideological positions of their main participants is proposed in the context of the social and cultural situation in the country. An analysis of the Publication Plan is being carried out from the point of view of its final implementation. The necessity of revising stereotypical ideas about the chronology and initiators of the process of returning the heritage of Russian philosophical thought to the mass reader is substantiated. Archival sources are introduced into scientific circulation — the Publication Plan and the transcript of its discussion.

**Keywords:** Russian philosophy, Soviet philosophy, "Philosophical Heritage", Boris S. Ukraintsev, archival sources.

Представление, согласно которому «ранее недоступные» якобы даже профессионалам «тексты русских философов, исключенных из национального философского наследия» в советское время, стали массово публиковаться только благодаря «перестройке» и «новому политическому мышлению» [17, с. 77–78], внедренное западными специалистами, стало общим местом в нашей культурной памяти. Даже участники событий утверждают, что до старта книжной серии «Из истории отечественной философской мысли» «на протяжении многих лет, что вполне естественно и хорошо известно, ничего подобного не издавалось и не могло быть издано» [37, с. 289–290]. В действительности, вопреки этому стереотипу, реализация широкомасштабной программы изданий трудов русских философов, призванная охватить их наследие во всей полноте идейного спектра, была начата по крайней мере десятилетием раньше, чем выпуск упомянутой перестроечной серии, причем совсем другими людьми.

В 1979 г. была сформирована редколлегия библиотеки «Философское наследие», в которой ключевую должность заместителя председателя занял А. В. Гулыга при номинальном председателе академике М. Б. Митине [см.: 13, с. 28]. Согласно мемуарам Гулыги, он пришел в редакцию не только с глубоким убеждением в необходимости расширения серии за счет включения в нее русских идеалистов и религиозных мыслителей, но и с продуманным планом соответствующей работы, а также определенной административной и общественной поддержкой [см.: 16, с. 418]. На заседании редколлегии «Философского наследия» в декабре 1979 г. Митин сообщил, что «в ближайшее время в Библиотеке выйдут: третий том Аристотеля, сочинения Кондильяка, Лейбница, Федорова, Соловьёва, Фомы Аквинского, Шеллинга, Локка, Спинозы, Чаадаева, пятый том «Антологии мировой философии»» [21, с. 159]. В свою очередь, Гулыга, выступая в прессе, анонсировал выпуск в составе серии томов П. Я. Чаадаева, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьёва, Н. Ф. Федорова [см.:

14, 15]; причем книги последних двух авторов были уже запущены в работу и подготовлены к печати, однако затем возникли административные препонны, после преодоления которых удалось опубликовать лишь однотомник Федорова [см.: 40].

Состоявшаяся к лету 1982 г. публикация его «Сочинений» в составе авторитетной академической серии явилась резонансным событием в духовной жизни страны, сразу после которого «грянул гром»: в ЦК КПСС было инициировано разбирательство и в июле составлена секретная записка «О книге Н. Ф. Федорова», где утверждалось, что в ней «под религиозно-философской оболочкой пропагандируются политически вредные взгляды» [1, л. 14]. А уже в начале августа в Президиуме АН СССР было проведено экстренное заседание Секции общественных наук, результатами которого стали суровые оргвыводы и оперативное размещение в главном отраслевом журнале «Вопросы философии» погромной рецензии члена-корреспондента С. Р. Микулинского «Так ли надо относиться к наследству?», послужившей сигналом для старта масштабной антифедоровской кампании в советской центральной печати [см.: 42].

Кроме этого, академики приняли Постановление № 132 «О повышении требовательности к публикациям по общественным наукам», которым предписывалось «предложить дирекциям и ученым советам гуманитарных академических институтов повысить требовательность к идейно-теоретическому содержанию подготавливаемых к печати рукописей, к составлению планов публикаций», а также «обсудить на заседаниях Бюро Отделения и Секции общественных наук итоги работы и план по изданию «Философского наследия»» [2, л. 4–5]. Это Постановление повлекло за собой ряд акций, во многом определивших научную политику в области изучения и издания памятников русской (и не только) философской мысли последующего периода. В ряду этих акций — общий пересмотр программы «Философского наследия» на заседании Отделения философии и права в ноябре 1982 г., где было решено отдать предпочтение русским материалистам [см.: 35, с. 40]; составление скорректированного плана изданий и его обсуждение, которое было проведено на заседаниях Ученого совета Института философии АН СССР (ИФ АН) 23 февраля и 27 апреля 1983 г., т. е. на первом и втором заседаниях этого года. Очевидно, обсуждение было перенесено на второе заседание потому, что к первому (февральскому) не был представлен сам План, который приложен к стенограмме уже апрельского заседания.

Обсуждение открыл В. В. Соколов, назначенный заместителем председателя редакционной коллегии библиотеки «Философское наследие» вместо снятого с этой должности А. В. Гулыги (решение о его отстранении также было принято на августовском заседании в Президиуме АН СССР). Показательно, что Соколов начал свое выступление с объяснения, что План изданий пришлось пересмотреть «в свете тех событий», которые имели место «в результате издания Федорова». Именно поэтому, констатировал докладчик, отсюда оказались исключены такие издания, «как трехтомник Владимира Соловьёва, как двухтомник философов-славянофилов, как двухтомник Кропоткина» [4, л. 120].

На фоне нерешительных и половинчатых высказываний Соколова обращают на себя внимание выступления директора ИФ АН Б. С. Украинцева,

который отстаивал последовательную и твердую позицию в пользу максимального сохранения русских философов-идеалистов в составе серии: «У меня создалось впечатление, что, обжегшись на молоке, стали дуть на воду. Не сделали ли вы явный крен в сторону европейской философии?.. Из русских только один Герцен» [4, л. 122–123]. Эту точку зрения Украинцев аргументировал, апеллируя к советской идеологической конъюнктуре: «Мы не можем наших исследователей, которые хотят серьезно изучить историю отечественной философии, лишить возможности покритиковать идеалистов» [4, л. 126]. Стремясь добиться желаемого результата, директор ИФ АН предлагал также своеобразную дипломатическую сделку: «было бы полезно сделать известный жест доброй воли в отношении американского народа, — может быть, издать мыслителей периода борьбы за освобождение?.. Жест этот был бы правильно расценен» [5, л. 12]. Данная реплика была направлена на достижение компромисса с влиятельными противниками издания в СССР трудов русских философов и свидетельствует о том, что Украинцев находился в курсе политической подоплеки скандала, устроенного вокруг книги Федорова группой советских либералов-западников — лоббистов политики разоружения и конвергенции с Западом, лидером которых являлся директор Института США и Канады АН СССР академик Г. А. Арбатов [см.: 41].

Есть достаточные основания считать, что Украинцев и ранее оказывал поддержку организаторам издания русских философов-идеалистов и, в частности, книги Федорова, обеспечивая им режим максимального благоприятствования в руководимом им Институте: как вспоминает Гулыга,

«Госкомиздат <...> послал корректуру “на отзыв” в Институт философии и в Институт истории естествознания и техники. В родном институте я быстро “организовал” необходимый отзыв. Труднее было с ИИЕТом» [16, с. 419].

В то же самое время Украинцев всячески препятствовал проведению в ИФ АН коллегиального обсуждения планируемого издания, которое могло привести к нежелательным для его сторонников результатам: по словам одного из противников проекта — члена-корреспондента М. Т. Иовчука,

«Несмотря на то, что мы в течение полутора лет настаивали на том, что надо провести совместное заседание редколлегии “Философского наследия”, “Вопросов философии” и дирекции Института, мы не смогли этого добиться <...> Тов. Украинцев оттягивал по разным причинам: то какие-то юбилеи людей, то выборы. В результате в течение полутора лет не удалось обсудить даже этот план» [2, л. 33].

Данные факты побуждают внимательнее присмотреться к личности Бориса Сергеевича Украинцева как одного из значимых участников проекта издания русских философов-идеалистов в серии «Философское наследие» на рубеже 1970–1980-х гг. К сожалению, об этом человеке, который руководил ИФ АН с 1974 по 1983 г., практически ничего не известно: даже такой продуктивный исследователь, как С. Н. Корсаков, в своих очерках о директорах Института ограничился лишь пересказом его кратких анкетных данных [22, с. 308–309].

В текстах ряда философов-«шестидесятников», которые сформировали постсоветский нарратив истории отечественной философии новейшего периода, Украинцев упоминается исключительно в негативном, откровенно уничижительном ключе.

«Руководить Институтом, — сообщает Н. В. Мотрошилова, — пришел человек, который, по сути дела, стремился уничтожить все то, что в неофициальном сообществе понимали под философией, — по фамилии Украинцев <...> И он 8 лет, как ржавый гвоздь, здесь торчал <...> Украинцев пришел в Институт в 1974 году, а вторая половина 1970-х совпала в нашей стране с реваншем сталинизма, который возник не случайно — он поддерживался московской партийной организацией, в частности, человеком по фамилии Ягодкин, который был в МГК секретарем, руководил духовной сферой. Он пришел из университета, хорошо знал ситуацию в науке и культуре, которую считал крамольной, неблагонадежной» [25, с. 426].

Э. Ю. Соловьёв также связывает Украинцева с В. Н. Ягодкиным, утверждая, что первый не только пользовался поддержкой второго, но и являлся его протеже:

«В тягостном 1974 году до Института докатилась идеологическая чистка, которую учинил в Академии наук некто Ягодкин, тогдашний секретарь Московского горкома по идеологии. Люди Ягодкина возглавили Дирекцию и партбюро» [34, с. 458].

По сведениям вхожего в коридоры власти Т. И. Ойзермана, на пост директора ИФ АН Украинцева выдвинул заведующий отделом науки ЦК КПСС С. П. Трапезников [27, с. 21]. В изложении В. А. Лекторского ход событий выглядит следующим образом:

«Секретарь МГК КПСС В. Н. Ягодкин почти еженедельно выступал с идеологическими нападками на журнал “Вопросы философии” в лице <И. Т.> Фролова и на Институт философии в лице <Б. М.> Кедрова (кто-то регулярно поставлял Ягодкину материалы для его выступлений). В результате менее чем через год после начала директорства Кедрова на основании решения Секретариата ЦК КПСС была создана комиссия по проверке идейной обстановки в институте. Узнав об этом, Бонифатий Михайлович подал заявление об уходе с поста директора <...> Новым директором нашего института был назначен Б. С. Украинцев, который одно время работал в ЦК КПСС и имел полное доверие со стороны Трапезникова» [24, с. 248].

Независимо от того, чьим именно ставленником был Украинцев, очевидно, что его назначение состоялось в русле идеологической кампании, развернутой патриотами-консерваторами в середине 1970-х гг., результатами которой стали перестановки в руководстве целого ряда академических институтов и журналов по общественным наукам. Характерно, что и Ягодкин, и Трапезников, входившие в число главных организаторов этой кампании, аттестуются своими политическими оппонентами — членами группы советников

ЦК по международным делам — буквально по одному графарету: «Черносотенец и сталинист, организатор разгрома в институтах экономики и философии и т. п. предприятий», — так охарактеризовал Ягодкина А. С. Черняев [43, с. 198]; «отчаянный консерватор, догматик, сталинист», — такой ярлык выдал Трапезникову А. Е. Бовин [11, с. 145]. Ранее мы показали, что Трапезников был союзником «русской партии» в СССР, оказывал протекцию проекту издания русских философов-идеалистов, и именно сотрудники отдела науки ЦК под его руководством в решающий момент спасли книгу Федорова, которой грозило уничтожение типографского набора в 1982 г. в результате интриг, инициированных членами Отделения философии и права АН СССР [см.: 40]. Что представляла собой в этом контексте идейная платформа Ягодкина?

Примечательно, что своим единомышленником его считал историк С. Н. Семанов — лидер «русской партии» в СССР 1970-х гг., сторонники которой выступали за вектор развития страны как великой державы — преемника исторической России, на основе возрождения классической русской культуры и традиционных ценностей: «Ягодкин явно придерживался прорусской направленности, что резко противоречило общей линии <М. А.> Суслова и его идеологических служб. Он же решительно ненавидел всякие проявления того, что называлось тогда (и вполне справедливо, как ясно видно сейчас!) “буржуазным разложением”» [32, с. 112]. Более того: Семанов сотрудничал с Ягодкиным и был одним из тех, кто в середине 1970-х гг. снабжал его справками и аналитическими записками, некоторые из которых впоследствии были опубликованы автором.

В этих документах раскрывалась опасность для нашей страны распространения среди научной и творческой интеллигенции, а также политической элиты, идей технократии, конвергенции, эстетического авангардизма, ценностного релятивизма, исторического нигилизма, сионизма [32, с. 342]. В контексте рассматриваемого вопроса особенно важно, что наряду с этим в адресованных Ягодкину записках Семановым ставился вопрос об актуальности наследия русских философов — В. В. Розанова, К. Н. Леонтьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, В. С. Соловьёва, славянофилов — и указывалось, что их «книги за годы Советской власти не издавались ни разу!» [32, с. 343]. На основании этого можно предположить, что Владимир Николаевич Ягодкин был одним из тех государственных деятелей — симпатизантов «русской партии», которые патронировали смелому проекту издания в брежневском СССР серии книг русских философов-идеалистов.

Судя по всему, в этом отношении Украинцев был не только ставленником, но и искренним единомышленником таких руководителей, как Ягодкин и Трапезников: он тоже, с одной стороны, не приветствовал моральные и идейные проявления «буржуазного разложения», а с другой — дорожил своей русской идентичностью, национальной и духовной. С этой точки зрения характерна реплика Украинцева на заседании Ученого совета ИФ АН 14 января 1981 г. в связи с чествованием заведующего сектором логики Д. П. Горского по случаю его юбилея: «Мне приятно вспомнить, как мы с ним ездили в Болгарию, гуляли по Софии, зашли даже в собор Александра Невского, послушали церковное пение, там оно довольно красивое, постояли немного» [3, л. 27].

Следует учитывать, что вскоре после скандала из-за книги Федорова, а также перемен в высших эшелонах власти не в пользу «русской партии» открытая поддержка директором ИФ АН проекта издания русских идеалистов представляла собой довольно-таки мужественный поступок; не исключено, что эта принципиальная позиция в итоге стоила Украинцеву директорского поста, которого он лишился через считанные недели после рассматриваемых событий — уже летом 1983 г. По словам Мотрошиловой, «Украинцева как ветром сдуло предперестроечной волной» [25, с. 427]. И это — отнюдь не образное выражение, а вполне конкретное определение. На всесоюзном координационном совещании руководителей философских учреждений СССР 1983 г., проведение которого в ИФ АН совпало с уходом оттуда Украинцева, была поставлена задача «перестройки содержания исследований в основных областях философии» [6, л. 125]: социальные науки, и философия — не в последнюю очередь, были заранее мобилизованы «архитекторами перестройки» в качестве важнейших плацдармов для общественной апробации идей и методов этой политической авантюры.

Не имея возможности детально прокомментировать здесь сам План изданий библиотеки «Философское наследие» 1983 г., отметим наиболее существенные моменты. В нем присутствует раздел «Издания ограниченного тиража», куда оказались включены труды большинства русских идеалистов, что стало реакцией на одну из главных претензий к книге Федорова, которая была напечатана массовым тиражом. Также обращает на себя внимание «сырость» этого Плана, который содержит многочисленные повторы и неточности: к примеру, издания ряда мыслителей (Л. Н. Толстой, Н. Г. Чернышевский, В. С. Соловьёв) оказались анонсированы как в виде персональных томов, так и в составе сборников, причём Чернышевский — сразу в двух («Избранные философские произведения русских мыслителей 40–60 гг. XIX в.» и то же — «70–80-х гг. XIX в.», см. пп. 16 и 17). Представлявший План В. В. Соколов недостаточно ориентировался в тексте и перепутал Августина с Фомой Аквинским. Наконец, бросается в глаза явная путаница на уровне базовой терминологии, размытость содержания и границ таких определений, как «русские мыслители» и «отечественные мыслители», мыслители «народов России» и «союзных республик»: например, в п. 18 такие авторы, как Т. Г. Шевченко, И. Г. Чавчавадзе, М. Ф. Ахундов и др., оказались отнесены к мыслителям «народов России». Надо полагать, подобные недоразумения, с одной стороны, могут объясняться поспешностью, с которой готовился План и проводилось его обсуждение во исполнение Постановления № 132 Секции общественных наук АН СССР, а с другой — являются свидетельством некоторой мировоззренческой дезориентации, имевшей место накануне «перестройки» среди ученых-обществоведов.

Анализ Плана изданий с точки зрения его финальной реализации показывает, что большинство упомянутых в нем проектов в конечном счете было осуществлено (некоторые — уже в 1990-е гг.), хотя и далеко не всегда в составе библиотеки «Философское наследие». Это заставляет предположить, что в План включались прежде всего такие научно-издательские проекты, работа над которыми так или иначе уже велась и у исполнителей имелся определенный задел. Наиболее полно и оперативно оказался реализован п. II,

включающий мыслителей народов союзных республик — включая религиозных философов-идеалистов, произведения которых интенсивно изучались и издавались в СССР с конца 1970-х гг. [см.: 7; 8; 9; 18; 19; 20; 26; 30; 33; 36; 38]. Конституирование на данной основе местных философских традиций послужило в этих республиках существенным элементом формирования локальных национально-культурных идентичностей и стимулировало развитие сепаратистских настроений, в итоге став немаловажным вкладом в подготовку распада Советского Союза.

Как обычно, меньше всего повезло русским: до 1989 г. были в очередной раз изданы лишь «каноничные» дворянские революционеры, революционные демократы, народники и анархисты (А. Н. Радищев, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, М. А. Бакунин, П. Л. Лавров, Д. И. Писарев, декабристы, петрашевцы — в сериях издательства «Мысль» «Философское наследие» и «Научно-атеистическая библиотека» [см.: 10; 12; 23; 28; 29; 31; 39]). Причем несправедливость такой ситуации была очевидна далеко не только русским: на уже упомянутом всесоюзном совещании 1983 г. заместитель директора ИФ АН В. В. Мшвениерадзе отметил, что

«у каждой республики есть возможность изучать историю философской мысли своего народа. Это правильно. <Но> получается, что каждая республика этим занимается, а русская философия оказалась вне, т. к. в Москве нет института национальной истории <философии>» [6, л. 110–111].

Приходится констатировать, что с тех пор мало что изменилось: Институт философии теперь уже Российской академии наук занимается многими вещами, зачастую неожиданными, но только не разработкой национального философского наследия, не осуществлением фундаментальных научных изданий классиков русской философии.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

Стенограммы заседаний Ученого совета Института философии АН СССР 23 февраля (I) и 27 апреля (II) 1983 г., «План изданий библиотеки «Философское наследие»» 1983 г. (III). Источник: Архив РАН [4, л. 120–132; 5, л. 8–14; 35–38].

### **I. <Ученый совет ИФ АН 23.02.1983>. Об утверждении плана библиотеки «Философское наследие».**

*В. В. Соколов:* Это часть плана, утвержденного на коллегии Госкомиздата 25 ноября 1981 г., теперь скорректированного в свете тех событий, того опыта, который произошел в результате издания <Н. Ф.> Федорова, утвержденного тогда Коллегией... Мы исключаем вопрос об издании таких произведений, как трехтомник Владимира Соловьёва, как двухтомник философов-славянофилов, как двухтомник <П. А.> Кропоткина, как буржуазных философов XIX в., вопрос о переиздании <Н. Г.> Чернышевского, <В. Г.> Белинского. Федоров вызвал протест не потому, что его издали, а потому, что его издали несвоевременно и массовым тиражом. Каков статус этого тиража — этот вопрос требует

консультации. Есть идея — по различным этапам русской истории <философии> дать такие издания, в которых можно было бы представить сразу и материализм, и идеализм. В. Ф. Пустарнаков доложит нам проект таких изданий. Мы будем изучать этот трудный вопрос об издании русских философов, потому что ситуация такая, что сейчас ясно, что идеализм в России был и в то же время вроде бы его не было... Относительно «Лекций по истории философии» Гегеля. Гегель тоже идеалист, но, во-первых, он не русский, а во-вторых, старый идеалист. Его можно издавать, потому что его «Лекции по истории философии» — одно из двух произведений, которые проконспектированы Лениным.

*Б. С. Украинцев:* Прослушав Ваше сообщение, у меня создалось впечатление, что, обжегшись на молоке, стали дуть на воду. Не сделали ли вы явный крен в сторону европейской философии: Локка, Декарта, Шеллинга, Дидро? Из русских только один <А. И.> Герцен.

*В. В. Соколов:* Это мнение М. Б. Митина, я его доложил. Изучим, как издавать русских философов, может быть не индивидуально, а в сборниках. У нас есть украинские мыслители, мы их представляем.

*Б. С. Украинцев:* Мнение Ученого совета, что, наряду с массовым тиражом, некоторых мыслителей нужно издавать малым тиражом, для служебного пользования, для спецфонда, скажем, в 1–3 тысячи экземпляров. Мы не можем наших исследователей, которые хотят серьезно изучить историю отечественной философии, лишить возможности покритиковать идеалистов. Бум подняли неумные писатели. Ясно, что мы сели в лужу, но из этого нельзя сделать вывод, что нужно обходить всякую водную поверхность.

*В. В. Мивениерадзе:* Я присутствовал на тех заседаниях, где обсуждался вопрос о Федорове, о <В. С.> Соловьёве. В принципе речь не шла о том, почему это издано, а речь шла о том, как это преподнесено, какие были вступительные статьи и т. д.

*М. Ф. Овсянников:* На одном заседании я слышал, что будут изданы философские работы <Л. Н.> Толстого и <Ф. М.> Достоевского. Это на ближайшие годы или это отпало?

*В. В. Соколов:* Я считаю, что нужно приложить все усилия, как говорит Борис Сергеевич, чтобы издать Соловьёва. Что касается Достоевского, то это очень трудно. Нужно выдергивать какие-то фрагменты. Это нужно отодвинуть на второй план.

*Н. И. Киященко:* Кто входит в редколлегия по русской философии?

*В. В. Соколов:* Четыре доктора философских наук: <И. Я.> Щипанов, <В. В.> Богатов, <А. И.> Володин и <В. Ф.> Пустарнаков.

*В. В. Мивениерадзе:* следует русских философов включить в общий план, чтобы не получилось так, что будет лишь один том.

## **II. <Ученый совет ИФ АН 27.04.1983>. II. 1. Обсуждение полного плана изданий библиотеки «Философское наследие».**

*В. В. Соколов:* Настоящее обсуждение является продолжением обсуждения на нашем заседании (от 23.02.1983). Было высказано пожелание представить общий список, чтобы было видно, что редколлегия предполагает к изданию до конца века, над чем работает. В первом разделе плана представлены издания,

осуществляемые в ближайшие 10 лет. Здесь очень много имен русских философов, философов народов СССР. Мы решили применить двойной подход... Имеется в виду дать больше произведений не только философов и революционных демократов, главным образом, которые издавались в сотнях томов, но и тех философов, с которыми они полемизировали и которые почти не издавались в СССР. И брать их не в отрывках, как бывает в хрестоматиях, а в больших произведениях... Издать гегельянца <М. А.> Бакунина, который сыграл огромную роль в России, это возможно в такой форме. Тут не только Бакунин, тут и другие, например <П. Д.> Юркевич. Тут представлены философы других народов. В отношении западных философов-классиков хочу пояснить, что и на Западе не всех издают. Если Гоббса, Фихте, Шеллинга давать полностью, то нужно не один век работать... Известная выборочность неизбежна по отношению к старым философам. У Гегеля муры больше половины, если не три четверти, мы не можем Гегеля издавать по этому принципу. В цифрах фигурируют 16 томов западных философов плюс четыре тома в производстве, которые выходят или выйдут. Русских философов по философии народов СССР — 33 тома плюс три тома китайских философов, издать которые очень трудно... В прошлом году было высказано в Совете твердое пожелание, чтобы издавалась такая литература, которая нужна, которая не издавалась. Литература идеалистов, которую нельзя издавать массовыми тиражами. Здесь стоит всего немного — 3 пункта, это издание для специалистов. Во что оно выльется, мы не знаем, и издательство и Госкомиздат не знают. Нужна принципиальная санкция Совета. Соловьёв — 2 тома, третий том — полуутопический, русские идеалисты конца XIX и начала XX века, все махровые идеалисты от <Л. М.> Лопатина до <С. Н.> Булгакова.

*С места:* Почему наши «махровые», а зарубежные не «махровые»?

<В. В. Соколов>: они махровые потому, что против марксизма-ленинизма выступали. Перехожу к 3 пункту. Он своеобразен. Дело в том, что в Госкомиздате считают, что Институт философии, а точнее Отделение философии и права <Академии наук>, равнодушно отнеслись к их предложению. Они ссылаются на ответ <академика> А. Г. Егорова на их письмо. Поэтому они по собственной инициативе написали обращения к академиям наук союзных республик с просьбой рекомендовать философов, которых они считают необходимым издать в этой Библиотеке. Поступили предложения издать Ивана Франко, Бируни, Феофана Прокоповича... (читает). Я говорил, что это опрометчиво обращаться непосредственно к республикам. Фарابي уже выходит в Алма-Ате. Налбандян, как заметил член редколлегии <Х. Н.> Момджян, фигура армянская, а мы должны давать имена, которые имеют общесоюзное значение. Налбандян такого значения, по мнению Момджяна, не имеет. Аналогично высказался член редколлегии <Д. А.> Керимов об <М. Ф.> Ахундове. Если мы его издадим, то чем же будет заниматься Азербайджанская Академия наук? В третьем разделе плана представлены такие имена, как Фейербах, Джордано Бруно, Фома Аквинский. Его на русском языке 700 лет не издавали, подождет еще. Зачем вводить их в рубрику? Лучше дать список того, что нужно переиздать.

Б. С. Украинцев: Как Вы смотрите, было бы полезно сделать известный жест доброй воли в отношении американского народа, — может быть, издать мыслителей периода борьбы за освобождение? Было издано 2 тома в конце 60-х

годов — Джефферсон, Франклин, Эмерсон, может быть, еще поискать? И жест доброй воли по Японии — ничего нельзя издать? Жест этот тоже был бы правильно расценен.

*С места:* И по Индии.

*М. Ф. Овсянников:* Чернышевский и Добролюбов издаются отдельно или объединяются? А философские произведения Белинского не предполагается отдельным изданием?

*В. В. Соколов:* Если мы будем издавать персонально, то переключимся на все столетие только на русских философов и ничего другого не получится. Здесь персонально фигурируют Чернышевский и Герцен, в отношении которого решили проверить, как пойдет издание. Белинский недавно вышел тиражом в 100 тысяч, здесь он тоже есть... Издать персонально такую фигуру, как Чернышевский, или издать наиболее интересные работы, которые показывают динамическое взаимодействие с другими представленными именами? Персональное издание не исключается. Это не антология, здесь имеется в виду дать больше целых произведений.

*А. Г. Спиркин:* Почему Августину повезло, а Фоме Аквинскому нет?

*В. В. Соколов:* Августину повезло потому, что он осуществлял поиск к разделению церкви на католическую и православную. Его издала Киевская духовная академия, а у нас он не издавался.

*Л. Б. Баженов:* А Аввакума не предполагаете издать?

*В. В. Соколов:* Если идти по линии персоналий, тогда все нужно перестроить.

*Б. С. Украинцев:* Я считаю, что представлен очень основательный план. Это программа на многие годы, даже перейдет на следующее тысячелетие. Самое главное, что план перспективный, продуманный, более или менее всесторонне охватывает философское наследие. Что касается изданий, предложенных академиями союзных республик, то я думаю так: поскольку Институт философии выполняет главные координационные функции, надо будет принять отдельное решение, чтобы эти издания готовили в республиках с передачей части тиража для продажи в центр — об этом надо будет договориться с «Академкнигой». Некоторые вещи уже изданы: Фараби, Низами, Давид Непобедимый. Я считаю, что здесь проблемы нет, об этом можно договориться. Пусть республиканские академии возьмут на свои плечи известную тяжесть. У меня есть предложение утвердить перспективный план изданий библиотеки «Философское наследие». Нет возражений? План утверждается.

### **III. План изданий библиотеки «Философское наследие».**

#### I. Издания, осуществляемые в ближайшее десятилетие:

1. Локк. Соч., т. 1–3
2. Петрици. Соч., 1 т
3. Платон. Соч., т. 4 (сократические диалоги)
4. Герцен. Соч., тт. 1–2
5. Декарт. Соч., тт. 1–2
6. Дидро. Соч., тт. 1–2
7. Шеллинг. Соч., тт. 1–2
8. Фихте. Соч., тт. 1–2

9. Гегель. Лекции по истории философии, тт. 1–3
10. Гегель. Философия права.
11. Чернышевский. Соч., тт. 1–2
12. Философские произведения и идеи в культуре Киевской Руси, средневековой России, Украины и Белоруссии. (XI—XVII вв.), тт. 1–3
13. Избранные произведения отечественных мыслителей первой половины XVIII в. (Прокопович, Яворский, Кантемир, Татищев, Тредиаковский, Ломоносов), тт. 1–3
14. Избранные философские произведения отечественных мыслителей второй половины XVIII в. (Радищев, Аничков, Козельский, Новиков, Скворода, Конисский), тт. 1–3
15. Философские идеи в России 10-30-х гг. <XIX в.> (декабристы, кружок Станкевича, Белинский, Бакунин, Боткин), тт. 1–2
16. Избранные философские произведения русских мыслителей 40–60 гг. XIX в. (Чернышевский, Добролюбов, Писарев, Антонович, Шелгунов, Огарев, Юркевич, Гогоцкий, Погодин, Шевырев, Киреевский, Хомяков, Грановский, Кавелин, Петрашевский, Спешнев, Боткин), тт. 1–4.
17. Избранные философские произведения русских мыслителей 70–80-х гг. XIX в. (Антонович, Бакунин, Берви-Флеровский, Бровкович, Вырубов, Гиляров, Грот, Данилевский, Дебольский, Де-Роберти, Каблиц, Кавелин, Каринский, Козлов, Кудрявцев-Платонов, Лесевич, Милославский, Михайловский, Сеченов, Соловьёв, Страхов, Струве, Тимирязев, Толстой, Чернышевский, Чичерин, Шелгунов), тт. 1–4.
18. Философские идеи в просветительской, революционно-демократической и утопическо-социалистической мысли народов России XIX — начала XX вв. (Шевченко, Калиновский, Сераковский, Баллод, Чавчавадзе, Николадзе, Ахундов, Налбандян, Кунанбаев, Айни, Тукай, Гафури, Хетагуров, Грабовский, Подолинский, Франко, Украинка, Коцюбинский), тт. 1–4.
19. Л. Н. Толстой. Философские сочинения, 1 т.
20. Ф. М. Достоевский. Философские сочинения, 1 т.
21. Философия права в России XIX — начала XX вв. в 3-х т.
22. Средневековая китайская философия (IV—XVII вв.), тт. 1–2
23. Ибн Рушд. Соч., тт. 1–2
24. Ибн Хальдун, аль-Муккадима (Введение), тт. 1–2

#### Издания ограниченного тиража (для специалистов)

1. Соловьёв. Соч., тт. 1–2
2. Буржуазная западная философия XIX—XX вв., тт. 1–2
3. Русский идеализм конца XIX — начала XX вв. (Лопатин, Лосский, Франк, Введенский, Лапшин, Челпанов, Новгородцев, Ильин, Шпет, Бобров, Шестов, Несмелов, Тареев, Флоренский, Розанов, Мережковский, Струве, Бердяев, Булгаков), тт. 1–3.

#### II. Издания, предложенные до сих пор АН союзных республик:

1. Франко
2. Прокопович

3. Аль-Фараби
4. Ибн Сина
5. Аль-Бируни
6. Налбандян
7. Ахундов
8. Антология киргизских акынов
9. Кантемир
10. Спафарий

### III. Издания, осуществляемые в конце XX в.

1. Фейербах. Соч., тт. 1–3
2. Спиноза. Соч., тт. 1–2
3. Бруно. Соч., тт. 1–2
4. Гегель. Философия истории
5. Больцано. Соч.,
6. Brentano. Соч.,
7. Аш-Шахрастани. Религиозные направления и философские школы, тт. 1–2
8. Нагарджуна. Соч.
9. Бэкон Роджер. Большие сочинения, тт. 1–2
10. Фома Аквинский. Соч., тт. 1–2
11. Оккам. Соч., тт. 1–2
12. Паскаль. Соч.
13. Мальбранш. Соч., тт. 1–2
14. Натурфилософы Ренессанса, тт. 1–2
15. Шанкара. Соч.

### IV. Желательные переиздания

1. Гоббс. Соч., тт. 1–2
2. Гольбах. Соч., тт. 1–2
3. Юм. Соч., тт. 1–2
4. Кант. Соч., тт. 1–8
5. Антология мировой философии, тт. 1–5
6. Платон. Соч., тт. 1–4

## ЛИТЕРАТУРА

1. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 88. Д. № 133.
2. АРАН. Ф. 1731. Оп. 1. Д. № 347.
3. АРАН. Ф. 1922 Оп. 1. Д. № 1438
4. АРАН. Ф. 1922 Оп. 1. Д. № 1497.
5. АРАН. Ф. 1922 Оп. 1. Д. № 1498.
6. АРАН. Ф. 1922 Оп. 1 Д. № 1532.
7. *Аль-Бируни, Абу-Рейхан-Мухаммед ибн-Ахмед*. Избранные произведения. Ташкент: «Фан», 1982.
8. *Аль-Фараби Абу Наср Мухаммед*. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: «Наука», 1985.
9. *Ахундов М. Ф.* Избранные философские произведения. Баку: «Азернешр», 1982.

10. Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. М.: «Мысль», 1987.
11. Бовин А. XX век как жизнь. Воспоминания. М.: «Захаров», 2003.
12. Герцен А. И. Сочинения: в 2 т. М.: «Мысль», 1985–1986.
13. Гулыга А. «Московский Сократ» и его последователи. Размышления над новой книгой о Николае Федорове // Диалог. 1991 № 1. С. 27–33.
14. Гулыга А. «Философское наследие»: 80 томов // Литературная газета. 26 сентября 1979 г.
15. Гулыга А., Худушин Ф. «Философское наследие». Издано 80 томов библиотеки // Советская культура. 12 августа 1980 г.
16. Гулыга А. В. Эстетика в свете аксиологии. Пятьдесят лет на Волхонке. СПб.: «Алетейя», 2000.
17. Зверде Эверт ван дер. Подготовка возрождения / И. Т. Фролов / под ред. В. А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2010. С. 76–88.
18. Ибн-Сина. Избранные философские произведения. Москва: «Наука», 1980.
19. Кантемир Д. К. Описание Молдавии. Кишинэу: «Литература артистикэ», 1982.
20. Кониський Г. О. Філософські твори в 2-х томах. Київ: «Наукова думка», 1990.
21. Кормин Н. А., Яковлев А. А. «Философское наследие»: итоги и проблемы // Вопросы философии. 1980. № 3. С. 159–161.
22. Корсаков С. Н. Во главе Института философии. Краткие биографические очерки о директорах Института философии РАН / Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. М.: «Прогресс-традиция», 2009. С. 262–326.
23. Лавров П. Л. О религии. М.: «Мысль», 1989.
24. Митрохин Л. Н., Лекторский В. А. О прошлом и настоящем / Как это было: воспоминания и размышления / Под ред. В. А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2010. С. 207–264.
25. Мотрошилова Н. В. Уникальное сообщество философов / Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. М.: «Прогресс-традиция», 2009. С. 419–435.
26. Налбандян М. Л. Полное собрание сочинений. Т. 4. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983.
27. Ойзерман Т. И. Его идеи по-прежнему живы и актуальны / Э. В. Ильенков / под ред. В. И. Толстых. М.: РОССПЭН, 2009. С. 14–22.
28. Петрашевцы об атеизме, религии и церкви. М.: «Мысль», 1986.
29. Писарев Д. И. Об атеизме, религии и церкви. М.: «Мысль», 1984.
30. Прокопович Феофан. Філософські твори. Т. 1–2. Київ: «Наукова думка», 1979–1980.
31. Радищев А. Н. и декабристы: Из атеистического наследия первых русских революционеров. М.: «Мысль», 1986.
32. Семанов С. Н. Андропов. Семь тайн генсека. М.: «Вече», 2001.
33. Скворода Г. С., Котляревський І. П. Вибрані твори. Харків: «Прапор», 1985.
34. Соловьёв Э. Ю. Институт философии уже давно был институтом гражданского общества / Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. М.: «Прогресс-традиция», 2009. С. 454–476.
35. Сухов А. Д. Методологические проблемы исследования истории русской философии и атеизма / Вопросы методологии исследования истории марксистско-ленинской общественной мысли на современном этапе. М.: ИФ АН СССР, 1984. С. 40–47.
36. Токтогул Сатылганов. Избранное. Фрунзе: «Адабият», 1989.
37. Философский журнал как феномен интеллектуальной культуры. К 70-летию журнала «Вопросы философии». Коллективная монография. Отв. ред.-сост. А. А. Гусейнов, Б. И. Пружинин. М., СПб.: ЦГИ Принт, 2017.

38. Франко И. Я. Собрание сочинений: в 50 т. Т. 45. Философские труды. Киев: «Наукова Думка», 1986.
39. Чернышевский Н. Г. Сочинения: в 2 т. М.: «Мысль», 1986–1987.
40. Черняев А. В. Битва за публикацию «Сочинений» Николая Федорова в серии «Философское наследие»: документальная история (1979–1981) // Тетради по консерватизму. 2024. № 1. С. 342–359.
41. Черняев А. В. «Остановить наступление активизировавшихся консервативных сил»: политическая подоплека антифедоровской кампании 1982–1983 годов // Тетради по консерватизму. 2024. № 1. С. 374–384.
42. Черняев А. В. «Случайное исключение или первая ласточка?» Как выходила в свет и была встречена книга «Сочинения» Николая Федорова: новые материалы (1982–1983) // Тетради по консерватизму. 2024. № 1. С. 360–373.
43. Черняев А. С. Совместный исход. Дневник двух эпох. 1972–1991 годы. М.: РОС-СПЭН, 2010.

## REFERENCES

1. RGANI. F. 5. Op. 88. D. No. 133.
2. ARAN. F. 1731. Op. 1. D. No. 347.
3. ARAN. F. 1922. Op. 1. D. No. 1438
4. ARAN. F. 1922. Op. 1. D. No. 1497.
5. ARAN. F. 1922. Op. 1. D. No. 1498.
6. ARAN. F. 1922. Op. 1 D. № 1532.
7. Al'-Biruni, Abu-Reikhan-Mukhammed ibn-Akhmed. *Izbrannye proizvedeniia* [Selected works]. Tashkent: "Fan", 1982. (In Russian).
8. Al'-Farabi, Abu Nasr Mukhammed. *Istoriko-filosofskie traktaty* [Historical and philosophical treatises]. Alma-Ata: "Nauka", 1985. (In Russian).
9. Akhundov, M. F. *Izbrannye filosofskie proizvedeniia* [Selected philosophical works]. Baku: "Azerneshr", 1982. (In Russian).
10. Bakunin, M. A. *Izbrannye filosofskie sochineniia i pis'ma* [Selected philosophical writings and letters]. M.: "Mysl", 1987. (In Russian).
11. Bovin, A. *XX vek kak zhizn'. Vospominaniia* [The 20th century is like life. Memories]. M.: "Zakharov", 2003. (In Russian).
12. Gertsen, A. I. *Sochineniia: v 2 t.* [Essays: in 2 volumes], M: "Mysl", 1985–1986. (In Russian).
13. Gulyga, A. "Moskovskij Sokrat" i ego nasledovateli. *Razmyshleniia nad novoi knigoi o Nikolae Fedorove* ["Moscow Socrates" and his followers. Reflections on a new book about Nikolai Fedorov]. In: *Dialog*. 1991. No. 1. S. 27–33. (In Russian).
14. Gulyga, A. "Filosofskoe nasledie": 80 tomov ["Philosophical Heritage": 80 volumes]. In: *Literaturnaia gazeta*. 26 sentiabria 1979 g. (In Russian).
15. Gulyga, A., Khudushin F. "Filosofskoe nasledie". *Izdano 80 tomov biblioteki* ["Philosophical heritage". 80 volumes of the library have been published]. In: *Sovetskaia kul'tura*. 12 avgusta 1980 g. (In Russian).
16. Gulyga, A. V. *Estetika v svete aksiologii. Piat'desiat let na Volkhonke* [Aesthetics in the light of axiology. Fifty years on the Volkhonka]. SPb.: "Aleteiia", 2000. (In Russian).
17. Zverde Evert van der. *Podgotovka vozrozhdeniia* [Preparing for rebirth] / I. T. Frolov / pod red. V. A. Lektorskogo. M.: ROSSPEN, 2010. S. 76–88. (In Russian).

18. Ibn-Sina. *Izbrannyye filosofskie proizvedeniia* [Selected philosophical works]. Moskva: "Nauka", 1980. (In Russian).
19. Kantemir, D. K. *Opisanie Moldavii* [Description of Moldova]. Kishineu: "Literatura artistike", 1982. (In Russian).
20. Konis'kii, G. O. *Filosofs'ki tvori v 2-kh tomakh* [Philosophical works in 2 volumes]. Kiiv: "Naukova dumka", 1990. (In Russian).
21. Kormin, N. A., Iakovlev A. A. «*Filosofskoe nasledie*»: itogi i problemy ["Philosophical Heritage": results and problems]. In: *Voprosy filosofii*. 1980. No. 3. S. 159–161. (In Russian).
22. Korsakov, S. N. *Vo glave Instituta filosofii. Kratkie biograficheskie ocherki o direktorakh Instituta filosofii RAN / Nash filosofskii dom. K 80-letiiu Instituta filosofii RAN* [At the head of the Institute of Philosophy. Brief biographical sketches about the directors of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences / Our Philosophical House. On the 80th anniversary of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]. M.: "Progress-traditsiia", 2009. S. 262–326. (In Russian).
23. Lavrov, P. L. *O religii* [About religion]. M.: "Mysl", 1989. (In Russian).
24. Mitrokhin, L. N., Lektorskii V. A. *O proshlom i nastoiashchem / Kak eto bylo: vospominaniia i razmyshleniia / Pod red. V. A. Lektorskogo* [About the past and the present / How it was: memories and reflections / Edited by V. A. Lektorsky]. M.: ROSSPEN, 2010. S. 207–264. (In Russian).
25. Motroshilova, N. V. *Unikal'noe soobshchestvo filosofov / Nash filosofskii dom. K 80-letiiu Instituta filosofii RAN* [A unique community of philosophers / Our Philosophical house. On the 80th anniversary of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]. M.: «Progress-traditsiia», 2009. S. 419–435. (In Russian).
26. Nalbandian, M. L. *Polnoe sobranie sochinenii. Tom 4* [The Complete Works. Vol. 4]. Erevan: Izd-vo AN ArmSSR, 1983. (In Russian).
27. Oizerman, T. I. *Ego idei po-prezhnemu zhivy i aktual'ny / E. V. Il'nikov / pod red. V. I. Tolstykh* [His ideas are still alive and relevant / E. V. Ilyenkov / edited by V. I. Tolstykh]. M.: ROSSPEN, 2009. S. 14–22. (In Russian).
28. *Petrashkevtsy ob ateizme, religii i tserkvi* [The Petrashevites on Atheism, religion and the Church]. M.: "Mysl", 1986. (In Russian).
29. *Pisarev, D. I. Ob ateizme, religii i tserkvi* [About atheism, religion and the Church]. M.: "Mysl", 1984. (In Russian).
30. Prokopovich, Feofan. *Filosofs'ki tvori. Tom 1–2* [Philosophical works. Vol. 1–2]. Kiiv: "Naukova dumka", 1979–1980. (In Russian).
31. *Radishchev A. N. i dekabristy: Iz ateisticheskogo naslediiia pervykh russkikh revoliutsionerov* [Radishchev A. N. and the Decembrists: From the atheistic legacy of the first Russian revolutionaries]. M.: "Mysl", 1986. (In Russian).
32. Semanov, S. N. *Andropov. Sem' tain genseka* [Andropov. Seven secrets of the Secretary General]. M.: "Veche", 2001. (In Russian).
33. Skovoroda, G. S., *Kotliarevskii I. P. Vibrani tvori* [Selected works]. Kharkiv: "Prapor", 1985. (In Russian).
34. Solov'ev, E. Iu. *Institut filosofii uzhe davno byl institutom grazhdanskogo obshchestva* [The Institute of Philosophy has long been an institution of civil society]. In: *Nash filosofskii dom. K 80-letiiu Instituta filosofii RAN*. M.: "Progress-traditsiia", 2009. S. 454–476. (In Russian).
35. Sukhov, A. D. *Metodologicheskie problemy issledovaniia istorii russkoi filosofii i ateizma* [Methodological problems of the study of the history of Russian philosophy and

- Atheism]. In: *Voprosy metodologii issledovaniia istorii marksistsko-leninskoi obshchestvennoi mysli na sovremennom etape*. M.: IF AN SSSR, 1984. S. 40–47. (In Russian).
36. Toktogul Satylganov. *Izbrannoe* [Favourites]. Frunze: “Adabiiat”, 1989. (In Russian).
  37. *Filosofskii zhurnal kak fenomen intellektual’noi kul’tury. K 70-letiiu zhurnala “Voprosy filosofii”*. Kollektivnaia monografiia. Otv. red.-sost. A. A. Guseinov, B. I. Pruzhinin [Philosophical journal as a phenomenon of intellectual culture. On the 70th anniversary of the journal “Questions of Philosophy”. A collective monograph. Editors-comp. A. A. Huseynov, B. I. Pruzhinin]. M., SPb.: TsGI Print, 2017. (In Russian).
  38. Franko, I. Ia. *Sobranie sochinenii v 50 t. T. 45: Filosofskie trudy* [Collected works: in 50 volumes. Vol. 45: Philosophical works]. Kiev: “Naukova Dumka”, 1986. (In Russian).
  39. Chernyshevskii, N. G. *Sochineniia v 2 t.* [Essays in 2 volumes.]. M.: “Mysl”, 1986–1987. (In Russian).
  40. Cherniaev, A. V. *Bitva za publikatsiiu “Sochinenii” Nikolaia Fedorova v serii “Filosofskoe nasledie”: dokumental’naia istoriia (1979–1981)* [The battle for the publication of Nikolai Fedorov’s “Writings” in the series “Philosophical Heritage”: a Documentary History (1979–1981)]. In: *Tetradi po konservatizmu*. 2024. No. 1. S. 342–359. (In Russian).
  41. Cherniaev, A. V. *“Ostanovit’ nastuplenie aktivizirovavshihksia konservativnykh sil”: politicheskaia podopleka antifedorovskoi kampanii 1982–1983 godov* [“Stop the offensive of the intensified conservative forces”: the political background of the anti-Fedor campaign of 1982–1983]. In: *Tetradi po konservatizmu*. 2024. No. 1. S. 74–384. (In Russian).
  42. Cherniaev, A. V. *“Sluchainoe iskluchenie ili pervaiia lastochka?” Kak vykhodila v svet i byla vstrechena kniga “Sochineniia” Nikolaia Fedorova: novye materialy (1982–1983)* [“Accidental exception or the first swallow?” How was the book “Writings” by Nikolai Fedorov published and received: new Materials (1982–1983)]. In: *Tetradi po konservatizmu*. 2024. No. 1. S. 360–373. (In Russian).
  43. Cherniaev, A. S. *Sovmestnyi iskhod. Dnevnik dvukh epokh. 1972–1991 gody* [A joint outcome. A diary of two eras. Years 1972–1991]. M.: ROSSPEN, 2010. (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.008

УДК 821.161.1 + 1 (091)

*И. А. Есаулов, Л. В. Богатырёва\**

**БЕРДЯЕВ И ДРУГИЕ:  
РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ  
И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА\*\***

В статье анализируются некоторые особенности аксиологического осмысления русской религиозно-философской мыслью творчества отечественных писателей (Гоголя, Достоевского, Толстого, Вячеслава Иванова, Андрея Белого). Основное внимание уделено философскому наследию Бердяева, которое рассматривается в контексте русского Серебряного века. Аксиологические установки философа, проступающие в его работах, посвященных отечественной классической литературе, сопоставлены с двумя полюсами русской религиозно-философской мысли первой трети XX в., представленными именами В. В. Розанова и Г. В. Флоровского. В статье детально рассмотрена тематика и проблематика творчества Гоголя, как они осмыслились русской религиозной философией. Сосредоточенность на конкретном литературном материале позволяет выявить неожиданные сближения. По отношению к русской литературе многие ее оценки религиозно-философской мыслью обогащают литературоведческое осмысление этой литературы. Эти оценки нельзя игнорировать, как это зачастую происходило, но нельзя и некритически превозносить. У Бердяева обнаруживается достаточно вольное обращение с художественным текстом и авторскими жанровыми определениями, он может контаминировать тексты из разных произведений, никак

\* Есаулов Иван Андреевич — проф. Литературного института им. А. М. Горького; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; ivan.esaulov@icloud.com

Ivan A. Esaulov — Prof. A. M. Gorky Literary Institute; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

Богатырёва Людмила Викторовна — канд. филос. наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; bourlaka@mail.ru

Bogatyreva Lyudmila Viktorovna — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; bourlaka@mail.ru

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00636, <https://rscf.ru/project/24-18-00636/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского».

это не оговаривая, это сближает его как с Розановым, так и с Флоровским. Их гипотезы (в том числе о вине русской литературы в состоявшейся революции) далеко не всегда убедительны и основательны. Однако же сами эти философские построения на литературном материале должны быть предметом серьезного научного (в том числе и филологического) диалога. Наша гуманитарная наука (в том числе филологическая) обеднела без обращения к трудам Бердяева и других наших религиозных философов. Нет нужды в их апологии или поношении, необходим диалог. Попыткой такого диалога и является данная статья.

**Ключевые слова:** русская религиозная философия, художественная литература, аксиология, литературная критика, революция, Россия, Бердяев, Флоровский, Розанов, Гоголь, Достоевский.

*I. A. Esaulov, L. V. Bogatyreva*

*BERDYAEV AND OTHERS:  
RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY  
AND RUSSIAN LITERATURE*

The article analyzes some features of the axiological understanding of the Russian religious and philosophical thought of the works of Russian writers (Gogol, Dostoevsky, Tolstoy, Vyacheslav Ivanov, Andrei Bely). The main attention is paid to the philosophical heritage of Nikolay Berdyaev, which is considered in the context of the Russian Silver Age. The axiological attitudes of the philosopher, which are present in his works devoted to Russian classical literature, are compared with the two poles of Russian religious and philosophical thought of the first third of the 20th century, represented by the names of Vasily Rozanov and Georgy Florovsky. The article examines in detail the themes and problems of Gogol's work, as they were analyzed by Russian religious philosophy. Focusing on specific literary material allows us to identify unexpected convergences. In relation to Russian literature, many of its assessments by religious and philosophical thought complicate the literary criticism of this literature. These assessments cannot be ignored, as was often the case before, but they cannot be perceived without criticism. Berdyaev does not always handle artistic text and author's genre definitions correctly, he can contaminate texts from different works without specifying it, this brings him closer to both Rozanov and Florensky. Their hypotheses (including the guilt of Russian literature in the revolution that took place) are far from always convincing and correct. However, these philosophical constructions on literary material should be the subject of serious scientific (including philological) dialogue. Our humanitarian science (including philological) has lost a lot without turning to the works of Berdyaev and our other religious philosophers. There is no need for their apology or discrediting, a dialogue is necessary. This article is an attempt at such a dialogue.

**Keywords:** Russian religious philosophy, fiction, axiology, literary criticism, revolution, Russia, Berdyaev, Florovsky, Rozanov, Gogol, Dostoevsky.

Философское наследие Н. А. Бердяева является неотъемлемой частью не только эпохи русского Серебряного века и русской эмиграции первой волны, но и русской культуры как таковой. С тех пор как оно стало републиковаться и на родине философа, а не только за пределами исторической России, комплиментарные отсылки к его трудам то и дело мелькают в работах отечественных

гуманитариев, тогда как критика его положений (нередкая при его жизни) — присутствует значительно реже. Еще в 1992 г. В. М. Живов заметил:

«...с каждым месяцем он (Бердяев. — *И. Е., Л. Б.*) все в большей степени становится классиком посткоммунистической философии, и если так пойдет дело и дальше, то в один прекрасный день мы обнаружим его в школьной программе, а студенты начнут списывать друг у друга конспекты бердяевских работ перед очередным экзаменом по философии <...> Ссылки на Бердяева и цитаты из него все чаще встречаются в речах наших государственных деятелей, а у журналистов и вовсе стали дежурным клише... При таком повороте дела открытие Бердяева оказывается одновременно и закрытием множества спорных и болезненных вопросов истории русского общественного сознания, обойденных Бердяевым или решенных им с публицистической поверхностью» [8, с. 216].

Отчасти такое положение дела можно объяснить его репутацией «теолога» (хотя сам Николай Александрович неоднократно утверждал, что он не богослов, а философ), что соединялось со специфической «левизной» его миросозерцания, что также работало на его популярность — особенно в университетских западных кругах: «Я представляю крайнюю левую в русской религиозной философии» [3, с. 245], — писал о себе самый известный в мире русский религиозный мыслитель. С некоторых же пор, — очевидно, как реакция на глобальный атеистический погром богословия как такового в СССР — ссылка на богословский авторитет такого рода как будто бы заведомо исключает критику. В том числе когда речь идет и не о богословских, и не о философских предметах, а, скажем, о художественной литературе. Покажем на одном примере, но весьма репрезентативном, как нам представляется, насколько неосновательно подобное — до сих пор широко распространенное — представление.

Бердяев писал в свое время о том, что заглавие книги о. Г. Флоровского — «Пути русского богословия» — на самом деле должно быть таким: «Беспутство русского богословия» [1, с. 53]. Потому что — в силу особой «консервативной» требовательности автора — лишь немногие из огромного количества авторов, рассмотренных в книге, получают положительную оценку.

Однако на чем же основываются *негативные* оценки русских писателей Флоровским? Например, Гоголя как автора, который в своем творчестве претендовал не только на чистое «искусство», но и на нечто большее. С некоторым удивлением мы можем обнаружить, что, определяя Гоголя в качестве писателя «сразу» «передового и отсталого», однако запоздавшего «в прошедшем веке» [21, с. 260], Флоровский следует скорее за «прогрессистской» литературной критикой XIX и начала XX вв., нежели вводит собственно богословский контекст понимания, либо же как-то прислушивается к переосмыслению наследия Гоголя авторами иных направлений в первой трети XX в. Совершенно в духе радикалов времени жизни Гоголя о. Георгий иронизирует над гоголевским определением «Мертвых душ» как поэмы, заключая слово «поэма» при этом в кавычки [21, с. 266]. Вместо аргументации он прямо обращается

к авторитетному — для него — суждению М. О. Гершензона, который «верно», как полагает о. Георгий, «отметил неожиданное сочетание у Гоголя нравственного пафоса с самым крайним и мелочным утилитаризмом» [21, с. 266]. Крайне показательно при этом, что самостоятельный анализ (а вернее сказать, интерпретация) «Выбранных мест...» у о. Георгия на самом деле не богословская, но почти исключительно социологическая.

И, наконец, главное. В работе, которая имеет название «Пути русского богословия», при самом сочувственном внимании к автору невозможно обнаружить ни тонкого собственно богословского анализа гоголевского творчества, ни тем более глубокого литературоведческого истолкования гоголевских произведений. Увы, слишком часто то же самое можно сказать и о большей части других обращений Флоровского к русской художественной литературе.

В сущности, каждый раз мы как читатели имеем дело с частным мнением о. Георгия, с той или иной его собственной интерпретацией. Причем особенно достойно сожаления, что зачастую эти интерпретации (а именно — *мнения* о. Георгия) опираются на вполне стереотипные, если не сказать поверхностные, суждения о Гоголе. Эти подхваченные Флоровским, повторённые им, а тем самым словно бы освященные его богословским авторитетом *суждения* можно было бы ожидать отнюдь не в богословском труде. Более подробный анализ суждений Флоровского о русской литературе имеется в другой работе, где нам пришлось констатировать, что, к сожалению, с подобными субъективными *мнениями* мы встречаемся не только в работах именно этого богослова [см.: 10].

Как известно, Бердяев крайне резко раскритиковал основной труд Флоровского. Согласно его оценке, книга Флоровского

«...продиктована не любовью, а враждой, в ней преобладают отрицательные чувства. Это книга духовной реакции, охватившей души после войны и революции. Всё духовно реакционное о. Г. Флоровский, в сущности, одобряет, но с оговорками и с требованием большей умственной утонченности <...> Это есть реакция против человека и человечности, столь характерная для нашей эпохи, требование внутреннего порядка и успокоенности. Но в самом авторе успокоенности не чувствуется, в нем чувствуется безумное беспокойство об ортодоксальности» [1, с. 53].

С точки зрения Бердяева,

«...когда читаешь книгу отца Г. Флоровского, остается впечатление, что не только русское богословие, но и всю русскую духовную культуру погубили чувствительность, эмоциональность, сострадательность, возбужденность, впечатлительность, мечтательность, воображение, экстаичность, т. е., в конце концов, человечность. О. Г. Флоровский говорит, что дар “всемирной отзывчивости” русских (слова Достоевского) — роковой и двусмысленный дар. Его книга есть, в сущности, суд над русской душой» [1, с. 54].

Подобные глобальные обобщения Бердяева, к которым он вообще весьма склонен («в сущности, суд над русской душой»), трудно принять. Однако другие его суждения весьма тонкие и представляются справедливыми. Например, вот это:

«Книга написана против соблазнов, пережитых русской душой, соблазнов морализма, социального утопизма, эстетизма, психологизма, и противопоставляется этим соблазнам исторический позитивизм <...> Сам о. Г. Флоровский тоже подвержен соблазну, он подвержен соблазну историзма. Он закован в “историческом”, для него христианство вполне вмещается в историю <...> он противопоставляет текущему настоящему и будущему не вечное, а прошлое, т. е. такое же текущее время. Непонятно, почему прошлое — только потому, что оно прошлое, — лучше настоящего и будущего. Это столь же ошибочно, как и обратное утверждение. Вечное может прорываться в настоящем и будущем, как оно прорывалось и в прошлом. И прошлое грешило дурным человеческим, им грешит настоящее и будет грешить будущее» [1, с. 54–55].

Уже на примере гоголевского раздела книги Флоровского можно было убедиться, что общая претензия Бердяева в недолжном «историзме» воззрений Флоровского (как затем бы сказали, «историцизме») не лишена оснований.

При этом небезынтересно проверить — для чистоты «эксперимента» — на том же самом гоголевском материале — установки самого Бердяева (хотя и более раннего периода, нежели его рецензия на «Пути русского богословия»). Однако вначале — для ещё большей репрезентативности — попытаемся существенно расширить контекст рассмотрения, привлекая философа, в некотором смысле противоположного — и стилем, и идеологическими установками — о. Георгию, однако близкого самому Бердяеву: В. Розанову. Так что сделаем ещё один экскурс — теперь уже в розановскую интерпретацию «главного» в художественном мире Гоголя.

Согласно Розанову, с годами всё более и более суровому к наследию писателя,

«После Гоголя стало не страшно ломать, стало не жалко ломать <...> Гоголь, маленький, незаметный чиновничек “департамента подлостей и вздоров” (“Шинель”), сжег николаевскую Русь» [20, с. 121–122]; «Появление Гоголя было большим несчастьем для Руси, чем все монгольское иго. <...> Гоголь отвинтил какой-то винт внутри русского корабля, после чего началось неудержимое, медленное, год от году потопление России. После Гоголя Крымская война уже не могла быть выиграна» [18, с. 196].

Поздний Розанов обвиняет и Гоголя-христианина:

«Страшны не мертвые души, а страшен Гоголь, решившийся написать о мертвых, когда душа всегда жива и умереть не может. Гоголь написал самую антихристианскую, антибожественную книгу... Он написал, что Христу не только не было за кого умирать, но что Ему не нужно совсем и приходить на землю и что вся вообще “христианская история” и “жития мучеников” есть один комизм» [18, с. 283].

Годом позже, в «Мимолетном. 1915», Розанов формулирует рецептивные последствия для России доверия к фантазмам Гоголя:

«...все русские прошли через Гоголя, — это надо помнить. Это самое главное в деле. Не кто-нибудь, не некоторые, но все мы, всякий из нас <...> Каждый отсмеялся свой час... “от души посмеялся”, до животика, над этим “своим отечеством”,

над “Русью”-то, ха-ха-ха!! — “Ну и Русь! Ну и люди! Не люди, а свиные рыла. Божии создания??? — ха! ха! ха! Го! го! го!...” <...> Лучше умереть, чем жить с Гоголем, читать Гоголя, вторить Гоголю, думать по Гоголю» [19, с. 40].

Более детальный анализ розановских инвектив в адрес Гоголя осуществлен в нашей статье «Гоголь и Розанов: проблемное поле в свете судьбы России» [см.: 11]. Розанов, как известно, стоит у истоков того направления, достаточно распространенного в наше время, согласно которому именно русская литература более всех виновна в крахе «рассыпавшейся», «слинявшей за три дня» России:

«После того, как были прокляты пампушки у Гоголя и Гончарова (“Обломов”), администрация у Щедрина (“Господа Ташкентцы”) и история (“История одного города”), купцы у Островского, духовенство у Лескова (“Мелочи архиерейской жизни”) и наконец вот самая семья у Тургенева, русскому человеку не осталось ничего любить, кроме прибауток, песенок и сказочек. Этот самозабавляющийся процелыга и произвел революцию» [17, с. 447].

В. Е. Хализев с полным основанием замечает:

«...вырисовываются существенные моменты общности в осмыслении русской литературы XIX века радикально-революционной (по преимуществу атеистической мыслью (Соловьев-Андреевич и Иванов-Разумник, Горький и Базаров) с представителями “нового религиозного сознания” <...> Имеет место некая методологическая синекдоха, по сути — вненаучная, мифологизирующая: *часть* русской литературы, к тому же осмысленная весьма неполно и публицистически-тенденциозно, решительно и безоговорочно выдается за *целое*» [22, с. 24–25].

Утрированным завершением этой линии является сборник трудов, составленный современным православным священником (и бывшим студентом Литературного института) «Загадка 2037 года» [см.: 9], в котором, правда, составитель не пощадил и Пушкина: так что, выходит, Гоголь не так уж и виновен, если негодна вся русская литература Нового времени, включая Пушкина и Достоевского.

Казалось бы, у Бердяева, с его столь явными интеллектуальными симпатиями к апокалиптике и катастрофизму, можно было бы ожидать найти иные представления о гоголевском мире, нежели у Розанова, несмотря на восхищение «изумительным стилем» последнего и его творчеством в целом. Однако же в статье «Духи русской революции», вошедший в сборник «Из глубины» (1918), Бердяев прямо солидаризировался с Розановым в оценке значения Гоголя. Для Бердяева «Гоголь был художником зла... творчество Гоголя есть художественное откровение зла как начала метафизического и внутреннего» [2, с. 78].

При этом Бердяев так интерпретирует образы и идеи Гоголя, Достоевского, Толстого, что писатели не только показали стране «русских бесов» (бесов «лжи и подмены», «равенства», «бесчестья», «отрицания», «непротивления» и многих других), но и, так сказать, *заселили* этими «нигилистическими бесами» саму Россию.

С одной стороны, именно революция, по Бердяеву, «превратила Россию в бездыханный труп», она — «антинациональна» [2, с. 75]. Но, с другой стороны, духи русской революции — «русские духи» [2, с. 76], их обнаружила (а то и вызвала) именно *русская* литература. Более того, в уже постреволюционной России каким-то образом Бердяев пытается увидеть «на каждом шагу» те самые образы (Хлестакова, Верховенского, Смердякова и др.), которые читатель ранее встречал не в жизни, а на страницах литературных произведений. Произошла материализация этих бесплотных духов, которые «использованы врагом нашим на погибель нашу» [2, с. 76]. В финале своей статьи Бердяев противопоставляет «антихристианские духи революции» и «христианский дух России», утверждая, что в «новой» России «христианские» и «антихристианские» начала будут «более резко» разделены, нежели это было ранее, в «старой» России [2, с. 103–107].

Таким образом, в истолковании творчества Гоголя-художника Бердяев следует за отрицательными характеристиками Розанова, при этом противопоставляя некую «духовную революцию», всё еще желаемую им (от революционизма Бердяев так и не смог освободиться до конца дней своих), и ту — реальную, а не измышленную им революцию, которая реально произошла в России. Именно в последней «обнаруживается колоссальное мошенничество, бесчестность... бессовестный торг... народной души с народным достоянием» [2, с. 81]. По утверждению Бердяева, «многие декреты революционной власти совершенно гоголевские по своей природе, и в огромной массе обывателей они встречают гоголевское к себе отношение» [2, с. 81]. Следует заметить, что бердяевское уподобление реальной революции и «русской тьмы... русского зла» [2, с. 80], присущего, по Бердяеву, именно «старой» России, многожды использовалось затем как в отечественной, так и зарубежной русистике — без понимания качественной новизны советского типа культуры сравнительно с русским. Странным образом Бердяев не желает видеть революционное насилие над самим русским духом, над русской духовностью, над душой России. И в этом он тоже близок своим отечественным и зарубежным последователям.

Несмотря на чрезвычайно высокую оценку Достоевского, обычную для Бердяева (и куда более сдержанную оценку наследия Толстого, который, с точки зрения философа, «является одним из виновников разгрома русской культуры» [2, с. 101]), утопический революционизм Бердяева, типичный для многих деятелей русского Серебряного века, проявился в особом видении им послереволюционной реальности, когда, вопреки очевидности, философ пытался доказать, будто «в революции раскрылась все та же старая, вечно-гоголевская Россия, нечеловеческая, полужвериная Россия харь и морд» [2, с. 80]. Объяснением подобной аберрации является высказанное в этой же работе заветное убеждение Бердяева, что именно «революционная гроза очистит нас от всякой скверны» [2, с. 80]. Когда же эта «гроза» оказалась совершенно не той, которую в своих утопиях жаждали увидеть люди Серебряного века (от Мережковского и Блока до самого Бердяева), то «виновной» для части его представителей (таких как Бердяев) оказалась все та же самая «старая» Россия, но не их собственные утопичные прожекты, опровергнутые прозаической реальностью.

Поэтому Бердяев и может писать, что

«Гоголю открывалось бесчестье как исконное русское свойство. Это бесчестье связано с неразвитостью и нераскрытостью личности в России, с подавленностью образа человека. С этим же связана и нечеловеческая пошлость, которой Гоголь нас подавляет и которой он сам был подавлен. Гоголь глубже славянофилов видел Россию. У него было сильное чувство зла, которого лишены были славянофилы. В вечно-гоголевской России переплетается и смешивается трагическое и комическое. Комическое является результатом смешения и подмены. Это смешение и переплетение трагического и комического есть и в русской революции. Она вся основана на смешении и подмене, и потому в ней многое имеет природу комедии. Русская революция есть трагикомедия. Это — финал гоголевской эпопеи. И, быть может, самое мрачное и безнадежное в русской революции — это гоголевское в ней» [2, с. 82].

Нет никакого признания *собственной* вины за русскую трагедию.

«Русские люди, желавшие революции и возлагавшие на нее великие надежды, верили, что чудовищные образы гоголевской России исчезнут, когда революционная гроза очистит нас от всякой скверны. В Хлестакове и Сквозник-Дмухановском, в Чичикове и Ноздреде видели исключительно образы старой России, воспитанной самовластьем и крепостным правом. В революции раскрылась все та же старая, вечно-гоголевская Россия, нечеловеческая, полузвериная Россия харь и морд. В нестерпимой революционной пошлости есть вечно-гоголевское. Тщетны оказались надежды, что революция раскроет в России человеческий образ, что личность человеческая подыметься во весь свой рост после того, как падет самовластье. Слишком многое привыкли у нас относить на счет самодержавия, все зло и тьму нашей жизни хотели им объяснить. Но этим только сбрасывали с себя русские люди бремя ответственности и приучили себя к безответственности. Нет уже самодержавия, а *русская* тьма и *русское* зло остались» [2, с. 80].

Итак, Бердяев упрекает русских людей в «безответственности», но свои собственные прогрессистские утопии («великие надежды»), ставшие одним из причин русской Катастрофы, так и не желает *ответственно* признать за таковые.

В свое время Гоголь призвал своих читателей опознать в себе (а не в других) «мертвые души», дабы преодолеть собственное ветхое начало. Не вина Гоголя, что Розанов, Бердяев, другие известные деятели русского Серебряного века видели не в себе, но в других «мертвые души»; уклоняясь от собственной ответственности, перекладывали ее на «вечно-гоголевскую Россию, нечеловеческую, полузвериную Россию харь и морд». Оказавшись в эмиграции, некоторые из них увидели мнимую «преемственность» подобной — фантастической — России и антихристианской «практики» строительства на месте России социалистического государства, но не увидели другой — подлинной — преемственности [см.: 16].

В гоголевском творчестве присутствует и надежда на пасхальное воскресение: Гоголь утверждает пасхальность России; как известно, он первый среди

русских писателей Нового времени (да и вообще среди русских писателей) отчетливо сформулировал значение Пасхи для России и вообще для русского человека. Структура его важнейших произведений — пасхальна [12, с. 227–257], чего не заметили ни Розанов, ни Флоровский, ни Бердяев, ни другие русские философы, хотя они и перестали видеть в Гоголе, как в нем видели «революционные демократы», а вслед за ними советское литературоведение [см.: 10] исключительно сатирика, обращенного к социальным вопросам. Пасхальный вектор русской истории и культуры — от смерти к воскресению. Гоголь выразил в своем творчестве этот вектор. Не учитывая его, мы неизбежно будем искажать значение гоголевского наследия, приписывая Гоголю как чужие грехи, так и такие «достижения», которые самому писателю вряд ли понравились бы. Тот же вектор, впрочем, мы можем заметить и в творчестве Достоевского, и в творчестве ряда других русских писателей [см.: 12].

Хотели бы быть верно понятыми. У Бердяева имеются замечательные работы, например, книга «Миросозерцание Достоевского» (из чего не следует, что непременно нужно быть солидарным с его интерпретацией Достоевского и, особенно, его героев), книга о Хомякове и т. д. Другие могут быть более сомнительными. Однако для нас существеннее другое. В статье о Вяч. Иванове Бердяев с неодобрением пишет о «филологическом бытии» Иванова [2, с. 286], противопоставляя филологическое «вторичное бытие» первичному онтологизму и отказывая в последнем Вяч. Иванову. Но и сама филология, филологический подход к литературе, для Бердяева, по-видимому, вполне чужды.

В полемике с давно умершим Бахтиным, напоминающей скорее сердитое разоблачение, нежели, собственно, научную полемику, М. Л. Гаспаров противопоставил «филологию» и «философию», «исследование» и «творчество» [6, с. 8–9]. Нам не близки ни аргументы Гаспарова, ни его — в основном, несправедливые — нападки на Бахтина. Потому что «филологией» для Гаспарова является не собственно филология в ее многоцветном целом, а только лишь то направление, к которому можно отнести его собственную литературоведческую деятельность. Та же филология, которую представляет Бахтин, для Гаспарова абсолютно чужда, поэтому — вполне монологически — он и стремится ее изгнать из научной области. Философский (и религиозный) подтекст филологии Бахтина неприемлем для спецификаторски-технологического подхода Гаспарова, как и в целом «идеализм» чужд и непонятен для советского материалиста-атеиста.

Случай Бердяева несколько другой. Писательская деятельность для него, скорее, только лишь материал для собственных размышлений, повод для разворачивания парадоксальных, порой провокативных, порой произвольных, но порой и весьма тонких философских догадок и прозрений (так что, если бы Гаспаров интересовался мнениями русской религиозной философии о литературе, он бы с гораздо большим основанием мог именно ей, а не Бахтину, адресовать свои инвективы). Художественный текст как таковой Бердяева интересует мало, он с легкостью — даже цитируя своего любимого Достоевского — контаминирует тексты из разных произведений, никак это не оговаривая (что, разумеется, было немисливо для Бахтина). Другое дело, что сами эти философские построения Бердяева на литературном материале могут быть

предметом научного (в том числе, и филологического) диалога. Однако каждый раз нужно быть крайне осторожным и отделять ту вольную «белибердяевщину», которой зачастую грешил наш знаменитый философ, от его прорывных гипотез, к несчастью для отечественной как философской, так и филологической среды на родине Бердяева по известным причинам исключенные из заинтересованного обсуждения. Наша гуманитарная наука обеднела — в нескольких поколениях — без трудов Бердяева. Нет нужды в его апологии или поношении, нужен именно диалог (этим и продиктовано мое обращение к Бердяеву и его ближайшим собеседникам-мыслителям).

К сожалению, как раз диалог отечественной гуманитаристики с Бердяевым, и без того запоздавший почти на целый век, в полном объеме так и не состоялся — уже после републикации на родине его основных трудов. Чрезвычайно редки и попытки в постсоветское время не «разоблачить», а аргументированно оспорить основные аксиологические постулаты Бердяева.

Живов, которого мы процитировали в первом абзаце этой работы, комментируя историософские построения Бердяева, заметил (как специалист, глубоко изучивший конкретный исторический период): «старообрядческая духовность не подтверждает, а опровергает бердяевские исторические построения» [8, с. 217]. Увы, что-то подобное мы можем сказать, обращаясь и к философским построениям Бердяева, построенным на обращении к Гоголю. Известная «приверженность Бердяева стереотипам прогрессистской мысли», которую он «прилагает к русскому материалу» [8, с. 217], увы, проявляется и в его опытах интерпретации русской литературы.

«Вообще исторические экскурсы Бердяева основаны на вторичном и, как правило, достаточно поверхностном материале, заимствуемом из общих работ прогрессистско-позитивистского направления. Сколько бы критически ни относился автор к философским основам этого направления, он не задумываясь повторяет его общие места, во многом предопределяет его понимание...» [8, с. 218].

Мы прервали цитату, которая у Живова заканчивается так: «...истоков коммунизма». Увы, не только «коммунизма» и не только «исторические экскурсы». То же самое зачастую можно сказать и об истолковании им Гоголя — и не только Гоголя. Что касается «коммунизма» и «русской» революции, то Живов справедливо замечает, что, скажем, «большевистская революция <...> в силу тенденциозного социологического анализа» у Бердяева «оказывается явлением специфически русским» [8, с. 218]. Он словно бы отказывается видеть реальность, отказывается принимать очевидность — «интернациональный» характер как *коммунизма*, так и *революции* (а в нынешней терминологической огласовке — их глобалистское содержание); характер, определивший — на долгие десятилетия — их «главного» врага — «великодержавный шовинизм», то есть, переводя эту ленинско-сталинскую терминологию на классический русский язык, — русский патриотизм. Из всех сил Бердяев пытается «связать революционное движение с русской национальной психологией, или с “русской иде-ей”» [8, с. 219], что «не представляется убедительным» ни Живову, ни авторам этой статьи.

«Бердяев неоднократно подчеркивает сходство большевистской власти в России с традиционными формами власти в России дореволюционной, “большевистской религии” с народным православием и т. п. Он утверждает, например, что большевики “создали полицейское государство, по способам управления очень похожее на старое русское государство” (и совершенно произвольно при этом использует литературные образы русской классической литературы — *И. Е., Л. Б.*), хотя в чем именно состоит это специфическое сходство, отсутствующее у других полицейских государств, остается неясным; террор как способ управления, явно все же не свойственный старому государству, Бердяев игнорирует» [8, с. 220].

В сущности, то, что отмечает здесь Живов у Бердяева, стало — несколько позже появления труда Бердяева — не только «общим местом» для воззрений «третьей эмиграции», чрезвычайно любившей подчеркивать, что замечательный марксистский проект не был реализован «как надо» в СССР в силу негодности «материала» (родовых пятен проклятого «старого русского государства», да и русского народа, то есть собственно России), так и — затем — проявился на новом витке и в иной интерпретации и в современной официальной «историсофии», силящейся подчеркнуть «непрерывность» истории и, следовательно, «органичность» для России большевизма.

Нужно лишь иметь в виду, что сам-то Живов «защищает» (получается, от Бердяева) русский либерализм (указывая на его «плодотворность»), для которого, по мнению Живова (никак также не подтверждаемому им), «...жизненной основой была не идеология, а позитивная деятельность» [8, с. 218]. И в позднейших своих работах, как и в ранних, «Бердяев продолжает смотреть на либерализм глазами радикальной интеллигенции, поскольку только для неё идеология была главной жизненной основой» [8, с. 218]. Только ли «на либерализм»? Мы старались показать, что дело не только (и не столько) в неприятии либерализма. Скажем, и в прекрасной книге о Достоевском одно из первых слов, выделенное автором разрядкой? — *идеи*. Это слово суггестивно воздействует на читателя Бердяева:

«Идеи играют огромную, центральную роль в творчестве Достоевского. Идеи живут у него органической жизнью; имеют свою неотвратимую, жизненную судьбу. Эта жизнь идей — динамическая жизнь <...> Жизнь идей протекает в раскаленной, огненной атмосфере <...> Идеи определяют судьбу <...> В идее сосредоточена и скрыта разрушительная сила динамита» [2, с. 108].

Невольно возникает вопрос — идея идей, а как же, в конце концов, сам человек? Или люди? Безотносительно к «идеям», сами по себе, они сколько-нибудь значимы? Для Достоевского, очевидно, важна именно *тайна человека*, поскольку человек значительно «шире» тех идей, которые исповедует, а для Бердяева? Например, вот Бердяев цитирует «Братьев Карамазовых»: «Какая-то как бы идея воцарилась в уме его...» [2, с. 212], но авторская нюансировка — «как бы идея» (вместо «идея») совершенно неинтересна философу, он на ней не останавливается.

Отношение к *тексту* самого Достоевского выразительно передает одна характерная деталь. И Розанов, и затем Бердяев пишут «Легенда о Великом

Инквизиторе», но в тексте Достоевского нет слова «легенда», у него — «поэма». Выше мы уже процитировали ироническое отношение Флоровского к такому же — авторскому! — обозначению жанровой природы «Мертвых душ». Такое подчеркнуто вольное (выбрано самое мягкое из возможных определений) отношение к текстам авторов, о которых пишут наши религиозные мыслители, увы, весьма показательно. Бердяев сразу же заявляет, что литературная критика — «род творчества не очень мною ценимый», а потому его книгу нельзя считать «историко-литературным исследованием о Достоевском» [2, с. 107], что заставляет вспомнить о таком же скептическом отношении философа к филологии как таковой. В конце концов, сам же Бердяев вполне честно признает в предисловии: «...я написал книгу, в которой не только пытался раскрыть мирозерцание Достоевского, но и вложил очень многое от моего собственного мирозерцания» [2, с. 107]. Хотя суждение одного из рецензентов бердяевской книги и представляется слишком прямолинейным: «книгу его следовало бы озаглавить по справедливости отнюдь не “Мирозерцание Достоевского”, но “Мирозерцание Бердяева”...» [23, с. 460], но в этой замечательной работе действительно, по-видимому, больше собственно бердяевского, нежели авторского. Трактуя Достоевского — в собственном духе — как близкого себе представителя апокалиптического (а не исторического) христианства, эсхатологиста, персоналиста и экзистенциалиста, Бердяев одновременно передал и дух русского Серебряного века, и одновременно антиципировал те представления о Достоевском, которые доминируют (или до последнего времени доминировали) в западном достоевведении как таковом.

Многие оценки Бердяева предвосхитили (возможно, в силу высокого авторитета философа на Западе) позднейшие аксиологические установки европейских и американских русистов-достоеведов (и не только их)\*. Взять хотя бы следующие:

«...в “Легенде о Великом Инквизиторе” <...> Достоевский более гениален, более единственен, чем в образе Зосимы и Алеши, чем в поучениях “Дневника писателя” <...> Образы Зосима и Алеши, с которыми Достоевский связывает свои положительные религиозные идеи, нельзя признать художественно особенно удавшимися. Образ Ивана Карамазова сильнее и убедительнее...» [2, с. 210–211].

Так, согласно авторитетному суждению одного из ведущих современных достоеведов М. Джоунса, «...господствующее интеллектуальное воззрение нашего времени, по меньшей мере западного, развитого общества» на творчество Достоевского таково, что, согласно этому интеллектуальному воззрению (от Камю до марксистов, экзистенциалистов, фрейдистов), «пророчества Достоевского» возводятся «не к голосам Зосимы или Алеши, но к голосу Ивана». Правда, в отличие от Бердяева, всего-навсего отлучившего Достоевского

\* Ср.: «Мифологизация одного из героев последнего романа Достоевского (Ивана Карамазова. — И. Е., Л. Б.), будучи актом интеллектуального произвола, отвечала, однако, определенным запросам и веяниям своего времени, а потому на какой-то период обрела авторитетность и видимость истины» [19, с. 362].

от «исторического» христианства в пользу некоего «апокалиптического», западное «развитое общество» (по словам Джоунса), пошло значительно дальше, а потому и глухо к идеологической «защите христианства» Достоевским, но близко атеизму, «сделавшим заведомо смехотворным любое “возвращение религиозного”» [7, с. 195].

В данной статье мы старались акцентировать только лишь механизм работы Бердяева с литературой («изящной словесностью»). Хотя бердяевские представления о Гоголе и Достоевском, может быть, и наиболее показательны, приведем и другие иллюстрации (на материале все той же русской литературы). Укажем в этой связи на размышления об «астральном романе» А. Белого «Петербург», а также отклик на воспоминания об А. Блоке последнего, в которых философ пытается убедить читателей, что не только именно А. Белый «русский до глубины своего существа» [2, с. 316], но даже и эфемерность петербургской бюрократии, как и «эфемерность Петербурга» — это «чисто русская эфемерность» [2, с. 311]. Согласно оригинальному суждению философа, в фантазмагориях А. Белого символизируется «...то, что наша революция плоть от плоти и кровь от крови бюрократии и что потому в ней заложено семя разложения и смерти» [2, с. 312]; «Призрачность бюрократии порождает и призрачную революцию» [2, с. 315]. Бердяев справедливо замечает, что «А. Белый совсем не враг революционной идеи», как не враг этой самой «идеи» и сам Бердяев. И далее: «Зло революции для него порождено злом старой России» [2, с. 315]: под этими словами с удовольствием подписался бы не только симпатизанты революции, как отечественные, так и зарубежные. Конечно же, не сама революция в России — зло (злым может быть «самодержавие», что многаяжды — по любому поводу — не устал повторять Бердяев, да еще контрреволюция), злое же в самой революции, разумеется, от «старой», то есть исторической России. И именно потому живописующий это зло Белый, очевидно, и является для Бердяева «русским до глубины своего существа».

Эти поразительные строки, сопровождающие разбор «Петербурга», Бердяев опубликовал в 1916 г., однако в 1923 г., вновь обращаясь к А. Белому, философ отказывает уже и настоящей, состоявшейся революции в подлинной реальности: для него «реальностью» продолжают оставаться собственные утопии. Революцию 1917 г. в России он называет «внешней», противопоставляя ей другую, чаемую им самим (очевидно, «правильную») революцию — «подлинное откровение Софии», «чаемое откровения духа», «революцию духа» [2, с. 317]. Поэтому в послереволюционной статье он упрекает А. Блока и А. Белого не в притии революции как таковой, а в «смешении» этих двух «революций»: правильной и неправильной.

«А. Белый все время смешивает и отождествляет “революцию духа” с внешней, социально-политической революцией. То же делает и А. Блок. Вот это и есть великая ложь и соблазн, которые должны быть изобличены» [2, с. 320]; «...оба они за годы революции находились во власти соблазнительной лжи, пленены были обманчивыми ликами, не сумели различить духов» [2, с. 317–318].

Одновременно Бердяев противопоставляет символистов Достоевскому, которого, вслед за Дм. Мережковским, называет «пророком русской революции» [2, с. 318]. Однако прежняя бердяевская комплиментарность к революции «подлинной» (идеальной) проявляется в том, что Достоевский, по Бердяеву, и «до глубины изобличает ее (революции. — И. Е., Л. Б.) духовные первоосновы...», и «...окончательно осознал совершающую революцию духа <...> Революция духа началась прежде всего в Достоевском» [2, с. 318]. Философ отчего-то не может заставить себя напомнить читателю очевидное: у Достоевского невозможно отыскать столь любезного самому Бердяеву разделения «плохой» и «хорошей» революций, он называл революционеров *бесами* и связал одержимость революционностью как таковой в России с *бесовством*. Ни о какой «революции духа» как положительной стихии Достоевский не писал, поэтому в смешении и отождествлении «хорошей» и «плохой» революций можно упрекнуть не только символистов, но в целом наш Серебряный век и самого Бердяева; его словесная эквилибристика, пример которой приведен выше, и есть пресловутая «белибердяевщина».

Следует подчеркнуть, что многие другие суждения Бердяева, — скажем, об особенностях «нового религиозного сознания», о том же Серебряном веке как эпохе людей с «двоящимися мыслями» (что наиболее убедительно показано в истолковании творчества Дм. Мережковского), весьма убедительны и эвристически продуктивны. К сожалению, он, по-видимому, не видит подобного «двоения» у себя самого, хотя в своем «Самопознании» и признаёт, что ему нравилось, когда в молодости его называли Ставрогиним: «Во мне было что-то ставрогинское, но я преодолел это в себе. Впоследствии я написал статью о Ставрогине, в которой отразилось мое интимное отношение к его образу» [4, с. 35]. Однако же в статье «Ставрогин» свою симпатию к персонажу он с жаром приписывает самому Достоевскому: «Он романтически влюблен в своего героя, пленен и оболщен им <...> Николай Ставрогин — слабость, прельщение, грех Достоевского» [2, с. 46]. Бердяев не был бы Бердяевым, если бы и в этом случае не оттолкнулся от «исторического» христианства: «Для православного сознания Ставрогин погиб безвозвратно, он обречен на вечную смерть. Но это не есть сознание Достоевского, подлинного Достоевского» [2, с. 53]. Выходит, «подлинный» Достоевский близок Бердяеву, но не «православному сознанию»... Намеренный бердяевский эпатаж может раздражать (как он раздражал его современников), но «философ свободы», парадоксалист и любитель красочной фразы, не только верен себе, но и подмечает в данном случае нечто

---

\* Ср.: «Если Бердяев смог бы провести беспристрастный анамнез той болезни, диагноз которой он связал с “софианностью”, он <...> нашел бы причины для беспокойства также и за свое духовное здоровье <...> Изобличаемые им софианские символисты были заражены не только двусмысленностью соловьевских чаяний, но и дерзновенно-дионисийским мятежом, столь близким сердцу Бердяева <...> Общим для всех было нетерпеливое ожидание гибели мира, развоплощения всех наличных форм бытия и культуры. Общей была и жажда экстаза <...> Стремление к экстазу на путях разрушения, живущее в глубине революционаристской психологии Бердяева, катастрофически амбивалентно» [5, с. 34–35].

очень существенное для художественного мира самого Достоевского: личность Ставрогина не сводится к «идее». Пусть Бердяев и ошибается, уверяя читателя, будто других (исключая Ставрогина) Достоевский «проповедовал как идеи» [2, с. 46], однако же гениальность Бердяева в том, что он может преодолеть собственную «идейную» концепцию, дать — пусть и невольно — ключ к подлинному пониманию всего Достоевского (а не только образа Ставрогина).

Так что можно обращать внимания при чтении Бердяева на раздражающую многих безапелляционность и парадоксальное смещение акцентов: мол, славянофилы в силу своей провинциальности считали Петербург нерусским городом, тогда как сама его «катастрофичность», согласно Бердяеву, «наш национальный образ» [2, с. 310]. Особенно это касается суждений о «русском» и «нерусском», согласно которым, у индивидуалиста и эксцентрика А. Белого «есть большее, чем русское идеологическое сознание, есть русская природа, он — русский до глубины своего существа» [2, с. 316], а вот Вяч. Иванов, напротив того, «нерусский по духу» [2, с. 289], и никакие «русизмы и его славянофильская идеология» [2, с. 289], ни «сакральное соборное искусство» Вяч. Иванова [2, с. 291] не заставят Бердяева изменить свою оценку: мол, чуждый «русскому духу» [2, с. 289] этот «сверхфилологист», и всё тут! Стремление Бердяева непременно присоединить слово «русский» не только к «коммунизму», «революции», но и к своим собственным апокалиптическим — или катастрофическим — представлениям (или отказать в «русскости» тем, кто не принимает катастрофизма жизни и не склонен к апокалиптическому видению реальности) в самом деле слишком уж публицистически заострено.

Броские формулировки ярки, как это и полагается публицисту, но порой пугающе произвольны. Однако такой был в целом и весь наш Серебряный век (что можно было увидеть уже в тех формулировках Розанова и Флоровского, которые мы рассматривали выше). Тем не менее, он, как и наследие Бердяева, неотъемлемая часть нашей культуры, это надолго отторгнутая от нас часть нашей России. Нет необходимости превозносить ее, не видя (а тем самым словно бы отменяя) соучастие многих серебряновечников в русской Катастрофе (как бы затем сами они ни отнекивались от своего соучастия в этой «неправильной» революции и не перекладывали ответственность за революцию на своих литературных предшественников из века «золотого»). В конце концов, при всем излюбленном им парадоксализме Бердяев не побоялся же отчетливо сформулировать вполне здравую (и, в некотором смысле, в чем-то даже и тривиальную мысль):

«Революция порождена столетним движением, в линии этого движения мы находим Белинского, Бакунина, Чернышевского, Добролюбова, Михайловского, Лаврова, Плеханова, Ленина, но не находим Чаадаева, Хомякова, Киреевских, Аксаковых, Гоголя, Тютчева, Достоевского, Вл. Соловьева, К. Леонтьева. Все эти наиболее великие отнесены у нас к “реакции”» [2, с. 323].

Именно философами Серебряного века многие из этой — второй — «линии», так сказать, реабилитированы — перед «русским общественным мнением», а их наследие кардинально переосмыслено. Мы, сегодняшние,

не можем уже — без ущерба для своих научных занятий — не учитывать ни этой «реабилитации», ни их переосмысления. Нет никакой необходимости смотреть на Гоголя, Достоевского и других русских писателей первого ряда непременно глазами Бердяева (и других деятелей Серебряного века), надо иметь в виду их специфическое «двоение» в мыслях, так пронизательно отмеченное Бердяевым; то, как оно искажало предмет размышлений. Однако их особый, пусть порой и эксцентричный, взгляд может нам помочь избавиться от собственного искривления, от наших «двоящихся мыслей», порожденных также историческим контекстом, хотя и иной природы; в конечном же итоге, их культурное наследие может помочь вернуться и нам — в ту подлинную Россию, которую уже однажды мы «потеряли» — и рискуем, игнорируя творчество тех, кто несомненно любил Россию, потерять второй раз, уже окончательно.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия) // Путь. 1937. № 53. С. 53–65.
2. Бердяев Н. А. О русских классиках. М.: Высш. школа, 1993. 368 с.
3. Бердяев Н. А. Русская идея. Paris: YMCA-Press, 1971. 258 с.
4. Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 446 с.
5. Гальцева Р. А. Очерки русской утопической мысли XX в. М.: Наука, 1991. 208 с.
6. Гаспаров М. Л. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина // Материалы Международной научной конференции 10–11 ноября 2004 года: «Русская литература XX—XXI веков: проблемы теории и методологии изучения». М.: Изд-во МГУ, 2004. С. 8–10.
7. Джоунс М. Достоевский после Бахтина: Исследование фантастического реализма Достоевского. СПб.: Академический проект, 1998. 256 с.
8. Живов В. О сомнительном и недостоверном в историософии Н. А. Бердяева // Новый мир. 1992. № 10. С. 216–221.
9. Загадка 2037 г. М.: «Академика», 2016. 750 с.
10. Есаулов И. А. Богословие и русская словесность: о. Георгий Флоровский о Гоголе // Н. В. Гоголь и Русское Зарубежье: Пятое Гоголевские чтения. М.: Книжный дом «Университет», 2006. С. 222–230.
11. Есаулов И. А. Гоголь и Розанов: проблемное поле в свете судьбы России // Н. В. Гоголь и пути развития русской литературы: Восемнадцатые Гоголевские чтения. М.; Новосибирск: Новосиб. изд. дом, 2019. С. 191–196.
12. Есаулов И. А. Культурное бессознательное и воскресение России // Проблемы исторической поэтики. 2011. Вып. 9. С. 5–23.
13. Есаулов И. А. Революционно-демократическая мифология как фундамент советской истории русской литературы // Проблемы исторической поэтики. 1998. Вып. 5. С. 191–202.
14. Есаулов И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы // Проблемы исторической поэтики. 2008. Вып. 8. С. 606–660.
15. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004. 560 с.

16. *Есаулов И. А.* Христианская традиция и художественное творчество // Проблемы исторической поэтики. 2005. Вып. 7. С. 17–28.
17. *Розанов В. В.* Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. 607 с.
18. *Розанов В. В.* Собр. соч. Когда начальство ушло. Мимолетное. 1914. М.: Республика, 1997. 671 с.
19. *Розанов В. В.* Собр. соч. Мимолетное. М.: Республика, 1994. 541 с.
20. *Розанов В. В.* Собр. соч. О писательстве и писателях. М. Республика, 1995. 734 с.
21. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Paris, 1983. 602 с.
22. *Хализев В. Е.* Ценностные ориентации русской классики. М.: Гнозис, 2005. 432 с.
23. Шлецер Б. Новейшая литература о Достоевском // Современные записки. 1923. № 17. С. 451–456.

## REFERENCES

1. Berdjaev, N. A. (1937). *Ortodoksiya i chelovechnost' (Prot. G. Florovskij. Puti russkogo bogosloviya)* [Orthodoxy and humanity (Archpriest G. Florovsky. The Ways of Russian Theology)]. In: Put'. No. 53. S. 53–65. (In Russian).
2. Berdjaev, N. A. (1993). *O russkih klassikah* [On Russian classics]. Moscow: Higher School Publ. 368 s. (In Russian).
3. Berdjaev, N. A. (1971). *Russkaja ideja* [The Russian idea]. Paris: YMCA-Press Publ. 258 s. (In Russian).
4. Berdjaev, N. A. (1991). *Samopoznanie* [Self-knowledge]. Moscow: Book Publ. 446 s. (In Russian).
5. Galtseva, R. A. (1991). *Oчерki russkoj utopicheskoi mysli XX v.* [Essays of Russian utopian thought of the twentieth century]. M.: Nauka Publ. 208 s. (In Russian).
6. Gasparov, M. L. (2004). *Istoriya literatury kak tvorchestvo i issledovanie: sluchaj Bahtina* [The history of literature as creativity and research: the case of Bakhtin]. In: Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii 10–11 noyabrya 2004 goda: «Russkaya literatura XX–XXI vekov: problemy teorii i metodologii izucheniya» [Proceedings of the International Scientific Conference on November 10–11, 2004: “Russian literature of the XX–XXI centuries: problems of theory and methodology of study”]. Moscow: Publishing House of Moscow State University. S. 8–10. (In Russian).
7. Jones, M. (1998). *Dostoevskij posle Bahtina: Issledovanie fantasticheskogo realizma Dostoevskogo* [Dostoevsky after Bakhtin: A study of Dostoevsky's fantastic realism]. St. Petersburg: Academic Project, 1998. 256 s. (In Russian).
8. Zhivov, V. (1992). *O somnitel'nom i nedostovernom v istoriosofii N. A. Berdyajeva* [About the doubtful and unreliable in N. A. Berdyayev's historiosophy]. In: Novyj Mir. No. 10. S. 216–221. (In Russian).
9. *Zagadka 2037 g.* [The riddle of 2037] (2016). Moscow: Akademika Publ. 750 s. (In Russian).
10. Esaulov, I. A. (2006). *Bogosloviye i russkaya slovesnost': o Georgiy Florovskiy o Gogole* [Theology and Russian literature: Fr. Georgy Florovsky about Gogol]. In: N. V. Gogol' i Russkoye Zarubezh'ye: Pyatyte Gogolevskiy chteniya. [N. V. Gogol and Russian Abroad: Fifth Gogol Readings]. Moscow: Book House “University”, 2006. S. 222–230. (In Russian).
11. Esaulov, I. A. (2019) *Gogol' i Rozanov: problemnoye pole v svete sud'by Rossii* [Gogol and Rozanov: a problem field in the light of the fate of Russia]. In: N. V. Gogol' i puti razvitiya russkoy literatury: Vosemnadsatsyete Gogolevskiy chteniya [N. V. Gogol and the ways of

- development of Russian literature: Eighteenth Gogol Readings]. Moscow-Novosibirsk: Novosibirsk Publishing House, 2019. S. 191–196. (In Russian).
12. Esaulov, I. A. (2011). *Kul'turnoye bessoznatel'noye i voskreseniye Rossii* [The Cultural Unconscious and the Resurrection of Russia]. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of historical poetics]. 2011. Issue 9. S. 5–23. (In Russian).
  13. Esaulov, I. A. (1998). *Revolucionno-demokraticheskaya mifologiya kak fundament sovetskoy istorii russkoj literatury* [Revolutionary democratic mythology as the foundation of the Soviet history of Russian literature]. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of historical poetics]. 1998. Issue 5. S. 191–202. (In Russian).
  14. Esaulov, I. A. (2008). *O Scille liberal'nogo progressizma i Haribde dogmaticheskogo nachetnichestva v izuchenii russkoj literatury* [On the Scylla of liberal progressivism and the Charybdis of dogmatic writing in the study of Russian literature]. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of historical poetics]. 2008. Issue 8. S. 606–660. (In Russian).
  15. Esaulov, I. A. (2004). *Paskhal'nost' russkoj slovesnosti* [Paschality of Russian literature]. Moscow: Krug, 2004. 560 s. (In Russian).
  16. Esaulov, I. A. (2005). *Khristianskaya traditsiya i khudozhestvennoye tvorchestvo* [Christian tradition and artistic creativity]. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of historical poetics]. 2005. Issue 7. S. 17–28. (In Russian).
  17. Rozanov, V. V. (1989). *Mysli o literature* [Thoughts on literature]. Moscow: Sovremennik Publ. 607 s. (In Russian).
  18. Rozanov, V. V. (1914). *Sobranie sochinenij. Kogda nachal'stvo ushlo. Mimoretnoe* [Complete works. When the bosses left. Fleeting]. Moscow: Republic Publ. 671 s. (In Russian).
  19. Rozanov, V. V. (1994). *Sobranie sochinenij. Mimoretnoe* [Complete works. Fleeting]. Moscow: Republic Publ. 541 s. (In Russian).
  20. Rozanov, V. V. (1995). *Sobranie sochinenij. O pisatel'stve i pisatelyah* [Complete works. About writing and writers]. Moscow: Republic Publ. 734 . (In Russian).
  21. Florovsky, G. (1983). *Puti russkogo bogosloviya* [The ways of Russian theology]. Paris, 1983. 602 p. (In Russian).
  22. Khalizev, V. E. (2005). *Cennostnye orientacii russkoj klassiki* [Value orientations of Russian classics]. Moscow: Gnosis Publ. 432 p. (In Russian).
  23. Shletzer, B. (1923). *Novejshaya literatura o Dostoevskom* [The latest literature on Dostoevsky]. In: *Sovremennye zapiski*. No. 17. S. 451–456. (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.009

УДК 101.1

*А. Я. Кожурин, Е. В. Бильченко\**

**Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ  
И ТРАДИЦИЯ  
СВЕТСКОГО БОГОСЛОВИЯ  
В РОССИИ\*\***

В статье анализируется традиция светского богословия в России XIX—XXI вв. Выявляются ее истоки, дается классификация основных этапов развития. Одним из наиболее ярких эпизодов развития светского богословия на русской почве выступает концепция Н. Я. Данилевского. Свою концепцию Н. Я. Данилевский развивал в рамках православного богословия, в полемике с католицизмом и его русскими последователями. Как известно, самым ярким адептом католицизма на русской почве был В. С. Соловьёв. Не случайно, что богословская концепция Н. Я. Данилевского была персонально направлена против экклезиологии этого мыслителя («Владимир Соловьёв о православии и католицизме», 1885). В дальнейшем В. С. Соловьёв и его последователи сделали все, чтобы богословская концепция оппонента их кумира

---

\* Кожурин Антон Яковлевич — д-р филос. наук, ankozhurin@yandex.ru, доц., проф. каф. философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, СПб., наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Anton Ya. Kozhurin — Dr. philos. sciences, ankozhurin@yandex.ru, Associate Professor, Department of Philosophy, Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, St. Petersburg, Fontanka River Embankment, 15, lit. A.

Бильченко Евгения Витальевна — профессор, доктор культурологии, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; yevzhik80@gmail.com

Evgenia V. Bilchenko — professor, doctor of cultural studies, associate professor, Russian Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky; yevzhik80@gmail.com

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00533, <https://rscf.ru/project/24-28-00533/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

не получила должного распространения. Настало время восстановить поправную справедливость.

**Ключевые слова:** светское богословие, православие, католицизм, славянофильство, консерватизм.

*A. Ya. Kozhurin, E. V. Bilchenko*

*N. Ya. DANILEVSKY AND THE TRADITION  
OF SECULAR THEOLOGY IN RUSSIA*

The article analyzes the tradition of secular theology in Russia. Its origins are revealed, and a classification of the main stages of development is given. One of the most striking episodes in the development of secular theology on Russian soil is the concept of N.Ya. Danilevsky. Danilevsky developed his concept within the framework of Orthodox theology, in a polemic with Catholicism and its Russian followers. The most prominent adept of Catholicism on Russian soil was V.S. Solovyov. Accordingly, N.Ya. Danilevsky's theological concept was personally directed against the latter's ecclesiology («Vladimir Solovyov on Orthodoxy and Catholicism», 1885). In the future, the followers of V.S. Solovyov did everything to ensure that the theological concept of their idol's opponent did not receive proper dissemination. It is time to restore the violated justice. 15 titles.

**Keywords:** secular theology, Orthodoxy, Catholicism, Slavophiles, conservatism.

В рамках русской культуры двух последних столетий особое место занимает такое явление, как светское богословие. Как писал А. В. Карташев,

«ни в одной из православных церквей нет такого количества и высокого качества светских богословов, как в России. Речь идет не о профессионалах — профессорах духовных академий, а о представителях светской культуры, ставших творцами в области православного богословия и религиозной философии» [7, с. 319].

К ним можно отнести большую группу отечественных интеллектуалов — от П. Я. Чаадаева и А. С. Хомякова до В. В. Библихина и С. С. Хоружего. В этом ряду, как нам представляется, особое место принадлежит Николаю Яковлевичу Данилевскому (1822–1885), который написал по богословской тематике немного, но это немногое занимает весомое место в контексте рассматриваемой нами традиции.

Интересующее нас понятие было введено в оборот священником Н. Р. Антоновым — автором книги «Русские светские богословы и их религиозно-общественное мирозерцание», увидевшей свет в 1912 г. К сожалению, был опубликован лишь первый том данного произведения, а его героями стали Н. П. Аксаков, С. Д. Бабушкин, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, граф П. А. Валуев и Аф. В. Васильев. Некоторые из них широко известны и в наше время, другие основательно забыты. Или, во всяком случае, забыты их произведения на богословские темы. Показательно, что заключительная часть работы Н. Р. Антонова называлась «Мирная борьба с социализмом как задача для Церкви и Духовенства», — время наложило здесь свой несмываемый отпечаток.

Всего список, составленный Н. Р. Антоновым, включал более 50 имен, начиная с Г. С. Сквороды и Н. И. Новикова. Вошел в него и Н. Я. Данилевский, что представляется скорее приятную неожиданность, учитывая тотальное доминирование установок В. С. Соловьёва в религиозно-философской среде той эпохи [1, с. XLIV].

Комплиментарный отзыв на этот труд дал В. В. Розанов, который писал, что его автор «самостоятелен в оценках и не гонится за шумом улицы и мнением толпы и текущей минуты» [11, с. 231]. Любопытно, что терминологию Н. Р. Антонова использовал Л. Д. Троцкий, опубликовавший в 1914 г. в газете «Киевская мысль» статью «Светские богословы и Ванькина личность». Речь в ней шла о представителях Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге. Оценки им будущий «демон Революции» давал исключительно негативные. Особую пикантность придавало ситуации то обстоятельство, что многие из участников столичных заседаний были бывшими марксистами.

Нельзя, конечно, не отметить и спорные аспекты книги Н. Р. Антонова. Современный православный исследователь пишет, что,

«совершенно справедливо определяя принадлежность к светскому богословию отсутствием у его носителей духовно-академического образования, автор работы не поставил перед собой цели выделить собственно богословские сочинения из общего поля религиозно-нравственной и философской литературы» [15, с. 15].

Действительно, на русской почве подчас весьма трудно провести четкую границу между философией и богословием, о чем мы еще будем говорить ниже. Но все же какие-то различия указать не мешало бы.

Кроме того, достаточно странное впечатление оставляет и сама подборка имен, где присутствуют персоналии, которые меньше всего связываются с богословием. Действительно, в списке Н. Р. Антонова присутствует Н. И. Новиков, но в нем, например, отсутствует И. В. Лопухин — автор сочинения «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели...» (1789, опубликована в 1798). Из тех богословов, чьи воззрения были рассмотрены в опубликованном томе, серьезные сомнения вызывает наличие в нем графа П. А. Валуева. Он был автором «Сборника кратких благоговейных чтений на все дни года» (1884) и статьи «Религиозные смуты и гонения от V до XVII в.» (1888), но этого, на наш взгляд, недостаточно для причисления к столь почтенной традиции. Сомнения вызывают и присутствие в списке других персоналий.

Определенные нарекания вызывает и хронология, предложенная Н. Р. Антоновым. Первый период развития светского богословия он связывает с творчеством мыслителей, чей интерес к религиозной проблематике носил случайный характер (сюда, например, попали не только Н. И. Новиков или А. Н. Радищев, но и П. Я. Чаадаев). Второй период начинается с оформлением славянофильства, чьи представители, особенно А. С. Хомяков, в наибольшей степени способствовали утверждению традиции светского богословия на русской почве. Наконец, исходной точкой третьего периода оказывается оформление религиозно-философской концепции Л. Н. Толстого [1, с. XLV]. Предложенная схема

была подвергнута критике рецензентами, но, тем не менее, начало исследования линии светского богословия в России было положено.

Следует признать, что до XIX столетия светского богословия на русской почве не существовало. Более того, сама русская богословская традиция выглядела весьма бледно — на фоне византийской или западноевропейской. Еще Ф. И. Буслаев писал о необходимости связать историю литературы с невербальными искусствами, что для древнерусской традиции весьма существенно. Особенно это касается богословия. Уже в XX в. отечественные исследователи будут искать и успешно находить невербальные варианты богословия в России. Особо их будет привлекать сфера иконописи — достаточно вспомнить классические работы князя Е. Н. Трубецкого («Умозрение в красках», 1915; «Два мира в древнерусской иконописи», 1916; «Россия в ее иконе», 1918) и священника П. А. Флоренского («Храмовое действие как синтез искусств», «Моленные иконы Преподобного Сергия», «Иконостас», написанные на рубеже 1910–1920-х гг.). Любопытно, что это происходит параллельно с «открытием» русской иконописи представителями художественного авангарда, причем не только отечественного.

Церковь со времен петровских реформ, а может быть, и времен раскола, оказалась в полном подчинении государству. «Церковь в параличе с Петра Великого», — писал в 1881 г. Ф. М. Достоевский [5, с. 662]. Ей не оставалось самостоятельного места в том варианте «полицейского государства», который выстраивался Петром I. Существенным элементом подобного положения была организация учебного процесса в православных семинариях и академиях по протестантскому образцу. В преподавании использовалась латынь — на ней даже приводили тексты Библии во время учебного процесса. Все это не могло не накладывать отпечатка на содержание богословской мысли, которая окрашивается в протестантские цвета [14, с. 102]. Альтернатива протестантскому богословию, в свою очередь, опиралась на католические модели. Вспомним классический труд Ю. Ф. Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (1844), где два крупнейших богослова петровского времени были представлены как выразители католического и протестантского начал.

Ситуация начинает меняться во второй трети XIX столетия, когда на исторической сцене появляется первое поколение светских богословов: П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин и Н. В. Гоголь. Что же вызвало к жизни интересующее нас течение? Как нам представляется, целая совокупность факторов. Одним из них, несомненно, было влияние Отечественной войны 1812 г., поставившей проблему России и Европы в центр историософской проблематики. Другим фактором был романтизм, выдвинувший тему национальной культуры, национального своеобразия. Нельзя также забывать и резонанс, вызванный «Историей государства Российского» Н. М. Карамзина, «открывшего» родную историю для русского читателя. А. С. Пушкин имел все основания писать, что «Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка — Колумбом» [10, с. 49]. Религиозная составляющая, отделявшая Россию от Запада, не могла не привлекать внимания читателей.

Нам хочется обратить внимание еще на один фактор. Не такой существенный, быть может, как перечисленные выше, но который ни в коем случае нельзя оставить без внимания. Речь идет о прозелитической деятельности графа

Жозефа де Местра (1753–1821) — знаменитого основоположника европейского консерватизма. Граф много лет прожил в Санкт-Петербурге, исполняя обязанности посланника фактически не существовавшего на тот момент Сардинского королевства. Именно здесь он написал большинство из своих знаменитых работ, включая «О папе» (1819) и «Санкт-Петербургские вечера» (1821). Но в данном случае мы обратимся к деятельности Ж. де Местра по католической пропаганде, которую он вел среди представителей высшего общества. Особенно падкими на нее оказались великосветские дамы. Дело подчас принимало драматический оборот — вспомним историю семьи графа Ф. В. Ростопчина, чья жена стала католичкой и склоняла к перемене веры их дочерей. В конце концов, Александр I не смог простить Ж. де Местру успеха его проповеди и после разгрома наполеоновской империи добился его высылки из Санкт-Петербурга. Вслед за этим из Российской империи были изгнаны иезуиты, которые еще со времен Екатерины II пользовались особой благосклонностью властей.

В данном случае нас привлекает одно обстоятельство — граф Ж. де Местр не был духовным лицом. Будучи мирянином, он, однако, активно интересовался богословской проблематикой и добился успеха там, где вряд ли преуспели бы католические патеры. Свой талант проповедника он поставил на службу Риму. Ж. де Местра, несомненно, следует признать светским богословом. Г. Флоровский, помимо автора книги «О папе», относил к этой традиции целую группу французских традиционалистов — Л. де Бональда, графа Ш. де Монталамбера и Ф. де Шатобриана, «чье положение очень напоминает славянофилов» [14, с. 274]. Представляется, что деятельность Ж. де Местра на ниве религиозной пропаганды в определенной степени стимулировала будущих русских светских богословов, которые не могли о ней не знать.

Еще один важный источник концепций наших светских богословов — системы представителей немецкой классической философии. Вспомним, что все они — от И. Канта до Л. Фейербаха — выстраивали свои учения в точке тесного пересечения философской и теологической проблематики. Как известно, Шеллинг и Гегель были дипломированными теологами, они закончили Тюбингенский теологический институт. Используя язык символов, можно сказать, что в их учениях неразрывно пересеклись сова и крест. О значении идей Шеллинга и Гегеля для складывающейся во второй трети XIX в. традиции русской философии особо говорить не приходится. Теологическая составляющая их концепций постоянно находилась в зоне внимания отечественных мыслителей.

Первыми выдающимися светскими богословами в России стали Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) и Алексей Степанович Хомяков (1804–1860). Они выдвинули свои теологические концепции в контексте споров между славянофилами и западниками. Говоря о принципиальных различиях между двумя основными направлениями русской мысли первой половины XIX столетия, следует заметить, что славянофилы выразили «органический», а западники — «критический» моменты культурно-исторического самоопределения. Для первых характерна ориентация на органический ход исторического процесса, в то время как вторые исходят из понимания данного процесса как сознательного творчества человечества. Двигателем исторического процесса западники провозглашали государство, особенно применительно к российской

реальности (отсюда — культ Петра I). Славянофилы видели в качестве такового общество («народ»). Можно находить и еще ряд отличий, но это уведет нас в сторону от главной темы.

Отметим один показательный момент: хотя П. Я. Чаадаева традиционно причисляют к западникам, но своих собеседников он, как правило, находил в среде славянофилов. Религиозная проблематика большинству западников была чужда. Основная магистраль этого направления шла в сторону религиозного нигилизма и атеизма. Понятно, что к идейному и политическому радикализму П. Я. Чаадаев склонен не был. В. В. Зеньковский писал, что «основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божия, понятого *не в отрыве от земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь*» [6, с. 169]. Впрочем, другой авторитетный специалист по истории русской мысли, Г. Флоровский, считал П. Я. Чаадаева не церковником, но идеологом [14, с. 247–248]. Но в любом случае внимание к богословской проблематике у автора «Философических писем» было несомненно, его нельзя назвать случайной фигурой в числе светских богословов.

Подлинным светилом интересующей нас традиции на русской почве стал А. С. Хомяков. Его перу принадлежали такие работы, как «Церковь одна», «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного брошюры г. Лоранси», «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания парижского архиепископа», «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры», «О чтении и переводе Библии. Письмо к г. Бунзену о его библейских трудах». Показательно, что большинство этих сочинений написано в ходе полемики с представителями западных конфессий, а многие на французском языке. Сюда же следует отнести и его письма к английскому богослову В. Пальмеру, написанные на родном языке адресата. Poleмичность — существенная составляющая богословия А. С. Хомякова, на что уже в XX в. будут указывать критики его концепции из числа католических теологов [15, с. 20].

Эта полемика была обращена и в другую сторону. Речь идет о критике официального православия, что придавало идеям столпа славянофильства специфический характер. Как отмечал И. Ф. Соколовский:

«Для русского официального богословия XIX века, во многом утратившего традиции патристики, учение Хомякова было оригинальным и необычным. Это была новизна давно забытого “старого”, неожиданный возврат к мистическим основаниям богословствования» [13, с. 97].

Отсюда — непростое восприятие богословия А. С. Хомякова современниками и ближайшими поколениями. Его труды по теологии долго запрещала духовная цензура, некоторые даже считали, что главным недоброжелателем светского богослова был московский митрополит Филарет (Дроздов). Затем теологические сочинения вождя славянофильства подвергались резкой критике со стороны богословов, претендовавших на ортодоксальность. В этой связи вспомним хотя

бы работу П. А. Флоренского «Около Хомякова» (1916), на которую в свою очередь ответил Н. А. Бердяев в статье «Хомяков и свящ. Флоренский» (1917).

Уже в XX в. растет интерес к богословским работам А. С. Хомякова, в том числе и в церковной среде. Показательно, что среди инициаторов Поместного собора русской Церкви 1917–1918 гг., на котором было восстановлено патриаршество, мы видим таких его последователей, как митрополит Антоний (Храповицкий) и Д. Ф. Самарин. В дальнейшем внимание к богословию А. С. Хомякова лишь возрастает, ибо в нем важное место занимало описание живого опыта Церкви. Его экклезиология в православном богословии стала считаться классической. Достаточно вспомнить «Пути русского богословия» (1937) Г. Флоровского, в которых А. С. Хомяков оказывается одним из немногих позитивно оцененных отечественных богословов. Пристальное внимание к богословскому наследию столпа славянофильства проявили и католические теологи. Мы уж не говорим о русских религиозных философах, которые испытали сильное воздействие идей А. С. Хомякова. Здесь, в первую очередь, необходимо назвать Н. А. Бердяева, который даже издал посвященную ему монографию («Алексей Степанович Хомяков», 1912).

Еще одной крупной фигурой отечественного светского богословия данного периода был Юрий Федорович Самарин (1819–1876). В ранние годы, подобно многим ровесникам (одним из них был К. С. Аксаков), он прошел через сильное увлечение гегельянством. В противостоянии богословских установок, был уверен молодой Ю. Ф. Самарин, решающая роль принадлежит философии. На церковную почву его вернул А. С. Хомяков — за что Ю. Ф. Самарин был ему бесконечно благодарен, став авторитетным комментатором его сочинений. Позднее эта благодарность выльется в сакраментальную характеристику, которую Ю. Ф. Самарин даст богословскому наследию своего учителя. В предисловии к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова он писал:

«В былые времена тех, кто сослуживал православному миру такую службу, какую сослужил ему Хомяков, кому давалось, логическим уяснением той или другой стороны церковного учения, одержать для Церкви над тем или другим заблуждением решительную победу, тех называли учителями Церкви. Как назовут теперь Хомякова — мы не знаем...

Как! Хомяков, живший в Москве, на Собачьей площадке, наш общий знакомый, ходивший в зипуне и мурмолке; этот забавный и остроумный собеседник, над которым мы так шутили и с которым так много спорили; этот вольнодумец, заподозренный полицией в неверии в Бога и в недостатке патриотизма; этот неисправимый славянофил, осмеянный журналистами за национальную исключительность и религиозный фанатизм; этот скромный мирянин, которого семь лет тому назад, в серый, осенний день, на Даниловом монастыре, похоронили пять или шесть родных и друзей, да два товарища его молодости; за гробом которого не видно было ни духовенства, ни ученого сословия; о котором, через три дня после его похорон, “Московские Ведомости”, под бывшею их редакцией, отказались перепечатать несколько строк, писанных в Петербурге одним из его друзей; которого еще недавно, та же газета, под нынешнею редакцией, огласила ересiarхом; этот отставной штаб-ротмистр, Алексей Степанович Хомяков — учитель Церкви? Он самый» [12, с. 73–74].

Особое место в рамках традиции светского богословия занимает Николай Васильевич Гоголь (1809–1852). Последние годы жизни великого писателя были периодом напряженных религиозных исканий. Он создает «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), вызвавшие в целом негативную реакцию современников, хотя были и исключения. Еще один важнейший текст по богословию, принадлежавший Н. В. Гоголю, — «Размышления о Божественной Литургии». Рукопись не была озаглавлена — известное нам название принадлежит С. П. Шевыреву. Автор не успел завершить «Размышления», его труд ждала непростая судьба. Духовная цензура позволила издать произведение Н. В. Гоголя со значительными изъятиями и переделками лишь в 1857 г. В полном виде гоголевский текст был опубликован в 1889 г. Н. С. Тихонравовым. Необходимо также помнить, что на протяжении ряда лет Н. В. Гоголь делал выписки из трудов отцов Церкви, что также свидетельствует о напряженном духовном поиске. В нем великий писатель стремился обрести прочные основания в православной традиции.

Следующий этап развития светского богословия приходится на последнюю треть XIX столетия, а его центральной фигурой следует признать Владимира Сергеевича Соловьёва (1853–1900). Хотя, конечно, в это время жили и другие представители интересующей нас традиции. Трудно сказать — можно ли отнести к ней Л. Н. Толстого или К. П. Победоносцева? Первого — из-за внеконфессионального характера его религиозного учения. Второго — в силу занимаемой им должности. Тем не менее, остаются Н. П. Гиляров-Платонов, который переводил богословские сочинения А. С. Хомякова, изданные за границей, на русский язык, а также Т. И. Филиппов и входившие в его окружение Н. П. Аксаков и Аф. В. Васильев («колония славянофилов», по определению Н. Н. Страхова). Концепции Н. П. Аксакова и Аф. В. Васильева, как мы помним, были рассмотрены в труде Н. Р. Антонова. Но, конечно, никто из них по объему творческого наследия и особенно по степени влияния не сравнится с В. С. Соловьёвым.

Идеи В. С. Соловьёва оказали мощное влияние русских мыслителей первой половины XX в. Ряд этих идей имеет богословский характер. К ним относятся идея Богочеловечества, софиология, экуменизм и т. д. Среди философов, продолжавших дело В. С. Соловьёва, мы видим князя Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина, В. Ф. Эрн и др. Одни из них, как князь Е. Н. Трубецкой, стремились реализовать установки своего учителя, избавляясь от крайностей платонизма и гностицизма. Другие, подобно С. Н. Булгакову, напротив, усугубляли эти элементы в собственных концепциях.

Можно сказать, что даже Октябрьская революция не прервала традицию светского богословия. Особо следует отметить Алексея Федоровича Лосева (1893–1988), который стал живым посредником между культурой Серебряного века и интеллектуалами советского периода. Его усилиями светское богословие XIX — первой половины XX в. связалось с духовными исканиями современности. Не случайно, что из круга А. Ф. Лосева вышло два последних на сегодняшний день представителей интересующего нас направления. Мы имеем в виду Владимира Вениаминовича Биbihина (1938–2004) и Сергея Сергеевича Хоружего (1941–2020).

Здесь мы отметим один показательный момент, который обозначит принципиальное отличие русской и западной традиций в интересующем нас аспекте. В. В. Биbihин был переводчиком и пропагандистом идейного наследия

М. Хайдеггера. Ему принадлежит перевод «Бытия и времени» и ряда других произведений немецкого мыслителя. Как известно, М. Хайдеггер был резким критиком теологии и того, что можно назвать религиозной философией. Религиозная философия, по его мнению, является такой же несущимостью, как «деревянное железо». В отличие от своего кумира, В. В. Библихин признавал, что на русской почве для отдельного существования философии и богословия «абсолютно нет места» [2].

Необходимо сказать несколько слов о степени включенности в интересующее нас направление представителей русского консерватизма. Важнейшей фигурой в рамках светского богословия следует считать Василия Васильевича Розанова (1856–1919), о котором нам уже приходилось писать [8]. Надо отметить, что свое законное место занимает в рамках анализируемой традиции Лев Александрович Тихомиров (1852–1923) — автор ряда произведений богословского характера, из которых особо выделяется книга «Религиозно-философские основы истории» (писалась в последние годы жизни, а издана была лишь в 1997 г.). Напротив, Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891), будучи ярчайшим представителем «политической теологии», в нашей системе координат к светским богословам в полной мере отнесен быть не может. Свою версию «политической теологии» развивал и Дмитрий Сергеевич Мережковский (1866–1941) — его антипод на крайне левом фланге отечественной религиозно-философской мысли.

Совершив исторический экскурс, вернемся к идейному наследию В. С. Соловьёва. Его богословская концепция нам в первую очередь интересна тем, что стала объектом критики со стороны Н. Я. Данилевского. Самая развернутая работа мыслителя по этой теме называлась «Владимир Соловьёв о православии и католицизме» (1885). Она стала своеобразным духовным завещанием Н. Я. Данилевского. В. С. Соловьёв не простил своему критику убедительности его аргументов, и последовавшая несколько лет спустя полемика вокруг «России и Европы», как нам представляется, была стимулирована именно богословской работой его оппонента. Точнее, тем, что он не мог ответить Н. Я. Данилевскому по существу. Этого, впрочем, он не сделал и позже — богословские аспекты, обозначенные Н. Я. Данилевским, не были затронуты в знаменитой полемике. Да и что бы он мог ответить.

Обратимся к интересующему нас тексту Н. Я. Данилевского. Его характеризует как основательное знание истории христианской теологии, так и опора на современные автору богословские концепции. Главная характеристика богословских воззрений Н. Я. Данилевского — опора на традицию, отсутствие стремления к ложной оригинальности. В первом аспекте полной противоположностью интересующему нас автору будет П. А. Флоренский, который любил выдавать собственные интеллектуальные разработки в духе платонизма за ортодоксальное учение. Самое любопытное состоит в том, что на протяжении длительного времени эти попытки принимались за чистую монету. Во втором аспекте Н. Я. Данилевский принципиально отличался В. С. Соловьёва, с его притязаниями на дух пророчества. Ни на какое пророчество герой нашей статьи не претендовал.

Н. Я. Данилевский четко обозначил основной недостаток религиозной концепции своего оппонента:

«Г. Соловьёв человек, без сомнения, с философским направлением ума. Качество довольно редкое и очень ценное, но, однако же, как и всякое умственное и даже как и всякое нравственное качество, имеющее и свои слабые стороны, заставляющие впадать в пороки своих добродетелей. Опыт нам показывает, что главный недостаток или порок философствующих умов, т. е. метафизически философствующих, есть склонность к симметрическим выводам. При построении мира по логическим законам ума является схематизм, и в этих логических схемах все так прекрасно укладывается по симметрическим рубрикам, которые, в свою очередь, столь же симметрически подразделяются. Затем находят оправдание этому схематизму в том, что будто бы он ясно проявляется в объективных явлениях мира» [3, с. 255].

Н. Я. Данилевский обоснованно упрекает своего оппонента в схематизме его богословской концепции, в любви к симметрично-схематической троичности. Этим же недостатком страдают и исторические построения В. С. Соловьёва. Исторические факты приносятся в жертву красиво выстроенной схеме. Действительно, любой читатель, знакомый с сочинениями В. С. Соловьёва, согласится с этим. Но, подкупающе выходя в тексте, данные построения, как правило, вступают в конфликт с исторической реальностью. Это, впрочем, относится и к другим логично и красиво выстроенным концепциям исторического процесса. Ярчайший пример — марксизм с попыткой уложить всемирную историю в концепцию общественно-экономических формаций, что на определенном этапе стало неочевидным даже его создателю.

Важно отметить, что в своих богословских построениях Н. Я. Данилевский опирался на труды А. С. Хомякова. Строки из работы столпа славянофильства используются в качестве эпиграфа к статье «Владимир Соловьёв о православии и католицизме», цитируется в ней и его письмо, отправленное английскому теологу В. Пальмеру. Следует напомнить читателям, что это при весьма настороженном отношении к богословским трудам А. С. Хомякова в официальных церковных кругах того времени. Тем большего уважения заслуживают чутье и эрудиция Н. Я. Данилевского, который не побоялся опираться на сочинения светского богослова в собственном труде по теологии. Это позволяет выстраивать и несомненную линию преемственности в рамках интересующей нас традиции.

Главным объектом критики в богословском наследии Н. Я. Данилевского выступает католицизм. С протестантизмом все ясно, как создателю культурно-цивилизационной теории, так и его оппоненту В. С. Соловьёву (здесь мы оставим за скобками квазипротестантские аспекты его философии — хотя бы через влияние немецких классиков). Любопытно, что многие аргументы, которые В. С. Соловьёв использовал для обоснования религиозного приоритета папства, были опровергнуты еще в «России и Европе», задолго до оформления теократической концепции автора «России и Вселенской церкви».

Вот что писал Н. Я. Данилевский:

«Католики утверждают, что она (церковная благодать. — А. К.) передана им апостолом Петром. Принимая значение верховенства Петра над прочими

апостолами именно в этом католическом его смысле, соглашаясь и с тем, что Петр был римским епископом, оставляя без внимания, что первые два римские епископы, Лин и Анаклет, были рукоположены Павлом, а не Петром, — все-таки остается еще узнать, когда и посредством какого акта передал апостол Петр свое верховенство над церковью своему якобы преемнику? Сколько известно, апостол Петр никого после себя папою не назначал» [4, с. 172].

Каждый читатель богословских сочинений В. С. Соловьёва помнит, какое место уделяется в них обоснованию примата Ватикана в христианском мире благодаря этому будто бы апостольскому преемству.

Между тем, данное преемство выглядит более чем сомнительно. Ведь на момент смерти апостола Петра были еще живы другие апостолы. Например, апостол Иоанн пережил его на 30 лет, но при этом не занимал римской кафедры. Таким образом, вполне справедливо утверждает автор «России и Европы», по понятиям первых христиан, «верховный авторитет в церкви вовсе не соединялся необходимым образом с римским епископством, ибо иначе надо признать, что папы Лин, Анаклет и св. Климент имели преимущество власти и авторитета над самим апостолом Иоанном, или что в то время были в церкви два равносильные авторитета, из которых каждый соединял в себе всю полноту церковной власти» [4, с. 173].

Приведем еще один аргумент Н. Я. Данилевского, который он использует в спорах с католиками и их единомышленниками. Речь идет о примате авторитета Вселенских соборов над папским авторитетом. Непогрешимость соборов, утверждал автор «России и Европы», неоднократно запечатлена в истории. Благодаря Вселенским соборам канули в лету такие влиятельные и популярные еретические направления, как арианство (его придерживалось большинство германских племен — готы, вандалы, бургунды), иконоборчество, монофизитство и монофелитство. При том, что им покровительствовали многие императоры. Но после решений Вселенских соборов все эти учения были обречены на гибель, и Н. Я. Данилевский видит в этом настоящее чудо. Ничего подобного о папах сказать нельзя, хотя на их стороне, как правило, выступала вся мощь светской власти.

Само католичество, был уверен Н. Я. Данилевский, зарождается во времена Карла Великого, который в обмен на императорскую корону распространил власть папы на все пространство своего государства. До этого римские первосвященники пользовались авторитетом в первую очередь у романских народов, в чьих глазах папы выступали защитниками православия в его противостоянии арианству, которое исповедовали германские племена. На христианском Востоке папы почитались иконопочитателями, ведшими в это время ожесточенную борьбу с иконоборцами, которым часто покровительствовали императоры. Очень скоро все изменилось. Таким образом, начавшееся во времена Карла Великого противопоставление папства восточному христианству носило политический характер.

Для франкского правителя было важно иметь подконтрольную церковь, которая не подчинялась авторитету восточных патриархов. Соответственно, политическое противостояние должно было получить и догматическое оформление. Это было сделано тогда же — на Ахенском соборе 809 г. Речь идет

о знаменитом *Filioque* — догмате, провозглашающем, что Дух Святой исходит не только от Бога-Отца, как верили православные, но и от Бога-Сына. В статье «Владимир Соловьёв о православии и католицизме» Н. Я. Данилевский указывал, что католический догмат, несомненно, содержит в себе, «в своем смысле и содержании», несомненную ересь [3, с. 264].

Данный догмат на протяжении тысячелетия был единственным, отличающим католицизм от православия. Тем не менее, его принятие западной церковью ознаменовали разрыв христианского мира, который обернулся многовековой враждой и, по большому счету, не преодолен до сих пор [9]. Уже при жизни самого Н. Я. Данилевского были приняты еще два догмата, укоренивших данное различие. В 1854 г. папа Пий IX вынес догматическое определение о Непорочном Зачатии Девы Марии. Спустя полтора десятилетия по настоянию того же папы был провозгласил еще один догмат — о папской непогрешимости (*Infallibilitas*). Принятый на I Ватиканском соборе в 1870 г., догмат касался решений папы по вопросам вероучения и морали.

Рассматривая раскол единого до того христианского мира, Н. Я. Данилевский тесно связывает психологические и религиозные аспекты. Русский мыслитель делает упор на «насильственности» (*Gewaltsamkeit*), лежащей в основе психологии народов германо-романского мира [4, с. 150]. По мнению автора «России и Европы», в отличие от ислама, христианство не могло развить данной установки. «Насильственность» — это то, что было характерно для психологии германских и романских народов. Приняв христианство, они стали активно внедрять данную установку в религиозную сферу. Отсюда — казни еретиков, начавшиеся на христианском Западе уже в конце IV в. и вызвавшие неподдельный ужас у таких христианских богословов, как Амвросий Медиоланский и Мартин Турский.

Здесь же коренится насильственный прозелитизм, обращенный на восточногерманские (саксы), а затем и славянские племена. И тех, и других обращали в христианство «огнем и мечом», что опять-таки было не свойственно христианской религии. Следующим этапом стали крестовые походы, которые, начавшись под лозунгом борьбы с исламом, закономерно продолжились захватом и разграблением Константинополя в 1204 г. Дальше эта «насильственность» проявлялась неоднократно, включая и колониальную политику западных государств, а также практику насильственного обращения туземцев в христианство.

В эпоху секуляризации психологическая черта европейских народов, отмеченная автором «России и Европы», приняла новый характер. Она реализовалась в кровавых событиях Французской революции, чьи адепты безжалостно расправлялись со всеми недовольными. Отсюда — массовый террор, политика «экспорта революции» и т. д. Список можно продолжать бесконечно. Сегодня — это политика, направленная против России, которая целиком вписывается в логику «насильственности», ибо является попыткой Запада не допустить создания многополярного мира.

Автор заканчивает IX главу «России и Европы» следующим пассажем:

«Православное учение считает православную церковь единою спасительною. Здесь не место касаться того, как понимать это по отношению к отдельным лицам.

Но смысл этого учения, кажется мне, таков по отношению к целым народам: неправославный взгляд на церковь лишает само Откровение его достоверности и незыблемости в глазах придерживающихся его, и тем разрушает в умах медленным, но неизбежным ходом логического развития самую сущность христианства, а без христианства нет и истинной цивилизации, то есть спасения и в мирском смысле этого слова» [4, с. 184].

Таким образом, Н. Я. Данилевский свидетельствует истину православия, не покидая почвы социальной философии.

Мы не коснулись еще одного важного аспекта религиозного наследия Н. Я. Данилевского. Речь идет о натуральной теологии, под которой следует понимать стремление согласовать нарастающий массив открытий в области естествознания с христианским богословием. По большому счету, к этой проблематике целиком относится его книга «Дарвинизм», в которой эволюционное учение подверглось весьма основательной и обоснованной критике. Можно сказать и так: как социальный философ Н. Я. Данилевский развивает положительное богословие, а как естествоиспытатель — натуральную теологию. Здесь мы не будем подробно останавливаться на этой стороне творческого наследия мыслителя, но натуральная теология, несомненно, имеет тесную связь с его положительными богословскими разработками, о которых шла речь в данной статье.

Таким образом, следует признать, что теологическое наследие Н. Я. Данилевского занимает достойное место в рамках традиции светского богословия в России. Оно представляется соответствующей православной традиции в большей степени, чем писания не только модернистов, но даже такого консервативного автора, как К. Н. Леонтьев. К сожалению, в силу неблагоприятной конъюнктуры, богословские идеи Н. Я. Данилевского не получили должного развития. Практически сразу после смерти автора «России и Европы» соответствующую нишу заняли В. С. Соловьёв и его единомышленники. Тем не менее, закрывать глаза на богословские идеи Н. Я. Данилевского было бы непростительной ошибкой, которая нам неминуемо аукнется.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антонов Н. Р. Русские светские богословы и их религиозно-общественное мироощущение. Т. 1. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1912. LVI, 426 с.
2. Бибихин В. В. Письмо В. П. Океанскому (от 28.01.1994 г.) // *Credo new*. Теоретический журнал. 2006. № 2(46). С. 110.
3. Данилевский Н. Я. Политическая философия. Дополнения к книге «Россия и Европа». М.: Изд-во «ФИВ», 2013. 288 с.
4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. СПб.: Изд-во С-Петербургского университета, Изд-во «Глагол», 1995. 552 с.
5. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М.: Эксмо, 2011. 736 с.
6. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. М.: Эго, 1991. 222 с.
7. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. М.: Наука, 1991. 576 с.

8. Кожурин А. Я. Философ, теолог и мифотворец В. В. Розанов // В. В. Розанов: pro et contra, антология. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 7–36.
9. Кожурин А. Я., Кожурин К. Я. Религия и культура (влияние религиозных учений на культурно-цивилизационные процессы в концепциях русских философов XX века) // Известия Санкт-Петербургского государственного аграрного университета. Ежеквартальный научный журнал. № 39. СПб., 2015. С. 410–414.
10. Пушкин А. С. Карамзин // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 8. Л.: Наука, 1978. С. 49–51.
11. Розанов В. В. Священник Н. Р. Антонов. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 22. Признаки времени (Статьи и очерки 1912 г.). М.: Республика, Алгоритм, 2006. С. 230–232.
12. Самарин Ю. Ф. Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова // Самарин Ю. Ф. Православие и народность / Сост., пред. и коммент. Э. В. Захарова / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 34–74.
13. Соколовский И. Ф. Проблема взаимоотношения церкви и государства в мировоззрении А. С. Хомякова // Социально-философские аспекты критики религии. Л.: Издание ГМИРиА, 1987. С. 95–113.
14. Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. Киев: Путь к Истине, 1991. 600 с.
15. Хондзинский П., протоиерей. Русское вне-академическое богословие XIX в.: генезис и проблематика. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора богословия. М.: ПСТГУ, 2015. 58 с.

## REFERENCES

1. Antonov, N. R. (1912). *Russkije svetskije bogoslovy i ih religiozno-obschestvennoje mirosozerczanie* [Russian secular theologians and their religious and social worldview]. Vol. 1. St. Petersburg: Printing House of M. A. Alexandrov, LVI. 426 s. (In Russian).
2. Bibikhin, V. V. (2006). *Pis'mo V. P. Okeanskomu (ot 28.01.1994)* [Letter to V. P. Okeansky (dated 28.01.1994)]. In: *Credo new. Theoretical journal*. 2006. No. 2(46). S. 110. (In Russian).
3. Danilevsky, N. Ya. (2013). *Politicheskaja filosofija. Dopolnenija k knige "Rossija i Evropa"*. [Political philosophy. Additions to the book "Russia and Europe"]. Moscow: Publishing House «THEBES». 288 s. (In Russian),
4. Danilevsky, N. Ya. (1995). *Rossija i Evropa: Vzgljad na kul'turnyje i politicheskije otnoshenija Slavjanskogo mira k Romano-Germanskomu* [Russia and Europe: A look at the cultural and political relations of the Slavic world to the Germanic Romance]. St. Petersburg.: Publishing House of St. Petersburg University, Publishing house "Verb". 552 s. (In Russian).
5. Dostoevsky, F. M. (2011). *Dnevnik pisatel'a* [Diary of a writer]. M.: Eksmo. 736 s. (In Russian).
6. Zenkovsky, V. V. (1991). *Istorija russkoj filosofii* [History of Russian philosophy]. T. I. Part 1. M.: Ego. 222 s. (In Russian).
7. Kartashev, A. V. (1991). *Oчерки по истории Русской Церкви* [Essays on the history of the Russian Church]. Vol. II. M.: Nauka. 576 s. (In Russian).

8. Kozhurin, A. Ya. (2021). *Filosof, teolog i mifitvorec V. V. Rozanov* [Philosopher, theologian and myth-maker V. V. Rozanov]. In: V. V. Rozanov: pro et contra, anthology. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Sciences. S. 7–36. (In Russian).
9. Kozhurin, A. Ya., Kozhurin, K. Ya. (2015). *Religija i kul'tura (vlijanije religioznych uchenij na kul'turno-civilizacionnyje procesy v koncepczijah russkih filozofov XX veka* [Religion and culture (the influence of religious teachings on cultural and civilizational processes in the concepts of Russian philosophers of the twentieth century)]. In: *Izvestiya St. Petersburg State Agrarian University. A quarterly scientific journal*. No. 39. St. Petersburg, S. 410–414. (In Russian).
10. Pushkin, A. S. (1978). *Karamzin* [Karamzin]. In: Pushkin, A. S. Complete works: In 10 vols. Vol. 8. L.: Nauka. S. 49–51. (In Russian).
11. Rozanov, V. V. (2006). *Sv'aschennik N. R. Antonov. Russkije svetskije bogoslovy i ih religiozno-obschestvennoje mirosozerczanije* [Priest N. R. Antonov. Russian secular theologians and their religious and social worldview]. In: Rozanov, V. V. Collected works. Vol. 22. Signs of time (Articles and essays of 1912). Moscow: Republic, Algorithm. S. 230–232. (In Russian).
12. Samarin, Yu. F. (2008). *Predisloviye k bogoslovskim sochinenijam A. S. Hom'akova* [Preface to the theological works of A. S. Khomyakov]. In: Samarin, Yu. F. Orthodoxy and nationality / Comp., prev. and comment. E. V. Zakharova / Ed. O. Platonov. M.: Institute of Russian Civilization, S. 34–74. (In Russian).
13. Sokolovsky, I. F. (1987). *Problema vzaimootnoshenija czerkvi i gosudarstva v mirovozzrenii A. S. Hom'akova* [The problem of the relationship between church and state in the worldview of A. S. Khomyakov]. In: *Socio-philosophical aspects of criticism of religion*. L.: Edition GMIRiA. S. 95–113. (In Russian).
14. Florovsky, G., Archpriest. (1991). *Puti russkogo bogoslovija* [The ways of Russian Theology]. Kiev: The Path to Truth. 600 s. (In Russian).
15. Khondzinsky, P., Archpriest (2015). *Russkoje vne-akademicheskoe bogoslovije XIX v.: genezis i problematika: Avtoreferat dissertaczii na soiskaniye uchenoj stepeni doktora bogoslovija* [Russian non-academic Theology of the XIX century: genesis and problems: Abstract of the dissertation for the degree of doctor of theology]. Moscow: PSTSU. 58 s. (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.015

УДК 1(091)

*Т. А. Шукин, М. И. Щербаков\**

## ОТ ЗАБВЕНИЯ К БОГОСЛОВСКОЙ МОДЕ: СУДЬБА НАСЛЕДИЯ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА В X–XI вв.\*\*

В статье предпринята попытка сбора и сортировки материала, относящегося к истории восприятия фигуры Максима Исповедника и его сочинений в X–XI вв. В X в. Максим Исповедник существовал для византийского интеллектуала как исторический персонаж — как активный участник споров с монофелитами, как организатор церковного сопротивления, как полемист и автор полемических текстов, которые в X в.

\* Шукин Тимур Аркадьевич — канд. филос. наук, tim\_ibif@mail.ru, науч. сотр., Социологический институт РАН, филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия.

Timur A. Shchukin — Ph. D. of Philosophy, tim\_ibif@mail.ru, Research Fellow, The Sociological Institute of the RAS — Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation.

Щербаков Михаил Иванович — магистр филологии, аспирант, mikhail.shcherbakov.info@mail.ru, мл. науч. сотр., Социологический институт РАН, филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия.

Mikhail I. Shcherbakov — MSc in Philology, Postgraduate, Junior Researcher, mikhail.shcherbakov.info@mail.ru, The Sociological Institute of the RAS — Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation.

\*\* 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>.

Acknowledgments: The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation, project 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/23-28-01038/01038/>

не были востребованы. Наряду с этим образом в книжной среде Максим воспринимается как толкователь сочинений Григория Богослова и, возможно, Священного Писания. Вероятно, в этой роли Максим был востребован изначально и Михаилом Пселлом, который впоследствии, однако, стал воспринимать преподобного как выдающегося богослова и конкурента на богословско-философском поприще. После переоткрытия Максима, совершенного Михаилом Пселлом, и, возможно, вследствие этого, Максим становится популярен в интеллектуальных кругах эпохи Комнинов: тон в этом деле задают члены императорской семьи, однако популярность Максима распространяется шире, в том числе в среде образованного монашества.

**Ключевые слова:** Максим Исповедник, Михаил Пселл, житийная литература, экзегетика, богословская традиция, культ святых.

*T. A. Shchukin, M. I. Shcherbakov*

*FROM OBLIVION TO THEOLOGICAL FASHION: THE FATE OF THE  
LEGACY OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR IN THE TENTH AND  
ELEVENTH CENTURIES*

The paper deals with collecting and sorting material related to the history of perception of the figure of Maximus the Confessor and his writings in the tenth and eleventh centuries. In the tenth century Maximus the Confessor existed for the Byzantine intellectual as a historical figure — as an active participant in disputes with Monothelites, as an organizer of church resistance, as a polemicist and author of polemical texts that were not in demand in the tenth century. Along with this image, Maxim is perceived in the an educated society as an interpreter of the writings by Gregory the Theologian and, possibly, the Holy Scriptures. Probably, Maximus was initially in demand in this role by Michael Psellus, who later, however, began to perceive the monk as an outstanding theologian and his competitor in the theological and philosophical field. After the rediscovery of Maximus by Michael Psellus, and perhaps as a result, Maximus became popular in the intellectual circles of the Comnenian period: the tone is set by members of the imperial family, but Maximus' popularity spreads more widely, including among educated monasticism.

**Keywords:** Maximus the Confessor, Michael Psellus, hagiographic literature, exegesis, theological tradition, cult of saints.

*Вводные замечания*

В статье поставлены «археологические» задачи: сбор и сортировка материала, относящегося к истории восприятия фигуры Максима Исповедника и его сочинений в X–XI вв. Мы знаем о роли Михаила Пселла в деле возрождения интереса к трудам преподобного, но, как часто бывает, его фигура «висит в воздухе» — в исследовательской литературе его обращение к сочинениям Максима рассматривается вне всякого контекста и представляется как результат личного усилия ученого, не обусловленного никакими историческими условиями. Не ставя под сомнение роль Михаила Пселла, мы бы хотели поместить его в максимально широкий контекст. Рецепция византийским

образованным обществом наследия Максима Исповедника прошла несколько стадий, и Михаил Пселл сыграл свою роль на одной из них — не больше и не меньше.

### *Рукописная традиция*

Конец IX—X вв. — это время, когда ведется активное переписывание древних и ветшающих рукописей, потому большая часть текстов более раннего времени, которые дошли до нас, — что античных, что византийских — сохранились в манускриптах не старше IX—X вв. [43, р. 8; 30, р. 68]. Тексты Максима Исповедника не исключение. Другое дело, что мы можем выстроить определенную градацию «популярности» текстов святого отца — по тому количеству рукописей, которые датируются IX—X вв.<sup>\*</sup> Иерархия выстраивается следующим образом. Самым читаемым текстом Максима в X в. были «Главы о любви» — сохранилось 14 рукописей, которые датируются X в., и еще 3, которые, возможно, были созданы в конце IX в. На втором месте «Вопросоответы к Фалассию» (10 рукописей), на третьем — «Слово о подвижнической жизни» (9 рукописей). Сохранилось более пяти рукописей следующих сочинений: «Амбигвы к Иоанну» (8 рукописей), «Вопросы и недоумения», «Богословско-полемические сочинения» (речь о корпусе в целом, а не об отдельных текстах, которые, как правило, начинают жить самостоятельной жизнью с XII в.) и письма (по 6 рукописей), «Мистагогия» (5 рукописей). Для прочих сочинений мы имеем не более 4 рукописей IX—X вв., причем для некоторых, например, для «Толкования на 50-й псалом» мы таких рукописей вовсе не имеем. Если вывести за скобки сочинения «Трех святителей» — Григория Богослова, Василия Великого и Иоанна Дамаскина, для отдельных сочинений которых мы имеем десятки рукописей IX—X вв., — указанные количественные показатели сочинений Максима Исповедника довольно высокие. Например, главный труд Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» дошел в 14 рукописях IX—X вв., «Диалектика» в 11, а например «Против яковитов» всего в одной. Известно около 10 полных списков Ареопагитского корпуса X в. и старше, а самый популярный трактат «О небесной иерархии» сохранился в 21 рукописи, что сопоставимо с численностью рукописей самых востребованных сочинений Максима Исповедника. Таким образом, последние вполне можно отнести к самым распространенным в X в. Но не к самым читаемым? Очевидно, да, поскольку применительно к X в. мы знаем очень мало текстов, сколь-либо заинтересованных в фигуре этого великого святого.

### *Исторические и житийные тексты*

В анонимном историческом своде конца IX в. *Synodicon Vetus* [31] Максим Исповедник упоминается в контексте монофелитских споров. В частности, автор свода упоминает, что Пирр, низложенный с константинопольской кафедры, бежал в Африку, «где ему противостояли *Максим, почитаемый за свои*

<sup>\*</sup> Данные о количестве и датировке рукописей приводятся в соответствии с базой данных «Pinakes / Πίνακες, Textes et manuscrits grecs» (pinakes.irht.cnrs.fr).

*монашеские добродетели*, и местные епископы, исполненные божественной мудрости» (καθ' οὗ ἐξανέστησαν Μάξιμος ὁ ἐν μοναχικοῖς αἰδέσιμος κаторθώμασι καὶ οἱ ἐκεῖσε ὄντες ἱεράρχαι θεόσοφοι) (Syn. Vet. 138, 9–10 [31, p. 114]). Далее в своде о Максиме сообщается немного больше.

«Мартин, святейший папа Римский и преемник прославленного Феодора, воспламененный рвением боговдохновенного Максима (τοῦ θεοφόρου Μαξίμου τῷ ζήλῳ ἀναφλεγόμενος), созвал божественный и священный собор, на котором предал анафеме Сергия, Кира, Петра, Павла и Пирра и издал декрет, состоящий из глав, подтверждающих учение о двух волях и энергиях во Христе, нашем Боге и Спасителе. Поэтому император Константин, сын [потомок?] Ираклия и прозванный Погонатом, приказал доставить его [Максима] в Византий, подвергнуть многочисленным наказаниям и сослать в Херсонес. Позже он приказал схватить и благородного Максима и, отрезав ему язык, сослал его в Кавказские горы» (ἔτι γε μὴν καὶ τὸν γενναῖον ὕστερον συλλαβόμενος Μάξιμον, γλωσσοτομήσας τοῖς Καυκασίοις περιώρισεν ὄρεσιν) (Syn. Vet. 139 [31, p. 116]).

Максиму отводится чрезвычайно почетная роль — одного из двух названных по имени борцов с монофелитством, причем в эпизоде с пребыванием экс-патриарха Пирра в Африке Максим и вовсе оказывается лидером сопротивления. Второе, что мы узнаем о Максиме, — это его исповедничество, мучения, которые он претерпел за Христа, за истинную веру. И это исповедничество является логичным завершением «монашеских добродетелей», за которые он был почитаем в течение жизни. Как видим, тут ни слова не сказано ни о литературном наследии Максима Исповедника, ни о том, что противостояние Пирру и монофелитству вообще Максим вел не только и не столько церковно-политическими, сколько богословско-полемическими методами, что главным его оружием было слово.

Еще меньше знает о Максиме другой памятник X в. — «Житие Григория Акрагантского», составленное Никитой Пафлагоном [48]. Текст является литературной переработкой более раннего жития, написанного неким пресвитером Леонтием в IX в. [18, s. 25, 128–131], однако он несомненно воспроизводит тот образ Максима, который имелся у византийского (столичного) книжника к середине X в. Из этого текста мы узнаем, что безымянный константинопольский патриарх, узнав о мудрости и богословской эрудиции монаха Григория, подвижащегося в монастыре Сергия и Вакха, решил отправить к нему двух своих помощников, которые должны были оценить, действительно ли этот монах так хорош, как о нем говорит молва. Вот что пишет Никита:

«И он посылает к нему Максима философа и Константина, бывшего в то время хартофилаксом [великой] церкви, мужей довольно искусных и в том, чтобы говорить, и в том, чтобы судить говорящих, и крайне сведущих в философии — и не только в этом, но и в том, чтобы оценивать нрав и разум человека — беспристрастно, словно пробирным камнем» (καὶ πέμπεται πρὸς αὐτὸν Μάξιμος τε φιλόσοφος καὶ Κωνσταντῖνος ὁ τήνικαῦτα χαρτοφύλαξ τῆς Ἐκκλησίας, ἄνδρες λέγειν τε δεινοί, καὶ κρίνειν τοὺς λέγοντας ἱκανοί, καὶ φιλοσοφίαν ἄκρως ἐξησκημένοι, οὐ μὴν

ἀλλὰ καὶ ἦθος ἀνθρώπου καὶ γνῶμην καταμαθεῖν λίθος ἀτεχνῶς ἢ Λυδία) (Nic. Paph. Vit. Greg. 23 [48, col. 217, 35–40]).

Как видим, здесь о Максиме сказано нечто новое по сравнению с *Synodicon Vetus*. Ему приписываются уже не монашеские добродетели, а скорее качества, полезные для государственных и церковных служащих: образование, умение говорить и оценивать слова, навык давать точную и беспристрастную характеристику человеку. Максим выступает в качестве идеального порученца, который способен быть глазами и ушами того, кто его посылает. Подобное восприятие Максима, конечно, заимствовано Никитой Пафлагоном из жития Леонтия, однако он усиливает образ: если в более раннем житии Максим способен оценивать людей самой высшей пробы, исходя из тех действий, которые он совершает (Leont. Vit. Greg. 30 (32) [18, s. 181–182])<sup>\*</sup>, то в житии, составленном Никитой, эти характеристики прописаны прямо. Важно подчеркнуть еще две вещи. Во-первых, хотя Максим называется философом, он несколько не превозносится над Константином, который обладает теми же достоинствами и в той же степени. Во-вторых, поскольку результатом оценки мудрости Григория стало то, что патриарх «мобилизовал» последнего на борьбу с монофелитством и, соответственно, и Максим, очевидно, является сторонником антимонофелитской партии, о деятельности Максима на этом поприще мы более ничего из жития не узнаем. Тем самым, для авторов жития он оказывается фигурой неизвестной и неузнаваемой.

Иначе предстает преподобный Максим в большом житии, составленном (или отредактированном) в X в. монахом Студийского монастыря Михаилом Эксабулитом (BHG 1234) [37; 8]: конечно, в нем Максим оказывается ключевым участником монофелитских споров, опытным и умелым полемистом. Однако, что бросается в глаза в этом тексте и что отличает его от более раннего «московского» жития (BHG 1233m) [6, с. 1–10] и от более поздней редакции XI в. (т. н. редакции 3)<sup>\*\*</sup>, так это невнимательность автора к богословскому, литературному творчеству Максима. Пожалуй, единственное сочинение, к которому отсылает автор, это «Диспут с Пирром»:

«Но зачем мне говорить подробно о всем, что тогда было сказано? Едва ли я смог бы довести все до конца, если бы даже стал излагать целиком только главное содержание: так длинно, разнообразно и глубокомысленно изложение этого спора. Желающие могут прочитать самим святым (Максимом) составленный об этом труд, из коего точнее узнают, как вопросы и ответы святого, все исполненные мудрости и надлежащих рассуждений, так и несогласованность и противоречивость, или лучше сказать неразумность и бессмысленность предположений Пирра, так что он, отрекшись от всего, кладет, как говорится, быка на язык и признает бессилие своих рассуждений» [37, col. 85, 9–21; 8, с. 32, 34].

Для сравнения: «московское» житие перечисляет несколько жанров, в которых работал Максим Исповедник, — богословско-полемические сочинения, письма, аскетические тексты, толкования на молитвы, на Григория Богослова

<sup>\*</sup> А. Бергер констатирует, что образ Максима в житии имеет немного общего с исторической действительностью [18, s. 361–362].

<sup>\*\*</sup> Перечень вариантов жития: [4, с. 53].

и схолии к Дионисию Ареопагиту\*. «Поздняя» и более пространная редакция характеризуется включением большого числа синхронных документов, в том числе освещающих литературную и богословско-полемическую деятельность Максима Исповедника\*\*.

Синаксарное житие X в. также упоминает лишь о полемических сочинениях против монофелитов, что, впрочем, уже не мало: «для избличения так [еретически] мудрствующих написав сочинения и составив письма, которые с помощью логических и риторических аргументов отстаивают истину нашей веры, он разослал их повсюду по вселенной» (Synax. Eccl. Const.. 21.1, 29-33 [25, col. 409])\*\*\*. Автор если и знает конкретные сочинения преподобного, то все они, вероятно, ограничиваются временем острой фазы богословских споров о количестве энергий и воле во Христе. В поэтическом переложении календарных памятней Христофора Митиленского (пер. пол. XI в., но отражающем литургическую практику более раннего времени) Максим упоминается как «исповедующий тебя, святую Троицу, перед людьми и пострадавший за любовь к Тебе и мирно в славе почивший» (τὸν Μάξιμον ὁμολογήσαντα ἔμπροσθεν σέ, Τριάς ἁγία, ἀνθρώπων καὶ παθόντα τῷ λόθῳ σου καὶ ἐν εἰρήνῃ εὐκλεῶς ἀποβίωσαντα) [34, p. 389], то есть как святой почти без определенных признаков. Таким образом, исторические, житийные и литургические тексты X в. видят в Максиме Исповеднике прежде всего борца с ересью и в последнюю очередь оригинального богослова.

### *Схолии Василия Кесарийского Малого*

Единственным источником, о котором мы еще должны упомянуть применительно к X в., источником при этом важным и исключительным, являются схолии

\* «Но кто исчислит, возлюбленные, бездну премудрости, что Бог предоставил рабу своему Максиму? Всю вселенную обошли явившись нам, славные и богодухновенные слова его, другого нового Златоуста... имея изливание Святого Духа, он источил реки догматов и истолковал трудные места Писания Ветхого и Нового, в иноказательном и божественном смысле. Кроме того и святых и богоносных мужей, — именно: божественного Дионисия разъяснил умозрения, — устройство и благочиние как небесных чинов. Так и земного или иерархического священноначалия и богословия, — также и труднопостигаемое у Григория Богослова для всех, не могущих уразуметь, сам изъяснил умозрительно. Вместе с тем он и сам сочинил весьма стройное изложение божественной литургии, составив объяснение каждого таинства. Что означает каждое последование, — вход священников и сидение, преподавание мира, чтение божественных словес. Целование, затворение врат, и, вообще говоря, все последование божественной литургии ясно и богодухновенно изложил и таинственную стороны каждого (действия) раскрыл. Сочинил и подвижнические и нравственные слова в ста главах, являя (в них) подвижникам, свое духовное завещание, — и догматические и учительские разъяснения в письмах, — и весьма многое другое, все полное мудрости, все исполненное для уразумевающих божественной благодати» [6, с. 5, 9–6, 2; 8, с. 84, 85].

\*\* Издание [17] нам, к сожалению, было недоступно.

\*\*\* Синаксарное житие из анонимного минология X в., изданное В. В. Латышевым, текстуально близко к разобранным нами (Men. Aug. 13.1, 7–12 [42, p. 274–275]); тот же текст содержится и в Минологии Василия II [46, col. 584, 4–14].

Василия Кесарийского Малого на сочинения Григория Богослова<sup>\*</sup>. В них мы видим нехарактерное для «македонского ренессанса» использование сочинений великого отца Церкви вне всякого богословско-полемического контекста VII в. Максим Исповедник впервые за долгое время интересен автору не как подвижник и борец с ересями, а как «чистый» богослов. От Василия Кесарийского Малого сохранилось 45 толкований (собраний схолий) на различные слова Григория Богослова, в настоящий момент отдельным корпусом изданы схолии на 38-е слово, а также на 4-5 слова «Против Юлиана» [52]. По мнению главного специалиста по комментариям на 38-е слово и их издателя Томаса Шмидта, Максим Исповедник является одним из основных источников Василия [55, Р. XXV—XXVI], по крайней мере для схолий философского и богословского содержания. Из 180 схолий 10 точно используют толкования Максима, «Амбигвы к Иоанну», в сокращенном виде, причем, скорее всего, в большинстве случаев (или даже во всех случаях) Василий работает не с текстами Максима напрямую, а со сборниками схолий, которые использовали сочинения Максима. Из этого факта мы можем сделать два вывода. Во-первых, Василия Малого нельзя считать «возродителем Максима», хотя его несомненно можно считать первым в данную эпоху, кто сделал Максима частью важного энциклопедического проекта, — как раз комментарии на 38-е слово имели совершенно конкретного адресата — императора Константина VII Багрянородного [56, Р. 512]. Во-вторых, наш комментатор, если и опирался на текст Максима, то, весьма вероятно, даже не знал, как зовут автора комментария и тем самым не отождествлял Максима исторического, житийного и литургического нарратива с комментатором Григория Богослова. И все же для X в. можно утверждать со всей уверенностью следующее: если какие-то сочинения Максима и были востребованы, то это были комментарии на Григория Богослова, как несомненно главного автора византийской интеллектуальной элиты в это время, главного богословского авторитета. Это подтверждает и рукописная традиция все рукописи «Амбигв к Иоанн» X в. и древнейшие рукописи «Амбигв к Фоме» являются частью корпуса сочинений Григория Богослова, как бы приложениями к нему (данные «Pinakes / Πίνακες, Textes et manuscrits grecs» [pinakes.irht.cnrs.fr]).

### *Михаил Пселл*

Существование комментариев Василия Малого, активно использующего «Амбигвы» Максима Исповедника, заставляет иначе взглянуть на соответствующий проект Михаила Пселла. Был ли последний заинтересован в Максиме прежде всего как комментаторе Григория Богослова? Да, первоначальный замысел его, вероятно, и заключался в том, чтобы дать совершенную, авторскую интерпретацию Григория Богослова, которая, однако, включала самое лучшее из того, что предлагала предшествующая традиция (этот подход характерен практически для всех сторон деятельности Пселла, и тем более для богословско-философских проектов [12, 134–135]), а в этой традиции самой заметной, все затмевающей фигурой, был именно преподобный Максим. Вправе ли мы утверждать, что интерес

---

<sup>\*</sup> О них: [19; 20; 55; 56; 50; 51].

Μιχαίλα Πσελλα κ Μαξιμου не ограничивается комментариями на Григория? Да, мы вполне легко можем найти примеры того, что Михаил Пселл использует другие тексты святого. Приведем пример. В трактате «О догматических терминах» он активно цитирует ранние сочинения Максима Исповедника «Различные определения» и «О двух природах». Вот один случай такого цитирования:

Ὡσπερ δὲ διὰ τὸ ὁμοούσιον τῆς ἁγίας τριάδος μίαν οὐσίαν κηρύττομεν, οὕτω διὰ τὸ ἑτεροῦπόστατον τρεῖς ὑποστάσεις λέγομεν·καὶ ὥσπερ διὰ τὸ ἑτεροούσιον τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς δύο οὐσίας φαμέν, οὕτω διὰ τὸ μὴ ἰδιοῦπόστατον μίαν ὑπόστασιν δογματίζομεν. καὶ ὁ μὴ λέγων ἐπὶ Χριστοῦ διὰ τὴν τῶν φύσεων διαφορὰν τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν Νεστοριανὸς ἔστιν, ὁ δὲ λέγων καὶ διαφορὰν καὶ ἔνωσιν ἐπὶ Χριστοῦ οὔτε τὴν διαφορὰν ἀναίρει οὔτε τὴν ἔνωσιν συγχέει. καὶ ὥσπερ Σαβέλλιον ἀναθεματίζομεν οὐχὶ μὴ κηρύττοντα ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος τὴν φυσικὴν ἔνωσιν, ἀλλὰ μὴ λέγοντα τὴν καθ' ὑπόστασιν διαφορὰν, οὕτως τὸν Εὐτυχεῖ ἀναθεματίζομεν τὴν φυσικὴν μὲν διαφορὰν ἐπὶ Χριστοῦ γνῶρίζοντα, μὴ λέγοντα δὲ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν.

И как из-за единосущия Святой Троицы единую сущность проповедуем, так из-за иноипостасности говорим о трех ипостасях, и как из-за иносущия Слова и плоти признаем две сущности, так из-за отрицания обособления ипостасей исповедуем единую ипостась. Тот, кто из-за различия природ не признает во Христе соединения по ипостаси, тот несторианин, а тот, кто и различие и соединение во Христе признает, тот ни различие не отрицает, ни соединение не разрушает. И как Савеллия мы анафематствуем не за то, что он исповедует природное единство в Святой Троице, а за то, что он не говорит о различии по ипостаси, так анафематствуем и Евтихия за то, что он признает природного различия во Христе, но не говорит о соединении по ипостаси (Psell. Theologica. 1.111, 67–77 [36, P. 438]).

(8) Ὡσπερ ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος τὴν μίαν οὐσίαν οὐκ ἐπὶ συγχύσει τῶν τριῶν ὑποστάσεων λέγομεν, οὔτε τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ἐπὶ ἀναίρεισει τῆς μιᾶς οὐσίας, οὕτως ἐπὶ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος τὴν μίαν ὑπόστασιν οὐκ ἐπὶ συγχύσει τῶν δύο φύσεων αὐτοῦ λέγομεν, οὔτε τὰς δύο φύσεις ἐπὶ διαίρεισει τῆς μιᾶς ὑποστάσεως. (9) Ὁ μὴ λέγων ἐπὶ Χριστοῦ διὰ τὴν τῶν φύσεων διαφορὰν τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν, Νεστοριανὸς ἔστι. Καὶ ὁ μὴ λέγων ἐν τῇ καθ' ὑπόστασιν ἐνώσει τὴν φυσικὴν διαφορὰν, Εὐτυχιανιστὴς ἔστιν. Ὁ δὲ καὶ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν καὶ τὴν φυσικὴν διαφορὰν κηρύττων ἐπὶ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος, τὴν βασιλικὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν κρατεῖ. (10) Ὁ δὲ λέγων καὶ διαφορὰν καὶ ἔνωσιν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, οὔτε τὴν διαφορὰν ἀναίρει, οὔτε τὴν ἔνωσιν συγχέει. <...> (5) Ὡσπερ Σαβέλλιον ἀναθεματίζομεν οὐ κηρύττοντα ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος τὴν φυσικὴν ἔνωσιν, ἀλλὰ μὴ λέγοντα τὴν καθ' ὑπόστασιν διαφορὰν, οὕτως Εὐτυχεᾶ ἀναθεματίζομεν οὐχ' ὁμολογοῦντα τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ μὴ γνῶρίζοντα τὴν φυσικὴν διαφορὰν.

8. Равно как в отношении Святой Троицы мы говорим об одной сущности, не предполагая слияния ипостасей, и о трех ипостасях, не предполагая упразднения одной сущности, так и в отношении Единого из Святой Троицы мы говорим об одной ипостаси, не предполагая слияния двух Его природ, и о двух природах, не предполагая разделения одной ипостаси. 9. Тот, кто по причине различия природ не признает у Христа единства по ипостаси — несторианин; тот, кто в единстве по ипостаси не признает природного различия — евтихианин; а тот, кто

исповедует у Единого из Святой Троицы и единство по ипостаси, и природное различие — тот придерживается царской и непорочной веры. 10. Итак, кто признает у Христа и различие, и единство, тот ни различие не отрицает, ни единство не разрушает <...> 5. Равно как Савеллия мы анафематствуем не за то, что он проповедует у Святой Троицы природное единство, а за то, что он не говорит о различии по ипостаси, так и Евтихия мы анафематствуем не за то, что он говорит о единстве Христа по ипостаси, а за то, что он не признает природного различия (Max. Conf. De duabus Christi naturis. 8, 1–10, 2; 5 [44, p. 409])\*.

Мы можем видеть, какую работу с текстом Максима проделывает Михаил Пселл. Часть текста (8-й параграф трактата «О двух природах» в издательском членении) он пересказывает не дословно, а по существу, отказываясь от терминологии «слияния», «упразднения» и «разделения», пользуясь вместо этого приставками *ὄμο-*, *ἕτερο-* и *ἰδιο-*. Суть остается той же: в Троице сущностное единство предполагает ипостасное различие, в то время как в Слове сущностное различие предполагает единство по ипостаси. Вторая часть отрывка соединяет начальные предложения 9-й и 10-й глав трактата Максима Исповедника. В итоге несторианин противопоставляется не евтихианину, как в тексте Максима, а православному, который признает различие и соединение того, что должно быть различаемо и соединяемо. В третьей части отрывка Пселл цитирует 5-ю главу, в первой половине дословно, а во второй делая перестановки, которые, кажется, приводят к некоторой путанице. Так, в фразе *οὕτως τὸν Εὐτυχή ἀναθεματίζομεν τὴν φυσικὴν μὲν διαφορὰν ἐπὶ Χριστοῦ γινώριζοντα, μὴ λέγοντα δὲ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν* Евтихию приписывается верное утверждение, то есть признание природного различия во Христе, и отрицание верного суждения относительно Его ипостасного единства, оба из которых не соответствуют его общеизвестным взглядам. Впрочем, текст трактата сохранился только в рукописи Paris. gr. 1182 и, вероятно, зависящей от нее рукописи Vat. Gr. 671, которая, кроме того, в этом месте еще и не очень хорошо читается, мы можем иметь дело и с ошибкой переписчика [47, p. 209].

В любом случае перед нами глубокая погруженность в текст преподобного Максима, и это вовсе не единственный пример такой работы: среди не-экзегетических текстов Максима, с которыми работал Михаил Пселл, можно назвать «Главы богословские и домостроительные», «Диспут с Пирром», письма и, как мы видели, корпус богословско-полемических сочинений [36, p. 458–459]. Разумеется, Максим Исповедник для Михаила Пселла — это прежде всего конкурент на поле «интерпретации предания»: речь не только о сочинениях Григория Богослова, но и о текстах Писания (Михаил Пселл работал с «Вопросоответами к Фалассию» и с толкованием на 59-й Псалом), и именно в этом причина иногда прямой, иногда прикровенной полемики Михаила Пселла с великим отцом Церкви, как при интерпретации конкретных мест [13; 14; 15; 16], так и в части самого метода толкования [28; 29, p. 494–499]. Однако византийский энциклопедист находится со своим оппонентом в двойственных отношениях: с одной стороны, он эксплуатирует сочинения предшественника,

\* Новейшее издание [45] было нам недоступно; рус. пер.: [11, с. 388–389]

иногда цитируя буквально, иногда пересказывая близко к тексту, но с другой, часто в самом пересказе демонстрирует неприятие того или иного толкования Максима Исповедника. Однако есть тексты, которые — мы в этом убедились — как раз не содержат никакой полемики, даже неявной, которые представляют собой обычную эксплуатацию наследия Максима. Мы можем только предположить, что отношение Михаила Пселла к автору VII в. менялось со временем. Вероятно, Максим Исповедник появился в поле зрения Михаила Пселла прежде всего как комментатор Григория Богослова (и вообще как богослов-экзегет). Изначально он пользуется его текстами как источником информации. На втором этапе — и именно вследствие «потребительского отношения» к сочинениям Максима — Михаил Пселл обращается и к не-экзегетическим текстам святого. На третьем этапе, при формировании собственного проекта по новой интерпретации предания, Михаил Пселл начинает воспринимать Максима уже как конкурента — что невозможно без глубокого уважения к «философу Максиму»\*, — не переставая пользоваться его сочинениями для создания собственных толкований (и других богословско-философских текстов). После (вследствие ли — это отдельный вопрос) Михаила Пселла обращение к любым сочинениям Максима в придворной богословской среде, вероятно, на какое-то время стало нормой, свидетельства чего мы приведем далее.

### *«Мода на Максима» в конце XI в.*

Первое свидетельство — трактаты Исаака Севастократора. Рассмотрение того, в какой степени и в каких аспектах Исаак Севастократор зависит от преподобного Максима, дело отдельного исследования (которое, насколько нам известно, никем не осуществлено)\*\*), но для наших целей нужна лишь внятная демонстрация этой зависимости. Очевидным ее свидетельством является использование свойственной только Максиму терминологической модели — триады «бытие» (εἶναι) — «благо / злобытие» (εὖ / φεῦ εἶναι) — «присно [благо / зло] бытие» (ἀεὶ [εὖ / φεῦ] εἶναι). Рецепция этой модели не встречается в византийском богословии вплоть до XI в., ее мы обнаруживаем именно в текстах Исаака Севастократора. Приведем пример из текста Исаака:

«Ἐλεῖ δ' ἡ τοῦ πρωτοπλάστου ψυχὴ, τὸ φύσει καλὸν καὶ καλλωπίζον πάντα τὰ μετέχοντα τῶν αὐτοῦ δωρεῶν ἐν πάντων αἰτίων ἀγαθὸν τὸν Θεὸν ἀγνοήσασα, τὴν καλλωπιζομένην ταῖς μετοχαῖς τῶν αὐτῶν θείων δωρεῶν—τοῦ εἶναι, τῆς ζωῆς, καὶ τῆς σοφίας—κτίσιν εἰς αὐτὸν τὸν Θεὸν παρεγνώρισεν· εὐρούσα ταύτην ἐξ αὐτῆς τῆς πείρας συστατικὴν τοῦ ἰδίου σώματος ὡς ὑλικοῦ, καὶ αἰτίαν τοῦ εἶναι καὶ τῆς ζωῆς καὶ τῆς σοφίας αὐτὴν νομίσασα τὴν ποτε μετασχούσαν αὐτῶν, καὶ ἀποστάσασα τοῦ φύσει ἀγαθοῦ (ἐν ᾧ ἡ αἰδιότης τῶν αὐτοῦ δωρεῶν) καὶ προσκολληθεῖσα—ὡσπερ τινὶ πόρνη— τῇ ποτε αὐτῶν μετασχούσῃ κτίσει, αὕτη μὲν (τοῦ τε φύσει ἀγαθοῦ δι' ἀλογίστου κινήσεως κατὰ γνώμην ἀποτυχοῦσα καὶ τοῦ εἶναι διὰ τοῦ αἰδιῶς ἐξ αὐτοῦ τοῦ φύσει ἀγαθοῦ μετέχειν αὐτοῦ μὴ στερουμένη) ἀπὸ τοῦ εὖ εἶναι ἀεὶ εἰς τὸ φεῦ εἶναι ἀεὶ ἐκπεπῶκει· τὸ δὲ ταύτης σῶμα, διὰ μέσης αὐτῆς

\* См. письмо к Иоанну Ксифилину: «и наш общий Максим, скорее же мой, ибо он философ» (Psell. Epist. 202, 69–70 [49, p. 532–533]).

\*\* См. кратко у [58].

μεταλαμβάνον τῆς ζωῆς, οὐκ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ φύσει ἀγαθοῦ (ἐν ᾧ αὕτη αἰδίως προῦφέστηκεν), ἀλλ' ἀπὸ τῆς ποτε μετασχοῦσης αὐτῆς φαινομένης κτίσεως φθορᾷ ὑπέπεσε πρὸς τὸ μὴ εἶναι χωρὺν, τῆς περὶ τὴν φαινομένην κτίσιν κατὰ πλάνην εἰδωλολατρίας τὴν ψυχὴν ἀποστρέφον. ἦν ταύτην διὰ φιλανθρωπίαν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος σαρκωθείς ἀπήλλαξε καὶ τὸ ταύτης σῶμα τῆς φθορᾶς διὰ τῆς ἀναστάσεως, πᾶσαν μὲν ψυχὴν ἐπιανάγων πρὸς θεογνωσίαν· τινὰς δὲ τούτων ὅσαι πάντως ἐνάρετοι καὶ πρὸς θεοφιλίαν τε καὶ θεοσέβειαν ὥστε κατὰ τὸ μέλλον τυχοῦσας τῆς αὐτοῦ ὡς φύσει ἀγαθοῦ διηνεκοῦς ἀπολαύσεως σχεῖν τὸ εὖ εἶναι αἰεὶ, τὰς δ' ἄλλας ὅσαι δηλαδὴ μὴ ἐνάρετοι, ὄν ὡς ἀγαθὸν οὐκ ἐγγώρισαν, κἄν γνῶρισαι ὡς δίκαιον, ἵνα τῆς ὡς ἀγαθοῦ αὐτοῦ ἀπολαύσεως τὴν ἀποτυχίαν (ἧ ἔστι τὸ φεῦ εἶναι αἰεὶ) ἑαυταῖς ἐπιγράψωσι καὶ ἑαυτὰς αἰτιῶνται, καὶ οὐ Θεόν.

Поскольку душа сотворенного первым не познала, что Бог является Красотой по природе и украшающей все причастное Его дарам единой благой Причиной всего, то вместо Бога она стала познавать украшаемую причастиями тем же самым божественным дарам — бытию, жизни и мудрости — тварь. Обнаружив на основании самого опыта, что она [тварь] составляет отдельное тело, поскольку оно материально, и считая причиной бытия, жизни и мудрости ту, которая сама в определенный момент стала причастовать им, и отступив от природного блага (в котором вечность его даров) и совокупившись — словно с некоей блудницей — с тварью, некогда ставшей причастовать им [дарам], отпала (отступив от природного блага из-за неразумного вольного движения и не лишившись самого бытия из-за того, что вечно имеет часть в природном благе) от присноблагобытия к приснозлобытию. А тело ее [души], посредством нее причастующее жизни, не от самого природного блага (в котором она [душа] вечно предсуществовала) [отпав], но от видимой твари, которая некогда получила часть в ней [жизни], подчинилось тлению, отправившись в не-бытие, отвратив душу от обманного идолослужения видимой твари. Ту [душу], которую воплощенное Слово Божие по человеколюбию восстановил, и тело ее от тления через воскресение [тоже], всякую душу возводя к богопознанию. Некоторыми из них, которые совершенно крепки в боголюбии и богопочитании, так что в будущем окажутся в непрестанном наслаждении самим благом, каково оно по природе, завладело присноблагобытие, а другими [нет], которые, очевидно, настолько неблагочестивы, что благое как благое не познали, и признали бы за праведность, чтобы не-приобретение наслаждения самим благом как благом (что есть приснозлобытие) поставить себе в заслугу и виновником объявить самих себя, а не Бога» (Is. Comn. Mal. subs. IV.7 [54, p. 24-25]).

Исаак описывает механизм грехопадения, построенный на неоплатонической иерархии причастия: тело причастует видимой твари, видимая тварь душе, душа бытию, жизни и мудрости, а эти, в свою очередь, происходят от Блага. Причиной грехопадения является, по мнению Исаака, сознательная смена ориентации души — вместо того, чтобы стремиться к причине даров (бытие, жизнь и мудрость), которым она причастна, она обратилась к твари, которая сама только лишь причастна этим благам. Душа отождествляет себя с индивидуальным телом, а не с духовной общностью, от которой она происходит, и соответственно от этой общности отпадает. При этом, поскольку она вольно отклоняется от того, причастие чему он утратить не может, то, с одной «субъективной» стороны, она оказывается вне блага, а с другой, «объективной», все же в нем. Индивидуальное

и материальное тело отпадает не от самого блага, а от видимой твари, причастной благу, и тем самым лишается и видимого бытия, что, впрочем, полезно душе, поскольку избавляет ее от служения идолам (что возможно только в теле). Слово Божие «ломает» эту логику и позволяет тем, кто хочет вернуться к богопознанию, исправить изначальную ошибку. Перед душами, объективно причастными вечному бытию, два варианта выбора — вечная погибель (субъективный отказ от блага) и вечное спасение (субъективное принятие блага).

Именно для описания этой онтологической ситуации Исаак и использует специфическую терминологию преподобного Максима. Помимо двух пассажей из «Вопросоответов к Фалассию» — их приводит Карл Стил в своей статье<sup>\*</sup>, — которые, переработав, использовал Исаак, мы можем предположить, какое еще одно место является источником для него:

«καὶ τοῖς μὲν τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ κατὰ φύσιν προαιρετικῶς χρησαμένοις, ὄλου προσήκόντως ὄλοις ἐπιδημοῦντος, καὶ τὸ ἀεὶ εἶναι παρέχοντος διὰ τῆς οἰκείας μετοχῆς, ὡς μόνου κυρίως καὶ ὄντος καὶ εὖ ὄντος καὶ ἀεὶ ὄντος, τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ γνωμικῶς χρησαμένοις, ἀντὶ τοῦ εὖ τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι κατὰ τὸ εἶκός ἀπονέμοντος, ὡς οὐκ ὄντος αὐτοῖς λοιπὸν χωρητοῦ τοῦ εὖ εἶναι, ἐναντίως πρὸς αὐτὸ διακειμένοις, καὶ κίνησιν παντελῶς οὐκ ἔχουσι μετὰ τὴν τοῦ ζητουμένου φανέρωσιν, καθ' ἣν τοῖς ζητοῦσι πέφυκε φανεροῦσθαι τὸ ζητητόν

в тех [людях], которые добровольно воспользовались логосом бытия согласно природе, Он поселится, как и должно, Всецелый во всецелых, и предоставит им приснобытие посредством причастности Ему, ибо Он один есть, собственно, и сущий, и благосущий, и присносущий; тем же, которые намеренно воспользовались логосом бытия вопреки природе, Он, по справедливости, вместо благобытия уделит присно-злобытие, ибо благобытие будет им уже не доступно, поскольку они расположены противно ему и совершенно после явления взыскуемого не имеют движения, чрез каковое [движение] искомому присуще являться ищущим» (Max. Conf. Amb. 65.3, 8–17 [22, p. 278–280; 10, с. 822])\*\*.

Помимо набора терминов, которые и у самого Максима не так уж часто используются в такой концентрации, в тексте Исаака мы наблюдаем еще

<sup>\*</sup> Издатель трактата Джеймс Джон Риццо указывает на то, что примерно на три четверти сочинение Исаака Севастократора является переработкой не сохранившегося в оригинале сочинения Прокла, а также отдельных пассажей из Ареопагитского корпуса [53, p. IV]. Однако именно для цитируемого нами параграфа издатель не предлагает никаких прямых параллелей ни с христианским, ни с языческим неоплатоником. На параллели с Максимом Исповедником издатель — по вполне понятной причине — также не обратил внимания. Более или менее исчерпывающий список точных и близких цитат из Максима приводит Карл Стил — особенно их много в трактате «О Промысле и судьбе», однако таковые обнаруживаются и в сочинении «Об ипостасях зла» [58, p. 367–370].

<sup>\*\*</sup> К. Стил [58, с. 370] приводит параллельные места только из введения к «Вопросоответам к Фалассию». Мы бы согласились с тем, что в данном случае Исаак работает только этим трактатом, однако в данном случае он пользуется термином τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι, а также пишет о вольном отступлении о блага, что роднит его текст с пассажем из «Амбигв».

и заимствованную у Максима схему: обретение присноблагобытия или пригнозлобытия является следствием субъективного принятия или отказа от объективной реальности — причастия Благу. На наш взгляд, зависимость Исаака Севастократора от Максима очевидна. И то, что неоплатоник XI в. не пересказывает святого отца и не цитирует его буквально, а использует термины и понятия Максима для построения собственной богословско-философской конструкции, сущностно чуждой богословию святого отца, указывает на то, насколько глубоко Исаак погружен в усваиваемый материал.

Еще один случай рецепции сочинений преподобного Максима — обширные компендиумы Евфимия Зигабена. В своем главном труде «Догматическая паноплия» [33] он приводит в различных разделах 19 пассажей из сочинений святого отца: 4 из «Глав богословских и домостроительных», по 2 из «Послания к Иоанну Кубикулярию о любви», «Краткого слова к иллюстрию Петру против учения Севира» (Письмо XIII), «Утверждающим, что следует говорить об одной энергии», по одному из «Диалога с Пирром», 42-го вопроса ответа к Фалассию и ряда других [59, s. 38–39]. Однако Евфимий Зигабен ссылается на преподобного Максима и в своих экзегетических сочинениях. Например, в толковании на Псалтирь цитирует 52-й вопросоответ к Фалассию ([32, col. 772, 21–30]; ср.: *Max. Conf. Thal.* 55, 393 и далее [41, p. 505]), а в толковании на первое послание Иоанна — 9-й вопросоответ (*Euth. Zigab. In Joan. Epist. i. 3.2* [38]; ср. *Max. Conf. Thal.* 9 [41, p. 79–81]). И если в первом случае речь идет о более или менее вдумчивом не дословном пересказе ключевой мысли Максима, то в случае толкований на апостольские послания Евфимий просто цитирует экзегетическое сочинение преподобного. Таким образом, если для Исаака Севастократора сочинения Максима были инструментом христианизации, преобразования языческого текста, то есть реализации некоего оригинального интеллектуального проекта, то Евфимий Зигабен цитирует Максима наряду с другими отцами как очевидный, впрочем, далеко не первый, богословский авторитет.

В любом случае и свидетельство Исаака Севастократора, и свидетельство Евфимия Зигабена сообщают нам о беспрецедентном уровне популярности Максима при императорском дворе (первый автор принадлежит к императорской семье, второй является придворным богословом Алексея), которого сочинения Максима не достигали никогда — ни до, ни после второй половины XI в. Свидетельством этой популярности было и расширенная версия жития Максима, в которой, как мы говорили выше, упоминаются многие его сочинения, и составление краткого жития Иоанном Ксифилином младшим<sup>\*</sup>, и схолия

---

\* Житие сохранилось только на грузинском языке: [40, p. 42–4]. Мы не имели возможности проследить в рамках настоящей статьи совершенно отдельный вопрос о судьбе сочинений Максима Исповедника в грузинской традиции — благодаря активной переводческой деятельности они вошли в круг чтения грузинского образованного общества на рубеже X и XI вв. Но мы не можем исключать, что влияние грузинского фактора — грузины играли немалую роль в церковно-политической жизни Константинополя, достаточно вспомнить Марию Аланскую, способствовавшую приходу Алексея Комнина к власти, — сказалось и на росте популярности преподобного Максима.

на полях трактата «Вопросоответы к Фалассию», направленная против еретиков комниновской эпохи Иоанна Итала и монаха Нила (авторитет святого используется в актуальной полемике) [58, р. 373], и известное сообщение Анны Комниной о том, что ее «мать императрица, сидя за завтраком, держала в руках книгу и углублялась в слова догматистов — святых отцов, а особенно философа и мученика Максима» (Alex. V.9.3 [39, s. 165–166; 1, с. 174]). В этом свидетельстве важно как раз то, что Максим выступает не как борец с монофелитством (как в историко-литургическом нарративе X в.), не как комментатор Григория Богослова и Священного Писания (как для Василия Кесарийского Малого и во многом для Михаила Пселла), а как богослов-теоретик — именно в этой роли он впервые возникает у Михаила Пселла и в полной мере раскрывается у Исаака Севастократа и Евфимия Зигабена.

Любопытнейшим свидетельством интереса к сочинениям преподобного Максима во второй половине XI в. является упоминание о письме Максима Исповедника к епископу Христополю в антилатинском трактате Льва Переяславского [7, с. 95]\*. Тематически отрывки, приводимые Львом, пересекаются с окончанием VIII письма Максима Исповедника, посвященным насильственному крещению иудеев в правление императора Иракия [6, с. 84; 26; 57; 3]. Если считать, однако, что приводимые Львом фрагменты письма являются более или менее точными цитатами, то буквальных совпадений с VIII письмом в них нет, а значит, мы вправе предполагать, что Лев Переяславский имел в распоряжении не дошедшее до нас письмо Максима, посвященное той же теме насильственного крещения, вероятно, чрезвычайно волновавшей автора. Для нас, однако, важнее, что в комниновскую эпоху тексты Максима могли привлекаться и для антилатинской полемики [2, с. 245]. Нельзя исключать, что и «Алфавитные главы» псевдо-Симеона Нового Богослова возникли именно в период востребованности сочинений преподобного Максима в конце XI в.\*\*

### *Свидетельства монашеской традиции*

Разумеется, с трудами преподобного Максима образованный византийский монах был знаком — хотя бы потому, что он переписывал труды этого святого отца и слышал его имя во время богослужения. В Студийском монастыре, как мы сказали выше, было составлено житие преподобного Максима. Прочие свидетельства очень скудны. Сохранившаяся опись имущества монастыря Матери Божией Петриционициссы в Бачково 1083 г. упоминает две книги Максима, — неизвестно, какие именно [35, р. 123]. Однако, поскольку подавляющее большинство прочих упоминаемых в описи книг — это аскетические сочинения, мы можем предположить, что и в данном случае речь идет не о богословских, экзегетических или богословско-полемических текстах. Возможно, это, например, «Главы о любви» и «Слово подвижническое» — самые популярные

\* Лев занимал Переяславскую кафедру с 1069 по 1076 г. Точное время составления трактата определить сложно. Исследователи сомневаются, что он был написан во время пребывания на Руси. См.: [9].

\*\* См. о проблеме «Алфавитных глав»: [5].

аскетические тексты Максима, судя по количеству сохранившихся рукописей X—XI вв. Примерно в это же время патриарх Антиохийский Иоанн (до 1089 г. жил в Константинополе) в «Слове о монастырях» перечисляет авторов, «рекомендуемых» истинному монаху, — Максим в их числе (Joan. Ox. de mon. V, 209 [23]). Уместно сказать, что к XI в. относятся древнейшие иконографические изображения Максима в монастырских комплексах Осиос Лукас (Греция) и Неа-Мони (Хиос) [4, с. 100–103].

О какой-либо заметной рецепции богословия Максима в монашеской традиции говорить сложно. Она вовсе не считается в творения преподобного Симеона Нового Богослова. Нельзя исключать, что с трудами преподобного Максима работал Никита Стифат, но очевидных следов этого не так много. Мари Шалендар в предисловии к изданию трактата Никиты «О рае духовном» приводит пять параллельных мест из сочинений Никиты с сочинениями преподобного Максима [21, р. 29–30], однако сопоставляемые цитаты либо имеют очень приблизительное сходство, либо могут быть объяснены заимствованиями у других авторов. Пожалуй, единственной очевидной параллелью является следующая:

«...εὐρίσκων δι' αὐτῆς τῆς πείρας πάσης ἡδονῆς εἶναι πάντως τὴν ὀδύνην διάδοχον... (Max. Conf. Thal. Epist. 251-252 [41, p. 31])

πᾶσαν ἡδονὴν ὀδύνη διαδέχεται» (Nic. Stet. par. 3.21, 27 [24, p. 180]).

Использование терминов ἡδονή и ὀδύνη вкупе с формой глагола διαδέχομαι (в случае Максима с отглагольным прилагательным) вряд ли случайно, однако столь небольшой размер цитаты может указывать на то, что Никита сам ознакомился с ней в каком-нибудь компендиуме, флорилегии и т. д. Но даже если он читал предисловие к «Вопросоответам к Фалассию», вряд ли мы вправе говорить о глубоком погружении в сочинения Максима. Два других аргумента М. Шалендар — жанровое сходство сториц Никиты Стифата и сториц Максима Исповедника (мы можем вспомнить «стоглавы» Евагрия Понтийского и Диадоха Фотикийского), а также склонность к духовному символизму — не представляются убедительными [21, р. 30–31]. Возможно, в монашеской среде преподобный Максим становится популярен также в конце XI в. вследствие моды, инициатором которой были придворные интеллектуальные круги. Как мы видели выше, свидетельства присутствия книг Максима в монастырских библиотеках относятся к комниновской эпохе.

### **Заключение**

Итак, мы можем в следующем виде представить историю рецепции образа преподобного Максима Исповедника и его сочинений в X—XI вв. В X в. Максим Исповедник существовал для византийского интеллектуала как исторический персонаж — как активный участники споров с монофелитами, как организатор церковного сопротивления, как полемист и автор полемических текстов, которые, впрочем, в X в. не были востребованы. Наряду с этим образом в книжной

среде — свидетельством этого являются схолии Василия Кесарийского Малого — рождается образ Максима-экзегета, толкователя сочинений Григория Богослова и, возможно, Священного Писания. Вероятно, в этой роли Максим был востребован изначально и Михаилом Пселлом, который, однако, осознал, насколько масштабной фигурой является преподобный VII в., и именно в силу этого увидел в нем конкурента. После переоткрытия Максима, совершенного Михаилом Пселлом, и, возможно, вследствие этого, Максим становится популярен в интеллектуальных кругах эпохи Комнинов: тон в этом деле задают члены императорской семьи, однако популярность Максима распространяется шире, в том числе в среде образованного монашества.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Анна Комнина*. Алексиада / вступ. ст., перев., комментарий Я. Н. Любарского. М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1965.
2. *Бармин А. В.* Poleмика и схизма. История греко-латинских споров IX—XII веков. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
3. *Беневич Г. И.* По поводу «Окончания Письма VIII» прп. Максима // Прп. Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 269–278.
4. *Беневич Г. И. и др.* Максим Исповедник // Православная энциклопедия. Т. 43. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. С. 52–103.
5. *Беневич Г. И., Творогов А. С.* Тайна «Алфавитных глав» // Симеон Новый Богослов, преподобный [Dubia]. Алфавитные главы (Ἀλφάβητικά κεφάλαια). Перевод с древнегреческого Егора Начинкина и Д. А. Черноглазова; научная редакция и комментарии Г. И. Беневича, предисловие Г. И. Беневича и А. С. Творогова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2023. С. 11–69.
6. *Епифанович С. Л.* Материалы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника. К.: Тип. Ун-та св. Владимира, 1917.
7. Льва, митрополита Российского, к Римлянам или Латинянам об опресноках // Памятники древне-русского канонического права. Ч. 2, вып. 1 (Русская историческая библиотека. Т. 36). Пг., 1920. С. 73–101.
8. *Муретов М. Д.*, пер., изд., примеч. Жизнь, дела и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима // Богословский вестник. 1913. Т. 1–3. № 1–3, 5–10. С. 1–176.
9. *Назаренко А. В.* Леон // Православная энциклопедия. Т. 40. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. С. 441–442.
10. *Преподобный Максим Исповедник*. Амбигвы: Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и ком. Г. И. Беневича. М.: Эксмо, 2020.
11. *Прп. Максим Исповедник*. Богословско-poleмические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica) (Византийская философия. Т. 15) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Святая гора Афон; СПб.: Изд. РХГА, 2014.
12. *Шукин Т. А.* Михаил Пселл в новейших исследованиях (2021–2023) // Библия и христианская древность. 2023. № 3 (19). С. 126–142.

13. Шукин Т. А. Михаил Пселл и Максим Исповедник как толкователи Григория Богослова: гносеологический аспект // *Vir hermeneuticus*: Сборник статей к 60-летию профессора Р. В. Светлова. СПб., 2024. С. 211–228.
14. Шукин Т. А. Учение Михаила Пселла о душе Христа и Богообщении // *Вестник РХГА*. 2023. Т. 24. № 3–1. С. 206–216.
15. Шукин Т. А., Щербаков М. И. Максим Исповедник и Михаил Пселл как толкователи Григория Богослова: триадологический аспект // *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций*: Сборник статей. СПб., 2023. С. 376–391.
16. Шукин Т. А., Щербаков М. И. Неподвижное Единое и самодвижная Троица: триадология Михаила Пселла, Иоанна Итала, Николая Мефонского // *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций*: Сборник статей. СПб., 2023. С. 392–405.
17. Allen P., Neil B., ed. *The Life of Maximus the Confessor: Recension 3*. Stathfield, 2003.
18. Berger A., hsg. *Leontios Presbyteros von Rom. Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent* (Berliner byzantinistische Arbeiten 60). Berlin: Akademie Verlag, 1995.
19. Cantarella R. Basilio Minimo // *Byzantinische Zeitschrift*. 1925. Vol. 25. P. 292–309.
20. Cantarella R. Basilio Minimo, II // *Byzantinische Zeitschrift*. 1926. Vol. 26. P. 1–34.
21. Chalendar M. Introduction // M. Chalendar (ed.), *Nicetas Stethatos. Le Paradis Spirituel et autres textes annexes* (Sources chrétiennes 8). Paris: Éditions du Cerf, 1945. P. 9–35.
22. Constan N., ed. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Vols. 1–2 (Dumbarton Oaks Medieval Library). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014.
23. Creazzo T., ed. *Joannis Oxeitae oratio de monasteriis laicis non tradendis* (Quaterni della Rivista di Bizantinistica 8). Spoleto: Fondazione Centro Italiano di studi sull' alto medioevo, 2004.
24. Darrouzès J., ed. *Nicetas Stethatos, Opuscules et Lettres* (Sources chrétiennes 81). Paris: Éditions du Cerf, 1961.
25. Delehaye H., ed. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* (e codice Sirmondiano nunc Berolinensi), *Acta Sanctorum* 62. Brussels: Apud Socios Bollandianos, 1902 (repr. 1985).
26. Devreesse R. La fin inédite d'une lettre de saint Maxime un baptême forcé de Juifs et Samaritains à Carthage en 632 // *Revue des Sciences religieuses*. 1937. Vol. 17. P. 25–35.
27. Devreesse R. La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions // *Analecta Bollandina*. 1928. Vol. 46. P. 5–48.
28. Diamantopoulos G. Remarks on Psellos' attitude towards the patristic exegetical tradition in his *Theologica* // *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa*. 2021. Vol. 66. No. 1. P. 9–80.
29. Diamantopoulos G.I. *The Hermeneutics in Michael Psellos' Theologica and Allegorica*. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, 2023.
30. Dickey E. *Classical Scholarship: The Byzantine Contribution* // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 63–78.
31. Duffy J. M., Parker J., eds. *The Synodicon Vetus* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 15). Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1979.
32. *Euthymius Zigabenus. Commentarius in Psalterium* // J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus* (series Graeca) (MPG). Vol. 128. Paris: Migne, 1857–1866. Col. 41–1325.

33. *Euthymius Zigabenus*. Panoplia dogmatica ad Alexium Comnenum // J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG). Vol. 130. Paris: Migne, 1857–1866. Col. 20–1360.
34. *Follieri E.*, ed. I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo, vol. 1 (Subsidia hagiographica 63). Brussels: Société des Bollandistes, 1980.
35. *Gautier P.* Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos // Revue des études byzantines. 1984. Vol. 42. P. 5–145.
36. *Gautier P.*, ed. Michaelis Pselli theological (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1989.
37. In vitam ac certamen sancti patris nostri ac Confessoris Maximi // J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG). Vol. 90. Paris: Migne, 1865. Col. 68–109.
38. *Kalogeras N.*, ed. Euthymii Zigabeni Commentarius in XIV Epistolas Sancti Pauli et VII catholicas. Vol. 2. Athens: Fratres Perri, 1877.
39. *Kambylis A. and Reinsch D. R.*, hsg. Annae Comnenae Alexias (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis XL/1). Berlin; New York: De Gruyter, 2001.
40. *Khoperia L.* Maximus the Confessor: Life and works in the Georgian Tradition // T. Mgaloblishvili, L. Khoperia, eds. Maximus the Confessor and Georgia (Iberica Caucasia 3). London: Bennett & Bloom, 2009. P. 25–48.
41. *Laga C., Steel C.*, eds. Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium, 2 vols. (Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22). Vol. 1. Turnhout: Brepols, 1980.
42. *Latysev V.*, ed. Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt: Fasc. alter, menses Iulium, Iulium, Augustum continens Sumptibus Caesareae Academiae scientiarum e codice Hierosolymitano s. sepulcri 17. St. Petersburg, 1912. P. 233–344.
43. *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle (Bibliothèque byzantine. Etudes 6). Paris: Les Presses universitaires de France, 1971.
44. *Levré K.* Pour une histoire de la tradition imprimée du De duabus Christi naturis de Maxime le Confesseur // Sacris Erudiri. 2012, jan. Vol. 51. P. 391–411.
45. *Levré K.*, ed. De duabus Christi naturis (CPG 3.7697[23b]) (Corpus Christianorum. Series Graeca 89). Turnhout: Brepols, 2017.
46. Menologii imperiales. Menologium Basilii II imperatoris (e cod. Vat. gr. 1613) // J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG). Vol. 117. Paris: Migne, 1865. Col. 20–613.
47. *Moore P.*, ed. Iter Psellianum. A detailed listing of manuscript sources for all works attributed to Michael Psellos, including a comprehensive bibliography. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005.
48. *Nicetas David Paphlagonius*. Vita et conversatio Gregorii episcopi Agrigentini // Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG). Vol. 116. Paris: Migne, 1863. Col. 189–269.
49. *Papaioannou S.*, ed. Michael Psellus, Epistulae, vols. I—II (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin; Boston: De Gruyter, 2019.
50. *Rioual G.* Basile le Minime, commentateur de quel texte de Grégoire de Nazianze? // C. Macé (ed.), Organising a Literary Corpus in the Middle Ages. The Corpus Nazianzenum and the Corpus Dionysiacum. Turnhout: Brepols, 2024. P. 529–562.
51. *Rioual G.* Introduction // G. Rioual (ed.), Basilii Minimi In Gregorii Nazianzeni orationes IV et V commentarii. Turnhout: Brepols, 2019. P. VII—LXXXVI.
52. *Rioual G.*, ed. Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationes IV et V commentarii (Corpus Christianorum. Series Graeca 90). Turnhout: Brepols, 2019.

53. *Rizzo J. J.* Introduction // J. J. Rizzo (ed.), Isaak Sebastokrator's "Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως" (De malorum subsistentia) (Beiträge zur klassischen Philologie 42). Meisenheim am Glan: Hain, 1971. P. XLI.
54. *Rizzo J. J.*, ed. Isaak Sebastokrator's "Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως" (De malorum subsistentia) (Beiträge zur klassischen Philologie 42). Meisenheim am Glan: Hain, 1971.
55. *Schmidt Th. S.* Introduction // Th. S. Schmidt (ed.), Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationem XXXVIII commentarii. Turnhout: Brepols, 2001. P. IX—LXXXIII.
56. *Schmidt Th. S.* Les Commentaires de Basile le Minime aux Discours de Grégoire de Nazianze. Le cas particulier du Discours 38 // C. Macé (ed.), Organising a Literary Corpus in the Middle Ages. The Corpus Nazianzenum and the Corpus Dionysiacum. Turnhout: Brepols, 2024. P. 511–528.
57. *Starr J. St.* Maximos and the forced baptism at Carthage in 632 // Byzantinisch-Neugriechische Jahrbucher. 1940. Vol. 16. P. 192–196.
58. *Steel C.* Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator // F. Heinzer and C. Schönborn (eds.), Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribotirg, 2–5 septembre 1980. Fribourg: Éditions Universitaires, 1982. P. 365–73.
59. *Wickert J.* Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zigabenos: Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung. Berlin: Universitäts Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke), 1910.

## REFERENCES

1. Anna Komnene. *Aleksiad* [Alexiad] / ed. by Y. N. Lyubarsky. M.: Nauka Publishing House, The Main editorial Office of Oriental Literature, 1965. (In Russian).
2. Barmin, A. V. *Polemika i shizma. Istorija greko-latinskih sporov IX—XII vekov* [Polemics and schism. The history of the Greek-Latin disputes of the tenth-twelfth centuries]. M.: St. Thoma's Institute of Philosophy, Theology and History, 2006. (In Russian).
3. Benevitch, G. I. *Po povodu «Okonchaniya Pisma VIII» prp. Maksima* [Regarding the 'End of Letter VIII' by rev. Maximus] // Prp. Maksim Ispovednik. Pisma [Rev. Maximus The Confessor. Letters] / ed. by G. I. Benevitch. Spb.: SPSU, 2007. P. 269–278. (In Russian).
4. Benevitch, G. I. et al. *Maksim Ispovednik* [Maximus the Confessor] // Pravoslavnyaya enciklopediya [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 43. M.: Orthodox Encyclopedia, 2016. P. 52–103. (In Russian).
5. Benevitch, G. I., Tvorogov, A. S. *Tajna «Alfavitny'x glav»* [The mystery of the 'Alphabetical Chapters'] // Simeon Novyj Bogoslov, prepodobnyj [Dubia] Alfavitnye glavy (Αλφαβητικά κεφάλαια) [Symeon the New Theologian, rev. [Dubia]. Alphabetical Chapters (Αλφαβητικά κεφάλαια)] / ed. by G. I. Benevitch. Spb.: Oleg Abyshko, 2023. P. 11–69. (In Russian).
6. Epifanovitch, S. L. *Materialy k izucheniyu zhizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika* [Materials for the study of the life and works of the rev. Maximus the Confessor]. K.: St. Vladimir's Imperial University, 1917. (In Russian).
7. *Lva, mitropolita Rossijskago, k Rimlanam ili Latinanam ob opresnokax* [Leo, Metropolitan of Russia, to the Romans or Latins about unleavened bread] // Pamyatniki drevne-russkogo kanonicheskogo prava [Monuments of Ancient Russian canon law]. Ch. 2, issue 1 (Russian Historical Library. Vol. 36). Petrograd, 1920. P. 73–101. (In Russian).

8. Muretov, M. D., ed. *Zhizn', dela i muchenichestvo prepodobnogo otca nashego i ispovednika Maksima* [The life, deeds and martyrdom of our Venerable Father and confessor Maximus] // Bogoslovskij vestnik [Theological Bulletin]. 1913. Vol. –3. No. 1–3, 5–10. P. 1–176. (In Russian).
9. Nazarenko A. V. Leon [Leon] // *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 40. M.: Orthodox Encyclopedia, 2015. P. 441–442. (In Russian).
10. Rev. Maximus the Confessor. *Ambigvy` : Trudnosti k Fome (Ambigua ad Thomam), Trudnosti k Ioannu (Ambigua ad Iohannem)* [Ambigua ad Thomam, Ambigua ad Iohannem] / ed. by G. I. Benevitch. M.: Eksmo, 2020. (In Russian).
11. Rev. Maximus the Confessor. *Opuscula Theologica et Polemica* (Byzantine Philosophy. Vol. 15) / ed. by G. I. Benevitch. Athos; SPb: RCAH, 2014. (In Russian).
12. Shchukin, T. A. *Mixail Psell v novejsnix issledovanijax (2021–2023)* [Michael Psellos in the Latest Research (2021-2023)] // Bibliya i xristianskaya drevnost [Bible and Christian Antiquity]. 2023. No. 3(19). P. 126–142. (In Russian).
13. Shchukin, T. A. *Mixail Psell i Maksim Ispovednik kak tolkovateli Grigoriya Bogoslova: gnoseologicheskij aspekt* [Michael Psellus and Maximus the Confessor as Interpreters of Gregory the Theologian: Epistemological Aspect] // *Vir hermeneuticus: Sbornik statej k 60-letiju professora R. V. Svetlova* [Vir hermeneuticus: Collection of articles dedicated to the 60th anniversary of Professor R. V. Svetlov]. SPb, 2024. P. 211–228. (In Russian).
14. Shchukin, T. A. *Uchenije Mixaila Psella o dushe Xrista i Bogooobshhenii* [The Teaching of Michael Psellus on the Soul of Christ and Communion with God] // *Vestnik Russkoj xristianskoj gumanitarnoj akademii* [Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities]. 2023. Vol. 24. No. 3–1. P. 206–216. (In Russian).
15. Shchukin, T. A., Shcherbakov, M. I. *Maksim Ispovednik i Mixail Psell kak tolkovateli Grigoriya Bogoslova: triadologicheskij aspekt* [Maximus the Confessor and Michael Psellus as Interpreters of Gregory the Theologian: the Triadological Aspect] // *Vizantiya, Evropa, Rossiya: social'ny'e praktiki i vzaimosvyaz' duxovny'x tradicij. Sbornik statej* [Byzantium, Europe, Russia: Social Practices and the Interrelationship of Spiritual Traditions. Collection of Papers]. SPb., 2023. P. 376–391. (In Russian).
16. Shchukin, T. A., Shcherbakov, M. I. *Nepodvizhnoje Edinoe i samodvizhnaja Troicza: triadologija Mixaila Psella, Ioanna Itala, Nikolaja Mefonskogo* [The Immobile One and the Self-Moving Trinity: the Triadology of Michael Psellus, John Italos, Nicholas of Methone] // *Vizantiya, Evropa, Rossiya: social'nyje praktiki i vzaimosv'az' duxovny'x tradicij. Sbornik statej* [Byzantium, Europe, Russia: Social Practices and the Interrelationship of Spiritual Traditions. Collection of Papers]. SPb., 2023. P. 392–405. (In Russian).
17. Allen P., Neil B., ed. *The Life of Maximus the Confessor: Recension 3*. Stathfield, 2003. (In English).
18. Berger A., hsg. *Leontios Presbyteros von Rom. Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent (Berliner byzantinistische Arbeiten 60)*. Berlin: Akademie Verlag, 1995. (In German).
19. Cantarella, R. Basilio Minimo // *Byzantinische Zeitschrift*. 1925. Vol. 25. P. 292–309. (In Italian).
20. Cantarella, R. Basilio Minimo, II // *Byzantinische Zeitschrift*. 1926. Vol. 26. P. 1–34. (In Italian).
21. Chalendard, M. *Introduction* // M. Chalendard (ed.), Nicétas Stéthatos. *Le Paradis Spirituel et autres textes annexes (Sources chrétiennes 8)*. Paris: Éditions du Cerf, 1945. P. 9–35. (In French).

22. Constan, N., ed. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vols. 1–2 (Dumbarton Oaks Medieval Library)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014. (In English).
23. Creazzo, T., ed. *Joannis Oxeitae oratio de monasteriis laicis non tradendis (Quaterni della Rivista di Bizantinistica 8)*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di studi sull' alto medio-evo, 2004. (In Italian).
24. Darrouzès, J., ed. *Nicétas Stéthatos, Opuscules et Lettres (Sources chrétiennes 81)*. Paris: Éditions du Cerf, 1961. (In French).
25. Delehaye, H., ed. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (e codice Sirmondiano nunc Berolinensi) (Acta Sanctorum 62)*. Brussels: Apud Socios Bollandianos, 1902 (repr. 1985). (In Latin).
26. Devreesse, R. *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime un baptême forcé de Juifs et Samaritains à Carthage en 632 // Revue des Sciences religieuses*. 1937. Vol. 17. P. 25–35. (In French).
27. Devreesse, R. *La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions // Analecta Bollandina*. 1928. Vol. 46. P. 5–48. (In French).
28. Diamantopoulos, G. *Remarks on Psellos' attitude towards the patristic exegetical tradition in his Theologica // Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa*. 2021. Vol. 66. No 1. P. 9–80. (In English).
29. Diamantopoulos, G. I. *The Hermeneutics in Michael Psellos' Theologica and Allegorica*. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, 2023. (In Greek).
30. Dickey, E. *Classical Scholarship: The Byzantine Contribution // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 63–78. (In English).
31. Duffy, J. M., Parker, J., eds. *The Synodicon Vetus (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 15)*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1979. (In English).
32. Euthymius Zigabenus. *Commentarius in Psalterium // J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)*. Vol. 128. Paris: Migne, 1857–1866. Col. 41–1325. (In Latin).
33. Euthymius Zigabenus. *Panoplia dogmatica ad Alexium Comnenum // J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)*. Vol. 130. Paris: Migne, 1857–1866. Col. 20–1360. (In Latin).
34. Follieri, E., ed. *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo, vol. 1 (Subsidia hagiographica 63)*. Brussels: Société des Bollandistes, 1980. (In Italian).
35. Gautier, P. *Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos // Revue des études byzantines*. 1984. Vol. 42. P. 5–145. (In French).
36. Gautier, P., ed. *Michaelis Pselli theologica (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*. Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1989. (In Latin).
37. *In vitam ac certamen sancti patris nostri ac Confessoris Maximi // J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)*. Vol. 90. Paris: Migne, 1865. Col. 68–109. (In Latin).
38. Kalogeras, N., ed. *Euthymii Zigabeni Commentarius in XIV Epistolas Sancti Pauli et VII catholicas. Vol. 2*. Athens: Fratres Perri, 1877. (In Greek).
39. Kambylis, A. and Reinsch, D. R., hsg. *Annae Comnenae Alexias (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis XL/1)*. Berlin; New York: De Gruyter, 2001. (In German).
40. Khoperia, L. *Maximus the Confessor: Life and works in the Georgian Tradition // T. Mgaloblishvili, L. Khoperia, eds. Maximus the Confessor and Georgia (Iberica Caucasia 3)*. London: Bennett & Bloom, 2009. P. 25–48. (In English).

41. Laga, C., Steel, C., eds. *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, 2 vols. (*Corpus Christianorum. Series Graeca* 7 & 22). Vol. 1. Turnhout: Brepols, 1980. (In Latin).
42. Latyshev, V., ed. *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt: Fasc. alter, menses Iunium, Iulium, Augustum continens Sumptibus Caesareae Academiae scientiarum e codice Hierosolymitano s. sepulcri 17*. St. Petersburg, 1912. P. 233–344. (In Latin).
43. Lemerle, P. *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle* (*Bibliothèque byzantine. Etudes* 6). Paris: Les Presses universitaires de France, 1971. (In French).
44. Levrie, K. *Pour une histoire de la tradition imprimée du De duabus Christi naturis de Maxime le Confesseur* // *Sacris Erudiri*. 2012, jan. Vol. 51. P. 391–411. (In French).
45. Levrie, K., ed. *De duabus Christi naturis* (CPG 3.7697[23b]) (*Corpus Christianorum. Series Graeca* 89). Turnhout: Brepols, 2017. (In French).
46. *Menologii imperiales. Menologium Basilii II imperatoris* (e cod. Vat. gr. 1613) // J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus* (series Graeca) (MPG). Vol. 117. Paris: Migne, 1865. Col. 20–613. (In Latin).
47. Moore, P., ed. *Iter Psellianum. A detailed listing of manuscript sources for all works attributed to Michael Psellos, including a comprehensive bibliography*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005. (In English).
48. Nicetas, David Paphlagonius. *Vita et conversatio Gregorii episcopi Agrigentini* // *Patrologiae cursus completus* (series Graeca) (MPG). Vol. 116. Paris: Migne, 1863. Col. 189–269. (In Latin).
49. Papaioannou, S., ed. *Michael Psellus, Epistulae, vols. I—II* (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*). Berlin; Boston: De Gruyter, 2019. (In English).
50. Rioual, G. *Basile le Minime, commentateur de quel texte de Grégoire de Nazianze?* // C. Macé (ed.), *Organising a Literary Corpus in the Middle Ages. The Corpus Nazianzenum and the Corpus Dionysiacum*. Turnhout: Brepols, 2024. P. 529–562. (In French).
51. Rioual, G. *Introduction* // G. Rioual (ed.), *Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationes IV et V commentarii*. Turnhout: Brepols, 2019. P. VII—LXXXVI. (In French).
52. Rioual, G., ed. *Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationes IV et V commentarii* (*Corpus Christianorum. Series Graeca* 90). Turnhout: Brepols, 2019. (In French).
53. Rizzo, J. J. *Introduction* // J. J. Rizzo (ed.), *Isaak Sebastokrator's "Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως"* (*De malorum subsistentia*) (*Beiträge zur klassischen Philologie* 42). Meisenheim am Glan: Hain, 1971. P. I—XLI. (In English).
54. Rizzo, J. J., ed. *Isaak Sebastokrator's "Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως"* (*De malorum subsistentia*) (*Beiträge zur klassischen Philologie* 42). Meisenheim am Glan: Hain, 1971. (In English).
55. Schmidt, Th. S. *Introduction* // Th. S. Schmidt (ed.), *Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationem XXXVIII commentarii*. Turnhout: Brepols, 2001. P. X—LXXXIII. (In French).
56. Schmidt, Th. S. *Les Commentaires de Basile le Minime aux Discours de Grégoire de Nazianze. Le cas particulier du Discours 38* // C. Macé (ed.), *Organising a Literary Corpus in the Middle Ages. The Corpus Nazianzenum and the Corpus Dionysiacum*. Turnhout: Brepols, 2024. P. 511–528. (In French).
57. Starr, J. *St. Maximus and the forced baptism at Carthage in 632* // *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbucher*. 1940. Vol. 16. P. 192–196. (In English).

58. Steel, C. *Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator* // F. Heinzer and C. Schönborn (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*. Fribourg, 2–5 septembre 1980. Fribourg: Éditions Universitaires, 1982. P. 365–73. (In French).
59. Wickert, J. *Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zigabenos: Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung*. Berlin: Universitäts Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke), 1910. (In German).

*О. Н. Ноговицин\**

**«ПРАВИЛО БОГОСЛОВИЯ» НИЛА КАВАСИЛЫ  
В КОНТЕКСТЕ ИСИХАСТСКОЙ ПОЛЕМИКИ 50-х гг. XIV в.:  
ОМОНИМИЯ И МЕТОД БОГОСЛОВИЯ\*\***

В статье рассматривается исторический контекст и обстоятельства написания трактата Нила Кавасилы «Правило богословия», а также уточняется его датировка. Исследователь рукописей с автографами Нила Кавасилы Т. Кислас датирует трактат временем около 1351 г. на том основании, что наиболее ранняя рукопись трактата включена в кодекс Vat. gr. 705, содержащий известный паламитский флорилегий о божественной сущности и энергии в 16 главах, составлявший в период подготовки, проведения и непосредственно после Константинопольского Собора 1351 г. Однако, скорее всего, он был написан после публичного диспута между Григорием Паламой и Никифором Григорой, который состоялся по просьбе и в присутствии императора Иоанна V Палеолога в 1355 г. В трактате Нил ставит себе целью вырвать из поля неверного толкования антипаламитами высказывание Григория Нисского «нет ничего нетварного кроме Божественной природы» («ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεώς οὐδέν»). В свою очередь, в исследовании показывается, что обсуждение этой формулы Григория

---

\* Ноговицин Олег Николаевич — канд. филос. наук, onogov@yandex.ru, ст. науч. сотр., Социологический институт РАН филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия.

Oleg N. Nogovitsin — CSc in Philosophy, onogov@yandex.ru, Senior Researcher, The Sociological Institute of the RAS — Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russian Federation.

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01028 «Георгий Гемист Плифон и место платонизма в философско-богословской традиции Византии середины XI—XV веков» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-28-01028/>

Asknowledgments: The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 23-28-01028 “George Gemistus Plethon and the Role of Platonism in the Philosophical and Theological Tradition of Byzantium in the mid-11th–15th centuries” (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), <https://rscf.ru/en/project/23-28-01028/>

Нисского Григорием Паламой и Никифором Григорой оказалось в центре восприятия их дискуссии, как и некоторые другие ее темы, такие как правила метода богословия и проблема омонимии в высказываниях Святых отцов о Боге. Одним из тех, кто отреагировал на содержание этой части полемики, и прежде всего на изложение правил богословия Никифором Григорой, оказался Нил Кавасила, предприняв в своем трактате попытку изложения паламитской версии метода богословия на основе философского понятия омонимии.

**Ключевые слова:** Нил Кавасила, Никифор Григора, Григорий Палама, омонимия, полинемия, метод богословия, природа, сущность, ипостаси, энергии.

*O. N. Nogovitsin*

*“THEOLOGICAL RULE” BY NEILOS KABASILAS IN THE CONTEXT  
OF HESYCHASTIC POLEMICS OF THE 1350S:  
HOMONYMY AND METHOD OF THEOLOGY*

The paper considers the historical context and the circumstances of writing of Neilos Kabasilas' treatise "Theological Rule" and specifies its dating as well. Theophile Kislas, a researcher of the manuscripts with the autographs of Neilos Kabasilas, dates the treatise to the period circa 1351 on the grounds that the earliest manuscript is included into the codex Vat. gr. 705 containing the renown Palamite florilegium on the divine essence and energy in 16 chapters and being compiled in the period of preparation and conduction of the Constantinople Synod of 1351 and immediately thereafter. However, it was most likely written after the public dispute between Gregory Palamas and Nicephorus Gregoras, which took place upon a request and in the presence of the emperor John V Palaiologos in 1355. In the treatise, Neilos sets an objective for himself to wrest the proposition of Gregory of Nyssa "there is nothing uncreated except divine nature" (ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεώς οὐδέν) from the area of the Anti-Palamite wrong interpretation. In its turn, in the study we demonstrate that the discussion of this Gregory's of Nyssa formula by Gregory Palamas and Nicephorus Gregoras was in the focus of perception of their debates alongside some other themes of them such as rules of method of theology and the issue of homonymy in the statements of the Saint Fathers on God. It turned out that one of those having responded to the content of this part of the polemics and, primarily, to the presentation of rules of theology by Nicephorus Gregoras was Neilos Kabasilas who took in his treatise an attempt of presenting the Palamite version of method of theology on the basis of the philosophical concept of homonymy.

**Keywords:** Neilos Kabasilas, Nicephorus Gregoras, Gregory Palamas, homonymy, polynemy, method of theology, nature, essence, hypostases, energies.

Небольшое сочинение Нила Кавасилы (конец XIII в. — март 1363) «Правило богословия»\* хотя и заявлено им как полемический трактат, но в целом представляет собой трактат о методе богословия, правила которого освящаются Нилом в начале текста, а в основной части реализуются в виде строгой понятийной разметки паламитского учения о Боге, его сущности, ипостасях и энергиях. Важность этого сочинения для развития исихастских

\* Название дано его издателем, М. Кандалем, по первым словам трактата [12, р. 237, 240].

споров подчеркивает уже тот факт, что его опровержению антипаламит Иоанн Кипариссиот посвятил целиком 5 книгу своего трактата «Против Нила Кавасилы»<sup>\*</sup>. Исследователь рукописей с автографами Нила Кавасилы Т. Кислас датирует трактат временем около 1351 г. на том основании, что наиболее ранняя его рукопись включена в кодекс Vat. gr. 705, содержащий известный паламитский флорилегий о божественной сущности и энергии в 16 главах, составлявшийся в период подготовки, проведения и непосредственно после Константинопольского Собора 1351 г. Именно на этом Соборе были посмертно анафемствованы Варлаам и Акиндин и осуждены антипаламитские взгляды всех, кто придерживался этих воззрений, в том числе учения лидера антипаламитской партии Никифора Григоры. Содержание кодекса непосредственно свидетельствует о том, что его материалы связаны с подготовкой паламитской партии к Собору и подведением его итогов. Данный кодекс содержит рабочую рукопись флорилегия с чистыми листами и тремя слоями правки, как минимум один из которых идентифицируется с рукой Нила Кавасилы (хотя Кислас полагает, что весь текст мог принадлежать Нилу, учитывая, что два первых слоя написаны рукой профессиональных переписчиков) [18, р. 74–77]. Другой кодекс Z. gr. 163 (= 491) из венецианской библиотеки Марчиана содержит еще один рабочий экземпляр того же флорилегия, но уже из 18 глав, исходный слой которого составляет первый слой из кодекса Vat. gr. 705<sup>\*\*</sup> (он был в разное время составлен одним переписчиком, но на полях имеются примечания, написанные рукой Нила Кавасилы) [18, р. 77–79]. Трактат «Правило богословия» в кодексе Vat. gr. 705 занимает фолио 107v–113v, вставленные в 11 главу флорилегия<sup>\*\*\*</sup>.

На наш взгляд, возможна и более точная датировка трактата Нила. Можно привести достаточно аргументов в пользу написания «Правила богословия» после публичного диспута в присутствии императора между Григорием Паламой и Никифором Григорой, случившегося в 1355 г., тем более что описанные особенности кодекса Vat. gr. 705 говорят о том, что он мог дополняться на протяжении продолжительного времени. В пользу этого предположения говорит и то, что этот кодекс, вероятно, был собственностью Нила Кавасилы, поскольку мы можем с уверенностью полагать, что рукопись после смерти Нила осталась у одного из его родственников, убежденных в его святости. На листе 107v название трактата «Правило богословия» исправлено и дополнено указанием: «От святого отца нашего Нила Солунского». Эта поправка понятна, ведь, когда впервые был составлен титул трактата, Нил еще не был епископом Фессалоникийским, и звали его Николай, а упоминание «о святом отце нашем» доказывает, что это исправление было сделано вскоре после его

<sup>\*</sup> См.: [8]. Кипариссиот полемизирует против сочинения Нила также в трактате «Против различий и единств в Боге, согласно Паламе» [7, с. 429.29–430.6]. Ср.: [18, р. 66].

<sup>\*\*</sup> Только первый слой содержит также кодекс Par. gr. 1238 (поздняя копия XVI в. исходной рукописи) [18, р. 77].

<sup>\*\*\*</sup> В целом флорилегий размещается (включая чистые страницы) на ff. 1–138v с продолжением на ff. 187–196 (ff. 195v–196 включают опускулу Нила Кавасилы «Против Акиндина», или «О различии сущности и энергии в Боге»), ff. 134–186v занимают краткое изложение доктрин Акиндина и Никифора Григоры и текст актов собора 1351 г. против них.

смерти и перекликается с его святостью, помянутой в Синодике на неделю Православия\* [18, p. 77].

Полемическая сторона трактата Нила непосредственно выражена в его полном заглавии: «Слово краткое против неправильного понимания еретиками-акиндинистами слов божественного Григория Нисского, что “нет ничего нетварного кроме Божественной природы”. Здесь же о том, что не только природа Божественная нетварна, но вместе с ней и ее природные свойства» (Λόγος σύντομος πρὸς τὴν κακῶς ἐκλαμβάνομένην φωνὴν παρὰ τῶν αἰρετικῶν ἀκινδυνιανῶν τοῦ θείου Γρηγορίου λέγοντος τοῦ Νύσσης «ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεως οὐδέν» καὶ ὅτι οὐχ ἡ τοῦ Θεοῦ φύσις ἄκτιστος μόνη, ἀλλὰ σὺν αὐτῇ καὶ τὰ φυσικὰ αὐτοῦ ἰδιώματα) [12, p. 240]. Как следует из названия, Нил ставит целью вырвать из поля неверного толкования антипаламитамии-акиндинистами высказывание Григория Нисского «нет ничего нетварного кроме Божественной природы» («ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεως οὐδέν»). Это почти дословная цитата из II книги (в реконструкции В. Йегера) трактата Григория Нисского «Против Евномия\*\*». В п. 3 Нил поясняет и то толкование, которое придают этой фразе оппоненты паламитов. Он пишет:

«Так что же? Разве это высказывание (ὁ λόγος) [Григория Нисского] направлено против утверждающих боголепное различие (διάκρισιν) Божественной сущности и Божественной энергии, которая также нетварна? Поистине, если тот, кто сказал “Бог”, не оставил в стороне ничто из присущего Богу, — ни сущность, ни ипостась, ни природную и сущностную энергию, но одним этим звучанием (φωνῆς) охватил все вышеперечисленное, то это высказывание (ὁ λόγος) будет не против утверждающих это различие, но скорее за них. Более того, если бы данное звучание (ἡ φωνή): “Нет ничего нетварного, кроме Божественной природы”, — принадлежало каким-то другим [богословам], а нашим (но не их) было бы лишь содержащееся в нем учение, согласно которому вводится вышеупомянутое различие и нетварность энергии Божией, то отговорка этих [противников], суть которой в том, что “природа Божия” в этом месте означает не Самого Бога, но общую сущность Трех ипостасей, имела бы некоторый смысл. Если же изрекший оное скорее всего и ведаёт об упомянутом различии, и раскрывает нетварность энергии Божией, то неужели в нас не возобладает стремление доказать, что богословы согласны сами с собой, но, движимые затруднением, мы изобразим их наследниками таких мнений, которых не придерживался никто даже из людей порочных, и скажем, что блаженные Отцы наши претыкались двояким образом — и сами с собой пребывали в разногласии, и других не могли заставить поверить своим словам?» [12, p. 242, 244]\*\*\*.

\* См.: [15, p. 89.710–713].

\*\* В тексте Григория Нисского: ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεως ἐστὶν οὐδέν (Gr. Nyss. C. Eun. II.213) [17, p. 287.13]. Издатель трактата Кандаль дает атрибуцию по PG: Gr. Nyss. C. Eun. XII.2; PG 45, 981B [12, p. 242]. Это место в PG содержится, согласно древней традиции, во второй, дополнительной, части 12 книги Contra Eunomium, заключающей все сочинение (иногда она публиковалась как 13 книга). В Йегер в своем критическом издании восстановил исходный порядок книг сочинения и поместил эту его часть во 2 книгу.

\*\*\* Рус. пер. здесь и далее Д. И. Макарова с отдельными изменениями: [5].

Нил Кавасила утверждает, что если бы эта *φωνή* принадлежала не Григорию Нисскому, святому отцу и православному христианину, а другим богословам, т. е. он был бы сторонником того учения, которое отстаивают антипаламиты, то толкование этой *φωνή* ими, предполагающее, что слово «природа» обозначает в ней только общую сущность Отца, Сына и Святого Духа, имело бы смысл, а паламитским было бы только учение, в ней содержащееся. Однако сторонники подлинно православного учения обязаны думать, что Святой отец Григорий Нисский все же и ведаёт о различии божественной сущности и энергий, и раскрывает нетварность последних в своем высказывании, и обязаны доказать, что все Святые отцы согласны в учении, несмотря на то, что их слова неверно толкуют их враги и этим толкованием ставят их последователей в затруднительное положение. Смысл слов Нила непосредственно коррелирует с его словоупотреблением. Как мы постараемся показать далее, он намеренно разводит обозначение высказывания Григория Нисского как *λόγος* и как *φωνή*. В этом фрагменте вначале он указывает на *λόγος*, содержащий паламитское различие, т. е. на осмысленное высказывание или утвердительное предложение, т. е. на *λόγος ἀποφατικός*, высказывание, содержащие истину или ложь, в терминологии, выражающей школьное философское понятие о грамматике и представленное в комментариях на «Об истолковании» Аристотеля. Но потом, когда касается описания этого высказывания как предмета спора между паламитскими и их оппонентами, он переходит на его обозначение как *φωνή*, т. е. членораздельное, однако не квалифицированное как высказывание, звучание\*, представляющее только звуковую материю высказывания, но не его смысловое содержание, формируемое в уме\*\*.

Фактически в 3 п. своего трактата Нил Кавасила указывает на конкретные обстоятельства спора паламитов и антипаламитов, связанные с двусмысленной ситуацией, возникшей вокруг использования фразы Григория Нисского в предшествующей дискуссии, о которой должны были знать его читатели. И действительно, эта цитата стала центральным элементом полемики между Григорием Паламой и Никифором Григорой в ходе диспута 1355 г., состоявшегося по желанию нового императора, после того как в ноябре 1354 г. Иоанн V Палеолог вступил в Константинополь и Иоанн Контакузин, лишенный власти, принял постриг и отправился в Манганский монастырь, а Никифор Григора был выпущен из длившегося со времени окончания Константинопольского Собора заключения в монастыре Хора.

Если следовать изложению Григорой полемики с Паламой и другими паламитскими в «Ромейской истории», Григора ссылался на высказывание Григория Нисского еще в беседе с Нилом Кавасилой, состоявшейся после Собора 1351 г., когда Григора уже находился в заключении, а Нил в сопровождении одного из церковных иерархов как старый друг Григоры и авторитетный богослов был послан к нему с целью все же склонить его к признанию паламитских догматов. В письменной версии цитата не вполне дословна («Ἀκτιστον, πλὴν θείας φύσεως, οὐδέν»), но она содержит ссылку на Григория Нисского и помещена среди других

\* См., напр.: Ammon. *In De int.* [10, р. 1.21–2.25, 9.28–10.31].

\*\* См.: Ammon. *In De int.* [10, р. 15.31–16.30, 22.21–23.9].

цитата из Святых Отцов в заключительную часть последней в беседе речи Григория (Nik. Greg. *Hist. Rom.* 24.15) [20, col. 1433A]. Вероятно, невозможно доказать, что Никифор Григора действительно использовал эту цитату Григория Нисского в тот день и это не плод последующего письменного изложения диспута, но тот факт, что она появляется в диспуте 1355 г., неоспорим, поскольку имеется несколько свидетельств ее использования в ходе дискуссии, основные среди которых два ее изложения: одно, сделанное самим Григорой, и второе — протостратора Факрасиса, происходящее из противоположного лагеря.

Описание диспута 1355 г. в 30 и 31 книгах «Ромейской истории» уже в самом своем начале включает эту цитату. По словам Григоры, после предваривших диспут рассуждений исторического свойства, в которых сам Григора и за ним Палама представили картину предыстории спора, Палама невнятно и туманно, перескакивая с одного на другое, стал формулировать свою позицию, и все его рассуждение свелось к поношению тех, кто утверждает реальную неразличимость божественной сущности и божественной энергии. Здесь, чтобы прояснить императору и собравшимся ситуацию, столь неясно и в искаженном виде обрисованную Паламой, Григора и вступает в дискуссию и формулирует свое видение позиции Паламы. Григора утверждает, что, «желая ниспровергнуть догмат вочеловечения Бога Слова и одновременно ввести многобожие» (*Hist. Rom.* 30.4) [21, col. 240C]\* Палама разделяет Бога на нетварную Божественную сущность и нетварную энергию, т. е. вводит высшую сущность и низшее божество, нетварное, бессущностное, все творящее, при этом видимое чувствами (имеется в виду человеческое причастие ей) и совершенно отличное от высшего божества, которым оно произведено и движимо, как те из подвижных инструментов (ὀργάνων), которыми и сама эта энергия движет. Ее собственные инструменты — это иерархия бесконечного множества энергий, совпадающих с божественными именами (сила, царство, жизнь, мудрость, власть, свет и т. д.). Сама первичная энергия, вероятно, берется Паламой наподобие рода, видами которого являются все частные энергии. Как заключает свою сводку учения паламитов Григора:

«Проще говоря, сколько существует божественных имен и понятий, которые, хотя каждое и получает этимологию от различных начал, равночестны друг другу, так как ни в чем не разногласят, кроме значения подлежащего, он все их разом зовет божествами, различными и нетварными» (*Hist. Rom.* 30.4) [21, col. 240D].

Чуть ниже, классифицируя свои аргументы против Паламы (*Hist. Rom.* 30.5–10) [21, col. 244D–248D], Григора уже включает имя «энергия» как родовое понятие для множества паламитских энергий в полную иерархию божественного, где имя «Бог», взятое как категория, или высшее родовое понятие, распределяет божественность согласно иерархии родов и видов высших и низших по отношению друг у другу нетварных божеств, которая, как подразумевается, включает не только энергии, но и ипостаси. Тут же он приводит и другой возможный вариант толкования паламитской системы божественного: можно

---

\* Здесь и далее цитируется с изменениями рус. пер. Р. В. Яшунского: [3].

предположить также и то, что Палама верует во множество нетварных божеств, среди которых почитаемый христианами Творец — всего лишь один из многих (*Hist. Rom.* 30.6) [21, col. 245B-D].

Вслед за своим первым критическим очерком богословия Паламы как многобожия Григора приводит длинный ряд цитат из Писаний Святых отцов, которые призваны подтвердить то, что Отцы не делили Бога на божественную сущность и божественные энергии и что «есть только одно нетварное — божественная и триипостасная природа» (ἐν μόνον τὸ ἄκτιστον τὴν θεῖαν καὶ τρισυπόστατον λέγοντας φύσιν) (*Hist. Rom.* 30.4) [21, col. 241B]. Среди них мы и встречаем обсуждаемую нами цитату из Григория Нисского. Григора утверждает, что все, что после нетварной Троицы, — тварно, различие нетварного от нетварного — немислимо, единая нетварная природа Троицы выше всякого обозначения при помощи имен, а «нетварного кроме божественной природы нет ничего» (Ἀκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεώς ἐστὶν οὐδὲν) (*Hist. Rom.* 30.4) [21, col. 241D].

Тот факт, что данная цитата прозвучала в ходе диспута и Григора вовсе не дополняет задним числом свое рассуждение 1351 г., подтверждается вторым вариантом изложения дискуссии 1355 г., содержащимся в небольшом сочинении «Факрасиса протостратора краткое изложение диспута святейшего Фессалоникийского кир Григория и Григоры философа, который состоялся в палатах перед лицом императора», и собственно полемическим контекстом, в который она помещается и Григорой, и Факрасисом. В изложении Григоры, он, закончив на указанном месте свою речь, передал слово Паламе, который выбрал как зачин именно эту цитату, толкуя ее как общее место, всем известное и ничуть не противоречащее его позиции. В передаче Григоры:

«Кто же не знает, — сказал он, — что Бог есть единственное нетварное? Именно это и говорит сказавший, что ничего нет нетварного, кроме божественной природы (μηδὲν εἶναι ἄκτιστον πλὴν τῆς θείας φύσεως). А если мы не так будем это понимать, то и божественные ипостаси не назовем нетварными, поскольку ипостась не есть природа. Ведь, когда нас спрашивают, что такое сущность, мы указываем, допустим, на человека или на камень, объединяя сущность со всеми природными [свойствами, созерцаемыми] окрест нее» (*Hist. Rom.* 30.5) [21, col. 244C].

Факрасис в п. 26, т. е. в самом конце своего изложения диспута, отметив, правда, что после было еще очень многое сказано, полностью повторяет процитированную нами часть изложения Григорой речи Паламы:

«А Философ [Никифор Григора] снова открыл имеющуюся у него дощечку для записей и привел свидетельство, гласящее, что существует лишь одно нетварное — Божественная природа (ἐν εἶναι ἄκτιστον, τὴν θεῖαν φύσιν), и потребовал, чтобы Фессалоникиец ответил, согласен ли он с этим. Тот же ему сказал: “И кто же не знает, что один Бог нетварен? Действительно, именно об этом сказал глаголющий: Нет ничего нетварного, кроме Божественной природы (μηδὲν εἶναι ἄκτιστον πλὴν τῆς θείας φύσεως)”. Если же мы будем это мыслить не так, то в конце концов и Божественные ипостаси не назовем нетварными, ибо ипостась — не природа.

Надлежит рассмотреть и вот что: когда от нас требуют показать пальцем, что же есть сущность, — мы указываем на какого-нибудь человека, или дерево, или камень, охватывая при этом их сущность со всем, что природно к ней относится [11, p. 356.14–24]\*.

Факрасис не называет автора цитаты, также как и Григора, и цитирует не совсем точно (при этом в устах Паламы она дословно совпадает у обоих). В обеих версиях Палама, чтобы защитить свое различие между сущностью Бога, его ипостасями и нетварными энергиями, предъявляет важнейший паламитский аргумент против Григоры: если не принимать в Боге различий, то тогда мы упраздним в нем и деление на ипостаси, ведь поскольку ипостась не есть природа, то божественные ипостаси не будут нетварными. Однако сам приведенный Паламой философский перипатетический пример из тварного мира, указывающий на первую, или частную, сущность, т. е. единичную вещь, принадлежащую такому-то виду, иными словами, второй, или общей, сущности (у Григоры — это единичный человек и камень, у Факрасиса список обширнее и дополняется деревом), дает повод Григору далее обвинить Паламу 1) в смешении ипостасей Троицы и энергий, поскольку, будучи отличны от сущности, энергии, по мнению Паламы, бессущностны, но тогда также дело обстоит у него и с самими ипостасями, ведь, следуя этой логике, если они отличны от сущности (природы), они бессущностны (причем Палама не замечает, что тогда и энергии, и ипостаси будут у него безыпостасны, поскольку все бессущностное — безыпостасно) (*Hist. Rom.* 30.7) [21, col. 248A]; и непосредственно 2) в том, что Палама понимает сущность в качестве суммы ее приводящего, т. е. не различает сущность и то, что сказывается о ней омонимично, — именно таковы нетварные энергии Паламы, если признать их нетварность (*Hist. Rom.* 30.8) [21, col. 248A-B].

Отметим, что Григора, уже предваряя изложение процитированных тезисов Паламы, формулирует свою методологическую позицию: в этих тезисах Палама строит силлогизмы относительно того, о чем силлогистическое доказательство невозможно (*Hist. Rom.* 30.5) [21, col. 244B-C]. Это неудивительно, поскольку Григора в принципе не принимал возможности каких-либо аподиктических доказательств или даже диалектических рассуждений относительно того, что принадлежит Богу как таковому. Более того, далее, уже в первом же аргументе против процитированных выше тезисов Паламы, он кратко формулирует правило метода всякого богословствования и его целевую установку: в основе богословской полемики должно лежать априорное согласие относительно того, что все Святые отцы согласны между собой и с Писанием, и требуется только найти способ толкования их лишь по видимости противоречивых высказываний, способный направить наше понимание к единству смысла, в них заключенному. Как утверждает Григора, «Писания не могут бороться сами с собой, если рассматривать их с помощью подходящей [для них] науки (οὐ γὰρ ἄν εἶεν ἑαυταῖς αἱ γραφαὶ μαχόμεναι, εἴ τις μετ' ἐπιστήμης ἀρμολογῆσεν αὐτὰς ὀρῶν)» (*Hist. Rom.* 30.5) [21, col. 245A]. Высказывания святых отцов задают

\* Рус. пер. Д. А. Поспелова, сверенный А. Г. Дунаевым и А. Ю. Волчкевич: [1, с. 59].

«границы [или: термины] и правила для научных доказательств (ὄρους ... καὶ κανόνας ἐπιστημονικῶν ἀποδείξεων)» в обсуждении догматов (*Hist. Rom.* 30.5) [21, col. 245B]. Однако Палама не может привести ни одного довода от Писания, поскольку не пользуется научным методом (ἐπιστημονικῆ μεθόδῳ) и, ничего не зная о нем, приводит шаткие основания для своих суждений, постоянно эти основания меняя (*Hist. Rom.* 30.5) [21, col. 245A-B].

Поскольку силлогизмы в познании Бога бессильны, то нам остается анализ Писаний как текстов, состоящих из слов и предложений, т. е. на основе грамматики, которую, по словам Григоря, Палама так и не изучил, хотя, как и все, должен был это сделать к пятнадцати годам. Григора иронизирует над Паламой, хорошо понимая, что грамматике тот учился, и предлагает, чтобы попытаться исправить этот его порок, лаконичное изложение основ грамматики в его философском варианте (*Hist. Rom.* 30.10-11) [21, col. 249B-252B].

Как указывает Григора, первые начала грамматики — имена и глаголы (ὀνόματα καὶ ῥήματα). И далее он без ссылки на автора цитирует и поясняет первые строки «Об истолковании» Аристотеля:

«Прежде всего, как говорят, надо установить, что такое имя, и что такое глагол (πρῶτον ... δεῖ θέσθαι ... τί ὄνομα καὶ τί ῥήμα), положив тем самым как бы некое прочное основание; затем — что есть отрицание и утверждение, высказывание и предложение (ἔστι τὶ ἐστὶν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀλόφανσις καὶ λόγος)\*, и что из этих человеком [созданных] сложений и сопоставлений имен и глаголов образуется» (*Hist. Rom.* 30.10) [21, col. 249D].

Итак, имена и глаголы имеют искусственную природу, цитируя 2-ю книгу «Против Евномия» Григория Нисского, Григора утверждает, что они «тени вещей» и создаются «в соответствии с движением сущего» по соглашению между разумными людьми, т. е. существуют не «от природы», и потому, являясь обозначениями вещей, возникают «после» них (он и далее приводит множество релевантных изложению цитат из Святых отцов, которые мы в основном опускаем) (*Hist. Rom.* 30.10) [21, col. 249D-252A].

Далее, чтобы показать, как разумность коррелирует с речевой практикой, Григора разворачивает теорию, показывающую эту взаимосвязь. Для этого он цитирует продолжение текста Аристотеля: «те, что в звучании, есть символы претерпеваний в душе, а те, что написаны, [есть символы] тех, что в звучании» (ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ)» (*De int.* 16a3-4), — и дает, пересказывая пояснения Аристотеля, ему толкование. Будучи от природы нечленораздельной, речь по установлению при помощи имен и глаголов делается членораздельной (для ее обозначения Григора постоянно использует φωνή). Представления в душе, т. е. мышление, первичнее речи, составленной из имен и глаголов. Мышление врожденно человеку и дано от природы, но передать мыслимое и свои желания другим

\* В тексте курсивом выделен перевод цитат из Аристотеля: *De int.* 16a1-2, не замеченных автором комментированного немецкого перевода «Ромейской истории», как и другие цитаты из «Об истолковании» Аристотеля.

невозможно, не прибегая к языку. Это основная причина его возникновения (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 252C-D].

Григора указывает, что Бог, сотворив человека, «наделил его умом и чувством (νοῦν παρέσχε καὶ αἴσθησιν)» (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 253A]. Ум, соотносясь с текучими вещами мира, сохраняет тождественность себе и в этом смысле не нуждается в речи, поскольку доступным ему способом сообразуется с ними и получает знание о их природе. Посредником между умом и вещами служит чувство. Чувственное восприятие вещей способно фиксировать характеристики внешних вещей и записывать их, «как в книге, в воображении души (τῷ φανταστικῷ τῆς ψυχῆς)». Он подчеркивает, что это только образы, а не первообразы (πρωτότυπων), которые они замещают, позволяя сообразовывать деятельность ума, схватывающего природу вещей с их подвижной данностью в чувстве (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 253A-B]. Чувство, таким образом, оказывается тем посредником, что при помощи воображения сообразует вещи с их мысленными представлениями, а его внешним аналогом оказывается звучащая, т. е. существующая в актах произнесения, членораздельная речь, которая, будучи структурирована посредством имен и глаголов, также способна подстраиваться под мысленные представления и соответствовать вещам. Звучащая речь разделяется умом согласно разделением данных в чувстве вещей благодаря тем мудрым мужам, которые способны договориться об именах и глаголах, которыми передаются те или иные значения, соответствующие движениям сущего. Однако речь и человеческое понимание зависит от желаний чувствующей души, которые также передаются людям друг другу. Как таковые и речь, и понимание касаются тех или иных предметов и тех или иных убеждений. В связи с этим Григора говорит о формировании членораздельной речи применительно к той или иной религии (θρησκείαν), т. е. к привычному для людей конкретного сообщества и получившему форму ритуала образу веры, и, соответственно, к тому или иному диалекту (способу произношения) (διᾱλεκτον) (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 253B-C].

Григора вводит четкое указание на момент появления научной мудрости, позволяющей разумно отнестись уже к самим произносимым речам. Он подчеркивает, что пришедшая впоследствии от Бога мудрость не оставила язык в беспорядочном состоянии, когда он развивается по произволу каждого из людей, но подчинила его также основанным на договорах законам и правилам, согласно которым необходимо различать значения слов не только сообразуясь с религией и диалектами (естественная разумность), но и в зависимости от омонимии и полинимии (καθ' ὁμωνυμίας καὶ πολυωνυμίας) (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 253C].

Есть только три варианта употребления имен: 1) либо под различными именами люди, использующие один язык, понимают одни и те же вещи (полинемия); 2) либо под одними и теми же именами подразумевают разные вещи (омонимия); 3) либо разные имена означают для них разные вещи (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 253C].

\* Ср.: Ammon. *In De int.* [10, p. 18.23–19.1]. Обсуждение дискуссий о происхождении имен: Ammon. *In De int.* [10, p. 34.10–39.32]. Ср. об этом у грамматиков в школьных схолиях к *Ars grammatica* Дионисия Фракийского: *Commentarius Melampodis seu Diomedis* [16, p. 31.19–32.13]; *Scholia Vaticana* [16, p. 182.15–186.4].

Таким образом, Григора сразу же ставит возможность рассуждения о Боге в один ряд с научным суждением, т. е. главным методическим правилом богословия для него выступает требование однозначного определения понятий. Как он замечает, если вернуться к обсуждению вопроса о богопознании, сразу же возникает проблема полинемии и омонимии имен, которые мы прилагаем к Богу. Собственная задача Григория, исходя из тезиса, который он предлагает, а именно того, что только природа Бога нетварна, состоит в том, чтобы показать также и то, что все имена, сказываемые о Боге, полинемичны, имеют одинаковый смысл и «относятся к одному, то есть к этой блаженной и божественной сущности (πρὸς τὸ κυρίως ἐν ἀναφορὰν δηλαδὴ τὴν θεϊὰν ἐκείνην καὶ μακαρίαν οὐσίαν)» (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 253C-D].

Однако этого мало, ведь это только имена, которые означают в первую очередь что-то тварное. Сама возможность именованья Бога зависит от принципиального методологического условия. На него Григора указывает посредством двух примеров нарушения этого правила. Первый пример отсылает к полемике Григория Нисского с Евномием: нельзя понимать имена, прилагаемые к Богу, как выражение бытия того, к чему они прилагаются, как у Евномия было со словом «нерожденный». Второй пример — учение самого Паламы: нельзя принимать имена Бога за низшие по отношению к сущности божества, отличные от нее и нетварные, поскольку все слова плод человеческого искусства (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 253D]. Иными словами, имена Бога не выражают самого бытия Бога, поскольку человек познает бестелесное только исходя из его действий и творений, т. е. проявлений в чувственном мире (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 256A].

Соответственно, правило богословия состоит в недопустимости омонимического переноса смысла человеческих имен на Бога, а омонимия тварного и нетварного, когда они понимаются в одном и том же смысле, как раз и ведет к ереси, и только тот разум, что способен, зная, что такое омонимия и полинимия, отличать одно от другого, может правильно понимать полинемическое словоупотребление Писаний, не допуская омонимии в понимании их смысла. Как утверждает Григора, все имена Бога употребляются полинемически, и даже точнее — гетеронимически (ἑτερονύμως) (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 256A-B]. Григора поясняет это цитатами из Афанасия Великого («бытие Богом вторично по отношению к природе») и Григория Богослова («простота — не природа Божия»), первая из которых показывает Его зрительную силу (в том смысле, что по древней этимологии имя θεός происходило от глагола θεάομαι — «видеть», «созерцать»), а вторая то, что он не является сложным, т. е. эти высказывания указывают на его свойства, но не на сущность. Чтобы уточнить определение имен Бога Григора использует философское понятие о гетеронимах. Это не разные вещи, понимаемые людьми под разными соответствующими им именами, но это вещи, рассматриваемые в отношении одного и того же подлежащего, но причастные разным именам. В этом смысле имена Господь, Праведный, Крепкий, Долготерпеливый, Истинный, Милостивый все относятся к одному подлежащему, т. е. к природе Бога, но означают то разное, что к ней относится, но не ее саму. Ни одно имя не есть то, что не вторично по отношению к Божественной природе. Если мы пытаемся

применить их к Богу без учета этого, то имя превращается в описательное определение (περιγεγραμμένος ὄρος) сущности или природы Бога, т. е. грамматическое или философское определение вещи, но такая «неописуемая природа (ἀπερίγραφτος ... φύσις) не может подчиняться описывающим именованиям (περιγραφαῖς ὀνομάτων)» (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 256B-C]\*. Поэтому, по словам Григоры, научное знание имен и глаголов, при помощи которых высказываются святые учителя и из которых состоят утверждения догматов, требует вдумчивости и исследования. Ведь многие вещи сказываются омонимично, и, пользуясь этим, еретики, такие как и сам Палама, нападают на православие (*Hist. Rom.* 30.12) [21, col. 257C-D].

Таким образом, с точки зрения Григоры, все имена, относимые Святыми отцами к Богу, 1) являются омонимами, поскольку их значения переносятся с тварных вещей на нетварное; 2) как имена, относимые к Богу, в нестрогом смысле они являются полионимами, поскольку, будучи отнесены к Божественной сущности, выражают один и тот же смысл, иначе появляется опасность подмены полинимического утверждения о Боге иллюзией описания и определения его сущности (в этом употреблении в Боге его именования как Господа, Праведного, Крепкого, Долготерпеливого и т. д. не различимы, поскольку все эти свойства в Нем предстают в их единстве); поэтому 3) в строгом смысле имена Бога являются гетеронимами, поскольку они обозначают свойства, которые относятся к непознаваемой сущности Бога. Соответственно, данные различия выступают основными правилами богословского толкования Писаний.

Нетрудно заметить, что Нил Кавасила в своем «Правиле богословия» использует все модальности обстоятельств обсуждения, возникших вокруг появления в диспуте 1355 г. ссылки на высказывание Григория Нисского, как и весь потенциал аргументации, которую предложил Палама, чтобы его истолковать в собственном духе.

Нил Кавасила сразу же с начала 1 п. своего трактата начинает с наличия омонимии в богословских речах и метода ее понимания: «Правило богословия состоит в том, чтобы различать [по значению] омонимичные звучания (τὰς ὁμωνύμους διαστέλλειν φωνάς), находить подобающее обозначение для каждой из вещей и таким образом избавлять обучающихся от заблуждения» [12, р. 240.8–10]. Это свое утверждение он подкрепляет не скрытой цитатой из «Об истолковании», как это сделал Григора (видимо, полагая неуместным в положительном контексте поминать имя языческого мудреца в публичном догматическом диспуте), а цитатой из считавшегося творением Григория Нисского анонимного трактата IX–X вв. «О богопознании» («Θεογνωσία», «Liber de

\* Из этого непосредственно следует, что в отношении природы Бога невозможно аподиктическое утверждение, а следовательно, невозможен и какой бы то ни было силлогистический вывод относительно чего бы то ни было, что к ней может относиться. Григора обосновывает эту позицию в небольшом трактате «Слово увещательное к божественному и Священному Синоду о том, чтобы не допускать ни латинян к беседам о теологии, ни других, новое утверждающих», который он поместил в 10 книгу «Ромейской истории». Анализ исторического контекста написания и содержания трактата см.: [2].

cognitione dei): «Различайте омонимию имен, значения глаголов и особенности слов — [то], благодаря чему постигается истина (ὀνομάτων γὰρ ... ὁμωνυμίας καὶ ῥημάτων σημασίας καὶ λέξεων ιδιότητος διαστελεῖτε, δι' ὧν καταλαμβάνεται ἡ ἀλήθεια)» [12, р. 240.10–12]\*. Обширные фрагменты этого трактата сохранились в составе «Паноплии» Евфимия Зигабена, огромного по объему труда по обличению всех ересей, представляющего собой собрание соответствующих фрагментов сочинений святых отцов\*\*. Примечательно, что данная цитата была использована также и Григорием Паламой в его самом обширном полемическом сочинении, подводящем итог паламитских споров предыдущего этапа, до вступления в них Никифора Григоры, «Антирретиках против Акиндина» (1342–1345 гг.) (Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικοί 4.5.7) [6, σ. 246.9–11]. Скорее всего, эта цитата использовалась полемистами крайне редко, как минимум на это указывает тот факт, что она не была идентифицирована ни М. Кандалем, издателем текста Нила Кавасилы [12, р. 240], ни Л. Контогианнисом, В. Фаноургакисом и П. Христу, подготовившими издание «Антирретиков» в 3 томе Полного собрания сочинений Паламы [6, σ. 246]. Вполне вероятно, Нил Кавасила обратил на нее внимание именно в ходе чтения трактата Паламы. За это говорит в первую очередь то, что цитата дана у Нила с теми же изменениями по сравнению с оригиналом, что и у Паламы.

Важно то, что Нил с самого начала, несмотря на то, что в приведенной им цитате содержится список основных терминов школьной грамматики (λέξις, ὄνομα, ῥῆμα), использует, как и Григора, для фиксации исходных логико-грамматических терминов философское словоупотребление, взятое из «Об истолковании» Аристотеля и школьных комментариев к нему, и заменяет для обозначения «слова» λέξις на φωνή, которое использует так же, как мы уже указывали, и для произносимого предложения, т. е. смысловой единицы речи, структуру которой составляет имя и глагол. Он видит богословскую задачу в качестве философской, т. е. в познании истины, заключенной в предложении как осмысленном утвердительном высказывании, в котором есть истина и ложь,

\* В оригинале: «Н γοῦν προδήλως ἐθελοτυφλῶντες, ἢ παντελῶς ἀναίσθητεῖτε Πότε οὖν ὀνομάτων ὁμωνυμίας, ἢ ῥημάτων σημασίας, ἢ λέξεων ιδιότητος διαστελεῖτε, δι' ὧν καταλαμβάνεται ἡ ἀλήθεια;» («Ибо тот, кто совершенно ослепнет или будет совсем бесчувственным, разве распознает омонимию имен, значения глаголов и особенности слов — [то], благодаря чему постигается истина?») (Euht. Zigab. *Panoplia*. Tit. VIII) [13, col. 269D). Контекст этого места — доказательство того, что пророчества о мессии в книгах Ветхого Завета и, в частности, пророчество в Дан. 7:13–14 были пророчествами о пришествии воплощенного Бога, одного из Лиц Троицы, а не облеченного знаками Божества особого человека.

\*\* «Δογματικὴ πανοπλία» («Догматическая паноплия», или «Догматическое всеоружие православной веры») Евфимия Зигабена (около 1050 — около 1122) постоянно использовалась как источник цитат Святых отцов, в том числе в ходе догматических диспутов. Об этом свидетельствует не только то, что, как показывают комментарии к немецкому переводу «Ромейской истории», Григора не редко цитирует Писания именно по «Паноплии» (см.: [19]), но и прямое свидетельство Григоры об одном обстоятельстве диспута 1355 г. Он сообщает о том, что перед диспутом обнаружилось, что он и его сторонники забыли «Паноплию» Зигабена, так что пришлось отправить за книгой молодого человека, ученика Григоры (Hist. Rom. 30.25) [21, col. 285C].

и поэтому в соответствующих этому контекстах обозначает предложение Григория Нисского: «Нет ничего нетварного кроме Божественной природы», уже не словом φωνή, а словом λόγος, которое использует также и для обозначения значимого осмысленного слова. Иными словами, φωνή используется Нилом в значениях произнесенного слова или предложения, еще только подлежащего толкованию, тогда как λόγος в значении осмысленного, наделенного автором определенным значением слова как части высказывания, содержащего истинное утверждение, или в значении самого этого высказывания.

Далее Нил указывает, что цель различения омонимичных звучаний состоит в том, чтобы научиться толковать богословские речи исходя из принципа полного смыслового единства Священного Писания и Писаний Святых отцов: несогласие в высказываниях, сохраненных традицией, не есть следствие неправильности суждений богословов, но лишь результат непонимания омонимичного словоупотребления, которое они допускают. Как заявляет Нил,

«Итак, коль скоро звучание “природа” (ή “φύσις” φωνή) употребляется богословами в различных значениях, надлежит и мне, излагая эти значения, подробно рассказать, какому же из них — сообразно с предложенным к рассмотрению высказыванием (ὁ λόγος) [т. е. толкуемым высказыванием Григория Нисского] — будет посвящена настоящая речь. Ведь именно тогда, когда это богословское высказывание обретет в результате точность, станет согласным и с самим собой, и с другими [высказываниями], — тогда те, кто будут его читать, не впадут в замешательство» [12, р. 240.12–17].

В п. 2 Нил исполняет свое обещание и выделяет с опорой на отдельные цитаты из Святых отцов сразу несколько значений звучания «природа». Святые отцы называют природой общую сущность трех ипостасей Бога, сами ипостаси вместе и по-отдельности, а также природные свойства (φυσικὰ ἰδιώματα), т. е. энергии (как тварных вещей, так и Троицы и т. д.). Но «кроме того, природой Божией называется и сам Бог (αὐτὸς ὁ θεός), то есть Отец, Сын и Дух Святой» [12, р. 242.14–15], как нечто единичное. Нил поясняет это значение слова «природа» в Писаниях ссылкой на Аристотеля, чем явно дает понять к какому методу он отсылает, и утверждает, что его и использовал Григорий Нисский в своем высказывании: «В свою очередь, и Аристотель в “Категориях” наименовал первой сущностью индивидуальные сущие (τὰ καθ’ ἑκάστη) — то есть, положим, Петра или Павла, или такой-то камень, или такое-то растение. Вот в этом-то значении и [употребляется] слово [природа] (ὁ λόγος) великим Григорием, сказавшим: “Нет ничего нетварного кроме Божественной природы”» [12, р. 242.15–19]. Список примеров для первой сущности Аристотеля подобен тому, что был у Паламы в редакции Григоры и Факрасиса (все они школьные и использовались в обучении логике). Другое дело, что эта ссылка, и тем более на философа, в общем-то не имела особого содержательного значения для пояснения данного значения слова «природа» у Святых отцов. Она явно отсылает к внешнему контексту и точно соответствует ссылке Паламы в ходе диспута 1355 г.

Итак, согласно Нилю, слово «природа» в высказывании Григория означает самого единственного и единичного Бога и соответственно все, что к нему

относится, т. е. и его бытие в трех ипостасях, и их общую сущность, и их энергии. По сути, богословская задача различения омонимии в высказываниях Писаний сводится им к точному выявлению различных значений одного и того же слова применительно к конкретному контексту. Иными словами, Нил не пытается избавиться от омонимии в именах, относимых к Богу, но предлагает их упорядочить по их значениям в отдельных толкуемых местах Писаний. Но это также означает и то, что, согласно Нилу, нашему понятию о природе Бога присуща омонимия, не сводимая к омонимии привходящих свойств (в этом, как уже было сказано, обвинял Паламу Григора). Тем самым Нил применительно к Богу, в котором немыслимо контингентное, а значит, что-либо привходящее, расширяет даже то значение омонимии, которое ей придает Аристотель, когда в «Метафизике» утверждает, что сущее сказывается омонимично, т. е. в разных значениях (*Met.* IV.2, 1003b5–13). Если в грамматическом смысле об омонимии речь идет тогда, когда одно имя означает нечто разное (*Cat.* 1a1–6), то Нил Кавасила говорит о значениях разных подлежащих, которые относятся к одному, но к одному нетварному и, следовательно, вечному. Это одно и есть Бог, который сказывается и существует и в своей общей сущности, и в каждой ипостаси, и во всех своих бесчисленных действиях, но при этом все они относятся к одному, и поэтому эти множественные значения в этом одном совпадают. Отметим, что в данном аспекте Нил терминологически уточняет Паламу, который использовал понятие омонимии совершенно традиционно, в том же смысле, что и Григора, только как препятствие для достижения точного понимания<sup>7</sup>. В то же время, постулируя омонимию в понятии о природе Бога и ограничивая порядок отбора истинных высказываний о Боге догматическими свидетельствами Писаний, он по определению, как и Григора, и в отличие от заявлений Паламы, отказывается от попыток силлогистического вывода каких-либо утверждений о Боге, чему и посвятил несколько обширных антилатинских трактатов.

Завершаются параллели «Правила богословия» с рассматриваемым нами местом диспута 1355 г. в п. 4. После того как Нил Кавасила заявил в п. 3 о необходимости вернуть сторонникам учения Паламы высказывание Григория Нисского, вырвав его из пут неверного толкования последователями Акиндина, Варлаама и Григоры, в 4 п. он вынужден перейти к рассмотренному нами аргументу Паламы о том, что если не принимать в Боге различий, то тогда мы упраздним в нем и деление на ипостаси. Содержание этого параграфа проясняет сделанное в п. 3 однозначное утверждение Нила о том, что антипаламиты понимают под природой Бога только его общую сущность (чего, как мы видели, Григора не утверждал, постоянно говоря о природе Бога в трех ипостасях). Дело в том, что в противном случае Григоре невозможно прямо предъявить обвинение в том, что, не различая нетварные энергии, мы не сможем назвать и ипостаси нетварными, поскольку они не есть их общая природа, как это сделал Палама. Разворачивание с разных сторон этого аргумента составляет основное содержание п. 4 «Правил богословия»:

<sup>7</sup> См., например, в уже упомянутых «Антирретиках против Акиндина» (помимо упомянутого места): Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικὸί 1.7.27, 1.10.53, 3.17.66, 5.17.70 [6, σ. 59.14–17, 75.28–76.2, 210.1–10, 339.27–28].

«Если же они из раза в раз станут говорить одно и то же, а именно: “Единое нетварное — это природа Божия”, толкуя “природу” в данном случае как общее бытие (ὑπερξίῃ) блаженной Троицы, то к чему они сопричтут ипостаси? Скажут ли, что они нетварны, или отнесут к тварям? Ведь если они назовут энергию Божию тварной на том основании, что она является чем-то иным по отношению к природе, которая одна лишь нетварна, то из этих же их слов станет ясно, что богохульство их простирается и на Божественные ипостаси. Действительно, если применительно к Богу ипостась и сущность, согласно богословам, не одно и то же, и если лишь природа Божия нетварна, то Божественная ипостась, ясное дело, окажется тварной. Стало быть, теми же [словами], которыми они сопричисляют Божественную энергию к тварям, улавливаются, превращая в тварь и Божественную ипостась. И выходит у них Бог тварный и нетварный: нетварный — по Божественной сущности, а тварный — по ипостасям. Что может быть чудовищнее этого?» [12, р. 244.8–20].

Далее, приведя этот единственный и непроверяемый в паламитской логике аргумент, Нил Кавасила по пунктам излагает положительное паламитское учение о правильном понимании различий в понятии о Боге, подтверждая его то и дело избранными цитатами из Писаний, в том числе ссылками на догматические определения Соборов. Однако принятие омонимии в понятии о природе Бога, если его бытие реально таково, оставляет проблематичным понятие о его реальном единстве и простоте. Решение Нила традиционно: в последнем 14 п. трактата он ссылается на значимое и продуктивное в свете богословия Ареопагитик положение о том, что единство всех смыслов понятия о Боге сверхразумно. В божественных вещах «единства преобладают над различиями и предшествуют им (αἱ ἐνὸσεῖς τῶν διακρίσεων ἐπικρατοῦσι καὶ προκατάρχουσι)», да и вообще отнюдь не подобает мыслить какие-либо разделения (διαρέσεις) и рассечения» [12, р. 256.15–16].

То, что обсуждаемое нами место в диспуте 1355 г. вызвало широкий резонанс среди присутствовавших, а это были высшие церковные иерархи и многие из лучших интеллектуалов Византии, подтверждает еще один источник: псогос «Слово против нелепостей Григоры» Николая Кавасилы, племянника Нила. В основной части своего памфлета он пишет исключительно об этом диспуте, реагируя на его изложение в «Ромейской истории», догматические книги которой издавались Григорией непосредственно по следам проведенных дискуссий. Обсудив непонятный жанр произведения Григоры, который он квалифицировал в качестве чего-то подобного басне, в которой, как и Григора, советы подают животные, Николай прямо указывает на то, что главным тезисом Григоры было высказывание подобное высказыванию Григория Нисского: «Словно некий небесный судья здешнего, он с трудом снизошел к делу и утверждал, что покажет то, что “есть только одно нетварное — божественная сущность, другое после нее — тварное”, и называл богословов свидетелями» [14, р. 527.

\* Цитата не помечена Нилом именем автора, но дословна. В «О божественных именах» Ареопагит так и пишет: «ἐπὶ τῶν θεῶν αἱ ἐνὸσεῖς τῶν διακρίσεων ἐπικρατοῦσι καὶ προκατάρχουσι» (Ps.-Dion. Ar. De div. nom. 2.11) [22, S. 137.5–6].

[90–94]]<sup>\*</sup>. Николай цитирует неточно и явно смешивает два рядом находящихся места из Григоры, не говоря уже о повторении этой цитаты устами Паламы: «есть только одно нетварное — божественная и триипостасная природа, все другое после нее — тварное» (*Hist. Rom.* 30.4) [21, col. 241B], и то, где Григора цитирует Григория Нисского буквально (*Hist. Rom.* 30.4) [21, col. 241D). При этом прямо ничто в тексте Николая не выдает того, что он вообще воспринял эту цитату как цитату из Григория Нисского, хотя следующая его фраза «А это и есть свидетельства против [самого] называющего» [14, р. 527–528.[94–95]] говорит за то, что он, возможно, отсылает к тому, что всем известно и уже обсуждено, тем более, что он не мог пропустить того, что у Григоры и сам Палама воспринял это высказывание как цитату из Святых отцов. Николая, однако, интересовало другое, все дальнейшее обсуждение диспута он сводит к подробной полной сарказма критике того изложения основ философской грамматики, которое Григора представил в 30 книге «Ромейской истории», и доказательству того, что тот неверно понял Аристотеля. Иными словами, Николай в своем псогосе реагирует на оскорбление, нанесенное Паламе.

Мы не знаем, действительно ли Палама не заметил цитат из Аристотеля в речи Григоры, или так восприняли случившееся присутствовавшие на диспуте, и это вызвало скандал, как и сама едкая ирония Григоры над необразованностью Паламы, но в последнем своем большом трактате «Против Григоры» Палама, обсуждая это место дискуссии, воспроизводит первую из двух цитат Григоры из «Об истолковании» (Κατὰ Γρηγοῦρᾶ Λόγος 1.13) [9, с. 241.17–23], и после, как будто оправдываясь, пускается в воспоминания о том, что в молодости он прилежно изучал науки, которые, однако, не дают понятия об истинном богословии.

Так или иначе, несомненно, что и само это место диспута, и особенное его описание в «Ромейской истории», не в последнюю очередь по причине мастерски обрисованного карикатурного образа Паламы, наглого, бесстыжего и невоспитанного безумца в изображении Григоры, вызвали бурный отклик в лагере сторонников Паламы, выразившийся в ряде сочинений в защиту его учения. Мы полагаем, что «Правило богословия» занимает свое особое место в этом ряду. В противном случае пришлось бы предположить, что Нил Кавасила отреагировал на частное использование Григорой цитаты из Григория Нисского в конце их длинной беседы, когда он посетил Григору в его заключении после завершения Константинопольского собора 1351 г. Однако тогда мы должны полагать и то, что Нил Кавасила несколько лет не обнаружил свой трактат, удивительным образом предвосхитив топику обсуждавшегося нами фрагмента диспута 1355 г.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Георгий Факрасис*. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией Философом. Философские и богословские основания паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова. Святая гора Афон: Издание Пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2009.

<sup>\*</sup> Рус. пер. С. В. Красикова с изменениями: [4, с. 105].

2. *Красиков С. В.* Место Никифора Григоры в византийской антилатинской полемике 30-х гг. XIV в. / Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. наук. Екатеринбург, 2000.
3. *Никифор Григора.* Ромейская история / Пер. с греч. Р. В. Яшунского. Т. 1–3. СПб.: Квадривиум, 2013–2016.
4. *Николай Кавасила.* Слово против нелепостей Григоры / Пер. С. В. Красикова // Античная древность и средние века. 1997. Вып. 28. С. 104–109.
5. *Нил Кавасила.* Правило богословия / Пер. с греч. и прим. Д. И. Макарова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Сост. Г. И. Беневиц. В 2 т. Т. 2. М.: Никея; СПб.: Изд-во РХГА, 2009. С. 531–539.
6. *Κοντογιάννης Λ., Φανουράκης Β., ἐπ.* Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικῶν // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τ. Γ'. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος, 1970. Σ. 39–506.
7. *Λιάκουρας Κ., ἐπ.* Ἰωάννου Κυπαρισσιώτου, κατὰ τῶν τοῦ παλαμικοῦ τόμου διακρίσεων καὶ νόσεων ἐν τῷ Θεῷ. Ἀθῆναι, 1991.
8. *Μαραγκουδάκης Σ., ἐπ.* Ἰωάννου Κυπαρισσιώτου, Κατὰ Νείλου Καβάσιλα λόγοι πέντε ἀντιρρητικοί. Ἀθῆναι, 1985.
9. *Χρήστου Π. Κ., ἐπ.* Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Κατὰ Γρηγορᾶ Λόγοι // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τ. Δ'. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος, 1988. Σ. 231–377.
10. *Busse A., ed.* Ammonius in Aristotelis De interpretatione commentarius. Berlin: Reimer, 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca IV.5).
11. *Candal M.* Fuentes Palamíticas. Diálogo de Jorge Facrásí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras // *Orientalia Christiana Periodica*. 1950. Vol. 16. P. 303–357.
12. *Candal M.* La «Regla teológica» de Nilo Cabásilas // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. Vol. 23. P. 237–266.
13. *Euthymius Zigabenus.* Panoplia Dogmatica // *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. T. 130. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1865.
14. *Garzya A.* Un opusculé inedit de Nicolas Cabasilas // *Byzantion*. 1954. Vol. 24. No. 2. P. 521–532.
15. *Gouillard J.* Le Synodikon de l'orthodoxie: Édition et commentaire // *Travaux et Mémoires*. 1967. Vol. 2. P. 1–316.
16. *Hilgard A., ed.* Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam / Recensuit et apparatus criticium indicesque adiecit. Lipsiae: B. G. Teubner, 1901 (Grammatici Graeci I.3).
17. *Jaeger W., ed.* Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium Libri I–II continens // *Gregorii Nysseni Opera*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1960.
18. *Kislas T.* Introduction // Nil Cabasilas. Sur le Saint-Esprit. Introduction, texte critique, traduction et notes par T. Kislas. Paris: Éditions du Cerf, 2001. P. 11–170.
19. *Nikephoros Gregoras.* Rhomäische Geschichte / Historia Rhomaike. 6 in 7 Bänden. Übersetzt und erläutert von Jan Louis van Dieten. Stuttgart: A. Hiersemann, 1973–2007.
20. *Nicephorus Gregoras.* Byzantinae Historiae libri I–XXIV // *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. T. 148. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1865. P. 119–1450.
21. *Nicephorus Gregoras.* Byzantinae Historiae libri XXV–XXXVII // *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. T. 149. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1865. P. 10–501.

22. Suchla B. R., hg. Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien. Bd. 33).

## REFERENCES

1. Georgius Facrasis (2009) *Georgij Fakrasis. Disput svt. Grigorija Palamy s Grigoroj Filosofom. Filosofskije i bogoslovskije osnovanija palamitskih sporov* [Georgius Facrasis. The Dispute of St. Gregory Palamas with Gregory the Philosopher. Philosophical and Theological Foundations of the Palamite Disputes]. Trans. from Ancient Greek by D. A. Pospelov; ed. by D. S. Biryukov. Holy Mount Athos: Publication of the Hermitage New Thebaid of the Athonite Russian Panteleimon Monastery. (In Russian and Greek).
2. Krasikov, S. V. (2000) *Mesto Nikifora Grigory v vizantijskoj antilatinskoj polemike 30-h gg. XIV v. Dissertacija na soiskanije uchenoj stepeni kand. ist. nauk* [The Place of Nicephorus Gregory in the Byzantine Anti-Latin Polemics of the 1430s. Dissertation for the degree of Cand. of History]. Ekaterinburg. (In Russian).
3. Nicephorus Gregoras (2013–2016) *Romejskaja istorija* [Roman history]. Trans. from Greek by R. V. Yashunsky. Vol. 1–3. St. Petersburg: Quadrivium. (In Russian).
4. Nicholas Kabasilas (1997) *Slovo protiv nelepotej Grigory* [A Word Against the Absurdities of Gregory]. Trans. by S. V. Krasikov. In: Ancient Antiquity and the Middle Ages. Issue 28. P. 104–109. (In Russian).
5. Neilos Kabasilas (2009) *Pravilo bogoslovija* [The Rule of Theology]. Trans. from Greek and notes by D. I. Makarov. In: *Antologija vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksija i geterodoksija* [Anthology of Eastern Christian Theological Thought. Orthodoxy and Heterodoxy]. Coll. by G.I. Benevich. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Nicaea; St. Petersburg: Publ. RHGA. P. 531–539. (In Russian).
6. Κοντογιάννης Λ., Φανουργάκης Β., έπ. (1970) *Γρηγορίου του Παλαμά, Προς Ακίνδυνον Αντιρρητικοί*. In: Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Έπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. Τ. Γ΄. Θεσσαλονίκη: Έκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 39–506. (In Greek).
7. Λιάκουρας Κ., έπ. (1991) *Ιωάννου Κυπαρισσιώτου, κατά των του παλαμικού τόμου διακρίσεων κα νόσεων έν τῷ Θεῷ*. Αθήναι. (In Greek).
8. Μαραγκουδάκης Σ., έπ. (1985) *Ίωάννου Κυπαρισσιώτου, Κατά Νείλου Καβάσιλα λόγοι πέντε αντιρρητικοί*. Αθήναι. (In Greek).
9. Χρήστου Π. Κ., έπ. (1988) *Γρηγορίου του Παλαμά, Κατά Γρηγορά Λόγοι*. In: Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Έπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. Τ. Δ΄. Θεσσαλονίκη: Έκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 231–377. (In Greek).
10. Busse A., ed. (1897) *Ammonius in Aristotelis De interpretatione commentarius*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 5). (In Greek).
11. Candal M. (1950) *Fuentes Palamíticas. Diálogo de Jorge Facrasi sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras*. In: *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 16. P. 303–357. (In Greek and Latin).
12. Candal M. (1957) *La “Regla teológica” de Nilo Cabásilas*. In: *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 23. P. 237–266. (In Greek and Latin).
13. Euthymius Zigabenus (1865) *Panoplia Dogmatica*. In: *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. T. 130. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. (In Greek and Latin).

14. Garzya A. (1954) *Un opusculum ineditum de Nicolas Cabasilas*. In: *Byzantion*. Vol. 24. No. 2. P. 521–532. (In Greek and French).
15. Gouillard J. (1967) *Le Synodikon de l'orthodoxie: Édition et commentaire*. In: *Travaux et Mémoires*. Vol. 2. P. 1–316. (In Greek and French).
16. Hilgard A., ed. (1901) *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*. Recensuit et apparatus criticum indicesque adiecit. Lipsiae: B. G. Teubner (Grammatici Graeci I.3). (In Greek).
17. Jaeger W., ed. (1960) *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium Libri I—II continens*. In: *Gregorii Nysseni Opera*. Vol. 1. Leiden: Brill. (In Greek).
18. Kislas T. (2001) *Introduction*. In: *Nil Cabasilas. Sur le Saint-Esprit*. Introduction, texte critique, traduction et notes par T. Kislas. Paris: Éditions du Cerf. P. 11–170. (In French).
19. Nikephoros Gregoras (1973–2007) *Rhomäische Geschichte / Historia Rhomaike*. 6 in 7 Bänden. Übersetzt und erläutert von Jan Louis van Dielen. Stuttgart: A. Hiersemann. (In German).
20. Nicephorus Gregoras (1865) *Byzantinae Historiae libri I—XXIV*. In: *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. T. 148. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. P. 119–1450. (In Greek and Latin).
21. Nicephorus Gregoras (1865) *Byzantinae Historiae libri XXV—XXXVII*. In: *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. T. 149. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. P. 10–501. (In Greek and Latin).
22. Suchla B. R., hg. (1990) *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 33). (In Greek).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.014

УДК 27-144.89; 27-675

*М. Ю. Хромцова\**

**СОТЕРИОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ  
«БОЛЕЕ ШИРОКОГО ПОНИМАНИЯ НАДЕЖДЫ»  
В РАБОТАХ СТОРОННИКОВ ОТКРЫТОГО ТЕИЗМА**

В статье анализируются основные идеи открытого теизма в интерпретации его известных представителей — К. Пиннока и Дж. Сандерса, а также раскрываются особенности развиваемого ими инклюзивного подхода, в рамках которого рассматривается проблема возможности спасения неевангелизированных и верующих других религий. Открытые теологи настаивают на безграничной божественной любви, обращенной ко всему человечеству, на всеобщей спасительной воле Бога, которая и дает начало «более широкой надежде» и инклюзивной теории.

**Ключевые слова:** открытый теизм, К. Пиннок, Дж. Сандерс, инклюзивизм, теология религий.

*M. Yu. Khromtcova*

*THE SOTERIOLOGICAL CONCEPT OF A “BROADER UNDERSTANDING  
OF HOPE” IN THE WORKS OF THE SUPPORTERS OF OPEN THEISM*

The article analyzes the main ideas of open theism in the interpreted by its famous representatives — K. Pinnock and J. Sanders, and also reveals the features of the inclusive

---

\* Хромцова Марина Юрьевна — канд. филос. наук, marina-chr@list.ru, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Marina Yu. Khromtcova — PhD in Philology. sciences, marina-chr@list.ru, Associate Professor of the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy, Faculty of Philosophy, Theology and Religious Studies, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, St. Petersburg, Fontanka River Embankment, 15, lit. A.

approach they develop, within the framework of which the problem of the possibility of salvation of the non-evangelized and believers of other religions is considered. Open theologians insist on the boundless divine love addressed to all humanity, on the universal saving will of God, which gives rise to the “broader hope” and inclusive theory.

**Keywords:** open theism, K. Pinnock, J. Sanders, inclusivism, theology of religions.

В последнее десятилетие XX в. под влиянием процесс-теологии возникает новое направление — открытый теизм, в рамках которого делается акцент на понимании взаимозависимых отношений Бога и человечества. Доктрина открытого теизма становится известной с 1994 г., после выхода книги «Открытость Бога», написанной пятью евангелическими теологами под редакцией Карла Пиннока. Используя некоторые идеи, найденные в процесс-теологии открытые теисты, тем не менее, не принимают то, что Бог зависит от мира. С их точки зрения, Бог остается неизменным в своем существовании, но планы Бога могут быть сорваны, поскольку зависят от человеческих решений. Сторонники открытого теизма, или «теизма свободной воли», предложили такое учение, в котором предвидение Богом будущих решений свободных агентов было объявлено невозможным. Новая теологическая парадигма помещает себя между моделью классического теизма, который обвиняется открытыми теистами в том, что преувеличивает трансцендентность Бога и теологией процесса, подчеркивающей Его радикальную имманентность. С точки зрения открытых теологов, конкретный опыт Бога зависит от человеческих решений, а поэтому открыт и изменчив, но Бог по-прежнему обладает мудростью и силой, чтобы направлять историю к намеченной Им эсхатологической цели.

Данный подход предлагает такое понимание природы Бога, божественного суверенитета, предвидения и провидения, которое знаменует серьезный сдвиг парадигмы в богословии и приводит к активным спорам с представителями классического теизма. Кларк Пиннок и его единомышленники, которых также называют «постмодернистскими евангелистами», настаивают на переосмыслении образа Бога классического теизма, в котором подчеркивалось всемогущество и неизменность в ущерб любви и милосердию и на переходе от языка божественной святости, гнева и справедливости к языку взаимоотношений, самореализации и любви. Открытые теисты подчеркивают, что считают любовь главной метафорой библейского описания Бога. Джон Сандерс, один из наиболее известных сторонников открытого теизма, описывает любовь Бога как безграничную и уязвимую, добавляя, что отличительный признак подлинной любви — это отсутствие отстраненности и незатронутой самодостаточности, когда любящий отдает возлюбленному власть над своими чувствами, эмоциями и поступками. Бог делает Себя уязвимым для людей, открывая им Себя [18, р. 177–178]. Бог, считает Сандерс, суверенно решает создать мир, в котором Его любовь не может быть принудительной и контролирующей, а поэтому не может гарантировать человеческий ответной реакции. Безграничная любовь Бога обусловлена, но не изнутри, а извне, со стороны «другого». Кроме того, Сандерс указывает, что

«Божью справедливость следует понимать как выражение Его любви. Любовь — главное качество в природе Бога. Её нельзя относить или даже ставить рядом с его справедливостью, какой она была в традиционном богословии» [17, р. 94].

Классический теизм, настаивают открытые теисты, оставил статичное, не связанное с отношениями божество, которое «никогда не испытывает новизны, приключений, спонтанности или творчества» [2, р. 128]. Поэтому они заменяют прежнюю концепцию Бога более процессуальным или панентеистическим её пониманием, а также водят понятие «динамического всеведения», включающее в себя отрицание того, что Бог имеет исчерпывающее и определенное предвидение будущих случайных событий.

Термин «открытый» включает в себя идею о том, что и Бог открыт для того, что делают его создания, и будущее открыто в том смысле, что существует множество его возможных моделей. Г. Бойд утверждает, что Бог всеведущ (т. е. знает все, что может быть познано), но его знание не включает в себя будущие свободные действия человеческих существ, поскольку логически невозможно знать эти действия до того, как они будут выбраны [2, р. 120–123]. Знание Бога включает весь диапазон будущих возможностей, но Он не может знать, что на самом деле произойдет в будущем, пока это не произойдет [2, р. 15]. Как заявляет Пиннок:

«В истории может появиться подлинная новизна, которую не может предсказать даже Бог. Если существу дана способность решать, как обернутся те или иные вещи, то не может быть безошибочно известно заранее, как они обернутся. Я выступаю против классического теизма, который пытается доказать, что Бог может контролировать и предвидеть все вещи в мире, где люди свободны» [11, pp. 150–151].

Называя себя «богословом-пилигримом», Кларк Пиннок описывает, как постепенно изменялись его взгляды: от апологетики «консервативно-евангельского» движения к постконсервативному, харизматическому, экуменическому богословию. На этом пути, переживая своеобразное «обращение» и отказываясь от кальвинистской позиции, он осознает, что предопределение является не всеопределяющим планом для мира и нашей жизни, а набором всеобъемлющих целей, которые можно принять или отвергнуть, и поэтому он не чувствует себя обязанным, как прежде, отрицать библейское учение о всеобщей спасительной воле Бога. Отказываясь таким образом от логики кальвинизма, он сомневается в существовании всеопределяющего фаталистического проекта истории и предполагает, что искупление является неограниченным по своему охвату и включает всех, а избрание зависит от человеческого ответа [19, р. 315].

Пиннок, настаивая на адаптации планов Бога к изменяющимся условиям, считает, что Бог открыт по отношению к будущему, которое существует только как возможность. В такой открытой системе Бог не контролирует, а направляет и поощряет, даруя человечеству истинную свободу и проявляя готовность быть уязвимым для человеческих решений:

«Мы можем думать о Боге прежде всего как об отстраненном монархе, отстраненном от случайностей мира, неизменном во всех аспектах бытия, как всеопределяющем и непреклонном властителе, знающем обо всем, что когда-либо произойдет, и никогда не рискующем. Или мы можем понимать Бога как заботливого родителя, обладающего качествами любви и отзывчивости, великодушия, открытости, и ранимости, личность (а не метафизический принцип), которая познает мир, реагирует на происходящее, соотносится и динамически взаимодействует с людьми» [12, р. 103].

Сандерс считает, что форма теизма свободной воли восходит к отцам ранней церкви, а в протестантизме занимает видное место в арминианско-уэслианских традициях. В теизме свободной воли Бог не управляет творением на микроуровне, как это имеет место в теологическом детерминизме, но вместо этого осуществляет «общий суверенитет», посредством которого устанавливаются лишь всеобъемлющие структуры, в рамках которых действуют создания. Согласно модели открытости, триединый Бог любви создает существа, предназначенные для того, чтобы приобщиться божественной любви и ответить на неё взаимностью, поэтому необходимо рассматривать отношения Бога со своими творениями в отношениях дара-и-принятия. Открытые теисты, поясняет Сандерс, определяют любовь Бога не только как заботу и преданность, но и как чуткость и отзывчивость [18, р. 15]. Такая отзывчивость приводит к тому, что Бог идет на риск, создавая и поддерживая Свое творение. Термин «риск», объясняет Сандерс, относится к тому, что человеческий выбор влияет на Бога и Его планы [18, р. 12]. Поскольку любовь не может быть принуждением, Бог суверенно решает сделать Себя уязвимым для тех, кого любит и берет на себя риск того, что человек не сможет ответить на божественную любовь. Бог не определяет жестко действия людей, а это означает, что Он рискует, что люди могут делать вещи, неугодные Его воле, и в результате все складывается вопреки Божьим желаниям и намерениям. Когда это происходит, Он старается искупить такие ситуации [14, р. 5]. Не отказываясь от Своего проекта, Бог разрабатывает новые стратегии для достижения Своих общих целей, реагируя на решения, которые принимают Его создания. Поэтому, по мнению Сандерса, Бог не меняется в Своей сущности, «но меняется в опыте, знании, эмоциях и действиях» [18, р. 187]. Он указывает, что в Библии встречаются стихи о божественном покаянии и божественной печали, что в книге Исход ( гл. 32) можно встретить яркий пример божественного покаяния. Бог искренне взаимодействует с людьми и вступает в динамичные отношения взаимных уступок, при этом Он делает все необходимое, отмечает Сандерс, чтобы справиться с любимыми непредвиденными обстоятельствами в деятельности по достижению конечного результата своего проекта и иногда в одностороннем порядке решает, как достичь этих целей. Однако в большинстве случаев Он привлекает людей к сотрудничеству, поэтому и Бог, и человечество решают, каким должно быть будущее. Таким образом, по мнению Сандерса, Божий план — это не подробный сценарий, а широкое намерение, позволяющее использовать множество вариантов того, как именно могут быть достигнуты Его цели.

В модели риска, с точки зрения Сандерса, Бог вступает в подлинные отношения дара-и-принятия со своими творениями, поэтому действия человека и его молитвы (или их отсутствие) могут поменять отношения с Богом, а божественное долготерпение не означает, что Бог слеп к злу, заражающему грешника, скорее Он оценивает любую ситуацию и предпринимает необходимые шаги, чтобы попытаться не дать человеку уничтожить себя и добиться примирения. Сандерс пишет:

«Библия представляет нам Бога, который делает себя уязвимым, создавая существа, которые имеют свободу отвергнуть его. Этот Бог идет на риск и оставляет себя открытым для того, чтобы быть презираемым, отвергнутым и распятым» [17, р. 112].

В целом такой взгляд на Бога, как считают открытые теисты, подчеркивает божественную мудрость, любовь, отзывчивость, а разрабатывается он ими для того, чтобы показать, как Бог творчески и изобретательно действует в жизни людей. Однако он вызывает множество споров и критики со стороны традиционалистов, которые утверждают, что отрицание исчерпывающего божественного предвидения сводит на нет сотни библейских пророчеств о будущем и подразумевает, что мудрость Бога несовершенна и Бог может ошибаться. Критики приходят к выводу, что во многих отношениях стратегии открытых теистов экзегетически неубедительны и богословски опасны. Как отмечает С. Веллум, открытый теизм значительно отклоняется от понимания Бога историческим христианством. Отрицание способности Бога знать будущий свободный человеческий выбор, чрезмерный акцент на Божественной любви в ущерб Божьей святости, величию и славе является серьезным вызовом для христианской теологии [20, р. 142]. Библейский портрет Бога, поясняют критики, выходит за рамки представления о том, что Его основополагающая сущность сводится исключительно к любви. Бог также свят, справедлив, праведен, всемогущ, милосерден и обладает множеством других качеств. В открытом теизме любовь рассматривается как главный атрибут Бога, а все остальные атрибуты интерпретируются в свете любви Бога к человечеству, но такой подход приводит к несбалансированному взгляду на то, кем Бог является: Он действительно Бог любви, но и гораздо больше этого. Поскольку сторонники открытого теизма считают необходимым умалить суверенность деятельности Бога или установить предел Его всемогуществу ради человеческой свободы, то критики отмечают, что ограниченный Бог открытого теизма может вселить в человека только ограниченную надежду и ограниченную веру. Открытый теизм, считает Рон Хайфилд, наивно, невежественно, возможно, ошибочно лишает нас Бога, которому мы можем абсолютно доверять [5, р. 299].

Еще один критический аргумент сводится к тому, что взгляд открытых теистов не может отдать должное центральному событию искупительной истории — событию креста. Неверно предполагать, что крест не был частью Божьего плана от вечности и не предполагает обращение к подробному Божьему провидению, а не к общим стратегиям будущего [20, р. 51]. Консервативные теологи замечают, что открытый теизм стремится пересмотреть традиционное учение о Боге, чтобы сделать его более современным. Так, Т. Джордж утверждает, что открытые теологи в своем стремлении защитить «репутацию Бога» и построить

«убедительные концепции», изобретают образ Бога, удобного для пользователя конца двадцатого века. Однако он считает, что им не нужно так беспокоиться о «репутации Бога», а нужно только позволить Богу быть Богом [4, р. 34].

А. Антомбикумс считает, что либертарианство, отстаиваемое Сандерсом, слишком преувеличено. Писание не учит, что есть некоторые вещи, которые Бог не знает, однако из него очевидно, что подход Бога к творению не одинаков, а разнообразен в зависимости от контекста. Дебаты о божественном суверенитете сложны и требуют эпистемического смирения, считает автор. Из-за наших ограничений провидение рискованно для нас, но не для Бога. Антомбикумс полагает, что подходящий термин для определения того, как божественное провидение включает в себя определенный уровень риска применительно к Богу, еще не изобретен [1, р. 71].

В настоящее время открытый теизм продолжает развиваться и поднимать дополнительные вопросы в своем взаимодействии с различными христианскими доктринами, продолжаются и активные дискуссии между его сторонниками и консервативными теологами.

Открытые теисты подчеркивают, что основанием для желания Бога спасти всех является Его бесконечная Божественная любовь, обращенная ко всему человечеству. Именно поэтому проблеме религиозного плюрализма уделяется столь существенное внимание в работах сторонников данного направления. Они придерживаются позиции инклюзивизма и готовы признать, что в других религиях существуют истины, которые Бог может использовать.

Пиннок пишет, что предположение о всеобщей спасительной воле Бога дает начало «более широкой надежде» и инклюзивной теории. Признание христианами приоритета Божьей любви по отношению к другим вопросам может привести к пониманию того, что первостепенное значение должна иметь воля Бога о спасении человечества. Такие вопросы, как крещение и членство в церкви, становятся подчиненными ей и должны быть переформулированы, чтобы не противоречить ей. Такой сдвиг поможет христианам перейти от менталитета гетто, типичного для многих традиций прошлого к духу большей открытости для людей вне церкви и тех, кто еще не слышал Евангелия. Этот сдвиг способствует поиску некой «более широкой надежды», разновидностью которой является инклюзивизм [3, р. 33].

В своей работе «Широта Божьего милосердия: уникальность Иисуса Христа в мире религий» Пиннок ставит своей целью сформулировать подлинную христианскую альтернативу и плюралистическому подходу либеральной теологии религий, и рестриктивизму консервативных богословов. С религиозным плюрализмом тесно связано релятивистское мышление позднего модерна, замечает Пиннок. Идеология плюрализма прославляет выбор сам по себе. С её точки зрения, допустимо любое разнообразие выборов, за исключением одного: менталитета, который верит, что некоторые выборы правильные, а другие нет. С точки зрения релятивизма, религиозные верования рассматриваются как человеческие конструкции или полезные вымыслы, созданные для облегчения жизни [7, р. 9–10]. Помимо релятивизма, Пиннок также противопоставляет рестриктивизму — доктрине малочисленности, признающей, что только ограниченное количество людей будет спасено, и стремится изложить библейские и теологические основы

оптимизма в отношении спасения, основанного на любви Бога ко всему человечеству [7, р. 13]. В силу этого Пиннок вводит понимание высокой христологии, которая принимает уникальность Иисуса Христа как должное, но не влечет за собой ни пессимизма в отношении спасения для большинства людей, ни исключительного отношения к людям других вер [7, р. 13–14]. Оптимизм спасения основан на понимании Бога, характеризующегося «безграничной щедростью». Обращаясь к библейским текстам (Откр. 7:9; 21:24–26; 22:2–6), Пиннок говорит о герменевтике надежды и о «широте Божьего милосердия». [7, р. 17–20]. По его мнению, большинство евангелистов относятся к категории жестких рестриктивистов и объясняет это Пиннок влиянием теологии Августина, изложенной Кальвином. Такой позиции он и противопоставляет теорию «более широкой надежды»: искупление через Христа предназначено для всех и щедрость Бога открылась в мире через Иисуса безгранично. Сама Библия завершается красноречиво выраженным оптимизмом спасения, включая обновление всего и спасение всех народов [7, р. 35]. Бог, настаивает Пиннок, имеет дело с людьми там, где Он их застаёт, может открыться им даже в том случае, когда находит их в языческой среде, как Авраама и Мелхиседека. Для «более широкого понимания надежды» важна и отстаиваемая Пинноком возможность получить спасение после смерти. Он считает, что Бог, с которым люди встречаются после смерти, это один и тот же Бог любви, и тем, кто искал Бога при жизни, не имея реального шанса на встречу с Ним, может открыться дверь спасения [7, р. 170–172]. Однако эта идея ставит его в противоречие с мейнстримом евангелистов и выходит за рамки инклюзивизма.

Говоря о природе мировых религий, Пиннок, с одной стороны, призывает консервативных богословов более серьезно относиться к положительным аспектам, которые можно найти в других религиях, одновременно призывая плюралистических богословов признать, что существуют непримиримые различия между религиями. Он резко критикует «релятивистское» утверждение о том, что все религии равны или учат одному и тому же, только в разных терминах. Пиннок, напротив, не хочет упускать из виду отличительные черты различных религий и поэтому считает свою собственную модель фактически более «плюралистической», чем модели Хика и Книттера. Принимая во внимание, что исторические религии представляют собой институты, учения, ритуалы и тому подобное, а вера — это личная реакция, с которой человек относится к Богу, Пиннок различает объективную (совокупные традиции) и субъективную (благочестие) стороны религии. Он считает, что спасает благочестивый ответ на Божью благодать, а не ответ на требования объективной религии, в которой человек воспитан [7, р. 111]. Библия, по мнению Пиннока, соотносится в первую очередь с религией в субъективном смысле и говорит по-разному о том, как люди спасаются субъективно. Например, Писание говорит, что Бог любит ищущих и вознаграждает их, даже если они не иудеи или христиане (Евр. 11:6). В Писании говорится, что Христос спасет некоторых людей, которые ничего не знают об Иисусе, но которые своими делами показали, что они любят Царство Божье (Мф. 25:37). Пиннок предполагает, что вера может быть основана на истинном свете, который просвещает каждого (Ин. 1:9) и находит поддержку

в утверждении Павла о том, что люди могут искать Бога и находить его в любой точке мира (Деян. 17:27). Также он упоминает слова Павла о том, что у язычников закон Божий написан в их сердцах (Рим. 2:16) и им может быть дана вечная жизнь, когда, терпеливо делая добро, они ищут славы и бессмертия (Рим. 2:7) [3, р. 34].

Исследуя Писание относительно объективных аспектов религии, Пиннок говорит, что с этой стороны религия может быть темной и жестокой, таить в себе уродство, гордость, заблуждение, лицемерие, слепоту, фанатизм и обман. Идея о том, что мировые религии обычно функционируют как пути к спасению опасна, считает он [7, р. 90]. Как следствие, он призывает консервативных христиан к участию в диалоге, но при этом критикует релятивистские подходы к диалогу, априори исключающих любое серьезное вынесение решения по конкурирующим утверждениям истины. Он отвергает как утверждение Барта о том, что другие религии являются результатом неверия, так и точку зрения Ранера о том, что другие религии являются действительными способами спасения. Можно ценить положительные элементы в других религиях, признавая, что посредством их действует Бог, но Пиннок допускает лишь «возможность того, что религия может сыграть роль в спасении человечества, роль подготовки к Евангелию Христа» [9, р. 98]. Бог не оставил себя без свидетельства, и это свидетельство (предположительно) зарегистрировано в религиозной сфере. Он пишет:

«Я не могу понять, почему Бог обошел сферу человеческой религии в своем поиске грешников, когда эта сфера — место, где так много людей ищут окончательную истину и смысл» [3, р. 36].

К. Пиннок и Дж. Сандерс поставили под сомнение веру в то, что те, кто умирает, не услышав об Иисусе Христе, лишены надежды на спасение. В своем библейском, богословском и историческом исследовании «Ни под каким другим именем: Расследование судьбы неевангелизированных» Сандерс поднимает вопрос: что делать с теми, кто умирает, так и не услышав благовестия об Иисусе Христе? Вопрос этот статистически значим, указывает он, поскольку затрагивает «подавляющее большинство людей, которые когда-либо жили» [17, р. 16]. Одна из загадок, отмечает он, заключается в том, как понять смысл библейского утверждения о том, что «нет другого имени под небом данного человека, которым надлежало бы нам спастись» (Деяния 4:12). Христиане не имеют никаких сомнений в признании Христа своим единственным источником спасения, но как они могут понять судьбу множества душ, которые жили и умерли на этой земле, никогда не слышав имени Христа и не имея достаточной возможности принять его спасительный дар? В попытке ответить на эти вопросы Сандерс указывает основную предпосылку своего понимания:

«Как мы можем верить, что Бог справедлив и любящ, если он не предоставляет миллиардам людей (включая младенцев, которые умирают) никакой возможности участвовать в спасении через Иисуса Христа? Зачем Бог создал столько людей, если знал, что у подавляющего большинства из них не будет шанса на окончательное спасение?» [17, р. xvii].

Сандерс указывает, что некоторые места Писания подтверждают «всеобщее желание Бога, чтобы каждый человек, который когда-либо жил, испытать искупительную благодать» [17, р. 30]. Из более широкого понимания милости Бога по отношению к спасению неевангелизированных вытекают и принципы теологии «более широкой надежды», занимающие среднее положение в сотериологическом спектре между рестриктивизмом и универсализмом [15, р. 50]. «Более широкая надежда», согласно мысли Сандерса, означает, что Бог по благодати дарует каждому человеку реальную возможность участвовать в искупительной работе Господа Иисуса и ни один человек не лишен этой возможности. К. Пиннок, анализируя библейский отрывок (Деян. 4:12), соглашается, что Петр возвещает о мессианском и целостном спасении, которое доступно только через веру во имя Иисуса [8, р. 20]. Но это единственное, что можно извлечь из слов ап. Петра. Большинство теологов, считает он, неверно интерпретируют их, а в результате этого слова апостола принимаются для поддержки ограничительного отношения к возможности спасения для нехристиан. Пиннок не верит, что Петр учит о неевангелизированных, а, кроме того, считает он, слова Петра также не выносят суждения, положительного или отрицательного, о статусе других религий и роли, которую они могут играть в Божьем провидении или плане искупления [8, р. 21]. Он заключает:

«Петр лишь превозносит могущественный акт Бога, приносящий царство, а не обсуждает сравнительно религии. Мы не должны обобщать его замечания за пределами контекста Деяний 3–4» [8, р. 22].

Пиннок и Сандерс утверждают, что спасение доступно всем благодаря «принципу веры», посредством которого люди могли бы реагировать на свет, который они получили от Бога через путь общего откровения. Различие между общим откровением и библейским откровением является, с их точки зрения, различием по степени, а не по виду (как склонны утверждать эксклюзивисты), поскольку за каждым из них стоит один и тот же Бог. Сандерс считает, что посредством общего откровения появляется возможность привести к спасению и неевангелизированных людей: «Бог использует общее откровение для посредничества своей спасительной благодати» [17, р. 233]. Таким образом, он соглашается с верой эксклюзивистов в онтологическую необходимость Иисуса для спасения, но эпистемологическая необходимость, которой твердо придерживаются эксклюзивисты, им отвергается [17, р. 252]. Не все слышавшие поймут Евангелие, отмечает он, например, умственно или психологически неспособные люди, а пересказ «евангельских фактов» не обязательно приведет к пониманию Евангелия [17, р. 15]. Отдельные люди испытают спасение или проклятие в зависимости от их реакции на общее откровение, которая может определить судьбу человека, считает Сандерс, и в качестве примера он приводит Корнилия, набожного и богобоязненного язычника, описанного в книге Деяний [17, р. 222]. Страх Божий и праведность, которыми он обладал, появились благодаря общему откровению, которое означало работу Святого Духа в жизни еще неевангелизированного Корнилия. Также и люди, которые никогда не слышали весть об Иисусе Христе, могут проявлять

спасительное доверие к Богу посредством всеобщего откровения и получить вечный дар спасения, хотя они остаются лишенными уверенности, надежды и других бесчисленных духовных благословений в течение этой жизни. Сандерс указывает, что спасает не знание или откровение, а вера, понимание которой он стремится отделить от чисто интеллектуального характера. Если человек спасается через свет, на который он откликается, то люди могут быть спасены без явного знания о личности и делах Иисуса Христа. Принцип веры — просто приход к Богу через веру в то, «что Он есть и что Он награждает тех, кто ищет Его» (Евр. 11:6) [15, р. 53]. Сандерс подкрепляет такое понимание, обращаясь к предмессианским верующим Ветхого Завета и упоминая Мелхиседека, Валаама, Иофора, которые были спасены верой, хотя имели разное знание о Боге. Это позволяет ему провести различие между верующим и христианином [17, р. 224–225]. И те и другие в той или иной степени испытывают искупительную благодать, но верующие, однако, не обретают той полноты спасения, которая достигается только через знание о Христе [17, р. 230]. Спасение не ограничивается интеллектуальным знанием и мысленным согласием, уточняет Сандерс, указывая на необходимость «покаянного смирения» [17, р. 229]. В отличие от Пиннока, он отвергает идею о возможности получить спасение после смерти, однако повторяет:

«Если Бог намерен, чтобы это спасение было действительно всеобщим, тогда должна существовать возможность получить это спасение для каждого человека, который когда-либо жил лично, независимо от исторической эпохи, географического региона или культурной среды, в которой жили эти люди» [17, р. 216].

С точки зрения Пиннока, Послание к Евреям указывает на то, что люди спасаются главным образом верой (Евр. 11:6) [7, р. 160]. Он полагает, что верой человек получает предваряющую благодать Божию на основании искреннего поиска Бога и послушания слову Божию, услышанному сердцем и совестью [9, р. 117]. Он обращается к фигуре Авраама, который ответил Богу своей искренней верой. Неевангелизированные люди, подобные Аврааму, лишены знания о Христе, но они могут отвечать с той же способностью веры и спастись [7, р. 162]. Пиннок также упоминает «святых язычников», которые не знали ни израильского, ни христианского откровения, приводя примеры Иова, Авимелеха, Авеля, Ноя, Еноха, Иофора.

Обращаясь к пониманию возможности спасения для верующих других религий, Сандерс отвергает точку зрения радикальных плюралистов [17, р. 115], однако не считает нужным отвергать плюралистические идеи, утверждающие божественное присутствие в других нехристианских религиях. Он раскрывает свою инклюзивистскую позицию следующим образом: Бог-Отец обращается ко всем людям через Сына и Духа, через общее откровение, совесть и человеческую культуру. Бог не оставляет себя без свидетелей, действует даже среди тех, кто не знает об искуплении.

В основе инклюзивной позиции Пиннока необходимо отметить смещение акцента с христологии на тринитаризм и пневматологию. Он прямо заявляет, что Святой Дух играет важнейшую роль в его понимании инклюзивизма и упрекает евангелистов за то, что они всегда, подчеркивая роль Христа,

пренебрегали спасительным присутствием Духа. В своих работах он одним из первых призывает к построению истинно пневматологической теологии религий. В рамках тринитарного подхода христология и пневматология взаимодополняют друг друга и для того, чтобы теологически соотнести универсальность и партикулярность, считает Пиннок, необходимо признать взаимозависимую миссию Сына и Духа:

«Христос, единственный посредник, поддерживает конкретность, а Дух — повсеместное присутствие Бога, гарантирует универсальность» [10, р. 192].

Пиннок, делая акцент на пневматологии, пересматривает в её перспективе и сотериологию. В своей известной книге «*Пламя любви*»: теология Святого Духа» он специально ставит перед собой вопрос: какова роль Духа в мире, за пределами границ христианской церкви? [10, р. 186–187]. Пиннок считает, что Дух не привязан исключительно к событию Христа, а скорее Бог действует Своим Духом во всей истории. Домостроительство Духа таким образом не ограничивается Церковью [7, р. 78]. Именно Дух, по мнению Пиннока, обеспечивает непрерывность творения и искупления, деятельность Духа можно увидеть в человеческой культуре и в религиях человечества.

Опираясь на идею «более широкой надежды», Пиннок утверждает о повсеместном присутствии Духа: хотя Иисус не упоминается в других вероисповеданиях, Дух в них присутствует и может быть испытан [10, р. 204]. Он объясняет существование мировых религий предварающей благодатью триединого Бога, а в силу этого они могут сыграть свою роль в искупительной истории.

Пиннок утверждает, что христианам необходимо быть «чувствительными к Духу среди людей других вероисповеданий без сведения к минимуму реальных и важных различий между ними» [10, р. 207]. В диалоге с другими религиями христиане должны принять духовную глубину и правду в них, но отвергать тьму и заблуждения. По его мнению, основным христианским критерием различения Духа должен стать христологический. Для того чтобы лучше распознать присутствие и действие Духа в мире религий, он указывает на критерии из библейских текстов (1 Иоанн 4:2-3; Иоанн 16:13-14; 14:26). Проявление и действие Духа, указывает Пиннок, не может быть противопоставлено откровению во Христе:

«Поэтому везде, где можно увидеть следы Иисуса в мире и людей, открывающих его идеалам, можно узнать о присутствии Духа» [10, р. 210].

Так, он упоминает заповеди блаженства и говорит, что поведение людей, соответствующее воле Бога, является одним из факторов того, что они творят дела Царства и вера проявляется в их действиях.

Пиннок утверждает, что истина в конечном итоге будет решена эсхатологически:

«Это означает, что мы никогда полностью не разрешим этот разговор, но терпеливо будем ждать проявления полного знания от Бога» [7, р. 146].

Хотя другие религии могут быть исторически неоднозначными, они также являются реальностями, открытыми для процесса эсхатологического преобразования Христом и Духом. Как исторические реальности они «все подвержены влиянию Духа, который движет их к завершению» [13, р. 367]. Поэтому Пиннок говорит о необходимости диалога, в который христиане должны входить с христианским обязательством, принимая тот факт, что все утверждения, включая свои собственные, являются временными, но стремится показать, что откровение Бога в Иисусе Христе лучше всего способно просветить человеческую жизнь и пройти все испытания на истину [9, р. 114]. Диалог позволяет свидетельствовать о Христе, говорит он, способствуя усилению миссии, а также позволяет слышать слово Божье от других, углубляя собственное понимание откровения. Несмотря на то, что многие критики инклюзивизма говорят о том, что его идеи противоречат миссионерской деятельности Церкви, Пиннок подчеркивает необходимость миссии даже в свете более открытого подхода к другим религиям: она вытекает не из стремления спасти людей от проклятия, а из желания поделиться благодатью о спасении в Иисусе Христе и пришествии Царства Божьего. Подобно этому и Сандерс смотрит на миссию как на стремление разделить радость с теми, кто не знает опыта более полного познания и переживания Бога, указывая, что:

«Отношения с Господом дают гораздо более богатую духовную жизнь, чем та, которую можно получить только через познание Творца» [16, р. 54].

Пиннок сближает миссию и диалог, используя термин «встречи в поисках истины». Такие встречи он рассматривает как место для обмена критическими идеями и приводит пример такого диалога — проповедь ап. Павла в Афинах. Подобно апостолу, христианам нужно искать «искупительные мосты» к другим религиям, стремясь найти Божью истину в других религиях и культурах, но в то же время искать возможность для свидетельства [10, р. 201].

В итоге можно отметить, что, разрабатывая в рамках своей инклюзивной теории концепцию «более широкой надежды», К. Пиннок и Дж. Сандерс поднимают вопросы о возможности спасения неевангелизированных и стремятся показать, что нехристианские религии имеют некую спасительную ценность. При этом они в первую очередь опираются на понятие безграничной божественной любви и всеобщей спасительной воли Бога. Кроме этого, К. Пиннок, акцентируя повсеместное благодатное присутствие Св. Духа, предлагает свой вариант пневматологической теологии религий. Несомненно, что данная инклюзивистская теология имеет определенные положительные достоинства и творческий потенциал. Тем не менее, она обнаруживает и существенные слабости, на которые указывают сторонники эксклюзивизма. Рональд Нэш обвинил Дж. Сандерса и К. Пиннока в пропаганде нереалистичного и небиблейского романтизма, основанного на чувствах и эмоциях, продвигающего опасную небрежность в отношении к миссиям и евангелизации, а также неявное утверждение спасения через человеческие дела [6, р. 148]. Критики настаивают на том, что инклюзивистский аргумент, который переходит от всеобщего божественного присутствия к всеобщему действию божественной благодати в религиях,

является расплывчатым до такой степени, что делает христиан бессильными против идолопоклонства, ложных утверждений истины и извращенных систем мышления. В итоге эксклюзивисты обвинили Пиннока и Сандерса в поспешных обобщениях, двусмысленности и упрощенном редукционизме при постановке вопросов [21, р. 342]. А. Йонг отмечает, что те критерии для различения утверждений истины, которые применяются инклюзивистами, приводят к необоснованным обобщениям относительно религий, их утверждения остаются на уровне богословской абстракции, которая *не* обеспечивает уверенность в различении [21, р. 342–343].

Д. Стрэндж анализирует и критикует позиции открытых теистов, при этом, однако, активно приветствует то, что они поставили на обсуждение сам вопрос о спасении неевангелизированных и затронули его на достаточно высоком уровне. Он замечает, что за пределами академического евангелического сообщества работы Пиннока были с энтузиазмом восприняты уэслианцами и пятидесятниками [19, р. 324]. В защиту позиции Пиннока Йонг замечает, что евангелические инклюзивисты не пропагандируют представление о том, что сами религии спасают как таковые, они также обеспокоены релятивизмом и универсализмом плюралистов, таких как Хик и Книттер [21, р. 341]. Именно по этой причине они и настаивают на важности диалогического взаимодействия с другими религиями с целью разработки критериев и сравнительной методологии, необходимой для различения в отношении конкурирующих и противоречащих друг другу утверждений истины. Очевидно, добавляет он, что

«инклюзивизм Пиннока предотвращает догматические высказывания о религиях в пользу открытого разговора как с христианами, так и с представителями других религий» [21, р. 345].

Сам же Пиннок, отвечая на все опасения, которые возникают по поводу его предложения «более широкой надежды», вспоминает притчу о плевелах и говорит, что в истории доктрины «пшеница и плевелы растут вместе», а поэтому:

«Нужно дать обсуждению время, чтобы оно усвоилось, и понаблюдать за плодами — плодами с точки зрения положительного или отрицательного воздействия на христианский характер и миссию» [3, р. 33].

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Antombikums, A. S.* Is Divine Providence Risky? A Dialogue Between John Calvin and John Sanders. In: *Conspectus*. 2021. Vol. 32. P. 58–73.
2. *Boyd, G. A.* God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God. Grand Rapids, (Mich.): Baker Books, 2000.
3. *Geivett, R. Douglas.* “Misgivings and Openness’: A Dialogue on Inclusivism Between R. Douglass Geivett and Clark Pinnock”. *Southern Baptist Theological Journal* Summer 3 (1998). P. 26–38.

4. *George, Timothy*. "A Transcendence-Starved Deity". *Christianity Today* 39/1 (January 9, 1995).
5. *Highfield, Ron*. The Function of Divine Self-Limitation In Open Theism: Great Wall Or Picket Fence? *JETS* 45:2 (June 2002). P. 279–299.
6. *Nash, Ronald H*. *Is Jesus the Only Savior?* Grand Rapids: Zondervan, 1994.
7. *Pinnock, Clark H*. *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992. 217 pp.
8. *Pinnock, Clark H*. "Acts 4:12 No Other Name Under Heaven". Edinburgh Christology Conference. Paper II (2002), P. 19–24.
9. *Pinnock, Clark H*. "An Inclusivist View". In *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, edited by Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips. Grand Rapids: Zondervan, 1996. P. 95–123.
10. *Pinnock, Clark H*. *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove (III): InterVarsity Press, 1996.
11. *Pinnock, Clark H*. "God Limits His Knowledge" in *Predestination and Free Will*, edited by David Basinger and Randall Basinger. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1986.
12. *Pinnock, Clark H*. *Systematic Theology. The openness of God: a biblical challenge to the traditional understanding of God* / Clark H. Pinnock, Richard Rice, John Sanders, William Hasker and David Basinger. Downers Grove and Carlisle: InterVarsity and Paternoster, 1994. Reviewed by Dennis W. Jowers. P. 101–125.
13. *Pinnock, Clark H*. *Toward an Evangelical Theology of Religions* // *JETS* 33/3 (September 1990). P. 359–368.
14. *Sanders, J*. "An Introduction to Open Theism". *Reformed Review: A Theological Journal of Western Theological Seminary*. 2007. Vol. 60. No. 2. P. 34–50.
15. *Sanders, J*. "Evangelical Responses to Salvation Outside the Church". *Christian Scholar's Review* 24:1 (September 1994).
16. *Sanders, J*. "Inclusivism". In *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized*, ed. John Sanders. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995. P. 21–55.
17. *Sanders, J*. *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Eerdmans, U.S.A., SPCK in U.K., 1992).
18. *Sanders, J*. *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence*. Downers Grove). IVP Academic, 2007. P. 384.
19. *Strange, Daniel*. *Clark H. Pinnock: The Evolution of an Evangelical Maverick*. *The Evangelical Quarterly* EQ 71:4 (1999). P. 311–326.
20. *Wellum, Stephen J*. *The Openness Of God: A Critical Assessment*. *Reformation and Revival*. 10:3 (Summer 2001). P. 137–155.
21. *Yong, Amos*. "Whither Theological Inclusivism? The Development and Critique of an Evangelical Theology of Religions". *The Evangelical Quarterly* 71:4 (October 1999). P. 327–348.

## REFERENCES

1. *Antombikums, A. S*. *Is Divine Providence Risky? A Dialogue Between John Calvin and John Sanders*. In: *Conspectus*. 2021. Vol. 32. P. 58–73.

2. Boyd, G. A. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids, (Mich.): Baker Books, 2000.
3. Geivett, R. Douglas. "Misgivings and Openness': A Dialogue on Inclusivism Between R. Douglass Geivett and Clark Pinnock". *Southern Baptist Theological Journal* Summer 3 (1998). P. 26–38.
4. George, Timothy. "A Transcendence-Starved Deity". *Christianity Today* 39/1 (January 9, 1995).
5. Highfield, Ron. *The Function of Divine Self-Limitation In Open Theism: Great Wall Or Picket Fence?* *JETS* 45:2 (June 2002). P. 279–299.
6. Nash, Ronald H. *Is Jesus the Only Savior?* Grand Rapids: Zondervan, 1994.
7. Pinnock, Clark H. *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992. 217 pp.
8. Pinnock, Clark H. "Acts 4:12 No Other Name Under Heaven". *Edinburgh Christology Conference. Paper II* (2002), P. 19–24.
9. Pinnock, Clark H. "An Inclusivist View". In *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, edited by Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips. Grand Rapids: Zondervan, 1996. P. 95–123.
10. Pinnock, Clark H. *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove (III): InterVarsity Press, 1996.
11. Pinnock, Clark H. "God Limits His Knowledge" in *Predestination and Free Will*, edited by David Basinger and Randall Basinger. Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1986.
12. Pinnock, Clark H. *Systematic Theology. The openness of God: a biblical challenge to the traditional understanding of God* / Clark H. Pinnock, Richard Rice, John Sanders, William Hasker and David Basinger. Downers Grove and Carlisle: InterVarsity and Paternoster, 1994. Reviewed by Dennis W. Jowers. P. 101–125.
13. Pinnock, Clark H. *Toward an Evangelical Theology of Religions* // *JETS* 33/3 (September 1990). P. 359–368.
14. Sanders, J. "An Introduction to Open Theism". *Reformed Review: A Theological Journal of Western Theological Seminary*. 2007. Vol. 60. No. 2. P. 34–50.
15. Sanders, J. "Evangelical Responses to Salvation Outside the Church". *Christian Scholar's Review* 24:1 (September 1994).
16. Sanders, J. "Inclusivism". In *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized*, ed. John Sanders. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995. P. 21–55.
17. Sanders, J. *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Eerdmans, U.S.A., SPCK in U.K., 1992).
18. Sanders, J. *The God Who Risks: A Theology of Divine Providence*. (Downers Grove). IVP Academic, 2007. P. 384.
19. Strange, Daniel. *Clark H. Pinnock: The Evolution of an Evangelical Maverick*. *The Evangelical Quarterly* EQ 71:4 (1999). P. 311–326.
20. Wellum, Stephen J. *The Openness Of God: A Critical Assessment*. *Reformation and Revival*. 10:3 (Summer 2001). P. 137–155.
21. Yong, Amos. "Whither Theological Inclusivism? The Development and Critique of an Evangelical Theology of Religions". *The Evangelical Quarterly* 71:4 (October 1999). P. 327–348.

*А. Г. Курбатов\**

## **РИТОРИКА РАННИХ АПОЛОГЕТОВ В КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ РАННЕХРИСТИАНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПЕРСОНАЛЬНОСТИ\*\***

Раннехристианские апологеты (Иустин Философ, Татиан Ассириец, Климент Александрийский, Тертуллиан) в своих произведениях подвергали язычество резкой критике: язычники не знают истины и поэтому поклоняются бесам, они казнят праведников и служат князьям мира сего, предаются грехам. В отличие от христиан, для которых центр — Христос, язычники, если использовать в рамках настоящего размышления анахронизм, критикуются апологетами за «децентрированность» их субъекта. Это наблюдение, во-первых, объясняет связь христианской персоналогии с христологией. В рамках настоящей статьи важно отметить и второе: техники, используемые апологетами, связаны с античной риторикой. А риторика связана с субъективностью, так как она есть инструмент, задающий нормы и правила. Аристотель в «Риторике» определяет человека как того, у кого есть тело и логос, причем логос в этой паре определяющее. Справедливое и несправедливое, блаженное и дурное — выразимо и убедительно логосом представимо. Апологеты, используя риторические методы, ставят их на службу христианской Церкви — аргументированно и риторически корректно защищают собственные убеждения. Если у Аристотеля человек — политическое существо, а первое определение и проявление политического — полис, то у апологетов человек также существо политическое, но истинный полис — еkkлeсия, христианская Церковь, которая

---

\* Курбатов Анатолий Григорьевич — магистр философии, соискатель, anatoij.kurbatov.95@mail.ru, преподаватель, Санкт-Петербургская Духовная Академия; аналитик, Центр научного проектирования Управления по научной работе РГГУ (г. Москва).

Anatolij G. Kurbatov — Master of Philosophy, Applicant, e-mail: anatoij.kurbatov.95@mail.ru, lecturer at the St. Petersburg Theological Academy, analyst of the Center for Scientific Design, Department for Scientific Work of the Russian State University for the Humanities (Moscow).

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>

в рассматриваемый исторический период была гонима. Следовательно, согласно мысли христианских апологетов, человек не может соединиться ни с чем вне себя и обращает свой поиск внутрь себя, а там Христос.

**Ключевые слова:** риторика, апологеты, Аристотель, персонализм, Логос, субъектность, пайдейя.

*A. G. Kurbatov*

*RHETORIC OF EARLY APOLOGISTS IN THE CONTEXT  
OF THE FORMATION OF THE EARLY CHRISTIAN CONCEPT  
OF PERSONALITY*

Early Christian apologists (Justin the Philosopher, Tatian the Assyrian, Clement of Alexandria, Tertullian) harshly criticized paganism in their writings: the pagans do not know the truth and therefore worship demons, they execute the righteous and serve the princes of this world, indulge in sins. For Christians, the center is Christ, for pagans the subject is “decentered” and Christian apologists criticize pagans for this. Firstly, this explains the connection between Christian Personality and Christology. Secondly, in this article it is important to note that the techniques used by apologists are connected with ancient rhetoric. Rhetoric is a tool that sets norms and rules, it is related to subjectivity. Aristotle in “Rhetoric” defines person as someone who has a body and a logos, with the logos being the determining factor in this pair. Just and unjust, blessed and evil — can be expressed and represented by logos. Apologists, using rhetorical methods, put them at the service of the Christian Church — they defend their own convictions with arguments and rhetorical correctness. For Aristotle, person is a political being, and the first definition and manifestation of the political is the polis. For apologists, person is also a political being, but the true polis is the ecclesia, the Church, which was persecuted during the historical period in question. Therefore, according to the thought of Christian apologists, man cannot unite with anything outside of himself and turns his search into himself, and there is Christ.

**Keywords:** rhetoric, apologists, Aristotle, personalism, Logos, subjectivity, paideia.

Данная статья продолжает серию размышлений, посвященных поиску субъекта в философии Аристотеля и определению степени влияния античной философии на становление последующей христианской традиции [8; 9; 13]. Сформулированная подобным образом задача требует раскрытия и предварительного лапидарного комментария.

Во-первых, «рождение» классического субъекта, связанное с картезианской традицией, в настоящей статье не ставится под сомнение и не удревяется. Скорее речь идет о методологическом подходе, согласно которому содержание избранных текстов (IV в. до н. э. и II—III вв. н. э.) можно интерпретировать через разные философские концепты, рожденные в более поздние эпохи. Цель подобного подхода не в конструировании новой истории философии, органично сочетающей все наличествующие способы философствования, мыслительные концепты и идеи в некий единый континуум. Напротив, предложенное в настоящей статье размышление может поспособствовать обнаружению новых сочетаний идей и проследить влияние античной

риторической традиции на становление раннехристианской апологетической письменности [14].

Во-вторых, анализ риторических практик, изложенных в сочинении Аристотеля «Риторика», и соотнесение их с раннехристианской апологетической традицией (II—III вв.) побуждает поразмышлять над аристотелевским термином *hupokeimenon*.

Термин *hupokeimenon* переводится латинским словом *substratum*. Это традиционный, но не единственный перевод. Сам Аристотель в своем словоупотреблении непостоянен, перебирая разные термины в поисках наиболее адекватного для обозначения некоего самосущего и неизменного. Стагирит останавливается на *hupokeimenon*, которое, так как единодушия в исследовательской среде на сей счет нет, может переводиться на русский язык как «подлежащее», «субстрат», «субъект». Отметим, что в зависимости от перевода исследователи выстраивают собственные мыслительные траектории, исходя из конкретных задач высвечивают тот или иной фрагмент аристотелевской философии.

Для настоящего размышления термин *hupokeimenon* интересует нас в своем социально-антропологическом значении. В «Категориях» Аристотель отождествляет *hupokeimenon* или субстрат с первой сущностью, которую определяет следующим образом: сущность «не находится ни в каком подлежащем» (2a10–15), но «для всего остального они подлежащие и все остальное сказывается о них или находится в них» (2b15–20), каждая первая сущность «означает определенное нечто» (3b10–15). Размышления Аристотеля можно суммировать в виде двух тезисов: 1) первая сущность — существует сама по себе и 2) сущность не сказывается ни о чем другом, она подлежащее и не выступает предикатом другой вещи. Для Аристотеля первая сущность испытывает изменения, которые Стагирит называет одними из главных свойств субстрата: сущность основа, но не причина своих изменений. В «Метафизике» Стагирит применяет термин *hupokeimenon* для прояснения того, что такое материя как вторая из четверицы причин (983a29–30). А материя у Аристотеля, как известно, не имеет причины движения в себе, но полностью в своем изменении определяется формой. Кажется, подобный ход Аристотеля делает невозможным сближение первой сущности и субъекта, который, согласно картезианской традиции, выступает началом и причиной собственных действий.

Однако, если обратиться к аристотелевскому сочинению «О душе», в котором автор пишет, что «одушевленное более всего отличается от неодушевленного двумя признаками: движением и ощущением» (403b25–30), что «душа есть нечто в высшей степени подвижное» (404b5–10), можно сделать иной вывод. Вероятно, для Аристотеля естественные (одушевленные) тела суть те, что имеют начало движения в самих себе. Это начало Аристотель называет душой: «душа есть начало живых существ» (402a5–10), «случайным движением душа может двигаться и проводить в движение самое себя, подобно тому, как может двигаться (тело), в котором она находится, а тело приводится в движение душой» (408a30). Очевидно, что из всех первых одушевленных сущих именно человек наделен наибольшей полнотой действий. Можно предположить, что речь идет о разумном деятеле или о социальном и антропологическом значении *hupokeimenon* (именно как сущности, не как материи). Таким образом у Аристотеля формируется

представление о действующем субъекте, обладающим рядом свойств, среди которых первое место занимает разумная и добродетельная деятельность.

Это представление хорошо подтверждается разделением Аристотелем причин движения на причины по природе и причины по искусству. В первом случае движение происходит благодаря имманентной сущности видовой ее природе. Во втором — благодаря трансцендентному для материала замыслу в мышлении мастера-демиурга, создающего область «искусственных вещей» (Met. 998b, Phys.199a). Выражаясь, кантовским языком происхождение «по природе» — выражение «царства природы», то есть необходимости. «По искусству» — область свободы (это, конечно, анахронистическое для Аристотеля суждение, скорее здесь надо говорить о некотором роде самопроизвольности — см. Phys. 187b14 и далее) и разумной целесообразности.

В предыдущей статье [7], посвященной «Никомаховой этике» Аристотеля и ее значению в эпоху ранней Реформации на примере комментариев Меланхтона, речь шла о человеке как об источнике поступков, а разумный человек не может не отдавать себе отчета в собственных поступках. Здесь обнаруживается связь между разумными добродетелями и нравственной личностью, если использовать в отношении Аристотеля данный анахронизм. Это сравнение приобретает особое значение в контексте изучения раннехристианских апологий, в которых аристотелевские механизмы продолжают работать, что в свою очередь может рассматриваться как пролог к концептуализации таких понятий, как «личность», «персона». В настоящей статье нас интересуют именно риторические практики, изложенные Стагиритом в одноименном сочинении и, как мы смеем думать, подтверждающие наше предположение. Коль скоро разумный деятель обладает необходимой способностью к познанию, то он способен услышать, понять и интерпретировать обращенную к нему речь оратора. Субъект есть носитель разумных добродетелей. Здесь можно говорить о наличии параллелей с новоевропейским пониманием субъекта как самостоятельной нравственной личности. Для дальнейшего размышления необходимо обратиться к тексту Аристотеля и привести некоторые цитаты, которые проиллюстрируют высказанную мысль.

«Риторика» Аристотеля — первый систематизированный труд, посвященный ораторскому искусству, и единственный дошедший до нас риторический текст автора. Трактат состоит из трех частей и представляет собой выверенную до мельчайших подробностей конструкцию. Сочинение Аристотеля своего рода инструкция для ритора, ведь согласно автору, риторика — «способность находить возможные способы убеждения относительно каждого данного предмета» [2, с. 8]. Возможным, то есть правильным, и невозможным, не убедительным, способам убеждения и посвящен трактат. Правильность и неправильность — критерий, который связан у Стагирита с результатом. Результат — то, к чему стремится говорящий.

Аристотель сравнивает риторику с диалектикой, проводит между ними параллели. По мысли автора данные дисциплины не имеют конкретного предметного знания, а равномерно вкраплены во все науки. Таким образом, риторикой, в аристотелевском смысле, пользуются все люди, правда, одни делают это случайно, а другие пользуются с умением. Необходимо отметить одно важное

свойство риторики, а именно: риторика всегда направлена на слушателя, который понимается в самом широком смысле.

Начиная с Нового Времени постоянно обсуждаются две стороны *субъекта*. Одна — это его субстанциональность, субъект как то, что ни о чем не говорится, имеет причину в себе. Вторая сторона — то, что его деятельность социальна. В этой связи возникает вопрос: социальность эта априорна, как у Декарта, или формируема. Если обратиться к Аристотелю, то можно обнаружить смешение из этих позиций, так как человек, согласно мысли Стагирита, существо разумное и социальное. Как разумное существо он способен к принятию решений, то есть к субъектности, но лишь в социальной форме. Угодение же своей животной составляющей приводит к «зверскому» состоянию, которое Аристотель не описывает в своих этических сочинениях. «Зверское» — не человеческое, следовательно — не субъектное.

В высшем смысле этого слова субъектным является стремление человека к подражанию богу: разумная «часть» природы человека является определяющей для его социальной [11]. Именно по этой причине для Аристотеля жизнь созерцательная выше жизни практической: этические, т. е. поведенческие, добродетели человека связаны с дианоэтическими, а не являются инстинктами, заложенными в него, подобно тому как они заложены в термитов и муравьев, также социальных животных. Человек способен стремиться к высшему, что делает его и разумным, и общественным существом.

Риторическое искусство связано с общественной природой человека: оно про способы и формы реализации субъектности. Или про нормы того, что субъектом для Аристотеля является: формы общения, способы достижения позиции убедительности. Быть убедительным — значит иметь возможность оказывать воздействие, действовать. А значит — быть субъектом, а не предметом действия. Подобных примеров в «Риторике» Аристотеля много. Приведем некоторые избранные фрагменты.

Согласно Аристотелю, правильный метод касается способов убеждения, а способ убеждения есть некоторого рода доказательство [16]. Риторическое же доказательство есть энтимема — самый важный из способов убеждения [2, с. 7]. Энтимема есть «ведь энтимема есть некий силлогизм, а рассмотрение силлогизмов вообще — задача либо диалектики в целом, либо какого-нибудь из ее разделов, постольку ясно, что тот, кто понимает, из каких частей и как составляется силлогизм, лучше умеет пользоваться энтимемами, особенно же если учитывает, к чему относится та или иная энтимема, а также то, чем она отличается от собственно логических силлогизмов, ибо благодаря одной и той же способности мы познаем то, что есть истина, и то, что есть подобие истины, и так как люди от природы более стремятся к истинному и в основном находят истину, то и к постижению общепризнанного более способен тот, кто способен к постижению истины» [2, с. 7]. Автор продолжает: «риторика полезна, потому что истина и справедливость по своей природе сильнее своих противоположностей» [2, с. 7], но даже если ритор имеет самые точные знания, убеждать некоторых людей на основании этих знаний сложно, так как способен оценить речь, основанную на знании, может только образованный человек. Следовательно, необходимо вести свое рассуждение общедоступным способом. Далее Аристотель переходит

к рассмотрению возможных способов убеждения относительно каждого данного предмета — так автор определяет риторику. Для Аристотеля риторика представляет собой способ реализации *субъектности* — ритор должен быть способен оказывать воздействие посредством речи, построенной определенным образом и предназначенной для широкой аудитории. Аристотель считает основополагающими для риторики три вида речей: симбулевтические (совещательные), эпидейктические (демонстрирующие) и судебные. Каждому виду речей соответствуют определенные институты полиса, которые имеют первостепенное значение для его существования. Автор говорит о народном собрании (*ekklesiastes*), народном суде (*dikastes*) и верховном суде Афин (*Areios pagos*). Речи, произносимые перед собранием или судом, являются «политическими» речами, так как с их помощью формируется репутация полиса и его самооценка. Вне всякого сомнения, риторические практики можно применять и в частной сфере, однако риторика приобретает свою политическую эффективность в области принятия публичных решений в процессе самопрезентации полиса.

Аристотель рассматривает разные риторические формы аргументации: (риторические силлогизмы, энтимемы, риторические индукции). Выбор той или иной формы продиктован конкретной ситуацией и временной референцией. Для Стагирита *время, слушатель и ценности добра/превосходного/справедливого и их противоположности* задают структуру речи, определяют жанровую особенность и формы аргументации последней. Например, судебная речь, апеллирующая к событиям, произошедшим в прошлом, строится с использованием энтимем. Необходимо отметить, что время, в риторико-политическом дискурсе Аристотеля, не является просто субъективным временем, переживаемым индивидом (субъектом) в зависимости от его личных качеств (*distentio animi*). Скорее речь идет о сообществе индивидуумов, члены которого вписаны в общий контекст жизни и осознают внутреннюю связь. Такое время *существует* с возникновения контекста жизни и осознания его особенностей — когда осуществляется рефлексия членами сообщества своего собственного существования. В этой связи можно говорить о интересубъективности полисно-общинной жизни для Аристотеля [15]. Для Аристотеля речи, о которых он пишет в «Риторике», выступают необходимым инструментом в конструировании общества: *логос* имеет конститутивную роль в существовании человеческого сообщества. В этом заключается смысл определения человека как животного, обладающего речью-логосом (*zoon logon echon*). Если характерной чертой человека является восприятие добра и зла, справедливого и несправедливого, то функция речи состоит в том, чтобы делать это достоянием общества: то, что говорится о ценностях оказывает ключевое значение на формирование полиса. А способы построения речи Аристотель изложил в своем сочинении. Следовательно, речь оказывается не только орудием политики и средством ее формирования, но и необходимым проявлением человеческой субъектности. После краткого анализа избранных мест из «Риторики» Аристотеля обратимся к тексту Татиана Ассирийца «Речь против эллинов».

«Речь...» Татиана состоит из сорока двух абзацев, разных по величине и информативной насыщенности. «Речь...» — это риторический текст. Татиан через негацию языческой пайдеи пытается выстроить другую, церковную социальность. Отметим, что термин *пайдейя* обозначает образование

и воспитание индивидуума в неразрывной связи с ценностями, самоопределением и культурными особенностями конкретной общности. Иными словами, греческая пайдейя — приведение человека к его истинной форме, когда человек становится общезначимым образцом своего вида [6, с. 23]. Татиан упрекает эллинов в присваивании себе исключительного права на воспитание. Критика эллинизма приводит Татиана к языковой проблеме. Размышляя об образе и подобии Божиим, о грехопадении и способностях человека, Татиан приходит к мысли, что «членораздельная речь» является качеством, отличающим его от животного: «Если же храмина человека не такова, то он будет превосходить животных только членораздельными звуками, а во всем прочем образ жизни его будет такой же, как у них, и он не есть уже подобие Божие» [1, с. 383]. Для Татиана сфера языка приобретает особое значение, а критика греческой риторики — свое центральное положение [1, с. 391–392].

Татиан излагает учение о творении:

«...Слово, родившееся от разумного могущества, по примеру Отца, родившего Его, сотворило человека — во образ бессмертия, дабы как Бог бессмертен, так и человек, получивший причастие божества, имел также и бессмертие» [1, с. 375].

Божественный Логос пронизывает все творение, а речевая способность человека делает возможным распознать в окружающем мира призыв Слова и откликнуться на него. Для Татиана обращение со словом есть не просто необходимая для функционирования общества способность. Напротив, взаимосвязь между словом и бытием позволяет при помощи слова обнаруживать в окружающей действительности заложенные в нее Богом-Словом цели, задачи и смыслы. В то время как эллинская риторика служит корыстным целям, являясь способностью одних манипулировать другими, ритор, в понимании Татиана, утрачивает способность адекватно выражать сущности вещей, так как отношение к слову связано с отношением к бытию [10]. Иными словами, в речи ритора осуществляется разрыв между вещью и ее именем, что влечет за собой релятивизм в области морали и утрату адекватного взаимодействия с миром. Отметим, что ритор — это не только мастер красноречия, способный при помощи риторических приемов достигнуть поставленной цели. Для эллинской пайдейи ритор — это глашатай истины и провозгласитель полисных ценностей. Следовательно, критика Татианом риторики становится критикой всей пайдейи, неспособной выполнить свою задачу, а именно воспитать подлинного человека (христианина) для подлинного полиса (эκκλeσιaς). На место греческой пайдейи Татиан ставит христианскую, и исходит из утверждения, что человеческая душа по своей природе ищет подлинного бытия. В «Речи...» Татиан использует риторические практики, которые, однако, у христианского апологета уже не являются орудием для достижения любой цели, как это было у Аристотеля.

Можно утверждать, что Татиан использует риторические приемы как инструмент именно так, как это описал Стагирит. Хотя прямого влияния античного философа на Татиана мы не найдем. Для Аристотеля речь выступает не только инструментом для конструирования общества, но и проявлением человеческой субъектности. Татиан, воспроизводя эти представления, «очищает»

их от тех компонентов, которые для апологета связаны с языческой картиной мира. Новое христианское мировоззрение утверждает иное представление о Боге, человеке и мире:

«И как Слово, в начале рожденное, в свою очередь произвело наш мир, создавши Сам Себе вещество, так и я, по подражанию Словоу, будучи возрожден и просвещен познанием истины, благоустрою смешение сродной материи» [1, с. 374].

Бог присутствует в жизни каждого человека: божественный Логос является началом универсума и архетипом человеческой души [1, с. 381–382]. Для Тагиана прообразом христианской пайдеи является космический миропорядок, восходящий к Логосу, т. е. ко Христу. Из этого вытекает критика античного образования и риторики, которые воспитывают любовь не к истине, а к ложным богам, ценностям и прививают любовь к празднословию. Греческая пайдея бесполезна, так как она неспособна воспитать подлинного человека.

Критикует языческую религию и Иустин Философ, оказавший значительное влияние на учение о Логосе в раннехристианской теологии. Иустин развивает идеи о вечности божественного Логоса и причастности Логосу всего лучшего и достойного: «Итак, наше учение, очевидно, возвышеннее всякого человеческого учения, потому что явившийся ради нас Христос по всему был Слово, т. е. и по телу, и по Словоу, и по душе. И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто говорили даже противное самим себе» [1, с. 355]. Согласно мысли Иустина, божественный Логос проявляет себя во все времена и в разных народах:

«мы научены, что Христос есть перворожденный Бога, и мы выше объявили, что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие» [1, с. 316–317].

Анализ философских предпосылок учения Иустина о «семени Логоса» выходит за рамки настоящей статьи, однако, для настоящего размышления важно отметить, что язычники, согласно мысли апологета, имеют образ семени Логоса в самой человеческой природе, а истинный гнозис христиан утверждается благодатью Самим Логосом. Иными словами, язычники формируют свое знание, руководствуясь образом Логоса, который запечатлён в их природе, а христиане приобретают его непосредственно через Логос. Именно благодаря этому становится возможна личная связь между Христом и христианином (богообщение). Иустин рассматривает получение этого знания в контексте сакраментологии: через Крещение оно рождается, а через Евхаристию возвращается. Отметим, что акцент на Евхаристию как на личное принятие Христа в рамках общинного богослужения позволяет фиксировать в мысли Иустина две интенции. Первая связана с персонализмом — личным опытом общения человека с Богом, вторая с церковной экклесией — сообществом верных христиан, совершающих таинство.

Представление об уникальности человеческой личности, способной свободно стремиться к высшему благу, лежит в основании осуждения апологетами античного искусства, так как подлинное (христианское) искусство призвано возвышать человека над сотворенным миром, обращать его к Богу и побуждать человека к поиску образа Божьего в себе. На страницах «Речи...» Татиана содержится немало инвектив на этот счет [1, с. 392, 398, 399].

Подводя итог нашему размышлению, лапидарно воспроизведём основные положения. В «Риторике» Аристотель определяет человека как разумного деятеля, способного к добродетельной деятельности. Принятие решений, согласно Стагириту, реализуется в социальной форме в обществе. Восприятие добра и зла, достойного и постыдного является сущностной особенностью человека, а одной из основополагающих задач речи является провозглашение ценностных ориентиров, которые имеют формирующее значение для полиса.

Раннехристианские апологеты критикуют язычников за «децентрированность» их субъекта: они не знают истины и используют риторические приемы для словопрений. Однако, на примере рассмотрения избранных сочинений двух апологетов — Татиана Ассирийца и Иустина Философа — обнаруживаются некоторые параллели: подобно аристотелевским представлениям христианские апологеты видят ценность риторических практик в достижении полисной гармонии, под которой они понимают сообщество христиан (христианскую церковь). Отношение к слову становится у Татиана критерием пайдеи — ложным с точки зрения содержания словесным ухищрением язычников противопоставляется представление о Логосе-Христе, Который является архетипом человеческой души. Для Татиана связь между вещью и словом — онтологическая, «ложь» риторов в словах влечет за собой ложное представление о действительности и моральный релятивизм. Этому Татиан противопоставляет отношение к слову в христианской пайдеи: христиане способны выражать божественную истину и сохранять посредством ее подлинное единство как в вере и учении, так и в общественной жизни. Иустин, излагая учение о Логосе, стал одним и проводником античной философии в христианскую теологию. Логос, в полноте явленный во Христе, в виде семени присутствует во всем человечестве. Посеянное Логосом семя — это разум (логос) человека. Это учение предопределило развитие персонологии в рамках христианской теологии.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антология: Ранние Отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. 734 с.
2. *Аристотель*. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. 224 с.
3. *Аристотель*. Соч.: в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
4. *Аристотель*. Соч.: в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 687 с.
5. *Аристотель*. Соч.: в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.
6. *Йегер В.* Пайдеия. Воспитание античного грека. Т. 1.: М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. 594 с.
7. *Курбатов А. Г.* Филипп Меланхтон — комментатор Аристотеля: к вопросу о моральной философии реформатора // Платоновские исследования. 2023. Т. 19. № 2. С. 215–232. DOI 10.25985/PI.19.2.09. EDN ZCQPPT.

8. *Минак В. С.* Способы формирования субъекта в учении Аристотеля об уме // Платоновские исследования. 2023. Т. 19. № 2. С. 144–158. DOI 10.25985/PI.19.2.06. EDN KDOMJJ.
9. *Мочалова И. Н.* Субъект воспитания в Афинах IV века до н. э.: идеалы и практика // Платоновские исследования. 2024. Т. 20. № 1. С. 161–179. DOI 10.25985/PI.20.1.06. EDN SEOUCA.
10. *Приходько М. А.* Отношение к слову как критерий истинной и ложной пайдеи у Платона и Татиана Ассирийца // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 3. С. 102–108. EDN RRQPQD.
11. *Светлов Р. В.* Концепция эвдемонии в контексте Аристотелевской рациональной теологии // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 342–351.
12. Субъективность и идентичность / Ответ. ред. А. В. Михайловский. ВШЭ. Москва, 2012. 368 с.
13. Aristotle and the Overcoming of the Subject-Object Dichotomy. James Mensch, Charles University, Prague. American Catholic Philosophical Quarterly. 1991. Pp. 465–482. (In English).
14. *Maras A.* The Issue of Rhetoric for Christian Apologists in the Second Century. Augustinianum 50. 2010. Pp. 409–421. (In English).
15. *Raygani F., F ath Taheri A., Baghershahi A., Sefidkshosh. M.* Rhetoric and its Relationship with Politics in Aristotle's Thought. Journal of Philosophical Investigations. 17(44). 2003. Pp. 222–241. (In English).
16. *Schütrumpf E.* Nonlogical means of persuasion in Aristotle's Rhetoric and the rhetorical tradition. Rutgers Studies in Classical Philology 6.1994. Pp. 95–110. (In English).
17. *Wörner M. H.* Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles, Freiburg / Br. 1990. S. 397 (In German).

## REFERENCES

1. *Antologiya: Ranniye Ottsy Tserkvi* [Anthology: Early Church Fathers]. Brussels: Life with God, 1988. 734 p. (In Russian).
2. Aristotle. *Ritorika. Poetika* [Rhetoric. Poetics]. M.: Labyrinth, 2000. 224 p. (In Russian).
3. Aristotle. *Works in four volumes. Vol. 1.* M.: Mysl, 1976. 550 p. (In Russian).
4. Aristotle. *Works in four volumes. Vol. 2.* M.: Mysl, 1978. 687 p. (In Russian).
5. Aristotle. *Works in four volumes. Vol. 4.* M.: Mysl, 1983. 830 p. (In Russian).
6. Yeager V. *Paydeya. Vospitanie antichnogo greka* [Paideia. The Education of an Ancient Greek]. Vol. 1. M.: Greco-Latin Cabinet of Yu. A. Shichalin, 2001. 594 p. (In Russian).
7. Kurbatova A. G. *Filipp Melanhton — commentator Aristotela: k voprosy o moral'noi filisofii reformatora* [Philipp Melanchthon — Commentator of Aristotle: On the Question of the Reformer's Moral Philosophy]. In: Platonic Studies. 2023. Vol. 19. No. 2. Pp. 215–232. DOI 10.25985/PI.19.2.09. EDN ZCQPPT. (In Russian).
8. Minak V. S. *Sposoby formirovaniya su'byekta v uchenii Aristotelya ob ume* [Methods of formation of the subject in Aristotle's doctrine of the mind]. In: Platonic Studies. 2023. Vol. 19. No. 2. Pp. 144–158. DOI 10.25985/PI.19.2.06. EDN KDOMJJ. (In Russian).
9. Mochalova I. N. *Sub'yekt vospitaniya v Afinakh IV veka do n. e.: idealy i praktika* [The Subject of education in Athens in the 4th century BC: ideals and practice]. In: Platonic Studies. 2024. Vol. 20. No. 1. Pp. 161–179. DOI 10.25985/PI.20.1.06. EDN SEOUCA. (In Russian).

10. Prikhodko M. A. *Otnosheniye k slovu kak kriteriy istinnoy i lozhnoy paydeyi u Platona i Titiana Assiriytza* [The attitude to the word as a criterion of true and false paideia in Plato and Tatian the Assyrian]. In: Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy. 2013. Vol. 14. No. 3. Pp. 102–108. EDN RRQPQD. (In Russian).
11. Svetlov R. V. *Kontseptsiya evdemonii v kontekste Aristotelevskoy ratsional'noy teologii* [The concept of eudaimonia in the context of Aristotelian rational theology]. In: Questions of Theology. 2022. Vol. 4. No. 3. Pp. 342–351. (In Russian).
12. *Sub'yektivnost' i identichnost'*. [Subjectivity and identity]. Responsible editor A.V. Mikhailovsky. Higher School of Economics. Moscow, 2012. 368 p. (In Russian).
13. *Aristotle and the Overcoming of the Subject-Object Dichotomy*. James Mensch, Charles University, Prague. American Catholic Philosophical Quarterly. 1991. Pp. 465–482. (In English).
14. Maras A. *The Issue of Rhetoric for Christian Apologists in the Second Century*. Augustinianum 50. 2010. Pp. 409–421. (In English).
15. Raygani F., F ath Taheri A., Baghershabi A., Sefidkhosh. M. *Rhetoric and its Relationship with Politics in Aristotle's Thought*. Journal of Philosophical Investigations. 17(44). 2003. Pp. 222–241. (In English).
16. Schütrumpf E. *Nonlogical means of persuasion in Aristotle's Rhetoric and the rhetorical tradition*. Rutgers Studies in Classical Philology 6. 1994. Pp. 95–110. (In English).
17. Wörner M. H. *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles, Freiburg / Br.* 1990. S. 397 (In German).

*Епископ Мстислав (М. В. Дячина)\**

## ГЕГЕЛЬ О ЗНАЧЕНИИ БИБЛИИ И ЕЕ СОДЕРЖАНИЯ ДЛЯ РЕЛИГИОЗНОГО МЫШЛЕНИЯ

В понимании Гегеля Библия является стержнем абсолютной формы христианской религиозности, которая соединяет объективность мышления и субъективность чувства в религиозном отношении. Без Библии религия не могла бы достичь формы, адекватной историческому уровню христианства, для которого чувство, представление и понятийное мышление оказываются равно необходимыми способами познания и переходят друг в друга, а личное благочестие и теологическая образованность оказываются одинаково необходимыми формами религиозного сознания. Гегель развивает метод интерпретации Священного Писания, основанный на актуализации всеобщего мышления как первоисточника всякого знания и всякого высказывания. В процессе становления своего метода Гегель окончательно преодолевает атеистические установки Просвещения и возвращает мышления в русло христианской традиции, что также отражается на его интерпретации библейских текстов.

**Ключевые слова:** Христос, Библия, религия, христианство, Гегель, Шлейермахер, мышление

*Bishop Mstislav (M. V. Dyachina)*

## HEGEL ON THE SIGNIFICANCE OF THE BIBLE AND ITS CONTENTS FOR RELIGIOUS THINKING

In Hegel's understanding, the Bible is the core of the absolute form of Christian religiosity, which combines the objectivity of thinking and the subjectivity of feeling in a religious sense. Without the Bible, religion could not have reached a form adequate to the historical level of

\* Епископ Мстислав (Дячина Михаил Валерианович) — Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.  
Bishop Mstislav (Mikhail Valerianovich Dyachina) — ANO «RCAH», nab. r. Fontanki, d. 15, lit. A, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

Christianity, for which feeling, representation and conceptual thinking turn out to be equally necessary ways of cognition and pass into each other, and personal piety and theological education turn out to be equally necessary forms of religious consciousness. Hegel develops a method of interpreting Holy Scripture based on the actualization of universal thinking as the primary source of all knowledge and all utterance. In the process of establishing his method, Hegel finally overcomes the atheistic attitudes of the Enlightenment and returns thinking to the mainstream of the Christian tradition, which is also reflected in his interpretation of biblical texts.

**Keywords:** Christ, Bible, religion, Christianity, Hegel, Schleiermacher, thinking

Интерес Г. В. Ф. Гегеля к Священному Писанию многопланов. С одной стороны, мы никогда не должны забывать, что в его лице имеем дело с профессиональным теологом. Это определяется не только базовым образованием автора «Науки логики», но и его постоянным, все возрастающим интересом к проблемам взаимосвязи религиозного и философского содержания, опосредованным развитием всей мировой культуры. Его религиозность не являлась следствием интеллектуальной эволюции философа, но была связана с исконной принадлежностью к лютеранству как традиционной христианской конфессии [10, с. 169]. С другой стороны, сама философия Гегеля в силу своей специфики с необходимостью должна была актуализировать проблематику философско-культурологической и религиоведческой интерпретации Библии как одного из системообразующих элементов в историческом развитии культуры.

Христианство Гегель понимал как высшую религию, абсолютную религию, религию «истины и свободы» [5, с. 214–215]. Основание такого понимания философ находил и в историческом процессе развития религии, и более того — в реальности явления Спасителя. При этом он стремился определить те формы, в которых религия может воспроизводить свою абсолютность.

Абсолютное — это изначальное единство субъективного и объективного. Это единство, во-первых, должно быть конкретным, а не абстрактным; а во-вторых, в качестве абсолютного оно не может быть чем-то обусловленным. Последнее означает, что оно должно быть именно *изначальным* единством, т. е. являющимся логически первым пунктом познания и включающим в себя импульс к познанию и сам процесс познания. Говоря проще, для философского мышления абсолютное предполагает позицию самопознания.

Для обозначения такого рода начала Гегель вводит понятие духа, которому именно он впервые в работах 1803–1804 гг. придал характер философской категории [7, с. 109]. «Абсолютное есть дух; таково высшее определение абсолютного» [6, с. 29]. Понятие духа очевидным образом является конкретным и внутренне различенным понятием, а не абстракцией. В нем соединены характеристики изначального объекта познания, т. е. познаваемого, и субъекта познания, т. е. познающего. Ведь, как писал Гегель уже в 1800 г., «дух может быть познан только духом» [4, с. 160]. Религия «истины и свободы», таким образом, должна иметь форму религиозного отношения, заданную диалектикой субъекта и объекта. Именно так мы получаем характеристики абсолютного.

При этом стоит оговорить, что эти характеристики относятся не к Богу, вопреки соблазну отождествить абсолютное именно с Богом. Хотя к такому

подходу был порой близок и сам Гегель, но скорее как к гипотезе. Прямые высказывания на этот счет можно найти прежде всего в текстах лекций, подготовленных для печати учениками философа. Там же, где мы имеем дело с категориально точно проработанными текстами (основные параграфы и примечания к ним в «Энциклопедии философских наук», тексты «Науки логики», «Феноменологии духа»), Гегель достаточно осторожен с формулировками. Во всяком случае, эти формулировки не допускают прямолинейной интерпретации [10, с. 167–170]. В любом случае, независимо от рефлексий самого философа относительно созданной им системы, мы не найдем логических оснований для отождествления абсолюта с Богом [8, с. 596–597]. Философские определения абсолютного в качестве духа относятся не к Богу как объекту нашего познания, а к *форме* самого познания, в данном случае — к религиозной форме. Отметим, что именно в соответствии с этим Гегель определял значение философской науки для теологии, которую он называл «научной религией», «где содержание, являющееся свидетельством духа, познается научным образом» [5, с. 210]. А именно — познается в качестве исследования формы всеобщего мышления, как оно выступает в сфере религиозного отношения: в вероучении, в культе и в особенности в теологии.

Гегель в философии религии стремится прежде всего обосновать именно мыслящую сущность религии. Во многом его внимание к этому вопросу определялось той популярностью, которой стала пользоваться в религиозных кругах и в философском сообществе Германии начала XIX в. иррационалистическая модель религиозного отношения, сводящая его к форме чувственности. Своим успехом она была в значительной мере обязана учениям немецких романтиков, опиравшихся на субъективистски истолкованного Канта, а затем усиленных спекулятивным разумом Шеллинга, вошедшим в резонанс с растущим влиянием мистического крыла пиетизма. Особой силы эта тенденция достигла благодаря идеям и деятельности Ф. Шлейермахера. Взгляды последнего стали преимущественной теоретической основой для радикального крыла внутри лютеранской церкви, которая с этого времени начала все более дрейфовать в сторону индивидуализации религиозного сознания [11, с. 28–42]. Не случайно К. Барт уже в XX столетии говорил об исключительном влиянии Шлейермахера на лютеранскую теологию благодаря опыту привития ей достижений новейшей немецкой философской мысли Канта, Фихте и Шеллинга [13, с. 397].

Согласно позиции Шлейермахера, заявленной им еще в своем раннем и наиболее влиятельном труде «Речи о религии к образованным людям, ее презирующим» [12], религия не зависит от мышления, тем более не зависит она от каких бы то ни было эмпирических форм мышления. Она не исследует отношение конечных предметов к другим таким же конечным предметам, как это делает чисто эмпирическая наука. Религия не ищет также и высшей причины всех единичных предметов, как это делала рационалистическая метафизика XVIII века. Шлейермахер видит в религии прежде всего непосредственное и живое чувствование определенным конечным существом, каким является единичный человек, бытия Бога как сущности вечной и бесконечной, как раскрытия этого бесконечного божественного бытия в конечном человеческом бытии. Суммарное и самое известное определение религии, которое дает немецкий теолог: «Религия есть чувство и вкус к бесконечному».

Гегель рассматривал учение Шлейермахера о религии прежде всего как продукт мышления, находящегося «в связи с кантовской и особенно с фихтевской философией» [3, с. 536]. Нужно заметить, что при этом Гегель ни в коей мере не называл Ф. Шлейермахера последователем Фихте. Речь идет лишь об осторожной формулировке: «в связи с фихтевской философией». В основе гегелевских рассуждений лежит мысль о влиянии на характер мышления интеллектуалов своего времени самой формы мышления, развитой немецким идеализмом. Плоды этого влияния Гегель усматривает в том, что у немецкого теолога «я» находит в субъективности и индивидуальности собственного мирозерцания свое наивысшее тщеславие — свою религию» [3, с. 537]. Здесь «знание об абсолютном становится делом сердца» [3, с. 538]. Гегель не касается в своей критике Шлейермахера того основного определения субъективности, которым теолог пользуется в попытке ее конкретизации, т. е. понятия чувства. Достаточно отсылки к общей форме — к понятию субъективности. Выступает ли она в определениях чувства, как у Шлейермахера, или созерцания, как у Шеллинга, уже не имеет принципиального значения.

Обосновывая роль мышления для религиозного отношения, Гегель опирается на свое глубокое и всестороннее исследование чувственной формы познания, которое мы находим в «Феноменологии духа» и особенно в «Антропологии», в первой части третьего тома «Энциклопедии философских наук». Чувство Гегель определяет в качестве всего лишь начальной формы познания, способного иметь своим предметом всеобщее [4, с. 310]. Для него чувство — это простая непосредственность тождества «я» и Бога, выражающаяся в простом знании того, что Бог есть. Поэтому и «Бог здесь еще не имеет содержания, дальнейшего значения» [4, с. 297]. Здесь нужно, однако, оговорить, что в философии религии Гегель рассматривает чувство не так, как оно дано непосредственно в антропологической природе человека, а преимущественно как такую форму познания, которую он называет «чувственным сознанием». При этом субъектом чувства все равно выступает мыслящий дух. Чувствует духовное содержание именно мыслящий разум. Поэтому религиозное чувство все равно оказывается именно мыслящим чувством. С той лишь разницей, что здесь мышление еще не обращено на само себе, не знает себя. А потому по отношению к чувственным образам оно выступает только как субстанция по отношению к своим акциденциям, а не как субстанция-субъект. Другими словами, мыслящая основа религиозного отношения является здесь в объективной форме, но еще не в форме субъекта. Таким образом, абсолютная форма религиозного отношения содержит в себе и объективное, и субъективное начало, но и то, и другое еще совершенно не развито. Моменту объективного не хватает субъективности, а моменту субъективного — объективности. Разрешение этого противоречия в гегелевском изложении составляет источник исторического развития религии.

Здесь нужно отметить, что для Гегеля мышление — это не только некоторая способность эмпирического субъекта, но и само по себе — объективный процесс. Ведь мысль воплощается не только в продуктах размышления, но в первую очередь — в поступках и делах человека, зачастую не рефлексированных. Эти

дела — объективированные мысли — фиксируются в устойчивых формах отношения к другому человеку, закрепляются в институтах семьи и государства, в нормах морали и права. «Мышление есть всеобщее, деятельность всеобщего...» [5, с. 324]. Субъектом этого процесса как раз и выступает то, что Гегель определяет через понятие духа. Таким образом, и сущность, и явления духа можно рассматривать как некое объективированное мышление, но мышление, еще не знающее себя. В силу этого противоречия мышление объективно существует на ранних ступенях религии, но существует во внешней себе форме — в форме чувства.

Чувство — основная форма, в которой религиозное сознание относится на ранних этапах исторического развития религии к себе и к своему предмету, к Богу. Гегель определяет древние религии как «природные религии» и как «религии духовной индивидуальности». Предметом чувства могут быть только природные объекты. Поэтому религиозное сознание облекает постигаемое им духовное содержание в формы природных предметов: деревьев, животных или неба, как в китайской государственной религии. Эти чувственные образы содержат в себе мысль о Боге, которая, однако, еще не поднимается выше уровня представления о нем как о некоторой духовной мощи, объединяющей собой его объективность и его субъективность [4, с. 487].

Однако для осмысления духовных понятий оказывается недостаточным ни стихийного мышления, ни чувства. Поэтому религиозное сознание должно быть развито до формы представления. Впервые это собственно духовное содержание, осознаваемое уже не как субстанция природных явлений, Гегель находит в представлении о различии добра и зла в древней религии зороастризма. С ней философ связывает переход к более высокой форме развития религиозности, которое видит божественное в особенных формах духа: в прекрасном человеке (греческая религия) или в государстве (римская религия) [4, с. 487]. Объективное мышление находит здесь себя в формах субъективности, а субъективность познается как нечто, несущее объективное содержание.

Этот результат предуготовляет выступление «абсолютной религии», т. е. христианства. В ней должны совпасть друг с другом содержание и форма религиозного отношения, каждое из которых несет в себе черты и объективного, и субъективного. В абсолютной религии мыслительное содержание, о котором говорит философ, приобретает не только объективный, как в природных религиях, но и субъективный характер.

Тем, благодаря чему такая религия, т. е. абсолютная религия тождества субъективного и объективного, может «институционализироваться» и воспроизводить себя, по Гегелю, как раз и является Библия. Философ говорит об этом так:

«Поскольку учение христианской религии изложено в Библии, оно тем самым дано позитивным образом, и если оно становится субъективным, если дух свидетельствует о его истине, то это может происходить совершенно непосредственным образом: самое внутреннее в человеке — его дух, его мышление, его разум — затрагивается этим и откликается на него. Библия является для христианина той основой, главной основой, которая оказывает на него подобное воздействие, влияет на него, дает прочность его убеждениям» [5, с. 210].

Понятие позитивности в данном контексте означает, что мы имеем содержание религиозного предмета в качестве чего-то непосредственно данного. В терминологии Гегеля позитивному знанию обычно противопоставляется знание спекулятивное, т. е. включающее в себя рефлексию познающего. Поскольку знание дано здесь как *только* позитивное, оно должно содержать в себе лишь объективное содержание. Тем самым понятия позитивного и объективного в данном контексте максимально сближаются. Но это объективное знание, зафиксированное в тексте Библии, имеет и всеобщее духовное содержание, поэтому дух, мышление и разум человека затрагиваются им и откликаются на него. Тогда это объективное знание «становится субъективным».

Это как раз и означает, что Библия является стержнем абсолютной формы христианской религиозности. Гегель хочет донести до нас ту мысль, что Библия — это не просто главная книга христианства, заключающая в себе знание о Боге. Без Библии религия не могла бы достичь формы, адекватной историческому уровню христианства. То есть не могла бы достичь формы абсолютной религии, где чувство, представление и понятийное мышление оказываются равно необходимыми способами познания и переходят друг в друга, а личное благочестие и теологическая образованность оказываются одинаково необходимыми формами религиозного сознания: «Это ведет к дальнейшему развитию религии и в своей наиболее развитой форме переходит в теологию...» [5, с. 210].

Отталкиваясь от этой диалектики логического мышления и личного благочестия, сформированного знакомством с текстом Библии, Гегель объясняет и изменения в интерпретации текста, и саму необходимость таких интерпретаций. Он пишет: «Объяснение Библии придает ее содержанию форму, образ мышления каждой эпохи; первое объяснение было совсем другим, чем современное» [5, с. 211]. Раз под воздействием философии исторически развивается мышление, то должна развиваться и теология, хотя это развитие обусловлено изменением ее «инструмента», а не изменением содержания. В противоположность Шлейермахеру, Гегель предлагает свою «герменевтику», основанную не на анализе контекстов, а на актуализации первоисточника всякого знания и всякого высказывания — на актуализации всеобщего мышления. Тем самым Гегель раскрывает необходимость теологической интерпретации Библии и указывает на метод философско-теологической интерпретации содержания и смыслов библейских текстов. Достаточно масштабные опыты в этом направлении мы находим уже в его ранних, так называемых «теологических», рукописях.

Первым развернутым опытом такой интерпретации стала рукопись «Жизнь Иисуса» 1795 г. Можно предположить, что, вероятно, изначальный замысел состоял в том, чтобы дать философскую интерпретацию наиболее известным евангельским сюжетам, словам Спасителя, притчам и др. Но в своей совокупности эти фрагменты сложились в цельный текст, воспроизводящий жизнь Христа по евангельским источникам, прежде всего по текстам Евангелий от Матфея и от Иоанна. При этом Гегель не считает нужным привлекать какие-либо другие исторические источники или апокрифические евангелия. Нужно отметить, что мы ни в коем случае не имеем дело с результатом какого-либо текстологического исследования, связанного с критическим разбором

источников. Скорее текст напоминает философское эссе, стилизованное под художественное повествование.

Автора прежде всего интересует содержание евангельского учения, интересует возможность дать ему развернутое обоснование, согласующееся с установками критического разума. Вопрос о божественной сущности Иисуса, о реальности творимых Им чудес, о самом Воскресении здесь не ставится. Иисус изображается только как проповедник нравственного закона. Сам по себе закон, правда, Гегель определяет как божественный, а потому божественным является и его проповедник. Но в данной случае божественность следует понимать скорее как эпитет, не дословно. Из этого, впрочем, не следует, что мы, следуя букве гегелевского текста, не можем признавать в Иисусе Богочеловека. Гегель этого факта отнюдь не оспаривает. Оставляя этот вопрос за скобками своей работы, соответственно он не касается истории чудес, творимых Христом. Излагаемая история завершается только Его распятием и погребением. Воскресение и Вознесение Господне в тексте не отражено и трудно судить, является ли это следствием сознательного гегелевского подхода или же просто результатом того, что рукопись не завершена.

Нужно отметить резкий контраст в акцентировке содержания и смысла евангельской истории у раннего и позднего Гегеля. В «Жизни Иисуса» мы видим всего лишь человека, о божественности Которого, нам остается только догадываться. В поздних работах мыслителя, в особенности в «Лекциях по философии религии», напротив, для Гегеля важно не только и даже не столько содержание евангельского учения, но прежде всего сам Христос как Богочеловек, как воплотившийся Бог-Сын. То, что в западной теологии принято называть гегелевской христологией, в «Лекциях по философии религии» излагается в разделе «Царство Сына». И основное внимание здесь уделяется именно теологическому, философскому и всемирно-историческому смыслу смерти и Воскресения Спасителя [5, с. 291, 294].

Вместе с тем, видя всю ограниченность гегелевского секулярного прочтения евангельской истории, следует обратить внимание на то, с каким почтением и глубоким уважением философ изображает фигуру Спасителя. Здесь нет даже самого малого намека на кощунство или сколько-нибудь вольное обращение с евангельскими образами. Ни одно из евангельских высказываний в вольном пересказе Гегеля не искажено по своей принципиальной сути.

Напротив, нужно признать, что если в словах Спасителя в Новом Завете заключена истина, а иначе и быть не может, то евангельская истина не может противоречить моральным выводам, которые мы делаем, исходя из чистого разума, как и наоборот. Ведь и разум также дарован человеку Богом и есть творение Божие. Такой ход рассуждения был предложен в XVII в. Гуто Гроцием, работы которого Гегель высоко ценил. Согласно Гроцию, нормы морали даны Богом человеку как напрямую, через библейские заповеди, так и косвенно, через реализацию самой природы человека, заключающей в себе стремление к общению. Поскольку природа человека — также от Бога, то не может быть принципиального противоречия между двумя источниками морали: божественным и чисто человеческим. Другое дело, что человеческий разум склонен заблуждаться и уклоняться от пути истины. Поэтому, безусловно, полезен

опыт соотнесения выводов человеческой логики (в данном случае это преимущественно этические выводы из трансцендентальной философии Канта) с истинами Откровения.

Важным шагом на пути преодоления понимания Священного Писания в духе установок Просвещения стала рукопись 1800 г., озаглавленная издателем: «Дух христианства и его судьба». Значительное место в ней составляет спекулятивная интерпретация Священного Писания, преимущественно Евангелия от Иоанна, которая представляет собой первый развернутый опыт такого рода, во многом превосходящий философский анализ богословского материала в будущих Лекциях по философии религии. Большое внимание Гегель уделяет вопросам трактовки Христа как Логоса [4, с. 154–155], что может помочь глубже понять сущность спекулятивной интерпретации природы логического в философии религии и в логической философии Гегеля в целом.

Интересна интерпретация Гегелем евангельской истории о грешнице, умастившей ноги Спасителя миром, омывшей их своими слезами и оттершей волосами. Характерно, что первоначальную греховность женщины философ видит исключительно в том, что она преступила закон и обычай иудеев, т. е. слишком откровенно и чрезмерно экзальтировано, в глазах фарисеев, выразила публично свою духовную любовь к Спасителю. Если с позиции фарисеев всё ясно с самого начала, то позиция учеников Христа заслуживает особого внимания, и ее философ подробно анализирует. В чувстве Симона, не усомнившегося в грешности женщины, но усомнившегося в том, что Иисус — пророк, отразилась, как указывает Гегель, лишь сила суждения (это выражение заставляет снова вспомнить гносеологию Канта). Про других же учеников, предлагавших продать драгоценное миро и раздать деньги бедным, философ говорит не без иронии: «Их высокоморальная тенденция помогать бедным... внимание и добродетель в сочетании с рассудочностью не что иное, как душевная грубость» [4, с. 138].

Гегель уходит от понимания Христа как только человека, как только учителя моральной добродетели и восстанавливает для себя идею божественности Спасителя. Так, он прямо говорит об отношении Иисуса к Богу как об отношении Сына к Отцу [4, с. 159]. Это отношение, указывает Гегель, может быть постигнуто либо познанием, либо верой. Для философа, конечно, более интересен первый случай. Гегель здесь всецело отвергает притязания рассудка на познание этого отношения: если рассудок принимает единство вопреки собственным правилам, то он в итоге отрицает, «разрушает», это единство; если он отвергает его, то возносит сам рассудок как высшую способность. Именно этот второй подход Гегель связывает с образом мышления древних иудеев. Их специфическая религиозность вытекает из их рассудочности, а как мы помним: «Дух может быть познан только духом» [4, с. 160]. При этом Гегель говорит о том, что разумное познание божественной природы Христа возможно лишь в единстве с верой. Это познание даровано человеку самим Богом, справедливо указывает Гегель, приводя в подтверждение своего вывода многочисленные евангельские фрагменты [4, с. 161–163].

Но в целом текст рукописи «Дух христианства и его судьба» отмечен определенными колебаниями между признанием евангельской истины и уклонением

от ортодоксального прочтения Священной истории. Наиболее показательна интерпретация молодым Гегелем богочеловеческой природы и истории Воскресения Христа. Мы вполне определенно видим, что зачастую и здесь Гегель представляет Иисуса как всего лишь проповедника, снова как «глашатая кантовской этики», и, говоря о божественной природе Спасителя, все же не связывает эту божественность с земной историей Иисуса, всецело относя ее к бытию после Воскресения [4, с. 185]. Такое глубоко ошибочное, по сути, еретическое, понимание отношения божественной и человеческой природы Христа, явившееся результатом влияния философии Просвещения с ее секулярными тенденциями, будет постепенно преодолеваться философом по мере его возвращения к традиционной религиозности в рамках лютеранской конфессии. Чтобы понять, насколько глубока была духовная эволюция ученого на рубеже XVIII—XIX вв., достаточно сравнить сказанное с теми страницами «Лекций по философии религии», где идет речь именно о двуединой, богочеловеческой природе Христа [5, с. 246–295]. В позднем творчестве Гегеля смерть и Воскресение Христа трактуются в контексте его тринитологии именно как смерть и Воскресение Бога, Богочеловека. Из самого этого факта единства божественной и человеческой природы Спасителя автор Лекций по философии религии делает целый ряд глубоких и концептуально важных для него выводов: от философской трактовки морального примирения человека до понимания возможности преодоления зла, от учения о грехопадении до обоснования понятия личности как субъекта истории и как субъекта права [9, с. 167–172].

Участие в таинстве евхаристии понимается Гегелем как способ реального приобщения человека к священной истории Христа [5, с. 319–320]. А значит, поскольку евангельскую историю Гегель трактует как стержень мировой истории, как своего рода прафеномен мировой истории, то литургия — это еще и путь возвышения человека до уровня всемирно-исторического субъекта [2, с. 254]. Гегель, конечно, в чисто лютеранском смысле обуславливает реальность Святого Духа для члена церкви познанием истины [5, с. 313]. Хотя в действительности дело обстоит прямо наоборот, если только под истиной не понимается Сам Спаситель, сказавший о себе: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Но фрагмент гегелевского текста не содержит для нас указаний на однозначную интерпретацию.

В любом случае исторической заслугой великого философа можно считать окончательное преодоление атеистических установок философии Просвещения и возвращение мышления в русло христианской традиции, хотя и в духовно ограниченных рамках лютеранской конфессии. В итоге содержание библейских текстов стало источником гегелевской философии, а сам ученый еще раз указал своему народу на Библию как на «средство спасения от всякого духовного рабства» [5, с. 282].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2022. 1376 с.

2. Богатырёв Д. К., Масленников Д. В. Дух истории и суд истории в диалектике Гегеля // В сборнике: Диалектика в истории философии и культуры: Сборник научных статей. СПб: Умозрение, 2023. С. 247–257.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: В 3 кн. Кн. 3. СПб.: Наука, 1993. 583 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 531 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 573 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
7. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях суверенной метафизики права. 2-е изд., испр. и доп. М.: Норма: ИНФРА-М, 2024. 376 с.
8. Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна: Коллективная монография / Под общ. ред. Д. В. Масленникова; Д. К. Богатырёв, Л. В. Богатырёва, Е. В. Бильченко, В. А. Гуроров, И. И. Докучаев, Д. В. Масленников, С. В. Никоненко, А. В. Перцев, К. В. Преображенская, И. А. Протопопов, В. П. Сальников, А. П. Соловьев, иеромонах Филарет (И. В. Бердников), М. Ю. Хромцова. СПб.: РХГА, 2023. 682 с.
9. Масленников Д. В. Богочеловек и идея права // Мир политики и социологии. 2015. № 12. С. 167–173.
10. Масленников Д. В., Любченко В. В. Теологическое и философское содержание учения Гегеля // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 4. С. 159–173.
11. Ростова Н. Н. Ф. Шлейермахер как предтеча феномена смерти Бога в теологии // Философия хозяйства. 2015. № 4(100). С. 28–43.
12. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. М.: Икс-Истори, 2015. 475 с.
13. Barth K. Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich: Evangelischer Verlag, 1994. 611 s.

## REFERENCES

1. *Bibliya. Svyashennoe Pisanie Vethogo i Novogo Zaveta* [The Bible. The Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. М.: Izdatelstvo Moskovskoj Patriarii, 2022. 1376 с. (In Russian).
2. Bogatyryov, D. K., Maslennikov, D. V. (2023) *Duh istorii i sud istorii v dialektike Gegelya* [The Spirit of History and the Judgment of History in Hegel's Dialectic]. In: V sbornike: *Dialektika v istorii filosofii i kultury*. Sbornik nauchnyh statej. SPb: Umozrenie, 2023. S. 247–257. (In Russian).
3. Hegel, G. V. F. (1993) *Lekcii po istorii filosofii* [Lectures on the history of philosophy]. V 3 kn. Kn. 3. SPb.: Nauka, 1993. 583 s.
4. Hegel, G. V. F. (1975) *Filosofiya religii. V 2-h tomah. Tom 1* [Philosophy of religion. In 2 volumes. Volume 2]. М., 1975. 531 s. (In Russian).
5. Hegel, G. V. F. (1977) *Filosofiya religii. V 2-h tomah. Tom 2* [Philosophy of religion. In 2 volumes. Volume 2]. М., 1977. 573 s. (In Russian).
6. Hegel, G. V. F. (1977) *Enciklopediya filosofskih nauk. Tom 3* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Volume 3]. М.: Mysl, 1977. 471 s. (In Russian).

7. Zaharcev, S. I., Maslennikov, D. V., Salnikov, V. P. (2024) *Logos prava: Parmenid — Hegel — Dostojevskij. K voprosu o spekulyativno-logicheskikh osnovaniyah suverennoj metafiziki prava* [The Logos of Law: Parmenides — Hegel — Dostoevsky. The Speculative and Logical Foundations of the Metaphysics of Law]. M.: Norma: INFRA-M, 2024. 376 c. (In Russian).
8. *Ideya Boga i obraz teologii v filosofskih diskursah zrelogo moderna i postmoderna: Kollektivnaya monografiya* [The Idea of God and the image of theology in the philosophical discourses of mature Modernity and Postmodernity] / Pod obsh. red. D. V. Maslennikova; D. K. Bogatyrev, L. V. Bogatyreva, E. V. Bilchenko, V. A. Gutorov, I. I. Dokuchaev, D. V. Maslennikov, S. V. Nikonenko, A. V. Percev, K. V. Preobrazhenskaya, I. A. Protopopov, V. P. Salnikov, A. P. Solovev, ieromonah Filaret (I. V. Berdnikov), M. Yu. Hromcova. SPb.: RHGA, 2023. 682 s. (In Russian).
9. Maslennikov, D. V. (2015) *Bogochelovek i ideya prava* [The God-man and the idea of law]. In: *Mir politiki i sociologii*. 2015. № 12. S. 167–173. (In Russian).
10. Maslennikov, D. V., Lyubchenko, V. V. (2019) *Teologicheskoe i filosofskoe sodержanie ucheniya Gegelya* [The theological and philosophical content of Hegel's teaching ]. In: *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnej akademii*. 2019. T. 20. № 4. S. 159–173. (In Russian).
11. Rostova, N. N. (2015) *F. Shleiermaher kak predtecha fenomena smerti Boga v teologii* [F. Schleiermacher as the forerunner of the phenomenon of God's Death in theology]. In: *Filosofiya hozyajstva*. 2015. № 4(100). S. 28–43. (In Russian).
12. Schleiermacher, F. D. (2015) *Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ee prezirayushim* [Speeches on religion to educated people who despise it]. M.: Iks-Histori, 2015. 475 s. (In Russian).
13. Barth, K. (1994) *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1994. 611 s.

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.019

УДК 1(091)

*Ю. М. Резник\**

## ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТОБЫТИЕ ЛЮДЕЙ (ЭКОФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД)

В первой части статьи раскрываются основные положения экофилософского подхода к анализу миров жизни людей, в т. ч. цивилизации. Цивилизация есть совокупное местобитие людей, которые объединены общей культурой и посредством неё творят свою собственную историю. Это — процесс и результат движения локальной общности (группы обществ или стран) к состоянию всеобщности. Место цивилизации как мира жизни людей — конкретный культурно-географический ареал, в котором сложилась определённая конфигурация человеко-мест, достаточная для производства (и воспроизводства) собственных всемирно-исторических смыслов и ценностей. Кроме того, каждая цивилизация благодаря тяге к историчности вырабатывает посредством навигации свою систему временных координат и порождает культурно-исторические эпохи. В мире существует несколько разновидностей цивилизаций, разделяемых в зависимости от характера связей между человеком и местом на «место-центричные», «субъектно-центричные» и «смешанные». Чтобы построить экологическую модель цивилизации, необходимо создать эпоху и подготовиться к выходу на историческую арену нового человека — эко-деятеля, способного не только обуздать в себе «зверя», но и подняться на высоту родовых интересов человечества, преодолеть любые формы насилия и поставить на первый план ценность жизни во всех её проявлениях. Россия переживает сегодня очередной цивилизационный кризис. Она, пройдя сложный исторический путь, до сих не смогла выработать модель цивилизации, приемлемую для всей совокупности человеко-мест, которые пребывают в её культурно-географическом пространстве. Отечественным философам предстоит обосновать онтологический статус таких понятий, как всемирность, державность и экологичность, рассматриваемых автором в качестве существенных признаков цивилизационного местобития России.

---

\* Резник Юрий Михайлович — д-р филос. наук, профессор, гл. науч. сотр., руководитель Центра философских коммуникации, Институт философии РАН; reznik-um@mail.ru

Yu. M. Reznik — Dr. Philos. Sciences, Professor, Chief Scientific Officer. Associate Professor, Head of the Center for Philosophical Communication, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; reznik-um@mail.ru

**Ключевые слова:** экофилософский подход, человек, местобытие, место, мир, история, цивилизация, смыслы, всеобщность, эпоха, вещи (артефакты), информация, навигация, коммуникации, всемирность, державность, экологичность, экологическая цивилизация, Россия.

*Yu. M. Reznik*

## *CIVILIZATION AS A HISTORICAL PLACE OF HUMAN HABITATION (ECOPHILOSOPHICAL VIEW)*

The first part of the article reveals the main provisions of the eco- ecophilosophical approach to the analysis of people's life worlds, incl. civilization. Civilization is the collective location of people who are united by a common culture and through it create their own history. This is the process and result of the movement of a local community (group of societies or countries) towards a state of universality. The place of civilization as the world of people's lives is a specific cultural-geographical area in which a certain configuration of human-places has developed, sufficient for the production (and reproduction) of its own world-historical meanings and values. In addition, each civilization, thanks to its craving for historicity, develops its own system of time coordinates through navigation and creates its cultural and historical eras. There are several types of civilizations in the world, divided depending on the nature of the connections between a person and a place into "place-centric", "subject-centric" and "mixed".

In order to build an ecological model of civilization, it is necessary to create an era and prepare for the entry into the historical arena a new person - an eco-activist who is capable of not only curbing the "beast" within himself, but also rising to the height of the tribal interests of humanity, overcoming any forms of violence and putting the value of life in all its manifestations comes to the fore.

Russia is experiencing another civilizational crisis today. Having gone through a difficult historical path, it has still not been able to develop a model of civilization acceptable for the entire set of people-places that reside in its cultural-geographical space. Domestic philosophers will have to substantiate the ontological status of such concepts as universality, sovereignty and environmental friendliness, considered by the author as essential features of the civilizational place of Russia.

**Keywords:** ecophilosophical approach, person, place of existence, place, world, history, civilization, meanings, universality, era, things (artifacts), information, navigation, communications, universality, sovereignty, environmental friendliness, ecological civilization, Russia.

### *Человек и место его бытия. Понятие цивилизации*

Изложу вначале исходные тезисы своего исследования, которые потребуются мне для дальнейшего анализа.

*Первое.* Человек есть сущее, которое имеет своё место в мире. Он местобытийствует в нём. Местобытие — ситуативное единство человека и места, которое сращено посредством культуры и определяет его образ жизни, быт и нравы. Оно включает в себя, кроме человека (группы или общности людей) и места

его бытия (сферы жизни), ещё и культуру, которая содержит (1) смыслы и ценности, выражающие тот или иной тип субъектности; (2) локации как ориентации в пространстве, непрерывно меняющиеся ориентиры местоположения или координаты ситуации — конкретной конфигурации сторон местобытия; (3) вещи, используемые людьми (артефакты); и (4) информацию, передаваемую посредством коммуникаций.

Другими словами, развитие культуры, интегрирующей человека и его место, распадается условно на следующие процессы: смыслообразование (производство смыслов), навигация (определение пространственно-временных координат места, локаций или ориентиров в конкретной ситуации), материализация (производство, обмен и потребление вещей), коммуникация (производство, передача и распространение информации).

*Второе.* Местобытие раскрывается на разных уровнях человеческого существования, выступая одновременно в виде индивидуального жизненного мира человека, мира жизни определённых групп, регионального местоположения, социетального мира и мира цивилизации (см.: [2; 3]). К нему же относится то место, которое обособливается в общем потоке жизни и опосредуется как его личностными, так и групповыми, региональными, социетальными и цивилизационными представлениями (ценностями-смыслами).

В нём (месте) человек является не только автором собственной жизни, но и творцом истории семьи, рода, региона, общества и цивилизации в целом. В нём же он реализует собственные чаяния и надежды, воплощая в реальность свои мечты и проходя через множество проблемных ситуаций. Хотя это место человек контролирует не полностью, а лишь фрагментарно, разделяя его опять же с другими участниками жизненного процесса, оно сращено в данной конфигурации именно с ним. Иначе говоря, человек и место объединены особой культурой на всех уровнях бытия (индивидуальном, групповом, региональном, социетальном и цивилизационном) и представляют собой единое человеко-место, а культура — это соответственно то, как и посредством чего человек обретает и удерживает своё место.

*Третье.* Цивилизация же представляет собой предельно широкий (исторический) уровень местобытия людей, который оформляется в соответствии с их представлениями о всеобщности (всемирно-историческом состоянии) в особый мир и место жизни целых стран, обществ или народов, связанных не столько географическими координатами, сколько культурно-историческими узами. Кроме того, это — место, где люди творят свою собственную историю в конкретном культурно-географическом пространстве («ареале»), в котором они на протяжении веков живут в составе народов. При этом они живут в своём времени, создавая контуры собственной эпохи.

Повторяю, цивилизация есть исторический феномен, точнее — всемирно-исторический. Своим появлением на свет она обязана определенной и культурно-специфической совокупности человеко-мест, необходимых и достаточных для всемирно-исторического творчества. Цивилизацией может считаться только та группа стран или обществ, которая за многие столетия смогла реализовать свой проект исторического местобытия людей как идеального или желательного для них общежития) в конкретных условиях места (ареале) и времени (эпохе).

Поэтому назначение цивилизации как метамира жизни всех людей и каждого человека в отдельности состоит не только в том, чтобы найти, сохранить и укрепить своё место в мировой истории, но и в том, чтобы породить в данном месте (ареале) новую эпоху (период жизни цивилизации). Это — одновременно процесс и результат достижения локальным сообществом людей состояния исторической всеобщности (историчности) в присущей ему и только ему культурной оболочке, а также в данном месте и времени.

*Четвёртое.* Быть субъектом цивилизационного развития — это значит, что люди той или иной цивилизации имеют своё место (ареал) и могут жить в своей эпохе, подчинять себе временные тренды, а не испытывать постоянно пределы развития, попадая в очередной кризис, застой или тупик. Ареал цивилизации включает в себя совокупность мест, необходимую и достаточную для проживания определённых стран, обществ, народов и реализации их исторической миссии — достижения состояния исторической всеобщности (историчности).

В основе каждой цивилизации лежит особая смысловая связка «человек — место», которая в свою очередь определяет представления людей о желательном для них общежитии. Это — главное звено или опорный «кирпич» местобытия цивилизации. Если их разрушить, то и цивилизация исчезнет с лица Земли. Так умирали в результате завоеваний или внешних вторжений многие цивилизации. Но они всё же уходили последними. Сначала погибали люди, теряя свои жизни и места бытия вместе со смыслами и привычными вещами, затем рушились общества и государства. И только потом падали устои цивилизации, исчерпав свой проект местобытия. Теряя свою историческую всеобщность, они уходили навсегда и из самой истории.

В цивилизации связь человека и места опосредуется исключительно метакulturой, т. е. прослойкой, образующейся на границе разных культур и в результате процессов их интенсивного взаимодействия (ассимиляции, аккультурации и пр.). Другими словами, цивилизация есть метакulturная общность, выступающая в виде «культуры культур» или «общества обществ» (термин Н. Лумана) и проживающая в конкретном ареале, который состоит в свою очередь из множества человеко-мест («народо-мест»).

Таким образом, цивилизация рассматривается мной как исторически сложившаяся и культурно опосредованная совокупность человеко-мест, выступающих как арена всемирно-исторического творчества и связанных общими представлениями о всеобщности (высшими смыслами и ценностями). Она возникает как историческое местобытие людей, объединённых метакulturой и в первую очередь — представлениями о желательном или возможном для них состоянии всеобщности (идеальном общежитии людей), которое достигается определённой совокупностью человеко-мест (сообществом) в конкретном пространстве (ареале) и времени (эпохе).

### ***Разнообразие моделей цивилизационного развития. На пути к экологической цивилизации***

Опыт цивилизационного развития современных стран показывает, что сегодня сложились условно две основные модели взаимодействия человека и места: доминирование человека над местом («субъекто-центричные» цивилизации)

и подчинение человека месту («место-центричные» цивилизации). К первой группе относится западная цивилизация и её субуровни (США, Западная Европа, Австралия), ко второй — преимущественно восточные цивилизации (Арабский Восток и Юг, Иран, Китай, Индия, Япония и др.). Имеется также третья группа — «смешанные» варианты цивилизации, сочетающие в своём развитии субъекто-центризм и место-центризм (Латинская Америка, Африка, Россия). Можно предположить, что в перспективе именно у место-центричных и «комбинированных» цивилизаций, появится возможность стать на путь построения эко-центричной (экологической) модели цивилизации.

Как уже было сказано выше, цивилизации различаются друг от друга представлениями о всеобщности (историчности), т. е. о желательном или идеальном для людей общежитии. Они не только предлагают разные модели взаимодействия человека и места (субъекто-центризм, место-центризм, эко-центризм и др.), но и формируют соответствующие им формы отношений (подчинение, владение или господство, совладение, сотрудничество и т. д.), типы личности (эго-деятели, эмо-деятели, экзо-деятель и пр.) и культурные эпохи (например, эпоха Просвещения в западно-европейской цивилизации или «золотой век» русской культуры).

Очевидно, что субъектно-центричные цивилизации воспроизводят модель доминирования человека над местом. Субъект заполняет место своими смыслами и присваивает его. В свою очередь место-центричные цивилизации склонны консервировать ситуацию взаимодействия человека и места, отдавая предпочтение последнему и устанавливая единый порядок местоположения. Как известно, свято место пусто не бывает. И на него всегда имеются претенденты, если не конкретные индивиды, то правящие группы или корпорации. Например, оно может быть подчинено церкви (в теократическом государстве) или доминирующему этносу (в этнократических государствах). И, опираясь на поддержку влиятельных сил, место может диктовать свои условия человеку.

Можно предположить, что в отдалённом будущем возникнет экологическая цивилизация, которая сможет сформировать модель сбалансированного и гармоничного взаимодействия человека и места, а тем самым наладить диалог между людьми и их мирами жизни в межсубъектных коридорах.

Экофилософский подход к анализу цивилизации, реализуемый автором данной статьи, исходит из признания необходимости гармоничного и сбалансированного взаимодействия человека и места в историческом обустройстве мира. Его суть заключается в выработке представлений об «одомашнивании» (благоустройстве) мира, его естественном («органическом») соотношении с местом бытия каждого человека в отдельности, общности, общества или цивилизационного сообщества в целом. Кроме того, это исследовательская стратегия направлена на изучение всех форм жизни, с которыми так или иначе связано местобитие человека.

Быть экологичным означает для человека утверждать ценность жизни как таковой и поддерживать разнообразие всех форм жизни и заботиться о своём непосредственном, в т. ч. природном и культурном окружении. Экологичным считается то место бытия, которое вызывает у человека чувство дома и где он проявляет заботу о всех его обитателях. Таким домом для него может быть и цивилизация, если ему удаётся породниться с ней, принять её высшие смыслы

и ценности и в свою очередь наполнить её своими смыслами, вещами, ситуациями и коммуникациями. Ведь вхождение людей в цивилизацию начинается, как правило, с навигации (ориентирования в географическом и культурном пространстве-времени), что предполагает далее «обживание» и «освоение» места (определённого культурно-географического ареала) и ценностно-смысловое наполнение эпохи.

Проблема экологичности цивилизации как местобития людей возникает там, где соприкасаются или сталкиваются между собой их индивидуальные и групповые миры жизни, а значит — разные места (ареалы) и культуры отдельных индивидов, групп и даже целых стран. И здесь требуется их взаимосогласование, если мы хотим сохранить всю «территорию жизни» цивилизации и вместе с тем продолжить следовать собственным смысложизненным ориентирам.

Для поддержания статус-кво мира жизни человеку приходится время от времени реконструировать культурный каркас своего местобития, в т. ч. пересматривать образ цивилизации, балансируя на грани возможного и необходимого в данной ситуации. И люди, как и народы или страны, давно научились использовать различные инструменты взаимопримирения, в т. ч. создавать буферные зоны или выталкивать конфликтогенные проблемы в «общие» коридоры, где они либо разрешаются постепенно, либо замораживаются на неопределённое время.

Кризис современных цивилизаций обусловлен, с одной стороны, резким нарушением баланса между человеком и местом, в т. ч. «сопротивлением» места человеку или «восстанием» человека против места, а с другой, разрывом культурных связей между ними. По своей сути это — кризис метакультурных оснований местобития, в результате которого человек теряет свою связь с местом в мире (бытием-в-мире), не успевая обрести новую и стать субъектом собственной (индивидуальной, групповой или страновой) истории. При этом он оказывается в своеобразном культурном вакууме. Война как крайнее выражение этого кризиса есть насильственное разрушение места бытия человека с целью его присвоения или уничтожения. Как известно, нет места, нет и прежнего человека, который был с ним раньше органически связан. А значит, вместе с местом изменяется и культура, а тем самым и человек.

Экологическая модель цивилизации предполагает иной способ «сцепления» или «связки» человека и места. Это — цивилизация для жизни людей. Здесь место (часть природного и культурного ландшафта) не принадлежит человеку, как в субъектно-центричной модели, но оно и не диктует ему свои условия, как в место-центричной модели. В целом такая цивилизация представляется мне как дом бытия человека в мире, в котором он становится настоящим субъектом собственной истории и в котором достигается состояние всемирности при условии соблюдения критерия допустимого и оправданного (прежде всего, в нравственном смысле) вмешательства людей в окружающую среду, включающую места жизни других существ.

Представлю теперь предварительные результаты анализа моделей цивилизации (см. табл. 1).

**Табл. 1. Модели цивилизации и средства их культурного опосредования**

Культурные средства взаимодействия человека и места	Модели цивилизации		
	Место-центричная	Субъектно-центричная	Экологическая
<b>Представления о желаемом состоянии всеобщности</b>	Уникальная всеобщность, представленная местными традициями и локальными смыслами	Глобальная всеобщность, выражающая универсальные смыслы и стандарты жизни эго-деятеля	Гармоническая и всеобщность, культивирующая мирное сосуществование разных форм жизни
<b>Способ взаимодействия человека и места и тип навигации</b>	Подчинение человека месту, навигация, направленная на приспособление к месту	Подчинение места человеку, навигация, направленная на присвоение места	Сбалансированное и гармоничное сосуществование, навигация, направленная на освоение места
<b>Взаимоотношения со средой</b>	Цивилизация как внешний мир для системы, её периферия и ценностное обрамление	Цивилизация как «внутреннее» содержание системы, её ценностно-смысловое ядро («матрица»)	Цивилизация как продолжение окружающей среды и её метакультурный инвариант
<b>Типичный человек цивилизации</b>	Эмо-деятель (человек, ориентированный на место — положение в группе, сообществе)	Эго-деятель (человек, ориентированный на себя и корпоративные интересы)	Эко-деятель (человек, ориентированный на поддержание баланса с местом)
<b>Положение человека в цивилизации</b>	Положение, зависящее преимущественно от места в системе (позиции исполнителя, наблюдателя-контролёра и управляющего)	Положение, зависящее преимущественно от активности самого человека (позиции агента или актора, модератора и медиатора)	Положение, зависящее в равной мере от места, всей окружающей среды и от человека (позиции помощника, консультанта, исследователя)
<b>Вид коммуникаций</b>	Транспарентные (открытые и прозрачные) и системные (закрытые) коммуникации*		Экологические коммуникации
<b>Характер коммуникаций (коммуникативных связей)</b>	Место — главный источник трансляции сообщений (сообщения передаются от места к человеку)	Человек — субъект трансляции сообщений (сообщения передаются от человека к месту и принимаются им же)	Человек и место меняются ролями в процессе коммуникации (место «слышит» и понимает человека, а человек — своё место)

\* Термин «транспарентность» ввел Н. Луман для характеристики комплексности самореферентных систем (см.: [1, с. 17]).

Культурные средства взаимодействия человека и места	Модели цивилизации		
	Место-центричная	Субъектно-центричная	Экологическая
<b>Особенности дифференциации цивилизации</b>	Цивилизация разделена на функциональные подсистемы: экономика, политика, право, армия и др.	Цивилизация подразделяется на сферы человеческой деятельности: бизнес, власть, культурное влияние и пр.	Цивилизация дифференцирована в зависимости от характера места бытия человека: экосфера, психосфера, социосфера, техносфера и т. д.
<b>Средства самовоспроизводства</b>	Самореференция, автопоэзис, самоописание (самонаблюдение) и контроль	Транспаренция, обладание (владение) местом	Сотрудничество, соучастие, совладение, жизнотворчество и поддержание форм жизни

Таким образом, атрибуты и коммуникации больших систем, включая государство, проникают в тело всех видов цивилизаций. Но в наибольшей степени им подвержены место-центричные цивилизации. Там сопротивление системам практически незаметно. В субъектно-центричных цивилизациях люди могут «восставать» против систем или защищать себя от их деструктивного воздействия посредством «буферных зон», в т. ч. институтов гражданского общества. Во всех цивилизациях доминирует тот или иной тип человека (соответственно — эго-деятель, эмо-деятель и эко-деятель).

На мой взгляд, экологическая модель цивилизации наиболее успешно вырабатывает средства противодействия экспансии систем разного уровня, прежде всего, государства. Главной сферой социальной жизни в них становится экосфера, которая регулирует психосферу, социосферу и техносферу. Экологическая политика пронизывает собой все стороны местобития людей, а различные системы трансформируются в экосистемы, способные поддерживать сбалансированный обмен вещами, локациями (ориентирами) и информацией с окружающей средой и не допускать разрушение последней.

Однако нужно признать, что мы всё ещё далеки от исполнения идеалов и приоритетов экологической цивилизации. Конечно, одних лишь благих пожеланий здесь недостаточно. Необходимо «вырастить» нового человека — предвестника всех этих перемен и тем самым подготовить к выходу на историческую арену эко-деятеля, способного не только подавить в себе «звериные» инстинкты, но и реализовать родовые интересы человечества, в т. ч. научиться противостоять природным аномалиям и стихийным бедствиям, а также подавлять в зародыше любые формы насилия, системных экспансий и военной агрессии.

## *Россия как державная цивилизация*

Россия на своём тысячелетнем пути впитала в себя разные модели исторического местобытия. И, хотя ей пока не удалось выработать единую модель, она приблизилась к состоянию всемирности. Именно о ней как о «всемирной отзывчивости русской души» говорил Ф. М. Достоевский, выступая со своей знаменитой пушкинской речью в 1880 г.

Поэтому всемирность есть конкретно-историческое преломление всеобщности, которое в наибольшей степени присуще России. Это — стремление быть всем со всеми, а значит — быть собой для других и другим — для себя. Всемирность близка по смыслу к понятию соборности, т. е. свободного духовного единства людей, объединенных общей культурно-исторической миссией и посредством братской любви. Но, чтобы исполнить свою миссию, России, по-видимому, не хватило необходимых условий, в т. ч. длительного по времени и свободного от войн или революций периода, в течение которого смогла бы сложиться определённая конфигурация человеко-мест, способных производить (и воспроизводить) достаточное количество всемирно-исторических смыслов и ценностей, чтобы реально претендовать на своё совокупное место в мировой истории. Но это вовсе не значит, что России следует приписывать ярлык «региональной страны». Скорее всего, она выступает комбинированной цивилизацией, не развившей в полной мере свой потенциал всемирно-исторического творчества.

Второй существенный признак российской цивилизации заключается, с моей точки зрения, в её державности. Последняя олицетворяет собой мощь, силу и авторитет великого государства, распространяющего влияние далеко за пределами своей страны<sup>\*</sup>. В отличие от имперскости она исключает политику экспансии в отношении соседних стран и государств. Это форма политического и культурного доминирования, побуждающая или принуждающая их к устойчивому миру. Не случайно акцент в термине «державность» делается на внешнем могуществе того или иного государства. Но, кроме того, державность характеризует духовно-идеологическую форму местобытия российских людей. Потеря чувства державности часто приводит человека к глубокому духовному кризису. Вспомним крылатую фразу таможенника Верещагина из известного советского фильма «Белое солнце пустыни»: «Я мзды не беру, мне за державу обидно». В истории России не раз встречались такие переломные моменты, когда люди не просто теряли места своего бытия, но и утрачивали чувство державности, что приводило к упадку цивилизации и замораживанию всего цивилизационного проекта.

---

<sup>\*</sup> На мой взгляд, понятие «державная цивилизация» шире по объёму, чем понятие «государство-цивилизация». Оно может включать в себе другие государства-цивилизации, а также разнообразные государственные и квазигосударственные образования. В отличие от стран имперских цивилизаций, претендующих на мировое господство, страны, принадлежащие державной цивилизации, не стремятся к установлению контроля над сопредельными территориями. Им достаточно иметь прочный и устойчивый союз с ними.

Могу допустить, что для прошлого и настоящего России характерен симбиоз державности и цивилизации (мира наднациональной жизни людей), представленного чаще всего в виде отдельного государства-цивилизации, понятие которого активно разрабатывается в последние годы отечественными исследователями (см., напр., [4]).

Можно также предположить, что почти два века (XVI—XVII вв.) Россия находилась в состоянии протоцивилизации, постепенно укрепляя свою державность, расширяя свои земли и развивая культурную и политическую связь с соседними странами. Её появление на мировой арене в качестве самостоятельной цивилизации можно условно связать с реформами Петра I и образованием Российской империи («первая волна» модернизации в XVIII в. — начале XIX в.). В этот период Россия продолжила курс на укрепление своей державности. Затем последовали «вторая волна» модернизации и расцвет русской культуры, её «золотой» век (XIX в. — начало XX в.). Державность становится не только существенной вехой цивилизационного развития страны, но и одной из черт её всемирно-исторической миссии.

Далее наступил советский период в развитии российской цивилизации, который сопровождался «третьей волной» модернизации, строительством нового государства, культурными трансформациями и расширением политического влияния в мире (1917 г. — конец 1991 г.). Причем во всех этих периодах цивилизационного развития государство хотя и видоизменялось, но неизменно укрепляло и дополняло цивилизационный статус России, что и позволяет мне относить её именно к державным цивилизациям («государствам-цивилизациям»).

Конечно, советской цивилизации также не удалось реализовать в полной мере свой проект исторического местобития, хотя её путь, как мы знаем, был прерван насильственным образом. Поэтому вместе с распадом СССР ушла целая эпоха, которая у многих поколений людей вызывает переживание невосполнимой утраты. Возможно, по этим и другим причинам Россия вновь и вновь возвращается к поиску своей модели цивилизационного развития, оказываясь каждый раз у развилки дорог, одна из которых, возможно, ведёт к её собственному историческому и культурно-специфическому состоянию — всемирности (всеобщности) и державности.

Постсоветский период (1991 г. — по н. в.) характеризуется не только глубоким и всесторонним кризисом российской цивилизации, но и ослаблением державности, разрушением метакультуры, частичной деиндустриализацией, что привело в конечном счете к сворачиванию её цивилизационного влияния. 2014 г. (присоединение Крыма) можно условно считать началом возрождения державной формы существования российской цивилизации. Россия вновь заявила о себе как о великой (а не «региональной») державе. Но говорить о восстановлении в ней всех признаков державной цивилизации (прежде всего, о наличии мощного межгосударственного союза или политического объединения наций во главе с Россией, а также о новой волне модернизации и осуществлении культурно-исторической миссии в мире), пока ещё рано.

Рассмотрим некоторые державные признаки российской цивилизации в контексте их исторической эволюции (см. табл. 2).

Табл. 2.

Державные признаки российской цивилизации	Основные периоды цивилизационного развития России				
	Протоцивилизация в России (XVI—XVII вв.)	Россия в XVIII в.	Россия в XIX — начале XX в.	Советский период (1917–1991)	Постсоветский период (1991 — по н. в.)
Изменения формы державности	Становление и укрепление Московского царства	Российская империя (централизованное государство и единоличная власть императора)	Российская империя (ослабление централизованного государства и единоличной власти императора)	СССР и социалистическое содружество (мировая система социализма)	Распад советской системы и ослабление государства; постепенное восстановление авторитета государства
Преобладающий способ взаимодействия человека и места бытия	Смешанный способ (сочетание совладения и отчуждения людей от своих мест и средств производства)	Присвоение мест бытия (социальное отчуждение, а также личная зависимость большинства людей)	Присвоение мест бытия (социальное отчуждение, а также личная зависимость большинства людей)	Совладение и политическое участие (обобществление средств производства, контроль государства, сочетание общественной и личной собственности)	Присвоение мест бытия (социальное отчуждение, в т. ч. политическая пассивность и экономическая зависимость большинства людей)
Приоритетный тип хозяйствования и характер модернизации	Аграрное хозяйство с элементами ремесленничества и торговли	Преимущественно аграрное хозяйство; «Первая волна» модернизации (строительство крупных заводов и фабрик, государственные реформы)	Аграрно-индустриальное хозяйство; «вторая волна» (механизация труда крестьян и продолжение индустриализации в промышленности и транспорте)	Индустриально-аграрное хозяйство; «третья волна» модернизации (новая индустриализация страны, автоматизация производства и развитие науки)	Сворачивание промышленного производства; попытки преодоления экономического спада и технологического кризиса в народном хозяйстве

Державные признаки российской цивилизации	Основные периоды цивилизационного развития России				
	Протоцивилизация в России (XVI—XVII вв.)	Россия в XVIII в.	Россия в XIX — начале XX в.	Советский период (1917–1991)	Постсоветский период (1991 — по н. в.)
Культурно-историческая и политическая миссия державы в мире	Объединение русских земель на основе союза власти царя и церкви (феномен византийско-московского деспотизма). Идеологема «Москва — Третий Рим»	Укрепление державности и расширение сфер влияния. Идеологема насильственного прогресса и сакрального патернализма (всеобщего служения государю)	Утверждение имперского статуса России в мире. Идеологема «Православие. Самодержавие. Народность» и пр.	Переустройство мира на социалистических началах. Идеологема КПСС: укрепление мировой системы социализма и поддержка национально-освободительного движения	Отсутствие чёткой цивилизационной стратегии. Идеологема «суверенной демократии», «державного патриотизма» и «особого пути»
Системообразующая роль культуры	Культурная замкнутость большинства народов, населяющих территорию Средневековой Руси. Объединяющая роль православия	Приобщение к европейской культуре (символически — прорубание «окна в Европу») и начало просвещения	Русская культура XIX в. как мощный фактор интеграции народов Российской империи	Формирование новых культурных скреп в советской системе типа; феномен советской культуры и советского образа жизни	Кризис российской культуры; культурная реинтеграция и межэтнические напряжения

Таким образом, цивилизация в России как особый мир жизни людей тесно связана с державой как системой, устанавливающей политическое господство над собственными территориями и распространяющей культурное влияние за пределами своей страны. По сути дела это — державная цивилизация или государство-цивилизация.

На мой взгляд, ещё одним сущностным признаком цивилизационного развития России, кроме всемирности и державности, выступает экологичность, которую я буду рассматривать здесь как способ гармоничного сосуществования человека с миром, а также его бережного и заботливого отношения к своему месту. Увы, пока экологическое поведение большинства людей и реальная

экологическая политика российского государства далеки от соблюдения критерия экологичности. Сбережение данной совокупности человеко-мест и всей среды обитания не стало ещё её главным приоритетом.

Однако стать экологической цивилизацией — перспектива для России хотя и отдалённая, но вполне реальная. Для этого ей потребуется раскрыть в полной мере свои идеалы всемирности и державности, обустроить страну в социально-экономическом плане на основе стратегии справедливого развития и обеспечить экологическую безопасность как внутри, так и вовне, прежде всего, в пограничном пространстве, где её влияние по-прежнему остаётся значительным.

Убеждён, что Россия может стать привлекательной в цивилизационном плане для соседних стран, но лишь при одном условии: если она предложит им жизнеспособный вариант экологической модели цивилизации, а не просто абстрактные идеалы всемирности и державности, и перейдёт к его реализации на практике. К подобной работе уже приступил Китай, переживающий куда большие проблемы с экологией, чем Россия, и, возможно, по этой или иной причине принявший на самом высоком политическом уровне стратегию построения экологической цивилизации. Проблема в том, что правящий класс страны этот момент упустил из виду и продолжает опираться на прежнюю, преимущественно субъектно-центричную модель цивилизационного развития.

Вместе с тем необходимо отметить, что местобытие России как цивилизации оказалось сегодня в опасности. Она, исторически сложившись как государство-цивилизация и не изживши в себе до конца признаков империи, вольно или невольно оказалась в поле противостояния других имперских цивилизационных систем. Поэтому, чтобы выжить, ей, возможно, придётся не только шаг за шагом восстанавливать цивилизационное пространство, собирая в культурном плане свои земли, но и укреплять свою духовно-идеологическую форму местобытия — державность.

Итак, российская цивилизация как историческое местобытие базируется на трёх «китах»: всемирности (стремлении быть всем со всеми и собой с другими), державности (духовно-идеологическом стержне цивилизации в России) и экологичности (способе бережного или «сберегающего» освоения окружающего мира). Поэтому цивилизационное будущее России зависит от того, насколько коэволюция всех этих начал будет успешной.

### ***Место заключения***

Понятие экологической цивилизации как особого мира жизни людей, в котором преодолеваются проблемы отчуждения человека от места своего бытия, вновь приобретает свою актуальность. Вместе с тем я вынужден признать, что в обосновании проекта переустройства мира по западным цивилизационным лекалам по-прежнему принимают участие не только зарубежные, но и некоторые российские философы. Вот почему так важно не только вскрывать социально-классовые, мировоззренческие и собственно теоретические основания кризиса западной философии и обнаруживать её несоответствия цивилизационным реалиям современной России, но и выработать собственный цивилизационный проект.

И здесь философам, ориентированным на разработку место-центричной и экологической моделей цивилизации для России, предстоит большая работа. Для начала необходимо соединить идеал всемирности, культивируемый на протяжении двух веков русскими мыслителями, с обоснованием экологических практик месторазвития и моделью самого человека как субъекта собственной истории и хранителя своего исторического дома или очага — культурно-географического ареала под названием «Россия».

Быть философом сегодня — это значит быть в первую очередь человеком своей цивилизации, осознающим все трудности и препятствия, которые лежат на пути её развития, и связавшим воедино с ней своё будущее. Не стоит пытаться жить как здесь (в России), а мыслить как там (на Западе или где-либо ещё). Рано или поздно такая позиция приведёт нас к ещё большей идейной зависимости и, что ещё хуже, — к культурной дезориентации и окончательной колонизации отечественной науки. Забота о доме своего бытия предполагает участие философов в экологизации общественного сознания и в работе по «очищению» средств познания учёных от чуждых нашей цивилизации культурных наслоений.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Луман Н. Общество как социальная система / Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Изд-во «Логос», 2004. 232 с.
2. Резник Ю. М. Феноменология человека: бытие возможного. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 632 с.
3. Резник Ю. М. Мир жизни человека (событийный подход). М.: ИФ РАН, 2018. 103 с.
4. Спиридонова В. И., Соколова Р. И., Шевченко В. Н. Россия как государство-цивилизация: философско-политический анализ: коллективная монография. М.: ИФ РАН, 2016. 122 с.

## REFERENCE

1. Luman, N. *Obshchestvo kak sotsial'naya sistema* / Per. s nem. A. Yu. Antonovskogo [Society as a social system / Translated from German by A. Y. Antonovsky]. M.: Izdatel'stvo «Logos», 2004. 232 s.
2. Reznik, Yu. M. *Fenomenologiya cheloveka: bytiye vozmozhnogo* [Human Phenomenology: the Existence of the Possible]. M.: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya», 2017. 632 s.
3. Reznik, Yu. M. *Mir zhizni cheloveka (sobytiynyy podkhod)* [The world of human life (event-based approach)]. M.: IF RAN, 2018. 103 s.
4. Spiridonova, V. I., Sokolova, R. I., Shevchenko, V. N. *Rossiya kak gosudarstvo-tsvilizatsiya: filosofsko-politicheskiy analiz: kollektivnaya monografiya* [Russia as a State-Civilization: Philosophical and Political analysis: a collective monograph]. M.: IF RAN, 2016. 122 s.

*К. В. Зотова, С. В. Именинник\**

## **АКСИОЛОГИЯ КУЛЬТУРНОГО «ТЕКСТА»: МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ В ПРИЗМЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

В статье представлены основные методологические подходы к исследованию феномена культурного текста (А. ван Геннеп, К. Леви-Стросс, Э. Кассирер, М. Бахтин, И. Кондаков и пр.). Отдельно затрагивается тема о природе гуманитарного знания и о возможности формирования «доказательной базы» в сфере культуры. Вопрос «обоснования наук о духе» занял важное место в поиске методологии, способной зафиксировать в каких-либо формах то, что культура оставляет за пределами материальных проявлений (В. Дильтей, Г. Риккерт). В контексте системных подходов, подразумевающих учет структурно-лингвистических и философских подходов, а также всего разнообразия описания и интерпретации эмпирических феноменов материальной и нематериальной культуры, особое место занимает структурно-типологическая методология (Ю. М. Лотман, В. Н. Топоров, и др.). Основу этой методики составляет понимание художественного произведения как текста в семиотическом аспекте, а текста — как многоуровневой системы. Аксиологический аспект интерпретации феноменов культуры приобретает особое значение именно в ситуации современности, когда размывание культурной и социальной определенности ставит под угрозу идентичность личности и общества. Обращение к цивилизационному дискурсу русской традиции рефлексии (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и др.) позволяет говорить о метафизических основаниях культурной и цивилизационной самобытности, что обосновывает уникальность каждой культуры.

---

\* Зотова Кристина Валерьевна — аспирант, kriz-tya@mail.ru, РХГА им. Ф. М. Достоевского, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15.

Zotova Kristina Valerievna — graduate student, kriz-tya@mail.ru, Russian Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky, 191023, St. Petersburg, Fontanka River embankment, 15.

Именинник Сергей Владимирович — аспирант, s-imeninnik@yandex.ru, РХГА им. Ф. М. Достоевского, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15.

Imeninnik Sergey Vladimirovich — graduate student, s-imeninnik@yandex.ru, Russian Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky, 191023, St. Petersburg, Fontanka River embankment, 15.

**Ключевые слова:** культура, цивилизация, методология, ценности, традиция, культурный текст, идентичность.

*K. V. Zotova, S. V. Imeninnik*

### *AXIOLOGY OF CULTURAL "TEXT": RESEARCH METHODOLOGY IN THE PRISM OF CIVILIZATIONAL IDENTITY*

The article presents the main methodological approaches to the study of the phenomenon of cultural text (A. van Gennep, K. Levi-Strauss, E. Cassirer, M. Bakhtin, I. Kondakov, etc.). The topic of the nature of humanitarian knowledge and the possibility of forming an "evidence base" in the sphere of culture are separately touched upon. The issue of "justifying the sciences of the spirit" has taken an important place in the search for a methodology capable of recording in some form what culture leaves beyond material manifestations (W. Dilthey, G. Rickert). In the context of systemic approaches, implying consideration of structural-linguistic and philosophical approaches, as well as the whole diversity of description and interpretation of empirical phenomena of material and non-material culture, a special place is occupied by structural-typological methodology (Yu. M. Lotman, V. N. Toporov, etc.). The basis of this methodology is the understanding of a work of art as a text in a semiotic aspect, and a text as a multi-level system. The axiological aspect of interpreting cultural phenomena acquires special significance in the modern situation, when the erosion of cultural and social certainty threatens the identity of the individual and society. An appeal to the civilizational discourse of the Russian tradition of reflection (A. S. Khomyakov, I. V. Kireevsky, etc.) allows us to talk about the metaphysical foundations of cultural and civilizational identity, which substantiates the uniqueness of each culture.

**Keywords:** culture, civilization, methodology, values, tradition, cultural text, identity.

Современная эпоха ставит ряд вопросов к тому, как функционирует культура, какие ресурсы она в себе заключает и как этими ресурсами может «пользоваться» современное общество. Перечень общественных «запросов» достаточно широк. Это и проблематика личной идентичности (стираются границы между культурами, государствами, традициями, старым и новым, человек в новом пространстве с трудом обнаруживает и определяет себя), и необходимость сохранения культурного наследия, традиций, и формирование преемственности между исторически сложившимися практиками и актуальными формами гражданской и культурной идентичности.

В целом можно предположить, что целый спектр, а то и весь фундамент аксиологических (ценностных) оснований самоопределения и личности, и общества строится вокруг того, что культурная традиция заключает в себе — в материальных и нематериальных формах.

При том, что, с внешней точки зрения, современное общество активно дистанцируется от традиции, тем не менее факторы, провоцирующие стирание или ослабление культурной и исторической памяти, одновременно погружают человека в состояния, близкие к архаическим парадигмам мышления и действия.

На этот феномен в XX в. серьезно обратили внимание в сферах этнографии и этнологии, культурологии и социологии. Один из родоначальников и классиков этого направления, Арнольд ван Геннеп, писал:

«Каков бы ни был тип общества, жизнь конкретного человека обусловлена последовательными переходами от одного возраста к другому и от одного рода деятельности к другому. Там, где переход от одной деятельности к другой является жизненной вехой, он сопровождается особыми действиями. ... Всякое изменение в положении человека влечет за собой взаимодействие светского и сакрального. Оно требует регламентации и соблюдения ритуала... И каждое из этих явлений сопровождается церемониями, у которых одна и та же цель: обеспечить человеку переход из одного определенного состояния в другое, в свою очередь столь же определенное» [2, с. 32].

Ситуации перехода для современного человека — это не только «классические» отсечки биологической и социальной жизни (рождение, вступление в брак и т. п.). Современный человек постоянно находится в процессе перехода из одного статуса в другой, его идентичность — это «текущий» феномен; по существу, речь идет о перманентном переживании того, что А. ван Геннеп и В. Тёрнер [8] обозначили как «лиминальность».

В ощущении лиминальности современный человек как никогда нуждается в аксиологическом (ценностном) фундаменте. В культурах и сообществах, далеко ушедших от традиционной культуры (современная западная либеральная концепция снятия границ и норм, виртуализация жизни и т. п.), ценности традиционного формата заменяются симулякрами (термин Ж. Бодрийяра), подменами ценностей, перефразированными и изолированными от контекста мессиджами, имитирующими культурные прообразы.

В этом смысле обращение к традиционной культуре, к её материальному и нематериальному наследию, с одной стороны, позволяет более ясно сформулировать механизмы влияния культурных паттернов на человека и общество, а также подойти к пониманию и прогнозированию процессов современности и ближайшего будущего.

### ***Методология исследований феноменов культуры***

На рубеже XIX—XX вв. в гуманитарной науке возник длинный спор о природе гуманитарного знания и о возможности формирования «доказательной базы» в сфере культуры. Тема «обоснования наук о духе» заняла важное место в поиске методологии, способной зафиксировать в каких-либо формах то, что культура оставляет за пределами материальных проявлений. Насколько широки границы интерпретации феноменов культуры? В чем можно «измерить» дух или ценности? Субъективизм в оценке и интерпретации явлений культуры — как его избежать и можно ли его избежать?

Идею обоснования гуманитарных наук Вильгельм Дильтей [3] разворачивает через герменевтическую методологию, имеющую психологические и биографические ракурсы. Он стремился подойти к своеобразной диалектике внутреннего и внешнего миров бытия человека и культуры. Понимание и интерпретация — это инструменты постижения духовного содержания культуры.

Культура как среда становления и личности, и социума является фактором, условием и моментом деятельности человеческого духа, во многом определяя

содержание и восприятие жизни. Одновременно каждый человек оказывает влияние на культурную и социальную среду, ведь она состоит из отдельных личностей (помимо собственно материального и нематериального фундамента). Так устроена модель взаимовлияния человека и культуры. Эта совокупность независимых от человека сил и сама личность сплетаются в единый универсум свойств, связей и отношений, части которого существуют независимо от целого и друг от друга только теоретически.

Сложность «легитимизации» феноменов культуры и их интерпретаций в контексте научных подходов были обозначены в работе Генриха Риккерта «Науки о природе и науки о культуре», где он подчеркнул, что

«не только естествознание является продуктом культурного человечества, но также и сама “природа” в логическом смысле есть не что иное, как теоретическое культурное благо, т. е. значимое, объективно ценное понимание действительности человеческим интеллектом, причем естествознание должно даже всегда предполагать абсолютную значимость связанной с ним ценности» [7, с. 33].

В целом позиция Г. Риккерта сводится к тому, что научная работа с феноменами культуры проблематизирована не только разнородностью предметов естествознания и гуманитарного знания, но и неопределенностью методологии гуманитарных наук. При этом естествознание заранее отстраняется от культурного контекста, забывая о том, что любое знание возникает в определенные эпохи и в определенных культурных условиях, а значит — предопределено этой взаимосвязью.

Для Риккерта феномены культуры «концентрируются» именно в формате ценностей и идеалов:

«С точки зрения объективности наук о культуре достаточно напомнить следующее: в сущности, мы все верим в объективные ценности, значимость которых является предпосылкой как философии, так и наук о культуре, верим даже тогда, когда под влиянием научной моды воображаем, будто не делаем этого. Ибо без идеала над собой человек, в духовном смысле этого слова, не может правильно жить» [7, с. 125].

### ***Аксиологический «текст» культуры***

В каких формах культура фиксирует аксиологическое содержание? Прежде всего, конечно, это слово — вербальная форма. Сказания, поучения, ритуальные тексты, песнопения и пр.

Между тем, соотношение между собственно ритуалом и текстом, как подчеркивают современные исследования, — это отдельный сюжет для интерпретации. Текст — это квинтэссенция ритуального ритма или цикла, но он — лишь небольшой видимый фрагмент больших пластов нематериальных феноменов культуры.

Расширение самого понятия «текст», процесс, начатый еще в недрах филологии (Ф. де Соссюр), впоследствии сформировало целые направления

гуманитарного знания: лингво-структурализм, культурный и философский структурализм, собственно философская герменевтика и т. д.

Как отмечает родоначальник структурной антропологии, К. Леви-Стросс, различные приемы и методологии изучения и описания феноменов культуры — исторические, компаративистские и пр., — не способны перейти от стадии детальной фиксации к стадии полноценного анализа: «историк всегда занимается изучением индивидуальных явлений (будь то личности или события) или групп явлений, обособившихся благодаря их месту в пространстве и времени». Историческое описание — это констатация, и, тем не менее, выбранная гипотеза или методология окажет влияние на формирование логики исследования. Данные будут формироваться «под запрос». В эпоху К. Леви-Стросса были популярны методологии, стремящиеся максимально отталкиваться «от материала», уже далее пытаясь найти некое целое, в которое вписан эмпирический материал. Леви-Стросс критикует эти методологии, показывая, что культурные «круги», или «слои», разного рода «стадии» (это популярные в то время обозначения выборки исследования), представляют собой результат абстрагирования, которому всегда будет не хватать окончательных доказательств его правоты. Далее он заключает:

«надежность подобных исследований сомнительна, потому что они нам ничего не сообщают о сознательных и бессознательных процессах, претворенных в конкретный индивидуальный или коллективный опыт» [6, с. 12].

Собственно, лингвистическая структурная установка К. Леви-Стросса и последующее развитие данного направления исследований констатируют однозначно фиксируемую взаимосвязь между структурами языка и формами культурного бытия. Леви-Стросс считал, что структуры языка выражают то самое глубокое подсознательное или бессознательное содержание культуры, которое впоследствии в вербальных или материальных формах проявляется в бесконечном разнообразии эмпирических данных. Однако понимание структурного фундамента культурных явлений позволяет говорить о целостностях культуры, которые, в свою очередь, формируют безусловные модели для становления общества и личности.

Однако одного лингвистического компонента было бы недостаточно для описания всего богатства смыслового и ценностного содержания глубины истории и культуры. Как отмечает Э. Кассирер,

«вместо того чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*. Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку, — путь цивилизации» [4, с. 5].

И здесь для исследований открывается богатейшее поле на стыке «чистых» закономерностей структурно-лингвистических и философских подходов и всего разнообразия описания и интерпретации эмпирических феноменов материальной и нематериальной культуры.

Отдельного внимания в рамках отечественной традиции заслуживают позиции структурно-типологической методологии (Ю. М. Лотман, В. Н. Топоров, Л. Н. Виноградова, Н. И. Толстой, С. М. Толстая, А. К. Байбурин, Г. К. Левинтон и др.). Основу этой методики составляет понимание художественного произведения как текста в семиотическом аспекте, а текста — как многоуровневой системы.

Собственно, в этом поле исследование аксиологического содержания феноменов культуры приобретает особую ценность. Там, где чистая логика науки стремится «отсечь» всё, что связано с индивидуальным или эмпирическим (субъективным, случайным), структурно-типологический метод позволяет включить ценностные и смысловые установки «в ткань» культуры, позволяя создать линии логик становления культурных традиций, обозначить и описать то, как вплетаются фундаментальные установки культуры в живую историю повседневности.

### *Культурный «текст» в призме ценностного цивилизационного дискурса*

Ценностный фундамент, который «проговаривается» в культурном «тексте», задаёт уникальность социокультурных процессов и самобытность национального менталитета. Аксиологический аспект интерпретации феноменов культуры приобретает особое значение именно в ситуации современности, когда размывание культурной и социальной определенности ставит под угрозу идентичность личности и общества.

Часто в фундаменте аксиологии культуры лежат ценности, которые культура наследует у религиозного основания, даже если оно не осознается в самом социокультурном процессе как религиозное.

Религиозные ценности обычно воспринимаются в узком смысле: как нравственные или моральные установки, присущие определённому конфессиональному типу. Однако, как показывает и русская традиция рефлексии (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и др.), а также цивилизационные и культурологические исследования на Западе (М. Вебер, С. Хантингтон и пр.), культура воспринимает в религиозном фундаменте именно его аксиологический смысл.

В ходе исторического становления культуры религиозные ценности не остаются изолированными: они трансформируются и преломляются в социальных практиках, в повседневной жизни, становясь неотъемлемым звеном национального менталитета. Так, ценностная парадигма СССР как государства с анонсируемым атеистическим фундаментом парадоксальным образом оказалась созвучна дореволюционной парадигме: перед нами те же идеалы личного аскетизма и соборного духа, устремленность к идеалам, далеким от эмпирического прагматизма. Эти аспекты были подмечены как русскими мыслителями уже в период русской эмиграции (после Октябрьской революции), так и в 90-е гг., когда шло очередное переосмысление трансформаций российской истории.

Религиозные ценности в культурно-историческом процессе обнаруживаются дважды, в разных по глубине слоях культуры: это внешнее, вербальное и морально-нравственное выражение (собственно конфессиональное измерение) и аксиологический фундамент культуры. Во втором выражении (аксиологический фундамент) у ценностей, изначально носивших религиозный

и конфессиональный характер, появляется своего рода культурный или цивилизационный статус, более широкий, нежели его исконное конфессиональное содержание. Так, мы можем обнаружить, при наличии ряда различий, общее аксиологическое основание у культур и цивилизаций, сформировавшихся внутри авраамического корпуса религий (иудаизм, христианство, ислам) или у восточных цивилизаций, объединенных общим апофатическим философско-религиозным основанием.

Современность, движимая процессами культурно-цивилизационных трансформаций, с одной стороны, нивелирует значимость специфически конфессиональных аспектов, с другой — позволяет в межкультурном и межцивилизационном диалоге опираться на аксиологический фундамент, который оказывается более глубоким, нежели видимые культурные и цивилизационные различия.

Возможность диалога культур обусловлена и тем, что культурные и цивилизационные процессы не являются линейными. Как пишет современный российский исследователь И. В. Кондаков, «исторически сменяя друг друга, культурно-исторические парадигмы не уходят из актуальной культуры», но «надстраиваются» друг над другом (в соответствии с вырабатываемым алгоритмом) [5, с. 162], составляя архитектонику культуры (М. М. Бахтин) [1]. В этом контексте уместно обращаться к глубоким основаниям культур и цивилизаций, к их «смысловому каркасу», который, как показывают некоторые смелые философские теории (напр., Ф. В. Й. Шеллинга), является общим наследием человечества [9; 10].

Интересную перспективу диалога культур дает советский философ М. М. Бахтин. Его понятие диалога подразумевает открытость двух субъектов друг другу, однако он отмечает, что диалог осуществляется не из изолированных позиций. Каждая культура — это своего рода «внеаходимость», поскольку, как динамический процесс, она существует за счет преодоления границ:

«Не должно, однако, представлять себе область культуры как некое пространственное целое, имеющее границы, но имеющее и внутреннюю территорию. Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» [1, с. 25].

Русская мысль о судьбах цивилизации, отталкиваясь в XIX в. от ситуации сравнения и отличия (тема «Россия и Европа»), в XX в. выработала модель, согласно которой открытость и диалогичность культуры — единственная возможность развития и формирования пространства взаимодействия между государствами, нациями и цивилизациями. Думается, в призме современных социальных и геополитических дискуссий обращение к отечественной традиции осмысления культуры и законов преемственности в логике исторических процессов приобретет новую актуальность и послужит созданию новых моделей социального творчества.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. 502 с.
2. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.
3. Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М.: МГУ, 1987. С. 108–134.
4. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 3–30.
5. Кондаков И. В. Архитектоника русской культуры // Общественные науки и современность. 1999. № 1. С. 159–172.
6. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
7. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., Республика, 1998. 413 с.
8. Тернер В. У. Символ и ритуал. М.: ГРВЛ. 1983. 278 с.
9. Шеллинг Ф. В. Й. Философия Откровения. СПб.: Наука, 2000. Т. 1. 699 с.
10. Шеллинг Ф. В. Й. Философия Откровения. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. 480 с.

## REFERENCES

1. Bahtin, M. M. *Voprosy literatury i estetiki* [Questions of literature and aesthetics]. М.: Hudozhestvennaja literatura, 1975. 502 s. (In Russian).
2. Gennepe, A., van. *Obrjady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obrjadov* [Rites of passage]. М.: Vostochnaja literatura, 1999. 198 s. (In Russian).
3. Dil'tej, V. *Vvedenie v nauki o duhe* [Introduction to the Spiritual Sciences]. In: *Zarubezhnaja estetika i teoriya literatury XIX—XX vv. Traktaty, stat'i, esse*. М.: MGU, 1987. С. 108–134. (In Russian).
4. Kassirer, E. *Opyt o cheloveke: Vvedenie v filosofiju chelovecheskoj kul'tury* [Experience about Man: Introduction to the Philosophy of Human Culture]. In: *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii*. М.: Progress, 1988. С. 3–30. (In Russian).
5. Kondakov, I. V. *Arhitektonika russoj kul'tury* [Architectonics of Russian culture]. In: *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 1999. No. 1. S. 159–172. (In Russian).
6. Levi-Stross, K. *Strukturnaja antropologija* [Structural anthropology]. М.: EKSMO-Press, 2001. 512 s. (In Russian).
7. Rikkert, G. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Natural Sciences and Cultural Sciences]. М., Respublika, 1998. 413 s. (In Russian).
8. Terner, V. U. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual]. М.: GRVL. 1983. 278 s. (In Russian).
9. Shelling, F. V. J. *Filosofija Otkroveniija* [Philosophy of Revelation]. SPb.: Nauka, 2000. T. 1. 699 s. (In Russian).
10. Shelling, F. V. J. *Filosofija Otkroveniija* [Philosophy of Revelation]. SPb.: Nauka, 2000. T. 2. 480 s. (In Russian).

*А. Г. Пешковская, К. С. Голохваст\**

## **ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН**

В статье обсуждаются подходы к изучению виртуальной реальности как культурного феномена субъективной, «иной» или переживаемой посредством цифрового опыта реальности. Анализируется история феномена «иной» реальности, аспекты его переживания и осмысления, начиная с психоделического и трансового опыта первых шаманов — до технических экспериментов первой половины двадцатого века, объективизирующих иную — искусственно созданную реальность в рамках механических, а затем и цифровых гипермедийных систем. Рассматриваются теоретические подходы к осмыслению виртуальной реальности в рамках «виртуалистики», междисциплинарной научной области, получившей свое развитие в советский период в лаборатории виртуалистики Института человека РАН и описываемой посредством постнеклассического взгляда на идею существования в порождённой, автономной и интерактивной реальности. Обсуждаются культурные нарративы о виртуальной реальности в литературе, кинематографе и индустрии компьютерных игр, предлагающие не только перцептивно богатый опыт «виртуального», но также пространство для бегства от подлинной

\* Пешковская Анастасия Григорьевна — директор Центра нейронаук, научный сотрудник лаборатории экспериментальной психологии, кандидат психологических наук, ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Томский государственный университет»; peshkovskaya@gmail.com

Anastasia G. Peshkovskaya — Director of the Center for Neuroscience, Researcher at the Laboratory of Experimental Psychology, Candidate of Psychological Sciences, National Research Tomsk State University; peshkovskaya@gmail.com

Голохваст Кирилл Сергеевич — директор Передовой инженерной школы «Агробиотек», директор ФГБУН «Сибирский федеральный научный центр агробиотехнологий Российской академии наук», научный сотрудник лаборатории экспериментальной психологии, кандидат психологических наук, профессор Российской академии наук, доктор биологических наук; golokhvast.ks@mail.ru

Kirill S. Golokhvast — Director of the Advanced Agrobiotech Engineering School, Director of the Siberian Federal Research Center for Agrobiotechnology of the Russian Academy of Sciences, Researcher at the Laboratory of Experimental Psychology, Candidate of Psychological Sciences, Professor of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Biological Sciences; golokhvast.ks@mail.ru

реальности и вероятные исходы такого бегства, связанные с опасностью для современного человека. Авторы заключают, что изучение феномена виртуальной реальности должно быть синхронизировано с осмыслением его социальных, психологических и этических аспектов.

**Ключевые слова:** Виртуальная реальность, виртуальный опыт, трансцендентный опыт, культурный феномен, культурный нарратив, цифровые технологии, сетевая культура, искусственная реальность, поведение, этика технологий.

*A. G. Peshkovskaya, K. S. Golokhvast*

### *VIRTUAL REALITY AS A CULTURAL PHENOMENON*

The article discusses approaches to virtual reality as a cultural phenomenon of subjective, “other” or reality experienced through digital experience. The history of the phenomenon of “other” reality, aspects of its experience and understanding, are analyzed, starting from the psychedelic and trance experiences of the first shamans — to technical experiments of the first half of the twentieth century, objectifying another — artificially created reality within the framework of mechanical and then digital hypermedia systems. Theoretical approaches to understanding virtual reality are considered within the framework of “virtualistics”, an interdisciplinary scientific field that was developed during the Soviet period in the laboratory of virtualistics at the Institute of Humanity of the Russian Academy of Sciences and described through a post-non-classical view of the idea of existence in a generated, autonomous and interactive reality. Cultural narratives about virtual reality in literature, cinema and the computer games industry are discussed, offering not only a perceptually rich experience of the “virtual”, but also a space for escape from true reality and the likely outcomes of such escape associated with danger for modern man. The authors conclude that the study of the phenomenon of virtual reality should be synchronized with the understanding of its social, psychological and ethical aspects.

**Keywords:** Virtual reality, virtual experience, transcendental experience, cultural phenomenon, cultural narrative, digital technologies, network culture, artificial reality, human behavior, ethics of technology.

#### ***Феномен виртуальной реальности: определение и контексты***

Философский вопрос о соотношении человеческого «Я» и реальности можно считать вечным, тем не менее, современные представления о виртуальной реальности достаточно конкретны, ограничиваются «цифровым» опытом человека и говорят о том, что виртуальная реальность есть пространство нематериальное, искусственно сконструированное с помощью информационных технологий и воспринимаемое как материальное. Несмотря на то, что технологии делают такое восприятие виртуальной реальности не только возможным, но и всё более убедительным, ключевым в данном определении являются отнюдь не они, но само восприятие — как способность ментально перенести себя, трансцендировать — что может происходить и без технологий вовсе, например, в нашем воображении.

С нейробиологической точки зрения, мозг человека не всегда может «распознать», где заканчивается реальность и начинается «виртуальность». Исследования показывают, что перцептивно богатый виртуальный опыт вызывает активацию тех же областей мозга, что и опыт реальный [13]. Последнее активно используется современным образованием, а также сферой развлечений. Вместе с тем, отдельные эксперименты показывают, что активность, осуществляемая виртуально, например, просоциальные или антисоциальные действия, может повлиять на поведение человека в реальном физическом мире [14; 20; 21], что потенциально ведет к серьезным последствиям не только в области этики, но здоровья и безопасности человека и общества.

С другой стороны, виртуальный опыт помогает преодолеть физические ограничения, границы пространства и времени, например, для исследования и более глубокого понимания различных географических, исторических и культурных сред. Становясь, таким образом, формирующим и трансформирующим инструментом познания, трансцендентный, в том числе виртуальный, опыт занимает особое место в субъективном и объективном изучении человеком окружающего мира. Проследим теперь его историко-культурную перспективу.

### *История изучения феномена виртуальной реальности*

С самого начала истории опыт изучения иных типов реальности был глубоко субъективным. Совершенно очевидно, что подчас эти «иные» формы реальности были результатами психоделического опыта, индуцированного химическими (галлюциногенные грибы или растения) или другими средствами (депривация сна, голодание или медитация).

Самыми первыми исследователями типов реальностей были, скорее всего, первые шаманы (с тунгусо-маньчжурского языка — знающий). Они еще со времен палеолита научились отличать и переходить в состоянии транса между мирами (реальностями с нашей точки зрения). В их картине мира подлинная реальность являлась «средним миром», а иные реальности — «верхним и нижним мирами». Эта классификация реальностей являлась неизменной более десяти тысяч лет, причем на всех континентах мира практически в одинаковой форме.

Платон (427–347 гг. н. э.) также выделял разные виды реальностей, считая мир бинарным, деля его на мир идей (вечный и неизменный) и мир теней (отражений, которыми являются вещи в мире).

В разных текстах буддизма, например, у Нагарджуны (ок. 150 — ок. 250 гг. н. э.) эта бинарность мира проявляется в делении на две реальности: высшую (таттва) и низшую (самвритти) реальности [11]. По мнению других авторов, бинарность в буддизме затем нисходит и на другие уровни концептуального строения мира, проявляется в пространстве (небесное — земное); времени (временное — вечное); астральных явлениях (земля — небо); восприятию культурных ценностей (свое — чужое); природе (одушевленное — неодушевленное) [1].

Мы не будем здесь проходить сквозь весь период изучения данных феноменов в истории человечества, хотя мысли о наличии по меньшей мере двух видов реальности есть почти во всех видах культур, и совершим с вами резкий переход сразу в XX век, поскольку именно в это время, после долгих веков

теоретизирования, у человека с помощью компьютерных технологий появилась возможность создавать иные формы реальности. Причем именно объективные формы иной реальности, доступные восприятию любого человека, вне зависимости от его состояния сознания в данный период времени.

Современное понимание виртуальной реальности в философии и технике появилось еще в СССР в 80-х гг. XX в. и было разработано в работах философов и специалистов в области принятия решения пилотами самолетов [2; 3; 6; 7; 8; 10]. Параллельно такие работы выполнялись в США под руководством, как считается, автора термина «виртуальная реальность» — Джароном Ланье (Лани) (1960) [4].

Особенно много интересных теоретических работ было сделано в СССР в новой междисциплинарной научной области, которая получила название «виртуалистика» и получила свое развитие в лаборатории виртуалистики Института человека РАН (ныне это часть Института философии РАН). Авторы термина «виртуалистика» описывают его так: «виртуалистика — это не философия и не наука, а тип мировоззрения, точнее, постнеклассического мировоззрения». Авторы считают, что виртуалистика — это не отрицание традиционной философии и науки, но расширение поля действия: виртуалистика вводит в мировоззрение новую реальность и предлагает новый взгляд на мир. Базовой идеей, на которой строится виртуалистика, является идея виртуального существования (виртуальной реальности)». Виртуальную реальность они определяют как тип реальности, обладающий следующими обязательными свойствами: порождённость, актуальность, автономность, интерактивность.

Сегодня под виртуальной реальностью понимают техническими средствами воспроизведенный «мир», передаваемый пользователю через его ощущения, в том числе не только посредством таких классических акцепторов виртуальной реальности, как зрение и слух, но также тактильных и температурных ощущений. Следующее направление развития виртуальной реальности состоит, очевидно, в применении компьютер-мозговых интерфейсов, и мы видим, что шаги к этому уже предпринимаются.

### ***Виртуальная реальность в технических экспериментах и культурных нарративах***

Первым упоминанием виртуальной реальности в массовой культуре можно считать вышедшую в 1964 г. книгу Станислава Лема «Сумма технологии», где под термином «фантомология» Лем описывает задачи и суть ответа на вопрос «как создать действительность, которая для разумных существ, живущих в ней, ничем не отличалась бы от нормальной действительности, но подчинялась бы другим законам?» [19]. С другой стороны, о феномене «искусственной реальности» как некоей иной, отличной от подлинной реальности, с которой взаимодействует человек, впервые заговорил художник компьютерных игр Майрон Крюгер в конце 60-х гг. прошлого века [12; 18]. В частности, стоит отметить его совершенно новаторские проекты «световой поток», «Metaplay», «Videoplace» и «Small Planet», в которых были созданы первые искусственные (виртуальные) пространства с управляемой компьютером световой звуковой

средой, реагирующей на людей, находящихся внутри нее. В 80-х гг., во время работы в Университете Висконсин-Мэдисон и Университете Коннектикута, Крюгер продолжил разработку интеграции визуальных эффектов, звуков и техник реагирования посредством компьютера в единую среду [16; 17].

Самым ранним примером реализации виртуальной реальности как гипермедийной системы считается «Кинокарта Аспена», созданная в 1977–1978-х гг. Эта компьютерная программа симулировала прогулку по городу Аспен (США).

Если говорить о технике, то первая система виртуальной реальности появилась в 1962 г. и называлась «Сенсорамы». Сенсорамы погружала зрителя в виртуальную реальность при помощи коротких фильмов, которые сопровождались запахами, ветром (при помощи фена) и шумом мегаполиса с аудиозаписи. В 1967 г. Айвен Сазерленд описал и сконструировал первый шлем, изображение на который генерировалось при помощи компьютера. Шлем Сазерленда позволял изменять изображения соответственно движениям головы (зрительная обратная связь). С той поры вышли десятки типов шлемов виртуальной реальности разных производителей.

В кинематографе виртуальная реальность впервые появилась в фильме «Газонокосильщик», вышедшем в 1992 г. Затем были «Матрица» (1999), «Тринадцатый этаж» (1999), «Экзистенция» (1999), некоторые серии сериала «Черное зеркало» (2011) и один из последних — фильм «Первому игроку приготовиться» (2018). В этих кинокартинах обсуждается, в том числе, и возможный полный переход человека в виртуальные миры из-за сложностей в реальном мире. Особенно ярко это показано в серии фильмов «Матрица» и «Первому игроку приготовиться», в которых обсуждается одна из возможных задач виртуальной реальности — экзистенциальный побег человека из невыносимых условий подлинной реальности в виртуальный мир.

Аналогичный пример эскапизма из реального мира в виртуальный, и уже не всегда добровольного, представлен в компьютерной игре «Атомное сердце» (Atomic Heart, 2023), где в сюрреалистичный мир «Лимбо» погружается главный герой, отказывающийся от выполнения навязываемых ему действий. В «Лимбо» время течет иначе, чем в подлинной реальности, и сам мир «Лимбо» уникален для каждого человека, поскольку отражает его индивидуальное бессознательное. Пока герой (но скорее его мозг) путешествует по «Лимбо», его физическое тело перестает быть контролируемо разумом и может быть переведено в «боевой режим» совершения если не антисоциальных, то любых иных запрограммированных системой действий, которые могут идти вразрез с морально-этическими представлениями героя. В «Атомном сердце» виртуальный мир становится инструментом управления человеком, но не мягким путем формирования нужного поведения и не посредством бегства от условий подлинной реальности. В мир «Лимбо» погружают еще и затем, чтобы отключить сознание с его этическими нормами и ценностями от контроля над физическим телом — чтобы последнее было использовано для совершения, например, боевых задач.

Очевидно, что культурные нарративы о виртуальной реальности предлагают нам не только перцептивно богатое расширение, дополнение подлинной реальности, но также ее искусственную и более привлекательную замену, зачастую без возможности «вернуться обратно» на прежних условиях

или в прежних контролируемых обстоятельствах. Последний вариант — условно страшный путь, который сродни уходу в забвение, и не в последнюю очередь поэтому современные тенденции изучения виртуальной реальности характеризуется осмыслением нарастающего опасного влияния последней на развитие цивилизации [5; 9; 15].

### *Заключение*

Не ограничивая представления о виртуальной реальности призмой цифровых технологий, мы заключаем, что человек знаком с разными типами реальностей с самого начала появления культуры. За последние 80 лет феномен виртуальной реальности всё более увеличивает свои позиции в культурных нарративах и уже пронизывает все типы искусства — от литературы и кино до индустрии компьютерных игр. С развитием технологий виртуальная реальность все чаще рассматривается с точки зрения ее этических аспектов и возможных негативных последствий для человека и общества, сценарии которых всё чаще становятся фабулой продуктов массовой культуры. Важно, чтобы исследования виртуальной реальности были синхронизированы с техническими аспектами развития данной технологии, обеспечивая общество не только богатым цифровым опытом виртуального, но и осмыслением его социальных, психологических и этических аспектов.

### ЛИТЕРАТУРА

1. *Галиева М. Р.* Когнитивный принцип бинарности в религиозной картине мира // Вопросы когнитивной лингвистики. 2014. № 2. С. 56–65.
2. *Генсаретский О. И., Носов Н. А., Носова Т. В.* Индикативные состояния в деятельности человека-оператора // Техническая эстетика. 1989. № 7. С. 20–22.
3. *Жданов В. Ф.* Виртуальная реальность в исполнительском искусстве. М.: АНО «Учебно-методическое объединение Инсайт», 1997. 168 с.
4. *Ланье Дж.* Вы не гаджет. Манифест. М.: Corpus, 2011. 320 с.
5. *Ланье Дж.* Кому принадлежит будущее? Мир, где за информацию платят будут вам. М.: БОМБОРА, 2011. 560 с.
6. *Носов Н. А.* Виртуалистика в России в первой половине 2000 г. // Вестник Российского философского общества. 2000. № 4. С. 53–54.
7. *Носов Н. А.* Виртуальная реальность // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 152–164.
8. *Силаева В. Л.* Подмена реальности как социокультурный механизм виртуализации общества: диссертация кандидата философских наук: 09.00.11. М., 2004.
9. *Смирнов А. С., Фадеев К. А., Аликовская Т. А., Тумялис А. В., Голохваст К. С.* Технологии виртуальной реальности в образовательном процессе: перспективы и опасности // Информатика и образование. 2020. № 6. С. 4–16.
10. *Хоружий С. С.* Род или недород? // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 53–68.
11. *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. М.: Прогресс, 1981. 416 с.
12. *Юдина А. В.* Особенности организации связей с общественностью в контексте виртуальной реальности // Власть. 2010. № 12. С. 36–38.

13. Adamovich, S. V., August, K., Merians, A., & Tunik, E. (2009). A virtual reality-based system integrated with fMRI to study neural mechanisms of action observation-execution: a proof of concept study. *Restorative neurology and neuroscience*. 27(3). 209–223 s.
14. Ahn, S. J., Le, A. M. T., & Bailenson, J. N. (2013). The effect of embodied experiences on self-other merging, attitude, and helping behavior. *Media Psychol.* 16(1). S. 7–38.
15. Dokuchaev, I. I., Golokhvast, K. S., & Sokolov, A. M. (2023). Virtual reality and the problem of illusion. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 39(1). S. 18–29.
16. Krueger, M. W. (1991). *Artificial Reality 2*, Addison-Wesley Professional. 304 s.
17. Krueger, M. W., Gionfriddo, T., & Hinrichsen, K. (1985). VIDEOPLACE—an artificial reality. *CHI '85: Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*. S. 35–40.
18. Krueger, M. W. (1983). *Artificial Reality*. Addison-Wesley. 312 s.
19. Lem, S. (1964). *Summa Technologiae*. Kraków: Wydawnictwo Literackie. 501 s.
20. Seinfeld, S., Arroyo-Palacios, J., Hortensius, R., Zapata, L. E., Borland, D., de Gelder, B., Slater, M., & Sanchez-Vives, M. V. (2018). Offenders become the victim in virtual reality: impact of changing perspective in domestic violence. *Sci Rep*. 8 s.
21. van Loon, A., Bailenson, J., Zaki, J., Bostick, J., Willer, R. (2018). Virtual reality perspective-taking increases cognitive empathy for specific others. *PLoS ONE*, 13(8), e0202442.

## REFERENCES

1. Galieva, M. R. (2014) *Kognitivnyj princip binarnosti v religioznoj kartine mira* [The cognitive principle of binary in the religious picture of the world]. In: *Voprosy kognitivnoj lingvistiki*. No. 2. S. 56–65. (In Russian).
2. Genisaretskij, O. I., Nosov N. A., Nosova T. V. (1989) *Indikativnye sostoyaniya v deyatel'nosti cheloveka-operatora* [Indicative states in the activities of a human operator]. In: *Tehnicheskaya estetika*. No. 7. S. 20–22. (In Russian).
3. Zhdanov, V. F. (1997) *Virtual'naya realnost' v ispolnitelskom iskusstve* [Virtual Reality in the Performing Arts]. M.: ANO "Uchebno-metodicheskoe obединenie Insajt". 168 s. (In Russian).
4. Lane, Dzh. (2011) *Vy ne gadzhet. Manifest* [You are not a gadget. Manifesto]. M.: Corpus. 320 s. (In Russian).
5. Lane, Dzh. (2011) *Komu prinadlezhit budushee? Mir, gde za informaciyu platit budut vam* [Who owns the future? A world where you get paid for information]. M.: BOMBORA. 560 s. (In Russian).
6. Nosov, N. A. (2000) *Virtualistika v Rossii v pervoj polovine 2000 g.* [Virtualistics in Russia in the first half of 2000]. In: *Vestnik Rossijskogo filosofskogo obshestva*. No. 4. S. 53–54. (In Russian).
7. Nosov, N. A. (1999) *Virtual'naya realnost'* [Virtual reality]. In: *Voprosy filosofii*. No. 10. S. 152–164. (In Russian).
8. Silaeva, V. L. (2004) *Podmena realnosti kak sociokulturnyj mehanizm virtualizacii obshestva: dissertaciya kandidata filosofskih nauk: 09.00.11* [Substitution of reality as a sociocultural mechanism of virtualization of society: dissertation of a candidate of philosophical sciences: 09.00.11]. M. (In Russian).

9. Smirnov, A. S., Fadeev, K. A., Alikovskaya, T. A., Tummyalis, A. V., Golohvast, K. S. (2020) *Tehnologii virtualnoj realnosti v obrazovatelnom processe: perspektivy i opasnosti* [Virtual reality technologies in the educational process: prospects and dangers]. In: *Informatika i obrazovanie*. No. 6. S. 4–16. (In Russian).
10. Horuzhij, S. S. (1997) *Rod ili nedorod?* [Genus or subgenus?]. In: *Voprosy filosofii*. No. 6. S. 53–68. (In Russian).
11. Chattopadhyaya, D. (1981) *Zhivoe i mertvoe v indijskoj filosofii* [Living and dead in Indian philosophy]. M.: Progress. 416 s. (In Russian).
12. Yudina, A. V. (2010) *Osobennosti organizacii svyazej s obshestvennostyu v kontekste virtualnoj realnosti* [Features of organizing public relations in the context of virtual reality]. In: *Vlast*. No. 12. S. 36–38. (In Russian).
13. Adamovich, S. V., August, K., Merians, A., & Tunik, E. (2009). *A virtual reality-based system integrated with fMRI to study neural mechanisms of action observation-execution: a proof of concept study*. *Restorative neurology and neuroscience*. 27 (3). S. 209–223. (In English),
14. Ahn, S. J., Le, A. M. T., & Bailenson, J. N. (2013). *The effect of embodied experiences on self-other merging, attitude, and helping behavior*. *Media Psychol*. 16 (1). S. 7–38. (In English).
15. Dokuchaev, I. I., Golokhvast, K. S., & Sokolov, A. M. (2023). *Virtual reality and the problem of illusion*. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 39 (1). S. 18–29. (In English).
16. Krueger, M. W. (1991). *Artificial Reality 2, Addison-Wesley Professional*. 304 s. (In English).
17. Krueger, M. W., Gionfriddo, T., & Hinrichsen, K. (1985). *VIDEOPLACE — an artificial reality*. *CHI '85: Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*. S. 35–40. (In English).
18. Krueger, M. W. (1983). *Artificial Reality*. Addison-Wesley. 312 s.
19. Lem, S. (1964). *Summa Technologiae*. Krakow: Wydawnictwo Literackie. 501 s.
20. Seinfeld, S., Arroyo-Palacios, J., Hortensius, R., Zapata, L. E., Borland, D., de Gelder, B., Slater, M., & Sanchez-Vives, M. V. (2018). *Offenders become the victim in virtual reality: impact of changing perspective in domestic violence*. *Sci Rep*. 8 s.
21. van Loon, A., Bailenson, J., Zaki, J., Bostick, J., Willer, R. (2018). *Virtual reality perspective-taking increases cognitive empathy for specific others*. *PLoS ONE*, 13 (8), e0202442.

*А. А. Синицын\**

**ПЕРЕЖИВАНИЕ-ПАМЯТЬ И ВЕЧНО АКТУАЛЬНЫЙ СОКРАТ:  
«ПЕРЕКЛИЧКИ» В СТИХОТВОРЕНИИ А. С. КУШНЕРА  
«В СЫРОМ ЛЕСУ, В ГУСТОЙ ЕГО ТЕНИ...»**

В очерке рассматривается стихотворение А. С. Кушнера «В сыром лесу, в густой его тени...» (1978). Автор обнаруживает разного рода «переключки» Кушнера с современными русскими поэтами и классической литературой. Поэт говорит о созидательной ответственности исторической и культурной памяти. Стихотворение Кушнера завершается возвышенным успокоением: вокруг Сократа сидят его ученики, которые слушают философа. Но вместе с ними — и ученики его учеников, и их последователи в следующих поколениях. Если «подключиться» к истории, мысленно шагнув через толщу столетий, то можно присмотреться и увидеть себя в этом круге собеседников Сократа.

**Ключевые слова:** А. С. Кушнер, «переключки», Сократ, Троя, Великая Отечественная война, память.

*A. A. Sinitsyn*

*EXPERIENCE-MEMORY AND TOPICAL SOCRATES:  
«CROSSINGS» IN A. S. KUSHNER'S POEM  
“IN THE DANK FOREST, IN ITS DEEP SHADOWS...”*

The verses written by the contemporary poet A. S. Kushner are often deemed philosophical. This essay analyzes the poem “In the dank forest, in its deep shadows...” dated

---

\* Синицын Александр Александрович — канд. ист. наук, доцент кафедры философии, педагогики и религиоведения, aa.sinizin@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Россия, 191011, Санкт-Петербург, Набережная Фонтанки, д. 15, лит. А.  
Aleksandr A. Sinitsyn — Candidate of History, Associate Professor, aa.sinizin@mail.ru, The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities, 15A Naberezhnaia reki Fontanki, St. Petersburg, 191011, Russia.

1978. The poem ends with an elevated solace: Socrates' disciples are listening to him. But together with them are disciples of his disciples, their successors of future generations. And if you "associate yourself" with history by spanning the centuries, you might well see yourself in the Socrates circle.

**Keywords:** A. S. Kushner, «crossings», Socrates, Trojan War, Great Patriotic War, memory.

Этот вечный огонь, нам завещанный одним,  
Мы в груди храним.

*Е. Д. Агранович (из к/ф «Офицеры»)*

О художественно-мифическом восприятии истории, природы, повседневности, о вечности и вещности, мотивно-образной системе творчества петербургского поэта Александра Семеновича Кушнера написаны десятки статей, монографий, диссертаций. Можно собрать философические суждения из стихотворений А. С. Кушнера, его эссе и интервью и сложить из них систему общих теоретических взглядов на мир, выражающих поэтико-философское мировоззрение современного петербургского художника. Одна из последних работ А. С. Кушнера названа «Поэтическое восприятие мира» (2021). Исследователи часто говорят о филологичности и философичности кушнеровской лирики [74; 2, с. 85–186; 1; 16; 37; 14; 64; 65; 66; 67; 53; 11; 10, с. 256–275; 17; 39; 40; 62; 52; 57; 18, с. 196–208; 19; 3; 12; 13; 56; 4; 20; 21; 31; 68; 69; 32; 70; 50; 51; 6; 22].

В эссе, опубликованном в журнале «Нева» и посвященном 80-летию А. С. Кушнера, Наталья Беляева выделяет «восемь граней таланта» А. С. Кушнера: наследник русских поэтов-классиков, певец Петербурга, хранитель тайн природы, литературовед и эссеист, детский поэт, учитель русского языка и литературы, защитник русского языка и поэтического слова; указана и описана такая грань (третья) таланта, как апологет культуры [5, с. 185–187]. На мой взгляд, следовало бы специально (отдельно!) выделить такой аспект, как рецепция античности в творчестве поэта Кушнера: греко-римская мифология, литература, история и культура. Существует значительная литература о поэтической рецепции греко-римской классики в лирике А. С. Кушнера (избранные работы: [42; 30; 39; 17; 53; 57; 20; 56; 4; 21; 66; 67; 68; 69; 70; 9; 50; 51]).

Стихотворения разных лет на античные темы вошли в сборник «Античные мотивы», изданный десятилетие назад [26]. «Антиковедческая» лирика А. С. Кушнера многогранна, поэт пишет об античности и о рецепции античной культуры легко, смело, иронично, по-пушкински запросто. В данном очерке предлагаю рассмотреть стихотворение А. С. Кушнера «В сыром лесу, в густой его тени...», датированное 1978 годом [29, с. 59], в котором поэт говорит об отсутствии границ памяти-переживания и завершает стихотворение указанием на беседу древнегреческого философа Сократа с учениками.

Прежде выскажу несколько замечаний относительно суждений А. С. Кушнера о «перекличках» в поэзии и интертекстуальных элементах кушнеровской лирики. В литературном эссе «Перекличка», написанном в 1979 г. и включенном в сборник «Аполлон в снегу» [23, с. 85–113], художник-мыслитель

говорит о цитировании и других видах *переклички*, встречающихся в русской литературе.

«Перекличка с предшественниками и современниками. Это явление, несмотря на недоуменные и порицательные отзывы некоторой части критики, — процесс закономерный, естественный и неизбежный. Какой наивностью или некомпетентностью надо обладать, чтобы представлять поэтов и их поэтические миры обособленными, изолированными! <...> Сегодня, когда “младая роща разрослась”, невозможно представить наш двухсотлетний лес без переклички, без ауканья, без живых голосов. Один из видов переклички — цитирование, вплетение в стиховую ткань чужих стихов» [23, с. 85]. «Цитирование — лишь один из видов переклички. Существует множество других ее вариантов: отзвуки, отклики, непреднамеренные совпадения и т. д.» [23, с. 91].

И еще две цитаты из других очерков, помещенных в этом сборнике:

«Стихи выручают друг друга, протягивают друг другу руки, перекликаются, перешептываются, образуют цепь, хоровод, который трудно разорвать. Возникает та общность, то единство, реализуется та сверхзадача, что едва просвечивала при создании каждого из стихотворений» [23, с. 38]. «Сознательная и неосознанная перекличка с другим поэтом, цитирование чужого текста — это ли не доказательство нашей погруженности в общую культурно-историческую стихию, вне которой и с жизнью и с творчеством было бы навсегда покончено!» [23, с. 274].

А. С. Кушнер часто включает в свои стихи поэтические переклички с текстами классиков и современников [55; 37; 59; 60; 61; 62; 66; 67; 53; 18, с. 196–208; 19; 5; 57; 20; 21; 22]. В большинстве «антиковедческих» стихотворений А. С. Кушнера присутствуют прямые и скрытые переклички — совпадения, отражения, отзвуки, явные цитации и заимствования или неявные параллели и отклики, ассоциации и аллюзии. В одном из интервью А. С. Кушнер признает, что «чем оригинальнее поэт, тем естественней для него перекличка с предшественниками. Это и понятно: для переклички нужны два голоса; те, у кого нет своего голоса, не могут позволить себе и перекличку — им нечем перекликаться» [23, с. 320]. Поэты вступают в разговор между собой, через года беседуя друг с другом, отталкиваясь от выраженной кем-то ранее мысли, развивая ее, пользуясь чужими идеями, заимствуя фразы и определения, споря и соглашаясь с предшественниками, перекликаясь или перешептываясь [37; 7; 36; 53; 66; 41].

Приведу полностью интересующее меня сочинение А. С. Кушнера:

В сыром лесу, в густой его тени,  
Так по утрам таинственна прохлада,  
Такой сквозняк: лишь руку протяни —  
Достанешь тех, трубить о ком не надо,  
И след в траве не высох, лишь поблѣк  
От их сандалий, тапочек, сапог.

И Троя рядом где-то, за бугром,  
И за кустом лозы — средневековые,  
И те, кто пал под Курском и Орлом,  
На нас глядят с печалью и любовью,  
Кто тридцать лет, кто тысячу назад,  
Для них с тех пор прошло одно мгновенье,  
Кто умер сам, кто выпил горький яд,  
Кто на больничной койке, кто в сраженьи.

Не лейте слез и горестной черты  
Непоправимой вскользь не проводите.  
Она — уловка вашей слепоты,  
Вы провели ее для простоты,  
Но где она в природе, покажите?

Нам с вами легче думать, что Сократ  
Бог знает как давно испил отраву,  
А для него — лишь миг тому назад.  
Ученики вокруг него сидят  
И делят мудрость вечную и славу [29, с. 59].

Стихотворение состоит из 24 строк, разбитых на четыре неравномерных строфы, включающих соответственно 6 – 8 – 5 – 5 строк. Начинается стихотворение (как это не редко у Кушнера) почти прозаически и натуралистически — с описания природы. Утром в сыром лесу прохладно, чувствуется сквозняк — это указание на естественные свойства, вполне реальные, физические (в исходном значении древнегреческого слова φύσις — «природа»). Но в утренней лесной прохладе кроется что-то загадочное, чудесное. И то, что лирический субъект (= автор) называет прохладу «таинственной», — это уже поэтическое восприятие природы: магический тенистый лес порождает мистическое настроение. В стихотворении А. С. Кушнера передана *мистичность утреннего леса*, когда лесные тени повергают в состояние задумчивости и порождают живые образы. Образы приходят из давнего и недавнего былого. И это не просто грезы, воспоминания, поскольку образы былого реально воскрешаются в сознании и оживляются чувствами.

В кушнеровском «В сыром лесу...» заметна перекличка со стихотворением О. Э. Мандельштама 1911 г., которое начинается с видений сумрачного леса, вселяющих печаль: «Скудный луч, холодной мерою, / Сеет свет в сыром лесу» [33, с. 21]. Близость лирики Мандельштама поэтике Кушнера отмечают многие исследователи [37; 59; 7; 62; 20, с. 10, 20–21, 71, 73 сл., 85 и др.; 58; 8, с. 261; 21, с. 46, 120, 167, 233]. Кушнер называет Мандельштама самым близким для него поэтом. В статье «Мандельштам и Ходасевич» он признается в «глубокой заинтересованности в поэзии Мандельштама» [24, с. 44], а в очерке «Выпрямительный вздох» пишет: «Поэзия Мандельштама — наша опора, наша надежда в сопротивлении этому омертвлению. <...> Его поэзия — праздник всех органов чувств» [23, с. 295]. В ряде работ Кушнер говорит

о Мандельштаме как о мастере поэтических переключек, который легко сообщался с поэтами разных веков и языков. «В XX веке в нашей поэзии большой материал для рассмотрения разных вариантов поэтической переключки дает Мандельштам» [23, с. 98].

В начальных строках стихотворений О. Э. Мандельштама «Скудный луч, холодной мерою...» и А. С. Кушнера «В сыром лесу, в густой его тени...» созвучно не только лирико-философическое настроение, но совпадают образы: «сырой лес» (с этой фразы-образа начинается сочинение Кушнера, а у Мандельштама заканчивается вторая строка первой строфы); «густая тень» и «таинственная прохлада» — в кушнеровском лесу, а у Мандельштама «скудный луч» и «холодная мера». В стихах обоих поэтов описывается утро в лесу; так, у Мандельштама в последней строфе: «Утро, нежностью бездонное — / Полу-явь и полу-сон»), а сквозь туман и тишину, создающих состояние полу-яви-полу-сна, — «Забутье неутоленное — / Дум туманный перезвон...» [33, с. 21].

Стихи Мандельштама созвучны известному тургеневскому стихотворению «В дороге», с его тоской и переживаниями (любобными), воспоминаниями и думами — «забьтєм неутоленным». С переключаемым с И. С. Тургеневым Мандельштамом в конце XX века переключается Кушнер. У последнего утренние грезы тоже вызывают состояние «полу-яви и полу-сна», и живые образы «времени былого» и «лица, давно позабытые» (из Тургенева) настолько реальны, что «лишь руку протяни — достанешь» (из Кушнера); поэт заставляет поверить в то, что они присутствовали здесь только что, поскольку их «след в траве не высох, лишь поблѣк» (стрк. 5). И этот след «от их сандалий, тапочек, сапог» можно увидеть воочию.

Всѣ сопряжено воедино и имеет причинно-следственные связи — «лишь руку протяни». До прошлого можно дотронуться вживую, не только мысленно, но тактильно, прикоснувшись к прошлому. Рассматриваемое стихотворение А. С. Кушнера созвучно (еще одна переключка) стихотворению Арсения Тарковского «Жизнь, жизнь», датированному 1965 г. (стихотворение впервые было опубликовано в сборнике «Земле — земное» 1966 г. [54, с. 85–86]; позже поэт его включил в сборники «Вестник» (1969), «Стихотворения» (1974) и др.) Как и у Тарковского, в стихотворении Кушнера говорится о смерти и бессмертии, яде и свете, есть сопряженность времен и поколений. И возможность из своего века легко прикоснуться к любому другому.

И если у Кушнера здесь не прямая отсылка к Тарковскому, то перед нами все же какой-то из видов переключки, поскольку чувствуется связь, согласование между произведениями двух авторов-современников (о «поэтическом диалоге» Тарковского и Кушнера см.: [11; 57]). В сочинениях обоих поэтов в точке нынешнего «я» лирического субъекта встречается сбывшееся и будущее, и в этой точке встречи оказываются все за одним столом: деды и внуки, прапрадеды и праправнуки... «Я каждый день минувшего, как крепью, / Ключицами своими подпирал...» — продолжает Тарковский; на моих плечах, говорит поэт, держится еще не воплощенное здание грядущего, но и сам я стою и способен держаться только потому, что опираюсь на плечи своих предшественников.

Темпоральные указания в рассматриваемом стихотворении А. С. Кушнера, конечно, условны: «Кто тридцать лет, кто тысячу назад...» (стрк. 11) Первая «датировка» относится к сражениям Великой Отечественной войны, которая окончилась тридцать три года назад (к 1978 году), а со времени Курской битвы прошло 35 лет. Если же вторая «дата» относится к событиям Средневековья, то тысяча лет — верна, а вот что касается Сократа, то он отстоит от нас на две с половиной тысячи лет, не говоря уж о легендарной Троянской войне, которую античные источники относили к XIII—XII вв. до н. э. Нельзя забыть о Трое, со сказаний о которой начинается не только история античной литературы, но и история европейской культуры, поскольку древние греки считали Троянскую войну важнейшим временным ориентиром, своеобразной точкой отсчета эллинской истории.

В своей лирике и очерках о поэтах и поэзии А. С. Кушнер постоянно делает акцент на неразрывности времени и необходимости сохранения исторической и культурной памяти (ср. в диссертации Н. Н. Шаховской, посвященной русской истории в художественном сознании А. С. Кушнера: [58, с. 16 сл., 38 слл., 130 слл.]). «Для историософской концепции А. С. Кушнера доминирующими становятся следующие аспекты: историческая память, судьба России в прошлом и будущем, ее место в мире», — пишет Шаховская [58, с. 129]. Удивительно ощущение «спрессованности» времени, которое изображает поэт, чувство со-временности и нашей (лирического субъекта, попавшего в «мистический лес» — автора стихотворения — его читателей) сопричастности событиям прошлого. Как в песне «Мгновения» на стихи Р. И. Рождественского: «Мгновения спрессованы в года, / Мгновения спрессованы в столетия». Многосерийный фильм Т. М. Лиозновой «Семнадцать мгновений весны», в котором звучит эта песня, вышел на экраны в 1973 г. Эта военно-политическая драма имела колоссальный успех и стала частью советской мифологии [44]. Возможно, в рассматриваемом стихотворении присутствует переключкичка с песней из фильма о подвиге советского разведчика.

Для всех героев, павших на полях сражений десятилетия или тысячелетия назад, «с тех пор прошло одно мгновенье». Ибо всё находится в единой связи со всем: Античность («И Троя рядом где-то, за бугром»), Средневековье (которое всего лишь скрыто от взора «за кустом лозы») и современность (суровый век Двадцатый). Воины, погибшие под Курском и Орлом в 1943 г., — отсылка к трагическим и героическим событиям Великой Отечественной войны. Но всё это касается нас, нынешних. И не только людей семидесятых годов XX в., из которых говорит автор в этом стихотворении, но и читателей начала XXI столетия.

Остановимся на стрк. 9 «И те, кто пал под Курском и Орлом», где примечательны сочетание двух российских городов и порядок их перечисления. Орловская наступательная операция (июль–август 1943 г.) привела к полному разгрому мощной вражеской группировки армий «Центр». 5 августа 1943 г. город Орел был очищен от западных захватчиков, и вечером того же дня Москва салютовала двенадцатью залпами из 120 орудий в честь освобождения Орла и Белгорода (в то время Белгород был районным центром Курской области). Возможно, в стихотворении Кушнера город Курск указан как напоминание

об одном из главных сражений Великой Отечественной войны, поскольку битва на Курской дуге стала поворотным событием Второй мировой. А Орел назван здесь как «город первого салюта», т. е. Курск и Орел отмечены как знаковые города Великого события. Но, памятуя о значении переключек в поэзии Кушнера, предположу, что выбор городов и последовательность их названия могут иметь не только исторические истоки, но и являться поэтической переключкой с другим произведением. Как отмечает А. С. Кушнер в цитированном выше очерке «Переключки»:

«Вообще цитирование плодотворно тогда, когда чужой текст вступает в неожиданное соотношение с вновь создаваемым, обостряя его новизну, служит не задачам стилизации, а задачам создания нового поэтического слова. <...> Иногда в роли цитаты выступает вообще одно, но памятное слово (курсив мой. — А. С.) — и преобразует стихотворение, сдвигая его в сторону цитируемого автора» [23, с. 86].

Строка Кушнера «И те, кто пал под Курском и Орлом» — отсылка к песне из кинофильма «Белорусский вокзал» (Мосфильм, 1970, реж. А. С. Смирнов) — одним из самых известных фильмов о ветеранах Великой Отечественной войны. В финале этой картины в исполнении бывшей санитарки Раи (роль Н. Н. Ургант) звучит песня Б. Ш. Окуджавы «Нам нужна одна победа» — любимая фронтовая песня собравшихся вместе ветеранов-друзей об их «отдельном десятом десантном батальоне» Первого Белорусского фронта. Песня Окуджавы и ее аранжировка в виде марша для военно-духового оркестра, выполненная композитором А. Г. Шнитке, стали частью советской мифологии и русской культуры. Третий куплет этой песни начинается словами: «От Курска и Орла война нас довела / До самых вражеских ворот, такие, брат, дела». Первый Белорусский фронт РККА был сформирован на западном направлении в феврале 1944-го — через полгода после Орловско-Курской операции, но герои фильма «Белорусский вокзал», вели начало *своей* войны от Курска и Орла (как в песне Окуджавы). Премьера фильма А. С. Смирнова состоялась весной 1971-го, фильм принимал участие в кинофестивалях, демонстрировался по центральному телевидению, так что в 1970-е годы «Белорусский вокзал» и песня про «одну на всех Победу» были широко известны в СССР. Эта песня из фильма стала поистине народной. «Старший брат по поэтическому цеху» Булат Окуджава был близок поэту Кушнеру (см. его воспоминания об Окуджаве: [25]; также: [21, с. 67, 364]). Создавая мемориально-ностальгическое стихотворение «В сыром лесу...», А. С. Кушнер, вспоминая о тех, кто «пал под Курском и Орлом» — осознанно или неосознанно — воспроизвел фразу из песни Окуджавы «Нам нужна одна победа».

Есть и еще одна переключка из песенно-поэтического поля 70-х годов прошлого века, которая тоже, на мой взгляд, вполне вероятно, связана с фильмом. Это историко-приключенческая картина «Стрелы Робин Гуда» режиссера С. С. Тарасов (1975). В начале фильма звучит песня В. С. Высоцкого «Баллада о времени»: «Время подвиги эти не стёрло: / Оторвать от него верхний пласт <...> И оно свои тайны отдаст». Человек чуткий к истории способен оживить

прошлое. Переключка «Баллады о времени» с кушнеровским стихотворением вполне резонна. И не только потому, что в обоих произведениях есть отсылка к истории Средних веков, но потому, что авторы говорят об ощущении близости прошлого: у Кушнера: «за кустом лозы — средневековье»; а у Высоцкого: «Замок временем скрыт / и укутан, укрыт / В нежный плед из зеленых побегов» и «Нужно только поднять верхний пласт (времени. — А. С.)», чтобы увидеть и старинный замок, тамошних жителей и схватки рыцарей...

Во «В сыром лесу, в густой его тени...» есть единственная отсылка к средневековью, и она общего характера. А переключек с античностью в стихотворении — несколько, все они из греческой культуры, и они выразительные, значительные. Это упоминание о Трое (стрк. 7, с отсылками к Троянскому циклу мифов и Троянской войне, гомеровским эпическим поэмам «Илиада» и «Одиссея» — началу начал эллинской и всей европейской литературы); тема смертельного яда, возникающая в стрк. 13, — намек на гибель Сократа — одну из самых известных смертей в мировой истории; та же тема повторяется в стрк. 21, где говорится о Сократе, который «испил отраву». Четвертая строфа полностью отсылает к античности, здесь автор воскрешает седую древность, изображая мудреца Сократа в кругу его слушателей (стркк. 20–24).

В этом произведении названы три топонима: два советских/российских города и древняя Троя (страна или город) на северо-западе Малой Азии. Все три географических названия связаны с великими событиями истории и мифологии: Троя — античной, греческой, Курск и Орел — современной, отечественной. Сократ — единственное имя в стихотворении, все прочие, чей «след в траве не высох», включая учеников Сократа, — здесь безымянные. Фигура Сократа и сократовские (платоновские) темы возникают в десятке кушнеровских стихотворений (сошлив на свою статью в журнале «СХОЛН», где высказаны замечания к «антиковедческим» стихам А. С. Кушнера «А то, что говорила чужестранка...» и «Парменид», написанным «по мотивам» диалогов Платона «Пир» и «Парменид» [50], а также о платоновских реминисценциях в лирике А. С. Кушнера [51]).

Образ афинского философа в античных источниках, каким мы находим его у современников и у более поздних авторов, — многогранный и разнотипный (см., например, солидный «бриллевский» справочник, посвященный рецепции Сократа от античности до наших дней: [63]). В художественной литературе зачастую это *образцовый образ*: Сократ — мудрый мыслитель, моралист, идеальный гражданин, учитель, убежденный и стойкий борец, служащий истине. Сократ в литературе и искусстве отличается от того Сократа, которого мы находим в трудах отечественных философов, историков-антиковедов, правоведов, психологов, историков этики, эстетики и искусства (см. сборник «Сократ в России»: [71]). В русской поэзии с середины XVIII в. и до начала нынешнего столетия образ Сократа представлен объемно, он обогащается дополнительными смысловыми оттенками. Можно говорить о вариациях рецепции *идеи Сократа* в разные периоды отечественной культуры [15; 34; 35; 45–51].

А. С. Кушнер вовлекает читателей в действие, обращаясь к ним и призывая: «руку протяни» и «достанешь», «на нас глядят», «не лейте слез», «не проводите», «вашей слепоты», «вы провели», «покажите», «нам с вами легче

думать». Во второй строфе стихотворения используются глаголы в прошедшем времени, связанные с событиями прошлого, с людьми, давно умершими, со смертью: «пал», «прошло», «умер», «выпил горький яд» (и повторяется в четвертой строфе — «испил отраву»). Но заканчивается стихотворение описанием действия в настоящем времени: «Ученики вокруг него (Сократа. — А. С.) *сидят / И делают* мудрость вечную и славу». Поэт приравнивает глагол действия «не проводить» (разграничительную черту между нынешним и былым) для того, чтобы быть способным *видеть* прошлое. И если мы не поддались на «уловку слепоты», то можем увидеть сцену сократовского диалога и, прислушавшись, понять, о чем древний философ беседует со своими учениками.

В этом стихотворении А. С. Кушнер говорит о переключках современности с героическими временами. Вторая строфа отсылает к событиям, связанным с великими войнами: Троянской («И Троя рядом, где-то»), Второй мировой («И те, кто пал под Курском и Орлом»), поэт вспоминает о воинах, погибших в сражениях. В третьей строфе говорится об отсутствии границ памяти для воскрешения героев: в природе нет «горестной черты непоправимой» (см. стрк. 15–19). А в последней строфе — вдруг делается переход к Сократу. Казалось бы, упоминание о смерти древнегреческого философа не согласовано с военной героикой двух предыдущих строф, где говорится о тех, кто пали на поле брани?

Из античных источников известно, что Сократ принимал участие в военных кампаниях Пелопоннесской войны. Некоторые из сражений, в которых Сократ принимал участие, были кровопролитными, но боги хранили его, и он дожил до пожилого возраста. И умер афинский философ не на больничной койке, а в темнице, приняв чашу с ядом цикуты. В стихотворении «Никто не виноват...» из сборника «Земное притяжение» А. С. Кушнер снова вспоминает об участии Сократа:

Никто не виноват,  
Что есть смертельный яд,  
Что торжествует зависть,  
Что обречен Сократ.  
Что пыль стирает запись.  
Увы, такой расклад [27, с. 26].

Здесь имя философа рифмуется со смертельной отравой: «яд» — «Сократ». Эта рифма часто использовалась русскими поэтами, начиная с XVIII в. Сократ всегда «обречен» на смерть. Но А. С. Кушнер с горькой иронией (здесь — «увы») признает, что в этом, как и в мириадах других проступков, преступлений и катастроф, — «никто не виноват». Но жизнь так устроена, что в ней существуют ложь, предательство, корыстолюбие, трусость, подлость, зависть и прочие людские пороки, которые порой торжествуют. — «Увы, такой расклад»... И наша задача состоит не в отыскании виновных в несправедливом приговоре и смерти мудреца Сократа, а в том, чтобы осознать событие казни как то, что *для нас имеет значение*. Не вспоминать о жертве

Сократа — равносильно тому, чтобы приговорить его к забвению (= вечной, подлинной смерти), а это значит, что и мы становимся соучастниками казни добродетельного философа.

В стихотворении «В сыром лесу...» нет прямых отсылок к платоновским сочинениям, как в некоторых других стихотворениях А. С. Кушнера, где он прямо называет свои «источники» — конкретные диалоги Платона [50]. Во многих платоновских произведениях Сократ показан в окружении собеседников — его ровесников, зрелых мужей, и молодых юношей, сограждан-афинян и чужеземцев. Платон изображает философа, беседующего на улицах и площадях города (загородные сцены у Платона редки, как, например, в «Федре», где действие происходит в предместье Афин), в царском портике, палестре, гимнасии или на симпозиах у своих товарищей, афинских аристократов (например, в «Пире» и «Государстве»). Среди собеседников платоновского Сократа присутствуют не только его ученики и почитатели, но также оппоненты — афинские обыватели или заезжие софисты, участвуют и случайные встречные.

Поскольку в этом стихотворении А. С. Кушнер изображает Сократа *в кругу сидящих учеников* и упоминает о *яде* (источнике смерти Сократовой), то, скорее всего, имеется ввиду диалог «Федон», где древнегреческий философ показан в последние часы своей жизни и в конце диалога он выпивает чашу растертой цикуты и умирает. Тема «Федона» созвучна теме кушнеровского стихотворения. В заключении беседы философ подытоживает: «Я полагаю, что ни бог, ни сама идея жизни, ни все иное бессмертное никогда не гибнет, — это, видимо, признано у всех. <...> Итак, поскольку бессмертное неуничтожимо, душа, если она бессмертна, должна быть в то же время и неуничтожимой (Plat. *Phaedo* 106d–e) [38, с. 68]. В «Федоне» названы около двух десятков афинян и иноземцев (Plat. *Phaedo* 59b–c, 60a), которые собрались в темнице, чтобы в последний раз побеседовать с Учителем. Сократ рассуждает о вечной жизни и приводит четыре доказательства бессмертия души. Философ убежден и убеждает своих слушателей, что жизнь и смерть взаимосвязаны и что душа Сократа будет жить вечно, как и все души.

Почему же «нам с вами *легче думать*», что случившееся с афинским мудрецом было «Бог знает как давно»? Наверное, потому, что многие считают, что из-за срока давности поступок Сократа их не касается, да и к чаше цикуты сейчас не приговаривают... Однако в истории нет никакой *границы*, которой мы напрочь и навсегда отделены от тех, «трубить о ком не надо». «Она — уловка вашей слепоты», — говорит поэт, и только духовно незрячий «видит» эту черту, разделяя былое и нынешнее, нынешнее и грядущее. Он-то сам ее проводит и отгораживается ею от прошлого, следуя своей установке, что лично его все это не должно беспокоить. Но, как говорит поэт, эта слепота «для простоты».

Одни люди умерли естественной смертью (от старости или по причине болезни), другие — насильственной смертью, по воле иных, третьи погибли в сражении... «Не лейте слез» — призывает поэт: ни к чему оплакивать всех тех, кто в разное время ушли из земной жизни. И это перекликается с Сократовым наставлением в «Федоне», где приговоренный философ иронизирует

над Критоном (Plat. *Phaedo* 115c–d), поучает учеников и товарищей, скорбящих по поводу его приближающейся кончины. Вот что рассказывает герой Федон в одноименном диалоге Платона:

«[Сократ] поднес чашу к губам и выпил до дна — спокойно и легко. До сих пор большинство из нас еще как-то удерживалось от слез, но, увидев, как он пьет и как он выпил яд, мы уже не могли сдерживать себя. У меня самого, как я ни крепился, слезы лились ручьем. <...> А Сократ промолвил. “Ну что вы, что вы, чудаки! Я для того главным образом и отослал отсюда женщин, чтобы они не устроили подобного бесчинства, — ведь меня учили, что умирать должно в благоговейном молчании. Тише, сдержите себя!”. И мы застыдились и перестали плакать» (Plat. *Phaedo* 117c–e) [38, с. 79].

Тот же назидательный совет и в «сократическом» стихотворении А. С. Кушнера: «Не лейте слез». Потому что люди, окончившие свой земной срок, не просто были, но они *сбылись*, а значит, *были-есть-и-будут*. Только нам надлежит помнить об их деятельном бытии. Поэтому-то и нет никакой границы, отделяющей *наш* мир, т. е. мир временного, земного, существования, от *их* вечного, вневременного, бытия. Мнимая черта в действительности не существует. Если продолжить эту мысль Кушнера-философа, то понимание отсутствия «горестной черты» помогает осознать наше вечное бытие. Напротив, проведение «непоправимой» черты опасно и *для них*, ушедших из земной жизни в жизнь вечную, и *для нас самих*.

Что было когда-то, то непременно имеет значение и теперь, событие, однажды случившееся в прошлом (не существенно — где и когда), касается нас, если мы задумываемся о нем и переживаем его как значимый акт. В очерке «Переключки» А. С. Кушнер говорит о связанности времени, памяти и истории [23, с. 111]. Все мы — живые и мертвые — находимся в единой сцепке с историей: родовой, национальной, государственной, культурной, общемировой. Поэтому-то смерть Сократа вызывает к каждому из нас, ибо для нас она имеет наибольшее значение. Это не только то, что произошло *когда-то давно*, как некий исторический факт, но все это — осознаем мы или нет — *касается ныне и всегда* каждого из нас. В том и заключается созидательная ответственность исторической и культурной памяти.

Приведу слова известного русского философа и филолога А. М. Пятигорского о значении *дела* Сократа. В кратком эссе «Кому сейчас нужен Сократ?» он рассуждает о книге Г. Властоса «Сократ: иронист и философ-моралист» [73] и приводит слова Ч. М. Тейлора (один из рецензентов властосовой книги [72]), отвечая на поставленный вопрос: «если у нас нет перед глазами живого образа Сократа, то это провал в нашем понимании *нас самих как мы есть* (здесь и далее курсив в цитатах принадлежит А. М. Пятигорскому. — А. С.). И не “сейчас”, а вообще». И от себя Пятигорский добавляет: «С этим я не могу не согласиться» [43, с. 402]. Нам нужен Сократ для понимания нас самих. Почему? Пятигорский говорит о сократовом перевороте и значении афинского мыслителя для всей последующей западной философии: Сократ был практиком, он *учил* сограждан, которых избирал себе в собеседники, применению

двух видов добродетели — справедливости и умеренности\*. Пятигорский подчеркивает: Сократ «сам учил Добродетели *всех и никого*. Но это мог делать только он, и рационально это объяснить невозможно». Сократ совершил моральную рационализацию мифологии, он сделал нравственной философию, он был «первым в той линии *европейского* мышления, из которой возникла *вся* классическая философия». И заключает Пятигорский повторением вопроса и емким ответом на него:

«Кому нужен Сократ, если его время было в прошлом уже для учеников его учеников, что же говорить о нас, через 2500 лет? Ответ: мы от него не дальше, чем ученики его учеников. Он учил самосознанию, у которого нет времени» [43, с. 403].

Сократ был первым, чье слово направлено на пробуждение в человеке самосознания. Пройдет и еще 2500 лет, но Сократ останется живым, потому что его опыт вечно актуален.

А. С. Кушнер называет не только факты истории, фиксированные события героического прошлого, но те темпоральные моменты, которые позволяют нам острее чувствовать самих себя и наше время. Все они сопряжены между собой и имеют причинно-следственные связи. Так что все мы находимся в сопряжении с историей — родовой, национально-культурной, мировой. В этом философическом произведении А. С. Кушнера возникают мотивы времени, актуального прошлого, отсутствия черты, отгораживающей нас от былого, и ответственности каждого за значимое событие, свершившееся в прошлом. Всё находится в единой связи: от истоков античной цивилизации до событий сурового Двадцатого века и впредь.

То же касается многих других великих событий древности и Средневековья, и Отечественной войны 1812 года, и обороны Севастополя от интервентов в 1854–1855 гг., защита Москвы в 1941-ом, Сталинградская битва и битва за Кавказ, блокада Ленинграда... О схватках русских богатырей с иноземной нечистью рассказывают многочисленные достопамятные предания, повести, песни, былины... А. С. Кушнер говорит о сочувственном соучастии в прошлом. Поэтому безымянные «герои былых времен» (фраза из песни из легендарного советского фильма «Офицеры», 1971 г., реж. В. А. Роговой), недавно или давно умершие, «На нас глядят с печалью и любовью» (стрк. 10). С любовью — понятно почему: все мы — их живые потомки и их наследники; но почему с печалью? — наверное, потому, что умудренные *они* уже свершили всё, что могли свершить в своем земном бытии, они всё познали, а *нам*, живущим, все еще только предстоит: наши Троя, Фермопилы, Канны, Куликово поле, Полтава,

---

\* Сократ *учил*, излагая свои мысли в живой беседе, но он, как известно, ничего *не писал*. Непосредственными источниками его учения для нас являются труды его учеников — Платона и Ксенофонта. В одном из недавних стихотворений А. С. Кушнер пишет о достоверности переданной Платоном Сократовой философии: «Так ли уж точно Платон изречения Сократа, / А Иоанн и Матфей записали Христа?» [28, с. 3]. Здесь мы встречаем сравнение Сократа со Христом и одного из Сократовых «апостолов», передавшего (насколько достоверно — другой вопрос) Слово Учителя, — с евангелистами.

наши Перекоп и Сиваш, наши Курск и Орел, Москва и Ленинград, Сталинград и Донбасс, Одесса, Киев и битвы за другие русские города.

Живые не ведают своего конца. И все решает одно мгновение: «Кому — бесславье, а кому — бессмертие», как сказал Р. И. Рождественский. Нас еще только ждет наш «горький яд» (как метафора бедствий и испытаний). События августа 2024 г., когда вражеские войска вторглись на территорию Курской области, стали новыми испытаниями для русского народа и нашего Отечества. Нынче, как и 80 лет назад, нам нужна одна победа — одна на всех! И проиграть в этой схватке невозможно — во имя нынешнего, во имя будущего, во имя всех тех, кто принял смертный бой под Курском и Орлом, тех, кто брал Берлин...

Каждый, кто способен актом переживания прикоснуться к значительному событию многовековой давности, становится свидетелем смерти Сократа и участником его реальных бесед. Стихотворение А. С. Кушнера завершается возвышенным успокоением: вокруг Сократа сидят его ученики и слушают Учителя. А вместе с ними сидят и ученики его учеников, и их последователи в следующих поколениях. Если «подключиться» к истории, мысленно шагнув через толщу столетий, то можно присмотреться и увидеть в этом круге «сократовцев» и себя.

Все времена одинаково сложны для того, чтобы человек смог исполнить свой долг и тем самым исполниться. Смерть Сократа, как и подвиг солдат Великой Отечественной войны, — рядом с нами, «за бугром». Нас отделяет лишь мгновение... И это не просто факты истории, случившиеся 30, 80 или 1000 лет назад, они суть значимые и знаковые события, актуализирующие всегда-настоящее. Тот вечный огонь, который зажег древнегреческий философ Сократ, как и великие завоевания, которые совершили русские витязи, завещаны нам, чтобы их доблесть жила в сердцах живых.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Алешка Т. В.* Вещный мир поэзии А. Кушнера // Научные труды кафедры русской литературы Белорусского государственного университета. 2002. № 1. С. 3–9.
2. *Арьев А. Ю.* Царская ветка. СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2000.
3. *Арьев А. Ю.* Привычка жить: к 80-летию Александра Кушнера // Знамя. 2016. № 9. С. 169–182.
4. *Балабанович И. С.* Переключки с античностью в лирике А. Кушнера // Русская филология. 2018. Вып. 18. С. 58–67.
5. *Беляева Н. В.* Александр Кушнер: восемь граней таланта // Нева. 2016. № 9. С. 182–193.
6. *Вельская Л. Л.* «Филологические» стихи Александра Кушнера // Минск: Белорусская электронная библиотека (BIBLIOTEKA.BY). 21.08.2024. URL: <https://biblioteka.by/m/articles/view/-Филологические-стихи-Александра-Кушнера> (дата обращения: 20.10.2024).
7. *Вытушняк А. Н.* Игра как проявление акмеистической иронии в лирике А. С. Кушнера // Мир русского слова. 2011. № 1. С. 84–88.
8. *Давыдов Д. М.* Традиции Осипа Манделштама и рецепция его творчества и авторского мифа у русских поэтов новейшего времени // Вестник РГГУ. 2019. № 6. С. 255–265.

9. *Евтушенко Э. А.* Античные мотивы и образы в лирике А. С. Кушнера: синтез традиций и новаторства // Национальная ассоциация ученых. 2023. Т. 3. № 96. С. 20–23.
10. *Жолковский А.* Поэтика за чайным столом и другие разборы. М.: НЛО, 2014.
11. *Загороднева К. В.* Поэтический «диалог перед картинами» Ван Гога: А. Тарковский, А. Кушнер, Е. Рейн // Вестник Пермского университета. 2014. Вып. 2 (26). С. 148–159.
12. *Иванова В. И.* «Вечность» и «вещность» в сборнике А. Кушнера «Ночной дозор» // Уральский филологический вестник. 2016. № 5. С. 149–155.
13. *Иванова В. И.* Мотив материализации души в ранней лирике Александра Кушнера // Уральский филологический вестник. 2017. № 5. С. 44–50.
14. *Калинников Л. А.* Вопросы поэта А. С. Кушнера к философу И. Канту о проблемах потусторонних // Кантовский сборник. Вып. 3. 2010. С. 33–51.
15. *Костин А. А.* «Галантный» Сократ. К проблеме бытования образа исторической личности в русской литературе конца XVIII в. // Русская литература. 2005. № 1. С. 92–96.
16. *Кудрявцева И. А.* Поэт и процесс творчества в художественном сознании А. Кушнера. Дис. ... Череповец, 2004.
17. *Кулагин А. В.* «Я в этом городе провел всю жизнь свою...»: Поэтический Петербург Александра Кушнера. Изд. 2-е, испр. и доп. Коломна: МГОСГИ, 2014.
18. *Кулагин А. В.* Пушкин: Источники. Традиции. Поэтика: Сб. статей. Коломна: МГОСГИ, 2015.
19. *Кулагин А. В.* Фетовские эпитафии в лирике Александра Кушнера // Уральский филологический вестник. 2016. № 4. С. 155–174.
20. *Кулагин А. В.* Кушнер и русские классики. Коломна: МГОСГИ, 2017.
21. *Кулагин А. В.* Поэтический Петербург Александра Кушнера. Статьи. Эссе. 2-е изд., испр. и доп. Коломна: МГОСГИ, 2020.
22. *Кулагин А. В.* Александр Кушнер: два «Посещения» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Филология. Журналистика. 2024. Т. 24. Вып. 2. С. 204–211.
23. *Кушнер А. С.* Аполлон в снегу: Заметки на полях. Л.: Советский писатель, 1991.
24. *Кушнер А. С.* Мандельштам и Ходасевич // Столетие Мандельштама: Материалы симпозиума / Ред.-сост. Р. Айзелвуд, Д. Майерс. Tenaflu, N. J.: Эрмитаж, 1994. С. 44–55.
25. *Кушнер А. С.* Несколько слов о Булате // Творчество Булата Окуджавы в контексте культуры XX века. М.: Соль, 2001. С. 70–72.
26. *Кушнер А. С.* Античные мотивы. СПб.: Геликон Плюс, 2014.
27. *Кушнер А. С.* Земное притяжение: Книга новых стихов. СПб.: Время, 2015.
28. *Кушнер А. С.* И вино, и вода, и гора с облаками...: стихи // Знамя. 2020. № 2. С. 3–6.
29. *Кушнер А. С.* Обстоятельства времени: из стихов, не вошедших в книги. М.: Булат, 2020.
30. *Ляпина Л. Е.* Мир Петербурга в русской поэзии: очерки исторической поэтики. СПб.: Нестор-История, 2010.
31. *Малкина В. Я.* Точка зрения в экфрасисе: три стихотворения А. Кушнера // Вестник РГГУ. 2020. № 2. С. 71–81.
32. *Малкина В. Я.* «Автопортрет» и проблема визуального в российской поэзии XX века // Acta universitatis Lodziensis. Folia litteraria Rossica. 2021. Vol. 14. S. 157–168.

33. *Мандельштам О. Э.* Камень. Л.: Наука, 1990.
34. *Мочалова И. Н.* Сократ как феномен русской культуры: от древнегреческого нравовучителя к «русскому Сократу» // *Международный журнал исследований культуры*. 2018. Т. 3 (32). С. 25–36.
35. *Мочалова И. Н.* Формирование отечественной историко-философской традиции. Феномен Сократа // *Вестник СПбГУ*. 2019. Т. 35. № 1. С. 56–69.
36. *Налегач Н.* Поэтический диалог А. Кушнера с И. Анненским // *Некалендарный XX век*. М.: Азбуковник, 2011. С. 216–225.
37. *Ніколаєва В. А.* Концепт «Петербург» у поетичному ідіолекті Осипа Мандельштама і Олександра Кушнера: Автореф. дис. ... Харків: [Б. и.], 2007.
38. *Платон*. Федон / Пер. С. П. Маркиша // *Платон*. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.
39. *Поддубко Ю. В.* Античные мотивы и образы в поэзии А. Кушнера // *Література в контексті культури*. 2012. Вип. 22 (2). С. 252–259.
40. *Поддубко Ю. В.* Мотивно-образная система лирики А. Кушнера. Дис.... Харьков: [Б. и.], 2015.
41. *Пономарева М. В.* Державинская «река времен» в стихотворении А. Кушнера: трансформация образа // *Petra Philologica*. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 273–281. URL: <https://18vek.spb.ru/Archive/PetraPhilologica.pdf> (дата обращения: 05.09.2024).
42. *Пэн Д. Б.* Мир в поэзии А. Кушнера. Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1992.
43. *Пятигорский А. М.* Избранные труды. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
44. *Синицын А. А.* Двенадцать тезисов о Штирлице, или Советский миф о «Троянском коне» // *Казус: индивидуальное и уникальное в истории, 2007–2009*. М.: РГГУ, 2012. С. 334–367.
45. *Синицын А. А.* Две драмы Н. М. Кугушева о мудреце Сократе в журнале «Друг юности и всяких лет» 1813 года (вступительный очерк, републикация текстов, комментарий) // *Вестник РХГА. Филол. науки*. 2022. Т. 3. Вып. 1. С. 78–137.
46. *Синицын А. А.* Драма Ивана Танеева о суде над Сократом (вступительный очерк, републикация текста, комментарий) // *Вестник РХГА. Филол. науки*. 2022. Т. 3, вып. 4. С. 75–152.
47. *Синицын А. А.* Две «прививки» образа эллинского мудреца Сократа в русской культуре // XXXI научная конференция «Универсум платоновской мысли». СПб.: МОО «ПФО», 2023. С. 196–206.
48. *Синицын А. А.* Кубок смерти Сократа: Образ философа в стихотворении П. Ф. Якубовича «Сократ» // *Вестник РХГА*. 2023. Т. 24. Вып. 4. С. 164–187.
49. *Синицын А. А.* Византия — Русь, Европа — Россия: два истока сведений об античных философах в русской литературе (образ Сократа) // *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций*. Вып. 3. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. С. 302–324.
50. *Синицын А. А.* Об уме и пыли в Платоновом «Пире»: формула любви наставницы Сократа в стихотворении Александра Кушнера // *ΣΧΟΛΗ*. С. 842–859.
51. *Синицын А. А.* Историко-культурологические замечания о сократовских реминисценциях в лирике А. С. Кушнера // XXXII научная конференция «Универсум платоновской мысли». СПб.: МОО ПФО; Изд-во РХГА, 2024. С. 206–208.

52. Суханова И. А. Стихотворение Александра Кушнера «Зачем Ван Гог вихреобразный...» с лингвоинтермедиальной точки зрения // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Филология. 2015. № 8. С. 105–110.
53. Суханова С. Ю., Цыпилёва П. А. Функции античного претекста в лирике А. Кушнера // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2014. № 2 (28). С. 126–141.
54. Тарковский А. А. Земле — земное. М.: Советский писатель, 1966.
55. Фатеева Н. А. Интертекст в мире текстов: Контрапункт интертекстуальности. 3-е изд. М.: КомКнига, 2007.
56. Фетисова Е. Э. Философия и романтическая эстетика «шестидесятников»: стоицизм А. Кушнера // Философия и культура. 2017. Вып. 2. С. 151–161. URL: file:///D:/Downloads/filosofiya-i-romanticheskaya-estetika-shestidesyatnikov-stoitsizm-a-kushnera.pdf (дата обращения: 12.10.2024).
57. Цыпилёва П. А. Рецепция античной культуры в творческом сознании Арс. Тарковского, А. Кушнера, С. Стратановского. Дис. ... Томск: [Б. и.], 2016.
58. Шаховская Н. Н. Русская история в художественном сознании А. С. Кушнера. Дис.... М.: [Б. и.], 2018.
59. Ячник Л. Н. Традиции Манделштама в творчестве Александра Кушнера // Литературоведческие штудии. 2010. № 26. С. 568–574.
60. Ячник Л. Н. Особенности восприятия русской поэтической классики в лирике Александра Кушнера // Філологічні трактати. 2011. Т. 3. № 1. С. 41–48.
61. Ячник Л. Н. Аполлоническая эстетика Михаила Кузмина в рецепции Александра Кушнера // Литература в диалоге культур: Межвузовский научный сборник. Ростов-на-Дону: Изд-во Южного федерального ун-та. 2014. Вып. 1. С. 302–312.
62. Ячник Л. М. Интертекстуальность и русская поэтическая традиция в творчестве А. С. Кушнера. Дис. ... Харьков: [Б. и.], 2015.
63. Brill's Companion to the Reception of Socrates / Ed. by Chr. Moore. Leiden; Boston: Brill, 2019.
64. Sadzińska, E. Концепт быт в художественной картине мира Александра Кушнера // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica 2013. Vol. 6. S. 83–90.
65. Sadzińska, E. Современность в художественной картине мира Александра Кушнера: историко-культурный контекст // Epoka a literatura i języki w Słowiańszczyźnie Wschodniej, pod red. A. Ksenicza, P. Stasińskiej, N. Bielniak i A. Urban-Podolan, Zielona Góra, 2013. S. 225–231.
66. Sadzińska, E. Александра Кушнера диалог с Пушкиным // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica 2014. Vol. 7. S. 211–219.
67. Sadzińska, E. Петербургская лирика Александра Кушнера в системе сверхтекста русской литературы // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica. 2015. Vol. 8. S. 283–292.
68. Sadzińska, E. Поэт перед статуей (о примере скульптурного экфрасиса у А. Кушнера) // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica. 2020. Vol. 13. S. 131–140.
69. Sadzińska, E. Из наблюдений над образом сада в лирике Александра Кушнера // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica. 2022. Vol. 15. S. 33–46.
70. Sadzińska, E., Sadziński W. Über eine Ekphrasis von Alexander Kushner. Zur Frage der Rezeption der Antike in der russischen Lyrik des 21. Jhd.s. // Philologia classica. 2020. T. 15. Fasc. 2. S. 354–370.
71. Socrates in Russia / Ed. by A. DeBlasio, V. Juharyan. Leiden; Boston: Brill, 2022.

72. Taylor, Ch. M. Philosophical Gadfly: The Original Socrates and Plato's Version [Review of "Socrates: Ironist and Moral Philosopher" by Gregory Vlastos] // Times Literary Supplement. 1991. June 7. P. 3–4.
73. Vlastos, G. Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1991.
74. Weschmann, L. M. (1997). Die Funktionen des Bildes und die Entwicklung des Bildsystems im Werk des russischen modernistischen Dichters A. S. Kušner. Münster, LIT Verlag. (In German).

## REFERENCES

1. Aleshka, T. V. (2002). *Veshchnyy mir poezii A. Kushnera* [The material world of A. Kushner's poetry] // Nauchnye trudy kafedry russkoy literatury Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta. 2002. No. 1. P. 3–9. (In Russian).
2. Ar'ev, A. Yu. (2000). *Tsarskaya vetka* [Royal branch]. St. Petersburg: Zvezda. (In Russian).
3. Ar'ev, A. Yu. (2016). *Privychka zhit': k 80-letiyu Alexandra Kushnera* [The habit of living: on the 80<sup>th</sup> anniversary of Alexander Kushner] // Znamya. No. 9. P. 169–182. (In Russian).
4. Balabanovich, I. S. (2018). *Pereklichki s antichnost'yu v lirike A. Kushnera* [The Reminiscences of Antiquity in A. Kushner's Poetry] // Russkaia filologiya. No. 18. P. 58–67. (In Russian).
5. Belyaeva, N. V. (2016). *Alexander Kushner: vosem' graney talanta* [Alexander Kushner: eight facets of talent] // Neva. No. 9. P. 182–193. (In Russian).
6. Vel'skaya, L. L. (2024). "*Filologicheskie*" stikhi Aleksandra Kushnera ["Philological" poems by Alexander Kushner] // Minsk: Belorusskaya elektronnyaya biblioteka (BIBLIOTEKA.BY). 21.08.2024. URL: <https://biblioteka.by/m/articles/view/-Филологические-стихи-Александра-Кушнера> (In Russian).
7. Vytushniak, A. N. (2011). *Igra kak proyavlenie akmeisticheskoy ironii v lirike A. S. Kushnera* [Game as a manifestation of acmeistic irony in the lyrics of A. S. Kushner] // Mir russkogo slova. No. 1. P. 84–88. (In Russian).
8. Davydov, D. M. (2019). *Traditsii Osipa Mandelstama i retseptsiya ego tvorchestva i avtorskogo mifa u russkikh poetov noveyshego vremeni* [Traditions of Osip Mandelstam and reception of his works and author's myth among Russian poets of modern times] // Vestnik RGGU. Seriya "Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kulturologiya". No. 6. P. 255–265. (In Russian).
9. Evtushenko, E. A. (2023). *Antichnye motivy i obrazy v lirike A. S. Kushnera: sintez traditsiy i novatorstva* [Antique Motives and Images in the Lyrics of A. S. Kushner: Synthesis of Traditions and Innovation] // Natsional'naya assotsiatsiya uchenykh. T. 3. No. 96. P. 20–23. (In Russian).
10. Zholkovskiy, A. (2014). *Poetika za chajnym stolom i drugie razbory* [Poetics at the tea table and other analyzes]. Moscow: NLO. (In Russian).
11. Zagorodneva, K. V. (2014). *Poeticheskiy "dialog pered kartinami" Van Goga: A. Tarkovskiy, A. Kushner, E. Peyn* [Poetic "Dialogue before the Pictures" by Van Gogh: A. Tarkovsky, A. Kushner, E. Rein] // Vestnik Permskogo universiteta. No. 2 (26). P. 148–159. (In Russian).

12. Ivanova, V. I. (2016). "Vechnost" i "veshchnost" v sbornike A. Kushnera "Nochnoy dozor" ["Thingness" and "Eternity" and "thingness" in A. Kushner's collection "Night Watch"] // Ural'skiy filologicheskiy vestnik. No. 5. P. 149–155. (In Russian).
13. Ivanova, V. I. (2017). *Motiv materializatsii dushi v ranney lirike Alexandra Kushnera* [The motif of the materialization of the soul in the early lyrics of Alexandr Kushner] // Ural'skiy filologicheskiy vestnik. No. 5. P. 44–50. (In Russian).
14. Kalinnikov, L. A. (2010). *Voprosy poeta A. S. Kushnera k filosofu I. Kantu o problemakh potustoronnikh* [Questions from the poet A. S. Kushner to the philosopher I. Kant about otherworldly problems] // Kantovskiy sbornik. No. 3. P. 33–51. (In Russian).
15. Kostin, A. A. (2005). "Galantnyj" Socrat. *K problem bytovaniya obraza istoricheskoy lichnosti v russkoy literature kontsa XVIII v.* ["Gallant" Socrates. On the problem of the existence of the image of a historical figure in Russian literature of the late 18th century] // Russkaya literatura. No. 1. P. 92–96. (In Russian).
16. Kudryavtseva, I. A. (2004). *Poet i protses tvorchestva v khudozhestvennom soznanii A. Kushnera* [The poet and the creative process in the artistic consciousness of A. Kushner]. Diss. ... Cherepovets. (In Russian).
17. Kulagin, A. V. (2014). "Ya v etom gorode provel vsyu zhizn' svoyu...": *Poeticheskiy Peterburg Aleksandra Kushnera* ["I have always lived in this city...": Poetic Petersburg of Alexander Kushner]. 2nd ed. Kolomna: MGOSGI. (In Russian).
18. Kulagin, A. V. (2015). *Pushkin: Istochniki. Traditsii. Poetika* [Pushkin: Sources. Traditions. Poetics]. Kolomna: MGOSGI. (In Russian).
19. Kulagin, A. V. (2016). *Fetovskie epigrafy v lirike Alexandra Kushnera* [Fet's epigraphs in the lyrics of Alexander Kushner] // Ural'skiy filologicheskiy vestnik. No. 4. P. 155–174. (In Russian).
20. Kulagin, A. V. (2017). *Kushner i russkie klassiki: sbornik statey* [Kushner and Russian classics: Collection of articles]. Kolomna: MGOSGI. (In Russian).
21. Kulagin, A. V. (2020). *Poeticheskiy Peterburg Aleksandra Kushnera: Stat'i. Esse* [Poetic Petersburg of Alexander Kushner: Articleless. Essays]. 2nd ed. Kolomna: MGOSGI. (In Russian).
22. Kulagin, A. V. (2024). *Aleksandr Kushner: dva "Poseshcheniya"* [Alexander Kushner: Two "Visits"] // Izvestiya Saratovskogo universiteta. Seriya: Filologiya. Zhurnalistika. T. 24, No. 2. P. 204–211.
23. Kushner, A. S. (1991). *Apollon v snegu: Zametki na polyakh* [Apollo in the Snow: Notes in the Margins]. Leningrad: Sovetskiy pisatel'. (In Russian).
24. Kushner, A. S. (1994). *Mandelstam i Khodasevich* [Mandelstam and Khodasevich] // Stoletie Mandelstama: Materialy simpiziuma. Tenafly, N. J.: Ermitazh. P. 44–55. (In Russian).
25. Kushner, A. S. (2001). *Neskol'ko slov o Bulate* [A few words about Bulat] // Tvorchestvo Bulata Okudzhavy v kontekste kul'tury XX veka. Moscow: Sol'. P. 70–72. (In Russian).
26. Kushner, A. S. (2014). *Antichnye motivy* [Antique motifs]. St. Petersburg: Gelikon Plyus. (In Russian).
27. Kushner, A. S. (2015). *Zemnoe prityazhenie: Kniga novykh stikhov* [Gravity: A Book of New Poems]. St. Petersburg: Vremya. (In Russian).
28. Kushner, A. S. (2020). *I vino, i voda, i gora s oblakami... stikhi* [And wine, and water, and a mountain with clouds... poetry] // Znanya. No. 2. P. 3–6. (In Russian).
29. Kushner, A. S. (2020). *Obstoyatel'stva vremeni: izstikhov, ne voshedshikhv knigi* [Circumstances of the time]. Moscow: Bulat. (In Russian).

30. Lyapina, L. E. (2010). *Mir Peterburga v russkoy poezii: ocherki istoricheskoy poetiki* [Peterburg's World in Russian Poetry: Sketches of Historical Poetics]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya. (In Russian).
31. Malkina, V. Ya. (2020). *Tochka zreniya v ekfrasis: tri stikhotvoreniya A. Kushnera* [Point of view in ekphrasis: three poems by A. Kushner] // Vestnik RGGU. Seriya "Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kulturologiya". No. 2. P. 71–81. (In Russian).
32. Malkina, V. Ya. (2021). *"Avtoportret" i problem vizual'nogo v rossiyskoy poezii XX veka* ["Self-portrait" and the issues of the visual in the Russian poetry of the 20th century] // Acta universitatis Lodziensis. Folia litteraria Rossica. Vol. 14. S. 157–168. (In Russian).
33. Mandelstam, O. E. (1990). *Kamen'* [Stone]. Leningrad: Nauka. (In Russian).
34. Mochalova I. N. (2018). *Socrat kak fenomen russkoy kul'tury: ot drevnegrecheskogo nравоuchitel'ya k "russkomu Socratu"* [Socrates as a phenomenon of Russian culture: from the ancient Greek moral teacher to the "Russian Socrates"] // Mezhdunarodnyy zhurnal issledovaniy kul'tury. T. 3 (32). P. 25–36. (In Russian).
35. Mochalova, I. N. (2019). *Formirovanie otechestvennoy istoriko-filosofskoy traditsii. Fenomen Socrata* [Formation of the national historical and philosophical tradition. The Socrates phenomenon] // Vestnik SPbGU. Seriya "Filosofiya i konfliktologiya. T. 35, No. 1. P. 56–69. (In Russian).
36. Nalegach, N. (2011). *Poeticheskiy dialog A. Kushnera s I. Annenskim* [Poetic dialogue between A. Kushner and I. Annensky] // Nekalendarnyy XX vek. Moscow: Azbukovnik. P. 216–225. (In Russian).
37. Nikolaeva, V. A. (2007). *Kontsept "Peterburg" u poetichnomu idiolekti Osipa Mandelstama i Oleksandra Kushnera* [The concept of "Petersburg" in the poetics of Osip Mandelstam and Alexander Kushner]. Diss. Kharkiv: [S. e.]. (In Ukrainian).
38. Plato (1993). *Fedon* [Phaedo] / Trans. by S. P. Markish // Plato. Sobranie sochineniy v 4 t. T. 2. Moscow: Mysl'. P. 7–80. (In Russian).
39. Poddubko, Yu. V. (2012). *Antichnye motivy i obrazy v poezii A. Kushnera* [Antique motifs and images in the poetry of A. Kushner] // Literatura v konteksti kul'turi. No. 22 (2). P. 252–259. (In Russian).
40. Poddubko, Yu. V. (2015). *Motivno-obraznaya sistema liriki A. Kushnera* [Motive-figurative system of A. Kushner's lyrics]. Diss. Kharkov: [S. e.]. (In Russian).
41. Ponomareva, M. V. (2015). *Derzhavinskaya "reka vremen" v stikhotvorenii A. Kushnera: transformatsiya obraza* [Derzhavin's "River of times" in A. Kushner's poem: transformation of the image] // Petra Philologica. St. Petersburg: Nestor-Istoriya. P. 273–281. URL: <https://18vek.spb.ru/Archive/PetraPhilologica.pdf> (In Russian).
42. Pen, D. B. (1992). *Mir v poezii A. Kushnera* [The World in the Poetry of A. Kushner]. Rostov-na-Donu. (In Russian).
43. Pyatigorsky, A. M. (1996). *Izbrannyye Trudy* [Selected works]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury. P. 402–403. (In Russian).
44. Sinitsyn, A. A. (2012). *Dvenadsat' tezisev o Stirlitse, ili Sovetskiy mif o "Trojanskom kone"* [Twelvetheses about Stirlitz, or the Soviet myth of the "Trojan Horse"] // Kazus 2007–2009. Moscow: RGGU. P. 334–367. (In Russian).
45. Sinitsyn, A. A. (2022). *Dve dramy N. M. Kugusheva o mudretse Sokratev zhurnale "Drug yunoshestva i vsyakikh let" 1813 goda* [N. M. Kugushev's two plays about the sage Socrates in the journal 'A Friend of Youth and Other Ages' of 1813] // Vestnik RChGA. Filol. nauki. T. 3, Iss. 1. P. 78–137. (In Russian).

46. Sinitsyn, A. A. (2022). *Drama Ivana Taneeva o sude nad Sokratom (vstupitel'nyy ocherk, republikatsiya teksta, kommentariy)* [Ivan Taneev's Drama on the Trial of Socrates (Foreword, the Text of The Trial of Socrates, Commentaries)] // Vestnik RChGA. Filol. nauki. T. 3, Iss. 4. P. 75–152. (In Russian).
47. Sinitsyn, A. A. (2023). *Dve "privivki" obraza ellinskogo mudretsa Socrata v russkoy kul'ture* [Two "Inculcations" of the Image of the Hellenic Sage Socrates in Russian Culture] // XXXI nauchnaya konferentsiya "Universum Platonovskoy mysli". St. Petersburg: MOO PFO. P. 196–206. (In Russian).
48. Sinitsyn, A. A. (2023). *Kubok smerti Sokrata: Obraz filosa v stikhotvorenii P. F. Yakubovicha "Sokrat"* [Socrates' goblet of death: the image of the philosopher in the poem 'Socrates' by P. F. Yakubovich] // Vestnik RChGA. T. 24, Iss. 4. P. 164–187. (In Russian).
49. Sinitsyn, A. A. (2023). *Vizantiya — Rus', Evropa — Rossiya: dva istoka svedeniy ob antichnykh filosofakh v russkoy literature (obraz Sokrata)* [Byzantium — Rus', Europe — Russia: two sources of information about ancient philosophers in Russian literature (the image of Socrates)] // Vizantiya, Evropa, Rossiya: sotsial'nye praktiki i vzaimosvyaz' dukhovnykh traditsiy. T. 3. St. Petersburg: RChGA. P. 302–324. (In Russian).
50. Sinitsyn, A. A. (2024). *Ob ume i pyle v Platonovom "Pire": formula lyubvi Sokrata v stikhotvorenii Aleksandra Kushnera* [On the Wits and Ardour in Plato's Symposium: Socrates' educator's formula of love in Alexander Kushner's poem] // ЭХОΛΗ. T. 18. No. 2. P. 842–859. (In Russian).
51. Sinitsyn, A. A. (2024). *Istorilo-kul'turologicheskie zamechaniya o sokratovskikh reministsentsiyakh v lirike A. S. Kushner* [Historical and cultural remarks on reminiscences of Socrates in A. S. Kushner's verse] // XXXII nauchnaya konferentsiya "Universum Platonovskoy mysli". St. Petersburg: MOO PFO; RChGA. P. 206–208. (In Russian).
52. Sukhanova, I. A. (2015). *Stikhotvorenie Aleksandra Kushnera "Zachem Van Gog vikhrebraznyy..." s lingvointermedial'noy tochki zreniya* [Poem by Alexander Kushner "What Van Gogh swirls..."] // Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. No. 8. P. 105–110. (In Russian).
53. Sukhanova, S. Yu., Tsyppilyova P. A. (2014). *Funktsii antichnogo preteksta v lirike A. Kushnera* [Functions of the ancient pretext in the lyrics A. Kushner] // Vestnik Tomskogo universiteta. Filologiya. No. 2 (28). P. 126–141. (In Russian).
54. Tarkovsky, A. A. (1966). *Zemle — zemnoe* [Earth — earthly]. Moscow: Sovetsky pisatel'. (In Russian).
55. Fateeva, N. A. (2007). *Intertekst v mire tekstov: Kontrapunkt intertextual'nosti* [Intertext in the world of texts]. Moscow: KomKniga. (In Russian).
56. Fetisova, E. E. (2017). *Filosofiya i romanticheskaya estetika "shestidesyatnikov": stoisizm A. Kushnera* [Philosophy and romantic aesthetics of the "sixties": the stoicism of A. Kushner] // Filosofiya i kul'tura. No. 2. P. 151–161. URL: file:///D:/Downloads/filosofiya-i-romanticheskaya-estetika-shestidesyatnikov-stoisizm-a-kushnera.pdf (In Russian).
57. Tsyppilyova, P. A. (2016). *Retseptsiya antichnoy kul'tury v tvorchestvom soznanii Ars. Tarkovskogo, A. Kushnera, S. Stratanovskogo* [Reception of ancient culture in the creative consciousness of Ars. Tarkovsky, A. Kushner, S. Stratanovsky]. Diss. ... Tomsk: [S. e.]. (In Russian).

58. Shakhovskaya, N. N. (2018). *Russkaya istoriya v khudozhestvennom soznanii A. S. Kushnera* [Russian history in the artistic consciousness of A. S. Kushner]. Diss.... Moscow: [S. e.]. (In Russian).
59. Yachnik, L. N. (2010). *Traditsii Mandelstama v tvorchestve Aleksandra Kushnera* [Traditions of Mandelstam in the works of Alexander Kushner] // *Literaturovedcheskie shtudii*. No. 26. P. 568–574. (In Russian).
60. Yachnik, L. N. (2011). *Osobennosti vospriyatiya russkoy poeticheskoy klassiki v lirike Aleksandra Kushnera* [Features of the perception of Russian poetic classics in the lyrics of Alexander Kushner] // *Filologichni traktati*. T. 3, No. 1. P. 41–48. (In Russian).
61. Yachnik, L. N. (2014). *Apollonicheskaya estetika Mikhaila Kuzmina v retseptsii Aleksandra Kushnera* [Apollonian aesthetics of Mikhail Kuzmin in the reception of Alexander Kushner] // *Literatura v dialoge kul'tur: Mezhvuzovskiy nauchnyy sbornik*. Rostov-na-Donu: YuFU. Iss. 1. P. 302–312. (In Russian).
62. Yachnik, L. N. (2015). *Intertekstual'nost' i russkaya poeticheskaya traditsiya v tvorchestve A. S. Kushnera* [Intertextuality and Russian poetic tradition in the works of A. S. Kushner]. Diss. ... (In Russian).
63. Moore, Chr. (ed.) (2019). *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden; Boston: Brill.
64. Sadzińska, E. (2013). *Kontsept but v khudozhestvennoy kartine mira Aleksandra Kushnera* [The concept being in world presented by Aleksander Kushner] // *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Rossica* 2013. Vol. 6. S. 83–90. (In Russian).
65. Sadzińska, E. (2013). *Sovremennost' v khudozhestvennoy kartine mira Aleksandra Kushnera: istoriko-kul'turnyy kontekst* [Modernity in the artistic picture of the world of Aleksander Kushner: historical and cultural context] // *Epoka a literatura i języki w Słowiańszczyźnie Wschodniej / A. Kseniczka, P. Stasińskiej, N. Bielniak, A. Urban-Podolan (red.)*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza UZ. S. 225–231. (In Russian).
66. Sadzińska E. (2014). *Aleksandra Kushnera dialog s Pushkinym* [Alexander Kushner in Dialogue with Alexander Pushkin] // *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Rossica*. Vol. 7. S. 211–219. (In Russian).
67. Sadzińska, E. (2015). *Peterburgskaya lirika Aleksandra Kushnera v sisteme sverkhsteksta russkoy literatury* [Alexander Kushner's Petersburg Poems in the Supertext-system of Russian Literature] // *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Rossica*. 2015. Vol. 8. S. 283–292. (In Russian).
68. Sadzińska, E. (2020). *Poet pered statuey (o primere skul'pturnogo ekfrasisa u A. Kushnera)* [A poet in front of the statue (About an example of sculptural ekphrasis by Aleksandr Kushner)] // *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Rossica*. Vol. 13. S. 131–140. (In Russian).
69. Sadzińska, E. (2022). *Iz nablyudeny nad obrazom sada v lirike Aleksandra Kushnera* [Observations on the garden in Alexander Kushner's lyrics] // *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Rossica*. Vol. 15. S. 33–46. (In Russian).
70. Sadzińska, E., Sadziński, W. *Über eine Ekphrasis von Alexander Kuschner. Zur Frage der Rezeption der Antike in der russischen Lyrik des 21. Jhd. s.* // *Philologia classica*. 2020. T. 15. Fasc. 2. S. 354–370. (In German).
71. DeBlasio, A., Juharyan V. (eds.) (2022). *Socrates in Russia*. Leiden; Boston: Brill.
72. Taylor, Ch. M. (1991). *Philosophical Gadfly: The Original Socrates and Plato's Version (Review of "Socrates: Ironist and Moral Philosopher" by Gregory Vlastos)* // *Times Literary Supplement*. June 7. P. 3–4.

73. Vlastos, G. (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca; New York: Cornell University Press.
74. Weschmann, L. M. (1997). *Die Funktionen des Bildes und die Entwicklung des Bildsystems im Werk des russischen modernistischen Dichters A. S. Kušner*. Münster, LIT Verlag. (In German).

*В. Т. Захарова, А. Л. Латухина\**

**КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ РАКУРСЫ ПРОБЛЕМЫ  
СТАНОВЛЕНИЯ ЮНОШЕСТВА (НА МАТЕРИАЛЕ  
РУССКОЙ ПРОЗЫ XX–XXI вв.: А. И. КУПРИН, В. С. ПИКУЛЬ,  
В. Н. ГОФМАН)\*\***

В статье ставится цель исследовать проблему становления юношества в русской прозе XX—XXI вв. на избранных примерах. Главный интерес направлен на произведения, в которых речь идет о формировании нравственных основ личности подростков в закрытых учебных заведениях, в детдоме. Анализ свидетельствует: типологическое сопоставление произведений разных эпох о становлении юношества на примере романа А. И. Куприна «Юнкера», написанного в вынужденном изгнании, повести советского писателя В. Е. Пикуля «Мальчики с бантиками», рассказов современного православного писателя о. Владимира Гофмана помогает убедиться, что главное объединяющее их начало заключено в значимости духовно-нравственных основ национального самосознания, формирующих целостную, гармонично развитую личность, обладающую традиционными ценностями, что раскрыто в этих текстах.

**Ключевые слова:** становление юношества, наставничество, А. И. Куприн, В. Е. Пикуль, о. Вл. Гофман, духовно-нравственные основы, национальное самосознание.

---

\* Захарова Виктория Трофимовна — д-р филол. наук, victoriazaharova95@gmail.com, профессор, НГПУ им. К. Минина (Н. Новгород).

Victoria T. Zakharova — Doctor of Philology, victoriazaharova95@gmail.com, Professor, NSPU named after K. Minin (Nizhny Novgorod)

Латухина Анна Леонидовна — канд. филол. наук, alatumina@yandex.ru, НГПУ им. К. Минина (Н. Новгород).

Anna L. Latukhina — Candidate of Philological Sciences, alatumina@yandex.ru, NSPU named after K. Minin (Nizhny Novgorod).

\*\* Публикация подготовлена в рамках государственного задания Министерства просвещения Российской Федерации № 073-00024-24-04 от 23.05.2024-г на выполнение научно-исследовательской работы по теме «Проектирование модели организационно-методического сопровождения обучения русскому языку в культурно-языковом пространстве Республики Индия».

CULTUROLOGICAL PERSPECTIVES OF THE PROBLEM  
OF THE FORMATION OF YOUTH (BASED ON THE MATERIAL  
OF RUSSIAN PROSE OF THE XX—XXI CENTURIES.: A. I. KUPRIN,  
V. S. PIKUL, V. N. HOFFMANN)

The article aims to explore the problem of the formation of youth in Russian prose of the XX–XXI centuries. on selected examples. The main interest is directed to works that deal with the formation of the moral composition of the personality of adolescents in closed educational institutions, in an orphanage. The analysis shows: a typological comparison of works about the formation of youth on the example of the novel by A. I. Kuprin “Junker”, written in forced exile, the story of the soviet writer V. E. Pikul’ “Boys with bows”, stories of the modern Orthodox writer Vladimir Hoffmann helps to make sure that the main principle uniting them in the importance of the spiritual and moral foundations of national identity, forming a holistic, harmoniously developed personality with traditional values, which is revealed in these texts.

**Keywords:** formation of youth, mentoring, A. I. Kuprin, V. E. Pikul’, Vl. Hoffmann, spiritual and moral foundations, national identity.

В русской культуре и в литературе, в частности, одной из ключевых является тема воспитания юношества. Древнерусской письменностью была задана традиция «поучения» младшего поколения старшим. В классической литературе меняется ракурс повествования: как правило, этап взросления связан с обучением героя в гимназии, бурсе, училище. Здесь уже нет назидательности и дидактичности древнерусской традиции, само повествование основано на личных воспоминаниях и зачастую представлено с точки зрения персонажа-ребенка. Актуальна эта тема и для современной русской культуры и литературы.

Целью данной статьи является исследование культурологической проблемы становления юношества на материале русской прозы XX–XXI вв. Главный интерес направлен на произведения, в которых речь идет о формировании нравственного состава личности подростков в закрытых учебных заведениях, в детдоме. И это не *детская* литература, а литература *о детях*.

О метафизике детства как эпохе человеческого существования в современной литературе уже писали [6]. Отметим следующее: обозначение детства как «метафизического возраста» принадлежит философу и литератору В. В. Розанову. Он замечал: «...я имел безумную влюбленность в стариков и детей. Это — *метафизический возраст*. Он полон интереса и значительности. Тут чувствуется “Ад” и “Небо”» (курсив В. В. Розанова. — В. З., А. Л.) [13, с. 39]. Подростковый, юношеский возраст — это, конечно, тоже своеобразные эпохи, и переходный характер каждой из них имеет свою метафизическую значимость.

В истории русской культуры, как известно, тема становления личности в пору детства, юношества имеет богатейшую традицию преимущественно в жанрах автобиографической прозы. Это классика XIX—XX вв.: произведения С. Аксакова, Л. Толстого, проза М. Горького, И. Бунина, И. Шмелева, Б. Зайцева.

Есть множество произведений, в которых обозначенная тема художественно осмысливается вне автобиографического контекста. Это книги К. Паустовского, С. Сергеева-Ценского, Ю. Казакова и других писателей. В ХХI в. к проблеме становления личности обращаются А. Геласимов, А. Варламов, Б. Екимов, Р. Сенчин, А. Игнатова, В. Сдобняков и другие.

В первой половине ХХ в. среди философов, общественных деятелей и писателей, обратившихся к осмыслению влияния образовательной среды на формирование нравственных основ личности, можно выделить прозаика Александра Куприна (1870–1938). Писатель прожил яркую, насыщенную жизнь: рефлексией пережитого, прочувствованного становится его литературное творчество. В прозе Куприна, особенно эмигрантского периода, ярко выражено автобиографическое начало. Осмысление собственного становления как личности в автобиографическом романе «Юнкера» (1928–1932) связано с обращением к тому периоду, когда будущий писатель заканчивал 2-й Московский кадетский корпус и продолжил обучение в Александровском военном училище.

Как утверждают специалисты, в детстве и отрочестве закладываются главные черты характера человека. личности. У самого Куприна они сформировались в кадетском корпусе. Одним из первых обращений в творчестве к этому периоду жизни становится повесть «На переломе (Кадеты)» (1900), важная для понимания жизни и судьбы писателя. Тексты романа и повести не объединены общим персонажем: разное именование главных героев «На переломе» и «Юнкеров» (Михаил Буланин — Алексей Александров), разные характеры (робкий Буланин — бунтарь Александров), и сама обстановка кадетского корпуса и юнкерского училища сильно отличаются в повести и романе, тем не менее зачастую исследователи говорят о трилогии, включая в данный контекст еще и повесть «Поединок» [см.: 1].

Название повести символично: период кадетства становится переломным для становления юной души героя. Именно в учебном заведении происходит попытка «ломки» личности ребенка: несправедливость младших, постоянное унижение человеческого достоинства, наказание за совершенные проступки. Финальной сценой в повести является физическое наказание главного героя: постановление «к телесному наказанию в размере десяти ударов розгами» [8, с. 464]. Герой-мальчик отождествляет себя с преступником, «приговоренным к смертной казни». Но не физическая боль его заставляет страдать: «Было ужасное чувство <...> — это сознание неотвратимости, непреклонности чужой воли» [8, с. 464].

В романе «Юнкера» повествование начинается с прощания с кадетским корпусом, и уже нет обиды мальчика на всех вокруг. Перед читателем предстает юноша, окончивший полный курс, приехавший в последний раз в корпус, где «учились, проказили, порою сидели в карцере <...> целых семь лет подряд» [9, с. 5]. В воспоминаниях героя сохраняется чувство благодарности к людям, окружавшим его. Среди них законоучитель и настоятель церкви второго корпуса отец Михаил Вознесенский. Именно ему Александров обязан тем, что остался в кадетском корпусе после одного из своих бунтарских поступков: обостренное чувство справедливости семнадцатилетнего юноши,

посаженного в карцер за проступок, который он не совершал, приводит героя к скоропалительному решению бросить обучение: «С этой минуты я больше не кадет, а свободный человек. <...> У вас нет теперь никаких прав надо мною» [9, с. 9].

В данной сюжетной ситуации Куприн сталкивает два подхода к воспитанию: поручика Михина, знающего только систему наказаний и не пытающегося разобраться в причине поступка кадета, и учителя алгебры Отте, воздействующего на героя с помощью убедительных доказательств несостоятельности бунта. Кадета Александра способен усмирить лишь отец Михаил, который находит простые слова для успокоения «ерша ершовича» (так называет священник кадета): «Ты был прав, а он не прав. Но твоя совесть безукоризненна, а он вспомнит однажды ночью случай с тобой и покраснеет от стыда» [9, с. 14–15].

Юность героя — это учеба в Александровском военном училище: история превращения бывшего кадета из «фараона» в юнкера. В. Ходасевич, осмысливая особенности романа, отмечает его кажущуюся простоту и неформленность, но именно в этом он видит естественность повествования, приближенного к жизни: «Вот вам жизнь, как она течет в своей кажущейся случайности» [14, с. 241].

Композиция романа оригинальна. Писатель создает ощущение фрагментарности, запечатления некоего периода жизни героя, его настоящего, при этом читатель понимает, что есть прошлое и будущее: отсутствие биографической истории Алеси в экспозиции заменяет вкрапление отдельных фактов по ходу повествования, что придает объемность фигуре героя. Явно прослеживается цикличность жизненных этапов в судьбе Алексея Александрова. Начало повествования — окончание первого периода становления личности, заканчивающегося выбором дальнейшего пути (поступление в военное училище), далее — учеба в Александровском военном училище (основа романа), финал — окончание нового этапа и снова выбор дальнейшего пути (места службы). Все это время герой находится в поиске себя: он увлекается музыкой, пишет стихи и прозу, рисует, влюбляется. Единственное, чему он остается верен, — это чувство офицерского долга. Александровское училище, питомцы которого «по каким-то загадочным влияниям жили и возрастали на основах рыцарской военной демократии, гордого патриотизма» [9, с. 40], формировало особую систему ценностей.

Значимую роль в судьбе воспитанников играли учителя-наставники и командиры. Например, командир четвертой роты капитан Фофанов (Дрозд), благодаря которому Александров знакомится с Зиной Бельшевой на балу в Екатерининской институте, из-за него попадает в карцер после издания «Последнего дебюта» (при этом его наказывают не за то, что он пишет, а за нарушение устава). Дрозд воспитывал своих питомцев на повиновении, но и на честности, на взаимном доверии. Юнкера любили его за прямоту и великодушие.

Н. Мордвинцев, анализируя роман, отмечает, что, показывая воспитание будущих офицеров, автор идеализирует наставников, которые и «выращивают в юнкерах благородство, патриотизм, честность, заботливость и внимательность» [10, с. 221].

Юнкера у Куприна показаны разносторонне развитыми личностями: они увлечены не только воинской службой, но и искусством. Особое место по традиции в повествовании у писателя занимает музыка. В романе «Юнкера» писатель делает особый акцент на музыкальном воспитании будущих офицеров. Именно училищный оркестр считается одной из почтенных московских достопримечательностей. Александров («фараоны» прозвали его «Темп») тонко чувствует музыку, прекрасно танцует, читает художественную литературу. Страницы романа изобилуют именами писателей, художников, музыкантов.

Герои-юноши малоизвестной автобиографической повести «Мальчики с бантиками» (1974) Валентина Пикуля (1928–1990), советского писателя, широко известного своими историческими романами, среди которых «Океанский патруль», «Баязет», «Реквием каравану RQ-17», «Три возраста Окини-сан» и другие, находятся совсем в ином пространстве, вдали от центра России.

Родился Пикуль в Ленинграде, детство прошло в г. Молотовск (ныне Северодвинск). Он уже тогда мечтал о море, поступил в кружок «Юный моряк». Когда началась Великая Отечественная война, они с матерью приехали в Ленинград на каникулы. Затем — драматическая блокадная зима, переезд в 1942 г. по дороге жизни в Архангельск. Отец Пикуля, комиссар, ушел на фронт и позднее погиб по Сталинградом, а сам Валентин в 14 лет сбежал из дома для поступления в организовывающуюся школу юнг на Соловецких островах. Такова предыстория автобиографической повести. Название ее связано с установлением определенной формы ношения ленточки на бескозырках (именно для юнг).

Произведение имеет оригинальную композицию: по сути, используется известный прием «рассказ в рассказе», но с индивидуально-авторской аранжировкой. Автор-повествователь, заинтересованный историей юнг Северного флота, спустя много лет после войны знакомится с бывшим юнгой, к тому моменту зрелым человеком, который служит на аэродроме компасным мастером — Саввой Яковлевичем Огурцовым. Сам автор — прототип героя повести.

Рассказчик поставил повествователю условие: после каждой главы давать свой собственный эпилог. Этот прием углубляют повесть, приближая ее к романному жанру.

В ограниченных рамках статьи выделим лишь два основных аспекта анализа. Это проблема наставничества, роли старшего поколения в становлении будущих моряков; проблема мировосприятия и взаимоотношений мальчиков-подростков, героев книги. И конечно, проблема поэтики произведения.

Школа юнг организовывалась на Соловецких островах, известных своей богатой и сложной историей: в частности, многовековая история монастыря, бывшего не только мирной обителью, но и форпостом и защитой от захватчиков.

В начале 1920-х годов монастырь был разгромлен и превращен в исправительно-трудовой лагерь с аббревиатурой СЛОН — «Соловецкий лагерь особого назначения» (просуществовал до 1933 г.). По известным причинам Пикуль в годы, когда писал повесть, об этом упоминать не мог. Будущие юнги знали только, что там была «знаменитая тюрьма», связанная с содержанием уголовников. Но сам топос удаленного от цивилизации острова имеет в повести

принципиальное значение. Такого рода повесть невозможна без обращения к историческим традициям.

Автор сообщает, что открыл первое в стране училище юнг Петр I. Это произошло при основании Кронштадта в 1703 г. С первых страниц повести писатель дает понять, что стояло за этим: «Юнга — ответственный человек, знающий дело моряк. Приняв присягу, он согласен добровольно и честно участвовать в битве за Отчизну» [12, с. 48]. И этот императив действительно становится главным нравственным стержнем юных воспитанников. Помогали им в этом командиры — проблема воспитания снова выходит на передний план.

Возглавляет школу юнг капитан первого ранга Аграмов, о нем рассказывает мальчишкам их старшина Кравцов: «Лучшего начальника <...> и не надо <...> Это один из лучших моряков нашего флота, знающий морпрактику, как никто в стране» [12, с. 74].

О Кравцове в записках Огурцова говорится, что Аграмов повел себя так, что юнги «сразу же потянулись к нему, как к отцу родному» [12, с. 75]. Во время строительства корпуса, возводимого самими же юнгами, жившими в тесноте в землянках, командир проявлял внимание к каждому, ускорил проезд специалистов, просил проявлять внимание к родным, вовремя отвечать на их письма. Юнги узнали от того же старшины Кравцова, что Аграмов участвовал в Цусимском сражении и получил золотое наградное оружие. Мальчишкам было с кого брать пример.

Повествование Пикуля организовано так, что помогает высветить небольшие микросюжеты, разбросанные на страницах повести. Значимы в тексте и прямые авторские признания, оправданные в автобиографической прозе. Трогательно и в то же время лаконично и сдержано переданы сцены общения юнг со своими командирами, прощание со школой Северного флота.

Есть в повести и сюжетная ситуация, высвечивающая реакцию юнг на неприятные, мелочные поступки некоторых товарищей: это касается получения Финикиным посылки с вареньем и его нежеланием ни с кем делиться. Эта ситуация, как оказалось, много значила: даже инженер-капитан Плакидов сказал, что с таким человеком он не пошел бы в разведку. Савва Огурцов признается: «...слова Джека Баранова о морском братстве прочно засели в памяти каждого <...> Юнги учились быть щедрыми. Иначе нельзя!» [12, с. 115].

Необходимо отметить, что художественное пространство автобиографического произведения Пикуля имеет особую конструкцию. С одной стороны, оно безмерно расширяется за счет многочисленных исторических реминисценций и аллюзий: упоминаний о различных сражениях, великих флотоводцах. С другой — юнги постоянно говорят о различных флотах России, где им придется служить: Северноморском, Балтийском, Тихоокеанском и др. Соловецкий архипелаг становится для юношей поистине неким кораблем, капитанским мостиком, который помогает увидеть вдали свой жизненный путь, путь моряков, защитников родины.

Образу русского Севера в повести посвящена содержательная статья А. В. Давыдовой и И. А. Меньшиковой [3]. Сошлемся на верное утверждение авторов, что у Пикуля здесь особое внимание уделяется сюжетообразующему локусу Соловков: юнги воспринимают острова «как часть огромного мира и как мировой центр, модель мира» [3, с. 110].

В начале XXI в. сборник о жизни детского дома в Заволжье писатель-священнослужитель о. Владимир Гофман назвал «Дом-корабль» (2006). Романтическая символика корабля — способ аранжировки книги.

Протоиерей Владимир Гофман (род. 1953) — член Союза писателей России с 1997 г., поэт и прозаик. Окончил историко-филологический факультет Горьковского государственного университета им. Н. И. Лобачевского, Московскую духовную семинарию, учился в авиационном техникуме, институте иностранных языков. Работал литейщиком на производстве, журналистом ряда печатных и электронных средств массовой информации. Лауреат конкурсов им. Б. Корнилова (Н. Новгород, 1983), им. Э. Касимова (Набережные Челны, 1989), лауреат премии «Нижний Новгород» (2003), литературной премии Нижегородской области «Болдинская осень» (2010), премии литературно-художественного журнала «Нижний Новгород» (2017). В настоящее время — настоятель Богородице-Рождественского храма села Катунки Чкаловского района Нижегородской области.

Образам детей, тонкому проникновению в их мировосприятие у о. Владимира посвящено немало рассказов. Книге под названием «Дом-корабль» писатель дал подзаголовок «Рассказы детям о взрослых и взрослым о детях».

Первый рассказ цикла назван «Вовкина елка». Начинается он так: «Детский дом “Василёк” — как корабль посреди белого моря» [2, с. 5]. А раз дом — это корабль, то его обитатели — команда: «Команда на корабле веселая — мальчишки и девчонки от пяти до семнадцати лет» [2, с. 5]. И, конечно, на корабле есть свой капитан — завхоз дядя Женя. Первый помощник у него шестилетний Вовка.

Благодаря дяде Жене представление о жизни в детдоме как корабле ощущалось детьми постоянно, во всех сферах их ежедневной жизни, особенно в праздники. Это лейтмотивно передано на примере восприятия событий главным героем, Вовкой. Когда пришла пора готовиться в Новому году, нужно было ехать в лес, чтобы срубить елку: «Это значит, пора о главной мачте для корабля позаботиться» [2, с. 6]. Морская тема лирически акцентирована в рассказе.

Писатель в психологически выстроенной цепочке микроэпизодов умеет показать многое: и радость дяди Жени, что Вовка вовремя напомнил о елке, и переживания мальчика, что его не возьмут в лес, и радостное решение руководства детдома, оглашаемое дядей Женей, и др. Но главное — «Вовкина елка» предназначалась для ребячьей радости.

«Васильки во ржи на краю поля» — еще один из рассказов этого цикла. Уже в заглавии заключена символика: детский дом носит название «Василек». В тексте автор прямо называет его обитателей именем цветка: «...осень в этом году явно не торопилась, радовала “васильков” хорошей погодой» [2, с. 10]

Сюжет рассказа незатейлив: «капитан», завхоз дядя Женя, предложил Вовке поехать с ним на рыбалку. «Вовка задохнулся от радости» [2, с. 10] и попросил взять с ними его друга Витьку.

Рассказ о радостях рыбной ловли, о рыбацкой науке дяди Жени сопрягается с глубоким подтекстом. Перед отъездом Вовка нечаянно подслушал рассказ поварахи о тайне его рождения от пьяной матери, о других историях, когда дети становились сиротами при живых родителях. Ситуация поездки на рыбалку приглушила Вовкину радость рыбалки. А в финале автор через пространственно-природную

образность обозначает главные нравственные ориентиры этого рассказа — «быть вместе» и в доме, где всех зовут ласково «васильки». Этот лирический мотив и завершает сдержанный пафос рассказа: «А ты нарви цветов-то. По одному, вишь, они одинокие, а вместе — букет, красота!» [2, с. 16].

Перенос акцентированных смысловых моментов в финал, в сильную позицию текста, — один из важных у писателя приемов. Это касается и общей композиции сборника-цикла. Самый значимый рассказ о судьбе главного в нем «василька» — детдомовца Вовки — завершает весь цикл. По ходу повествования в разных фрагментах речь идет об усыновлении кого-либо из детей приемными родителями. Эта сюжетная линия — одна из самых драматичных. В ней сочетаются и радость, и грусть, серьезные переживания покидающих «дом-корабль». И в последнем рассказе «Прорубь» возникает проникновенно-эмоциональная кульминация всей книги: дядя Женя, у которого несколько лет назад умерла жена, предложил усыновить Вовку. Радостное потрясение мальчика передано так: «Как будто вспыхнуло много-много электрических лампочек, так показалось Вовке...» [2, с. 41].

Небольшая повесть о. Вл. Гофмана «детям о взрослых и взрослым о детях» заслуживает того, чтобы ее знали. В ней видится традиция Ю. Казакова, его лирических рассказов «Свечечка» и «Во сне ты горько плакал». Поэтичность воссоздания детского мировосприятия сквозь призму взрослого человека и наоборот, воссоздание видения взрослого мира ребенком, соотносима и с прозой современного писателя В. Сдобнякова, его повестью «Колька».

Следует отметить, что анализ некоторых из названных произведений о. Владимира Гофмана был предпринят Е. Н. Жучковой, Ю. А. Марининой, Н. В. Кононыхиной [4; 5; 7]. Однако до полноты картины созданного писателем еще далеко. Творчество православного писателя нуждается в полномесном литературоведческом осмыслении.

Подводя итоги проведенных наблюдений, можно утверждать, что русская литература, основанная на ценностном потенциале национального художественного мышления, имеет в этом плане особый характер. В начале 1990-х годов об этом писал А. Николюкин: «Проходят десятилетия. Представления историков отличны от взглядов современников <...> Правда истории глубже правды современников» [11, с. 4].

Типологическое сопоставление произведений о становлении юношества на примере романа А. Куприна, повести В. Пикуля, рассказов современного православного писателя о. Владимира Гофмана помогает убедиться, что главное объединяющее их начало заключается в значимости духовно-нравственных основ национального самосознания, пылливо раскрываемое в художественном тексте.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Волков А. А. Творчество А. И. Куприна. М.: Художественная литература, 1981. 360 с.
2. Гофман В. Н. Дом-корабль: рассказы детям о взрослых и взрослым о детях. Н. Новгород: Фонд «Народный памятник», 2006. 144 с.
3. Давыдова А. В., Меньшикова И. А. Образ Севера в повести В. С. Пикуля «Мальчики с бантиками» // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2018. № 2(23). С. 109–118.

4. Жучкова Е. Н. Тема «отцов и детей» в творчестве протоиерея Владимира Гофмана (на материале книги «Одинокая птица на зелёной ветке» // Нижегородский текст русской словесности: сб. статей по материалам VI Международной научной конференции / отв. ред. В. Т. Захарова. При поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 17-04-14074-г). Н. Новгород: Мининский университет, 2017. С. 84–90.
5. Жучкова Е. Н. Тема «отцов и детей» в творчестве протоиерея Владимира Гофмана (на материале рассказов «Далеко-далеко за морем» и «Персиковый сад») // Нижегородский текст русской словесности как художественное постижение национальной ментальности: сб. статей по материалам VII Международной научной конференции / отв. ред. В. Т. Захарова. При поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-012-20070-г). Н. Новгород: Мининский университет, 2019. С. 51–57.
6. Захарова В. Т. Детство как метафизический возраст в прозе В. В. Сдобнякова (повесть в рассказах «Колька») // XXII Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения в Санкт-Петербурге 25–28 мая 2022 г.: сб. научных статей и материалов / сост. и гл. ред. О. В. Богданова. СПб.: РХГА, 2022. С. 214–220.
7. Кананыхина Н. В., Маринина Ю. А. Образ града Китежа в легенде-сказке С. Афоньшина «У голубого Светлояра» и рассказе В. Гофмана «Город на заре» // Нижегородский текст русской словесности как художественное постижение национальной ментальности: сб. статей по материалам VII Международной научной конференции / отв. ред. В. Т. Захарова. При поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-012-20070-г). Н. Новгород: Мининский университет, 2019. С. 71–76.
8. Куприн А. И. На переломе (Кадеты) // Куприн А. И. Собр. соч.: в 9 т. М.: Правда, 1964. Т. 2. С. 395–464.
9. Куприн А. И. Юнкера // Куприн А. И. Собр. соч.: в 9 т. М.: Правда, 1964. Т. 8. С. 5–246.
10. Мордвинцев Н. А. Приемы идеализации русского офицерства в романе А. И. Куприна «Юнкера» // Славянский мир: духовные традиции и словесность: сб. материалов международной научной конференции, посвященной Году культурного наследия народов России, 85-летию Тамбовской области, Тамбов, 24–25 мая 2022 года / гл. редактор С. С. Худяков, отв. редактор Т. А. Дьякова. Т. 12. Тамбов: ИД «Державинский», 2022. С. 218–222.
11. Николюкин А. Н. О целостности русской литературы (1920–1930-е годы) // Российский литературоведческий журнал. 1994. № 3. С. 3–8.
12. Пикуль В. С. Мальчики с бантиками. М.: Вече, 2008. 346 с.
13. Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй // Розанов В. В. Уединенное. М.: Политиздат, 1990. 543 с.
14. Ходасевич В. Ф. Юнкера // Ходасевич В. Ф. Собр. соч.: в 4 т. М.: Согласие, 1996. Т. 2. С. 238–242.

## REFERENCES

1. Volkov, A. A. *Tvorchestvo A. I. Kuprina* [Creativity of A. I. Kuprin]. Moscow: Fiction, 1981. 360 p. (In Russian).

2. Hoffman, V. N. *Dom-korabl': rasskazy det'am o vzroslyh i vzroslym o det'ah* [House-ship: stories to children about adults and adults about children]. N. Novgorod: The People's Monument Foundation, 2006. 144 p. (In Russian).
3. Davydova, A. V., Menshikova I. A. *Obraz Severa v povesti V. S. Pikul'a "Mal'chiki s bantikami"* [The image of the North in V. S. Pikul's story "Boys with bows"]. In: North-Eastern Humanitarian Bulletin. 2018. No. 2(23). P. 109–118. (In Russian).
4. Zhuchkova, E. N. *Tema "otczov i detej" v tvorchestve protoiereja Vladimira Gofmana (na materiale knigi "Odinokaja pticzka na zelenoj vetke")* [The theme of "fathers and children" in the work of Archpriest Vladimir Hoffman (based on the book "A lonely bird on a green branch")]. In: Nizhny Novgorod text of Russian literature: collection of articles based on the materials of the VI International Scientific Conference / ed. by V. T. Zakharova. With the support of the Russian Humanitarian Science Foundation (project No. 17-04-14074-g). Nizhny Novgorod: Mininsky University, 2017. P. 84–90. (In Russian).
5. Zhuchkova, E. N. *Tema "otczov i detej" v tvorchestve protoiereja Vladimira Gofmana (na materiale rasskazov "Daleko-daleko za morem" i "Persikovyj sad")* [The theme of "fathers and children" in the works of Archpriest Vladimir Hoffman (based on the stories "Far, far beyond the Sea" and "Peach Orchard")]. In: Nizhny Novgorod text of Russian literature as an artistic comprehension of national mentality: collection of articles based on the materials of the VII International Scientific Conference / rev. V. Zakharova. With the support of the Russian Foundation for Basic Research (project No. 19-012-20070). N. Novgorod: Mininsky University, 2019. P. 51–57. (In Russian).
6. Zakharova, V. T. *Detstvo kak metafizichesrij vozrast v proze V. V. Sdobn'akova (povest' v rasskazah "Kol'ka")* [Childhood as a metaphysical age in V. V. Sdobnyakov's prose (the story in the stories "Kol'ka")]. In: XXII Holy Trinity annual international academic readings in St. Petersburg on May 25–28, 2022: collection of scientific articles and materials / comp. and ch. ed. O. Bogdanova. SPb.: RHGA, 2022. P. 214–220. (In Russian).
7. Kananykhina, N. V., Marinina Yu. A. *Obraz grada Kitesha v legende-skazke S. Afon'shina "U golubogo Svetlojara" i rasskaze V. Gofmana "Gorod na zare"* [The image of the city of Kitez in the legend-tale of S. Afonshin "At the blue Svetloyar" and V. Hoffman's story "The City at dawn"]. In: Nizhny Novgorod text of Russian literature as an artistic comprehension of national mentality: collection of articles based on the materials of the VII International Scientific Conference / ed. by V. Zakharova. With the support of the Russian Foundation for Basic Research (project No. 19-012-20070-g). N. Novgorod: Mininsky University, 2019. P. 71–76. (In Russian).
8. Kuprin, A. I. *Na perelome (Kadety)* [At the break (Cadets)]. In: Kuprin A. I. *Sobr. soch.:* in 9 vols. Moscow: Pravda, 1964. Vol. 2. P. 395–464. (In Russian).
9. Kuprin, A. I. *Junkera* [Junker]. In: Kuprin A. I. *Sobr. op.:* in 9 volumes. Moscow: Pravda, 1964. Vol. 8. P. 5–246. (In Russian).
10. Mordvintsev, N. A. *Prijomy idealizacii ruskogo oficzerstva v romane A. I. Kuprina "Junkera"* [Techniques of idealization of Russian officers in A. I. Kuprin's novel "Junker"]. In: Slavic world: spiritual traditions and literature: collection of materials international Scientific Conference dedicated to the Year of Cultural Heritage of the Peoples of Russia, the 85th anniversary of the Tambov region, Tambov, May 24–25, 2022 / editor-in-chief S. S. Khudyakov, editor-in-chief T. Dyakova. Vol. 12. Tambov: Publishing House Derzhavinsky, 2022. P. 218–222. (In Russian).

11. Nikolyukin, A. N. *O czelostnosti russskoj literatury (1920–1930-je gg.)* [On the integrity of Russian literature (1920-1930s)]. In: Russian Literary Journal. 1994. No. 3. P. 3–8. (In Russian).
12. Pikul, V. S. *Mal'chiki s bantikami* [Boys with bows]. Moscow: Veche, 2008. 346 p. (In Russian).
13. Rozanov, V. V. *Opavshije list'ja. Korob vtoroj* [Fallen leaves. Korob the second]. In: Rozanov V. V. *Solitude*. Moscow: Politizdat, 1990. 543 p.
14. Khodasevich, V. F. *Junkera* [Junker]. In: Khodasevich V. F. *Sobr. soch.*: in 4 vols. Moscow: Concord, 1996. Vol. 2. P. 238–242. (In Russian).

*А. М. Чернышов\**

**«СВЕРХЗАДАНИЕ — ОБНАРУЖИТЬ ПРИСУТСТВИЕ  
“НЕПРЕСТАННО ЛЬЮЩЕЙСЯ ЖИЗНИ”»:  
СОВЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА 1920–1930-х гг.  
В ОЦЕНКАХ Н. БЕРКОВСКОГО\*\***

В статье рассмотрены оценки литературного критика Н. Берковского советской литературы 1920–30-х гг. Ценностные суждения критика анализируются как элемент трехчленной структуры критического высказывания, что, с одной стороны, позволяет значительно сузить материал и определить основные критерии оценки произведения, а с другой стороны, приводит к определению теоретических воззрений литератора. «Стилевой критик» Берковский подходит к каждому тексту с двух сторон: анализируются идеологическое содержание и особенности художественной формы произведения, общие черты стиля как интегрирующего элемента поэтики рассматриваемого автора. На материале литературно-критических статей удается показать, что Берковский оценивал не столько автора и его произведение, сколько черты его стиля и поэтики текста. Критик подходил к анализу с принципом «художественная форма усиливает идеологическое содержание», что явно выражено в его оценках,

\* Чернышов Александр Михайлович — магистрант, alexisporing232@gmail.com, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191011, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Chernyшов Aleksandr Michailovich — Master’s student, alexisporing232@gmail.com, St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya Embankment, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00636, <https://rscf.ru/project/24-18-00636/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 24-18-00636, <https://rscf.ru/en/project/24-18-00636/>; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

сделанных в 1920-е гг. На небольшом материале литературно-критических статей и научных публикаций 1930-х гг. удастся показать, что установки критика меняются: больше внимания уделяется идеологическому содержанию, хотя иногда Берковский связывает это напрямую со стилем. Тем не менее снижение количества литературно-критических текстов, нарастающая авторитарность ценностных суждений критика в 30-е гг. позволяет судить о попытке подстроиться под актуальную политическую ситуацию.

**Ключевые слова:** Н. Берковский, литературная критика, ценностное суждение, стиль, «техника», 1920–1930-е гг.

*A. M. Chernyshov*

*“THE SUPER TASK — TO DISCOVER THE PRESENCE  
OF ‘INCESSANTLY POURING LIFE’ ”:  
SOVIET LITERATURE 1920–1930 YEARS  
IN N. BERKOVSKY’S ASSESSMENTS*

The article examines the assessments of the literary critic N. Berkovsky of Soviet literature of the 1920s and 1930s. The critic’s value judgments are analyzed as an element of the three-member structure of a critical statement, which, on the one hand, allows one to significantly narrow the material and determine the main criteria for assessing a work, and on the other hand, leads to the definition of the theoretical views of the writer. “Style critic” Berkovsky approaches each text from two sides: he analyzes the ideological content and features of the artistic form of the work, the general features of the style as an integrating element of the poetics of the author in question. Based on the material of literary critical articles, it is possible to show that Berkovsky did not so much evaluate the author and his work as the features of his style and poetics of the text. The critic approached the analysis with the principle of “artistic form enhances ideological content”, which is clearly expressed in his assessments made in the 1920s. On the basis of a small amount of literary-critical articles and scientific publications of the 1930s, it is possible to show that the critic’s attitudes are changing: more attention is paid to ideological content, although sometimes Berkovsky links this directly to style. Nevertheless, the reduction in the number of literary-critical texts, the increasing authoritarianism of the critic’s value judgments in the 1930s allows us to judge an attempt to adapt to the current political situation.

**Keywords:** N. Berkovsky, literary criticism, value judgment, style, “technique”, 1920–1930s.

Наум Яковлевич Берковский начал путь в литературу во второй половине 1920-х гг. Многочисленные публикации в вечерних выпусках «Красной газеты», краткие, но меткие отклики о романах Андрея Белого, а затем — вступление в РАПП, вещание с налитпостовских трибун. В 1930 г. Берковский был изгнан из РАПП, после чего он активно обращался к произведениям современных европейских авторов и занялся изучением немецкого романтизма.

Обращаясь к литературной критике, исследователи зачастую говорят лишь об эстетических взглядах авторов, а работы о советской критике почти

полностью построены на институциональном аспекте. Тем не менее, к литературной критике можно подойти иначе. Литературоведы, изучавшие критическое искусство, обращались к жанрам литературной критики (Л. П. Гроссман, М. Г. Зельдович, В. Н. Крылов и др.), Б. Ф. Егоров выводил частные особенности критической манеры некоторых авторов (см. книгу «О мастерстве литературной критики. Жанры, композиция, стиль»). Одна из попыток теоретического осмысления критики принадлежит И. Н. Сухих, который предложил определять критическое суждение как трехчленную структуру [24, 5:19 — 45:30].

Во-первых, критическое суждение всегда имеет оценочный элемент — это любое ценностное суждение о литературном факте. Как правило, эта структурная единица не имеет большого объема: роман, по мнению критика, может быть просто плохим, тогда оценочный элемент уместится всего в одно слово.

Во-вторых, критическое суждение имеет констатацию или наблюдение, то есть некоторое предметное суждение о конкретном литературном тексте. Это наблюдение превращается в обоснование оценки и, как правило, занимает большую часть критического текста.

И в-третьих, критическое суждение включает теоретический уровень — весь предшествующий опыт критика, который определяет данное суждение. Теоретический уровень становится фундаментом, который подает импульс для оценочного элемента и обоснования. Эти два элемента, несмотря на огромную разницу в размере, по сути равнозначны. Критик может заявить, что произведение вышло плохо, а затем обосновать свою оценку, так и наоборот: перечислив все особенности художественного текста, прийти к выводу, что текст, например, хорош, и читать его стоит.

С такой точкой зрения мы подходим к литературной критике Наума Яковлевича Берковского. Для проверки этой гипотезы мы берем литературно-критические статьи Берковского с 1926 по 1936 г. В 1930-е гг. критик публикует научные работы, комментарии (напр., комментарий к собранию сочинений Гейне, Берковский комментирует в «Литературной теории немецкого романтизма. Документы» тексты В. Вакенродера, Л. Тика, Ф. и А. Шлегелей, Ф. Шеллинга). В статье рассматриваются в том числе ценностные суждения, которые критик дает в своих научных публикациях или комментариях. Учитывая специфику авторской манеры Берковского и особенности научного дискурса, считаем нужным привести и этот материал, поскольку он наглядно демонстрирует изменение установок критика.

Важно учитывать отношение Берковского к оценкам в литературной критике. Для него критический труд предстает как некоторое целостное высказывание и кропотливый анализ, который не должен сводиться к одной оценке: «У нас критику понимают как классный журнал с отметками» [1, с. 53]. Ранний Берковский (до 1930 г. и изгнания из РАПП) придерживается этого принципа: изредка он позволяет себе дать прямую оценку произведению или автору. Критик видит в тексте две составляющих, которые получают его косвенную, часто выраженную метафорой, оценку: идеологическое содержание текста и его поэтика, стиль.

Оценка идеологического содержания, как правило, занимает меньшую часть в статьях Берковского до 1930 г. Обращаясь к произведениям Н. Петрова «Дом №9» и Г. Гора «Пистолеты капитана Печонкина», критик дает

отрицательную оценку: «Они изничтожили в своем литературном азарте общественно-ценный тематизм» [8, с. 97].

Для раннего Берковского социологический анализ заключается в выявлении «общественной значимости» и познавательности текста. Некоторые любимые авторы критика, которых он часто ставит в пример для начинающих пролетписателей, страдают от недостатка «общественной значимости». Отрицательной оценки в этом аспекте заслуживает рассказ Н. Тихонова «Рискованный человек»:

«Беспамятный идиот может комической марионеткой очень успешно подплясывать на крышке у шарманщика; но очень жаль, когда его похождениям уделяется свои незаурядные литературные силы Николай Тихонов» [8, с. 103].

Среди произведений И. Бабеля Берковский выделяет драму «Закат», в котором все действие не несет в себе никакой общественной ценности. Б. Пильняк получает исключительно отрицательные оценки, поскольку не берется за актуальные темы, он решил «поговорить наконец о “сладком” и не социальном — о самом себе» [3, с. 112].

Разумеется, Берковский рецензировал произведения, где «общественная значимость» присутствует. «Общественной ценностью» [15, с. 67] отмечена книга Нины Смирновой «Закон земли». Значима для советского читателя и зрителя пьеса Шарля Вильдрака «Пароход Тинэсити»: в ней автор показывает отношения между людьми, «запертыми в современный быт капиталистического государства» [18, с. 162], поэтому Берковский рекомендует театрам ставить эту пьесу.

Другая линия социологического анализа Берковского — выявление познавательности текста. Этот мотив явно просматривается в статье о Дмитрие Фурманове. По мнению Берковского, ключевая особенность «Чапаева» заключается в познавательности этого текста: «В “Чапаеве” той секущей, которая проходит через всю периферию книги, является секущая познания» [4, с. 193]. Это познание возможно, потому что у Фурманова «исследуется состав некой личности» [4, с. 197]. Итогом романа в таком случае становится «общественное знание» [4, с. 198]. Ориентиром для читателя становится образ Федора Клычкова, ведь у него «познание становится главным “действием”» [4, с. 193]. С одной стороны, здесь Берковский превозносит «Чапаева» как текст, который обогащает знания читателя, а с другой стороны, он предлагает читателю применить на себя это «достоинство» Клычкова стать «познающим, распознающим» [4, с. 193].

Этим достоинством обладает жанр детектива. Любопытно, что Берковский сперва выводит этот жанр с чисто прагматической стороны: «Детектив нужен нам для привлечения читательской массы» [9, с. 116]. Детектив тоже строится на «секущей познания», критик определяет жанр как «игру в научное исследование» [9, с. 117]. Познавательность такого текста заключается в том, что «читателю предлагают сдать себя вслед сюжету не столько чувством, сколько мыслью» [9, с. 117]. Таким образом, Берковский пытается «возвысить» жанр детектива, привлечь к нему внимание писателей.

Важно отметить, что критик не всегда так явно обращался к идейному или идеологическому анализу. В связи с этим характерным кажется суждение В. Каверина о Берковском, который написал заметку в вечернем выпуске

«Красной газеты» о романе «Скандалист»: «В сравнении с добрым десятком других статей в ней не было политических обвинений» [22, с. 56]. Каверин остался крайне недоволен этой рецензией, хотел вызвать критика на дуэль, но наблюдение сделал справедливое. «Стилевого критика» политические обвинения не волновали.

Однако наиболее интересна оценка художественной манеры автора. В предисловии к сборнику «Текущая литература» Берковский назвал себя «стилевым критиком» — и это самое подходящее описание, которое может быть к нему применено. В центре работ Берковского начиная с 1926 г. встает именно проблема стиля, особенностей поэтики рассматриваемого автора. Это роднит его с формалистами, но этот стержень его статей в 1930 г. стал причиной изгнания критика из РАПП. Отрицательные отзывы на сборник «Текущая литература» связаны общей темой: обвинение Берковского в приверженности к формализму. Не только Л. Дубшан, но и рапповцы заметили, что критик «интонационно сближался порой с авторами совсем другого, левовско-формалистического круга — с Тыняновым, Шкловским» [21, с. 9].

С помощью оценок, которые дает Берковский, можно сконструировать жанр «социального романа». Как считал критик, этот жанр больше всего подходит для современной прозы, он заключает в себе и познавательность, и общественную значимость. Но оценочные суждения обращены и к формальным особенностям.

«Социальный роман», считает Берковский, жанр для пролетарского автора центральный, критика должна его прорабатывать. Социальный роман тесно связан с философией, но «можно и не доводить его до философского. Лучше — доводить» [10, с. 48]. Берковский указывает «хороших предшественников», у которых можно поучиться стилю, — «демократических реалистов» (Гоголь, Толстой, Достоевский, Тургенев). В рамках этого жанра у автора появляется простор для выражения своей позиции, так как «хорошие предшественники» выводили в свои произведения две партии, которые борются друг с другом: «продемонстрировав “партийную” полемику, автор кончал ее своей оценкой» [1, с. 80]. Для современного социального романа ценна предметная, точная проза. Поэтому Берковский так негодует, что авторы забыли печку:

«Подоконники, коврики в Ленинграде — как повсюду, а вот печка — “специфичная”, железная, круглая. Но ее еще нигде в рассказах не встречали, между тем как именно она “существенна” в ленинградской комнате с дешевой ценной. Зачем забыли печку, это не по-писательски!» [17, с. 213].

Однако более всего в это время Берковского волновала проблема техники, умения сделать интересный текст не только с точки зрения содержания, но и формы. Критик вступает в открытую полемику с соратниками по критическому цеху, которые умалчивают «технические» слабости писателей: «Не будем замалчивать технику» [17, с. 229]. Более того, Берковский использует понятие «стиль», а не «метод», которое «на десятилетия вперед вытеснит “стиль” из литературно-критической практики» [20, с. 164].

Интереснее звучит рассуждение Берковского о В. Хлебникове:

«Этот речевой поток, эти <...> некрасовские строки, у которых вновь прорезались зубы, сейчас приходят с запозданием. Нужна конструкция, даже фабула, организация словесных масс вокруг оптических образов, нужны люди и вещи...» [2, с. 148].

В этом наставлении для пролетарских писателей критик говорит скорее о содержании, которое должно обрамлять «оптические образы» (технику) Хлебникова. Основным объектом критики Берковского становится не столько автор или произведение, сколько его стиль, отдельные черты поэтики.

Лучшими авторами 1920-х гг. Берковский считает преимущественно писателей-попутчиков: Н. Тихонова, Б. Пастернака, О. Мандельштама, Ю. Олешу, И. Бабеля, И. Эренбурга. Один из основных тезисов Берковского до 1930 года: форма усиливает идеологическое содержание, поэтому пролетарского писателя нужно учить работать именно с формальными особенностями. Критик оставлял работу над идеологическим содержанием своим соратникам по критическому цеху.

Обращаясь к особенностям композиции прозы Тихонова, Берковский выводит, что автор с помощью стиля «выразил тематическое направление» [6, с. 272]. Здесь реализация принципа «форма усиливает идеологическое содержание» налицо включается в оценочный элемент.

Значимость стиля для пролетарской прозы Берковский показывает и на более мелких единицах текста. Образ Устиньи из «Реки и шляпы» Тихонова критик раскрывает через эпитеты:

«Бездушная плоть Устиньи дана жирковатыми, кустодиевскими красками: улыбка у ней “медная”, лицо “масляное”, “лунное”, губы — “медные”. А щеки Устиньи — “безумные”. Эпитет, которому полагается быть при глазах, но он “пересел”, переменил места. Содержание эпитета, приткнутого к бездушному месту, как бы ослеплено» [6, с. 273].

Филигранно Берковский показывает силу «техники» на примере повести Ю. Либединского «Завтра». Приведу обширную цитату:

«Лиза вздохнула и несколько раз коротко и сильно, точно проглотила горячее и обожгла рот. Линолеум блестел... Старуха обула ботинки».

Лиза вздохнула, линолеум блестел, старуха обула. <...>. Между каждым актом (вздохнула, блестел, обула) устанавливается смысловое равновесие: линолеум, блеск которого — “то же самое”, что Лизин вздох, мистически “оживляется” (мистика поддержана тайнословным многоточием — блестел...), потом этой же мистикой, конечно, заражается и третья фраза (о старухе), как второй “равновесная”. Маленькое описание через синтаксис обратилось в миф. Техника пошла против писателя, против замысла. Технику послали от одного мировоззрения, вернулась она с другим. Никогда не “полая”, но насыщенная смыслом, техника и предрешает, каков будет “философский” итог литературного построения» [17, с. 205].

В этом фрагменте Берковский приводит «отрицательный» пример, где «техника» восстает против автора, поскольку он ею не владеет. Вряд ли, конечно,

Либединский вкладывал именно такой смысл в это описание, однако критик, искусственный формальной школой, эту закономерность обнаруживает. Берковский делает свое рассуждение убедительным с помощью рациональных категорий, мировоззрения и замысла/смысла, демонстрируя тот же самый принцип «форма усиливает идеологическое содержание». Любопытно, что в этом анализе критик отводит «технике» ключевую роль, ведь именно она «предрешает» смысл текста. Апелляция к фигуре читателя возникает здесь неспроста, ведь именно к нему придет не подразумеваемое пролетарским автором идеологическое содержание, а мистика. Мимоходом отмечу, что мотив познания откладывается и в этом рассуждении, поскольку логика и познание прямо противоположны мистике.

Стиль Олеси в «Зависти» Берковский характеризует как «подавленный гротеск». Такие полутона (под общим названием «вороватый реализм») выступают более конкретные «подавленный гротеск» и «прикрытый эротизм») критик рекомендует в качестве опор для построения художественных произведений. К тому же на примере Олеси он показывает символику, тесно связанную с бытом.

Если бы пролетарский писатель ориентировался на «бытологию» Олеси, то ленинградскую печку он бы не упустил.

Помимо некоторых писателей-попутчиков, Берковский иногда дает положительные отклики о малоизвестных авторах. В таких рецензиях (или небольших фрагментах) оценивается не сам автор, а черты его художественной манеры, что для критика характерно.

Хорошим примером исторического романа критик считает «Копейку» Сергея Семенова, основным достоинством произведения Берковский считает колорит политэкономии: «Этой экономикой, “цифирностью”, <...> Семенов изменяет традиционную физиономию историко-бытовой повести, кладет “марксистские” черточки на нее» [16, с. 252].

В этом же духе критик выводит новый жанр советской литературы — «роман производственных отношений» («Фабрике Рабле» М. Чумандрин), в котором «“политэкономическая” тема» [5, с. 168] получила должное освещение.

Оценки критика бывают не только положительными. Принцип «форма усиливает идеологическое содержание» отвергает те произведения, где, кроме формы, по мнению критика, ничего другого не находится. Такое явление Берковский обнаруживает у западных авторов: «Вызывают соревнование западные мастера, у которых вещи <...> сработанные остро и занимательно» [8, с. 95]. Поэтому орнаментальная проза становится для критика одним из главных объектов нападок.

По той же причине Берковский отвергает «Тихий Дон», отклик был сделан только на основе первой книги. Шолохов близок к «орнаментальности», по мнению критика, автор увлекается только речевыми особенностями: «Дон для него — это прежде всего донская речь» [1, с. 70]. В этом случае слово довлеет над материалом, а должно быть наоборот.

В рассуждениях о стиле Берковский нередко обращается к попутчикам. В это время он верит, что литература — «явление организуемое», а критик становится консультантом при строительстве литературы. Берковский видит

в попутчиках явление анархизма, их произведения не достижения организованной советской литературы, а только случайные «находки». Любопытно, что только у своей главной мишени, Б. Пильняка, критик подчеркивает «разъехавшуюся конструкцию» [1, с. 53].

Именно для Пильняка характерно все, о чем Берковский говорит со знаком «минус». Рецензию о «Расплеснутом времени» и «Очередной повести» Берковский пишет в 1928 г. Для критика появилась удобная цель, на которой наглядно можно продемонстрировать, чем пролетарский писатель заниматься не должен: Пильняк отказался от современных материалов, говорит о самом себе, «заправлен литературными цитатами» [3, с. 112], отвергает предметность, слишком лиричен, вяло строит свои произведения. Берковский подает читателю Пильняка в качестве ужасающего блюда, которое может принять только ничего не понимающий потребитель: наравне с Всеволодом Ивановым и Зайцевым произведения Пильняка названы «непрощеной добавкой» [1, с. 52], «мертвой жижей рудиментов» [1, с. 52], «универсальной похлебкой среднего достоинства» [3, с. 112].

Стоит отметить, что Берковский не был формалистом «от» и «до». Эстетическую позицию критика можно выразить словами заведующего Художественным отделом Главнауки П. И. Новицкого:

«Я глубоко убежден, что никакого социологического литературоведения не может существовать без того тщательного исследования формальных вопросов литературного стиля и литературных жанров, которое было проделано русскими «формалистами» и немецкими литературоведами» [23, с. 38–39].

Критик попытался найти между двумя подходами компромисс, который и выразился в принципе «форма усиливает идеологическое содержание».

Иную картину представляют тексты Берковского 1930-х гг. В его литературно-критических статьях возникает слово «ошибка», авторские решения определяются как «правильные» и «неправильные», хотя раньше, как мы отмечали, критик крайне редко давал прямые оценки (впрочем, довольно отстраненные, с обязательным дополнением: «Бабель хорош, но с Бабелем осторожно!» [8, с. 95]).

После изгнания из РАПП Берковский становится более категоричным. В рецензии на книгу «Ошибки, дожди, свадьбы» Е. Габриловича критик каламбурит: «Ошибки сделаны автором» [13, с. 264]. Характерны и другие оценки произведения Габриловича: «Мысль ложная» [13, с. 264], «Неправилен синтез, сочиненный автором» [13, с. 264]. Пьесу Луиджи Пиранделло «Обнаженные одеваются» критик определяет как «провал как классового оружия» [14, с. 194], в ней «выводы у Пиранделло совсем не те» [14, с. 194]. Стиль Берковского перестает быть только «инструкторским», учительским: здесь он приобретает большую долю авторитарности.

Авторитарность заполняет не только литературно-критические статьи Берковского, но и его научные публикации. В книге «Литературная теория немецкого романтизма. Документы» им написана обширная вступительная статья «Эстетические позиции немецкого романтизма» и комментарии, которые сопровождают тексты В. Вакенродера, Л. Тика, Ф. и А. Шлегелей, Ф. Шеллинга). В этом тексте явно присутствует авторитарное ценностное суждение:

«...художественная практика Шиллера не позволяла ему правильно оценить “материю” художественного образа. <...>, он не мог и теоретически справиться с вопросом, какова же роль “реалистических элементов” искусства» [19, с. 25].

Правы оказались Ф. Энгельс, К. Маркс и В. И. Ленин.

Стиль автора в статьях Берковского 1930-х гг. не стоит на первом плане, чаще оценки удостаивается идеологическое содержание. Пьеса Ш. Вильдрака «Пароход Тинэсити» получает положительный отклик, поскольку Вильдрак выводит «исчезновение индивидуального содержания из жизни людей, погруженных в буржуазное общество, обесчеловеченье этих людей» [18, с. 162].

Тем не менее, такое содержание, как считает Берковский, диктует стиль. Ш. Вильдрак принадлежит к литературному течению французской литературы — унанимизму. Критик обозначает унанимизм как стиль, который должен рассказывать «о полном низведении человечества послевоенной цивилизацией капитализма» [18, с. 162]. Из этого описания следует, что проблему «техники» Берковский не оставляет совсем, она отходит на второй план в угоду анализу идейно-идеологического содержания текста. Здесь очевиден компромисс, на который идет критик под влиянием «Культа Ошибки»: такие лазейки (мимолетное упоминание стиля с напором на идеологию) напоминают «борьбу одной неопределенности с другой неопределенностью» [25, с. 136], что характерно для многих авторов рассматриваемого периода.

В отрицательной рецензии на драматургию Л. Пиранделло Берковский обосновывает выбор пьесы «Обнаженные одеваются» для анализа тем, что она «основана на остром социальном чувстве» [14, с. 193]. Основной темой драматурга, как считает критик, становится иллюзия, которая уходит от реальной социальной борьбы. Таким образом, здесь на оценку текста влияет идеологическая сторона, нежели некоторые черты стиля Пиранделло, о которых говорит Берковский. Поэтому нам кажется не вполне справедливым суждение Л. Дубшана, что критик в начале 1930-х гг. «стал отходить от социологизаторской ортодоксии, отказываться от тех жестких классовых лекал, по которым вычерчивал прежде проекты построения новой литературы» [21, с. 21–22]. Но от «проекта построения новой литературы» Берковский действительно отказался.

Наблюдение над оценочным элементом критических суждений Берковского показывает, как тесно связан теоретический опыт критика с его оценками и их объяснением. Принцип «форма усиливает идеологическое содержание» накладывается на все оценочные суждения критика. Берковский занимает среднюю позицию между марксистскими критиками и формалистами, идея поддержки «идеологического содержания» с помощью формы будет волновать его и после изгнания из РАПП, хотя эта тема будет присутствовать не так явно. К тому же с помощью оценочного элемента можно увидеть, как изменились установки Берковского после изгнания из РАПП.

Хотя свои взгляды критик выражает явно, нам и с этой точки зрения удалось доказать, что Берковский во второй половине 1920-х гг. оказался уникальной фигурой, отрешенной ото всех одновременно. В 1930-е гг. его ценностные суждения резко редуцировались, свелись к простой авторитарной

оценке — правильно ли понял автор смысл классовой борьбы, правильно ли отразил его. Тем не менее, и в это время Берковский иногда пытался связать идеологический аспект с формальными особенностями произведения, пусть под категорию «стиль» попадали куда более абстрактные понятия.

Меняющаяся политическая и литературная ситуация заставили Берковского обратиться к прошлому — он стал исследователем немецкого романтизма, его поздние работы знакомы широкому кругу читателей. Но в 1930-е гг. трудно было обойтись без ценностных суждений даже в научных текстах. Тем не менее, критик (и уже историк литературы) оставался верен себе. И в ранних работах о немецких романтиках, и в историко-литературной статье «Ранний буржуазный реализм» читатель сможет найти немало наблюдений Берковского о формальной стороне текстов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Берковский Н.* Борьба за прозу // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 51–89.
2. *Берковский Н.* Велимир Хлебников (Собрание произведений. Том I. Поэмы) // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 146–148.
3. *Берковский Н.* Две книги Пильняка («Расплеснутое время», «Очердные повести») // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 112–115.
4. *Берковский Н.* Дмитрий Фурманов // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 188–203.
5. *Берковский Н.* Михаил Чумандрин // Октябрь. 1928. № 11. С. 167–177.
6. *Берковский Н.* О прозаиках // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 269–285.
7. *Берковский Н.* О прозе Мандельштама // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 286–304.
8. *Берковский Н.* О реализме честном и о реализме вороватом // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 94–111.
9. *Берковский Н.* О советском детективе // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 116–118.
10. *Берковский Н.* О социальном романе // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 46–50.
11. *Берковский Н.* О традиции // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 306–310.
12. *Берковский Н.* О тяжести недоброй // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 90–93.
13. *Берковский Н.* Рец. Габрилович Е. «Ошибки, дожди, свадьбы» // Звезда. 1930. № 6. С. 264–266.
14. *Берковский Н.* Рец. Луиджи Пиранделло «Обнаженные маски» // Звезда. 1932. № 7. С. 193–196.
15. *Берковский Н.* Рец. Нина Смирнова «Закон земли» // На литературном посту. 1928. № 3. С. 67–68.
16. *Берковский Н.* Советский исторический роман // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 249–253.

17. Берковский Н. Стилевые проблемы пролетарской литературы // Мир, создаваемый литературой. М.: Советский писатель, 1989. С. 204–229.
18. Берковский Н. Шарль Вильдрак, «Пароход Тинэсити» // Звезда. 1936. № 11. С. 159–162.
19. Берковский Н. Я. Эстетические позиции немецкого романтизма // Литературная теория немецкого романтизма. Документы. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1934. С. 5–118.
20. Добренко Е. Становление института советской литературной критики в эпоху культурной революции: 1928–1932 // История русской литературной критики: советская и постсоветская эпохи. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 142–206.
21. Дубшан Л. В сторону жизни // Лекции и статьи по зарубежной литературе / Н. Я. Берковский. СПб: Азбука-классика, 2002. С. 7–30.
22. Каверин В. А. Эпилот: Мемуары. М.: Моск. рабочий, 1989. 543 с.
23. Кумпан К. А. Институт Истории Искусств на рубеже 1920–1930-х годов // Конец институций культуры двадцатых годов в Ленинграде. По архивным материалам / Сб. статей; сост. М. Э. Маликова. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 8–128.
24. Сухих И. Н. Литературная критика: структура и место [доклад 17 июня]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=i3GuDePkkTI&t=1094s> (дата обращения: 10.10.2024).
25. Юрганов А. Л. Советская литература и Сталин (20-е — начало 30-х годов). М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2024. 254 с.

## REFERENCES

1. Berkovskij, N. (1989) *Bor'ba za prozy* [The fight for prose]. In: *Mir, sozdovaemii literaturoi*. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 51–89. (In Russian).
2. Berkovskij, N. (1989) *Velimir Chlebnikov (Sobranie proizvedenij. Tom I. Poemi)* [Velimir Khlebnikov (Collected works. Volume I. Poems)]. In: *Mir, sozdovaemii literaturoi*. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 146–148. (In Russian).
3. Berkovskij, N. (1989) *Dve knigi Pil'nyaka ("Rasplesnytoe vremya", "Ocherednie povesti")* [Two books by Pilnyak ("Combed Time", "Regular Stories")]. In: *Mir, sozdovaemii literaturoi*. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 112–115. (In Russian).
4. Berkovskij, N. (1989) *Dmitriy Furmanov* [Dmitry Furmanov]. In: *Mir, sozdovaemii literaturoi*. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 188–203. (In Russian).
5. Berkovskij, N. *Mikhail Chumandrin* [Mikhail Chumandrin]. In: *Oktyabr'. 1928*. № 11. S. 167–177. (In Russian).
6. Berkovskij, N. (1989) *O prozaikach* [About prose writers]. In: *Mir, sozdovaemii literaturoi*. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 69–285. (In Russian).
7. Berkovskij, N. (1989) *O proze Mandel'shtama* [About Mandelstam's prose]. In: *Mir, sozdovaemii literaturoi*. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 286–304. (In Russian).
8. Berkovskij, N. (1989) *O realizme chestnomi o realizme vorovatom* [About honest realism and thieving realism]. In: *Mir, sozdovaemii literaturoi*. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 94–111. (In Russian).
9. Berkovskij, N. (1989) *O sovetskom detektive* [About the soviet detective]. In: *Mir, sozdovaemii literaturoi*. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 116–118. (In Russian).
10. Berkovskij, N. (1989) *O social'nom romane* [About the social novel]. In: *Mir, sozdovaemii literaturoi*. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 46–50. (In Russian).

11. Berkovskij, N. (1989) *O tradicii* [About tradition]. In: Mir, sozdovaemii literaturoi. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 306–310. (In Russian).
12. Berkovskij, N. (1989) *O tyazhesti nedobroi* [About unkind gravity]. In: Mir, sozdovaemii literaturoi. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 90–93. (In Russian).
13. Berkovskij, N. *Rec. na E. Gabrilovich "Oshibki, dozhdi, svad'bi"* [Review of Gabrilovich E. "Mistakes, rains, weddings"]. In: Zvezda. 1930. № 6. S. 264–266. (In Russian).
14. Berkovskij, N. *Rec. na Luidgi Pirandello "Obnazhennie odevajutsya"* [Review of Luigi Pirandello's "To Clothe the Naked"]. In: Zvezda. 1932. № 7. S. 193–196. (In Russian).
15. Berkovskij, N. *Rec. na Nina Smirnova "Zakonzemli"* [Review of Nina Smirnova "Law of the Land"]. In: Na literaturnom posty. 1928. № 3. S. 67–68. (In Russian).
16. Berkovskij, N. (1989) *Sovetskij istoricheskij roman* [Soviet historical novel]. In: Mir, sozdovaemii literaturoi. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 249–253. (In Russian).
17. Berkovskij, N. (1989) *Stilevyie problemy proletarskoj literatyry* [Stylistic problems of proletarian literature]. In: Mir, sozdovaemij literaturoi. Moscow: Sovetskij pisatel'. S. 204–229. (In Russian).
18. Berkovskij, N. *Charles Vildrac "Parochod Tinacity"* [Charles Vildrac "Le Paquebot Tenacity"]. In: Zvezda. 1936. № 11. S. 159–162. (In Russian).
19. Berkovskij, N. Ja. (1934) *Esteticheskie pozicii nemecko goromantizma* [Aesthetic positions of German romanticism]. In: Literaturnaja teorija nemeckogo romantizma. Dokumenti. Leningrad: Izdatel'stvo pisatelei v Leningrade. S. 5–118. (In Russian).
20. Dobrenko E. (2011) *Stanovlenie instituta sovetskoi kritiki v epoxy kyl'tyrnoi revolucii: 1928–1932* [The formation of the institution of Soviet literary criticism in the era of the cultural revolution: 1928–1932]. In: Istorija russoj literaturnoj kritiki: sovetskaya I postsovetskaya epoxi. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. S. 142–206. (In Russian).
21. Dubshan, L. (2002) *V storony zhizni [Towards life]. In: Lekcii I stat'I po zarybeznoi literatyre*. St.-Peterburg: Azbuka-klassika. S. 7–30. (In Russian).
22. Kaverin, V. A. (1989) *Epilog: memuary* [Epilogue: Memoirs]. Moscow: Moscovskij rabochij. 543 s. (In Russian).
23. Kympan, K. A. (2014) *Instityt Istorii Iskysstv narybezhe 1920–1930–x godov* [Institute of Art History at the turn of the 1920s–1930s]. In: Konec institycij kyl'tyri dvadcatix godov v Leningrade. Po archivnim materialam. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. S. 8–128. (In Russian).
24. Sykhikh, I. N. *Literaturnaja kritika: strykytyra I mesto* [Literary criticism: structure and place] (2024). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=i3GuDePkkTI&t=1094s> (accessed: 10.10.2024). (In Russian).
25. Jurganov, A. L. (2024) *Sovetskaja literatyra i Stalin (20–e — nachalo 30–x godov)* [Soviet literature and Stalin (20s — early 30s)]. Moscow; St. Peterburg: Centr gymanitarnix iniciativ. 254 s. (In Russian).

# БИБЛИОГРАФИЯ

---

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.022

УДК 1(091)

*А. А. Иванов\**

**ГОЛИК Н. В. ЭТИЧЕСКОЕ В КУЛЬТУРЕ: МОНОГРАФИЯ.  
2-е ИЗД. СПб.: ИЗДАТЕЛЬСТВО РХГА, 2024. 216 с.**

*A. A. Ivanov*

*GOLIK N. V. ETHICAL IN CULTURE: A MONOGRAPH.  
2<sup>nd</sup> ED. ST. PETERSBURG: PUBLISHING HOUSE  
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF FINE ARTS, 2024. 216 p.*

Монография Надежды Васильевны Голик «Этическое в культуре» представляет собой ряд очерков, объединенных этической проблематикой и обращением к художественному опыту XX в. для понимания этических проблем современности. Думается, что большая часть очерков, составивших монографию, была написана в 1990–2000-х гг. Текст разворачивается как взаимодействие дискурсов философии, художественной и моральной критики. Круг затрагиваемых имен из истории философии обширен, но ограничен в основном двумя временными полюсами — античным (Платон, Аристотель, Плутарх) и современным (С. Кьеркегор, П. Флоренский, И. А. Ильин, русские религиозные философы, франкфуртская школа, М. К. Мамардашвили, В. В. Библихин и др.). Среди художественных персоналий читателю встретятся А. Стриндберг, В. Набоков, Э. Хемингуэй, Т. Уильямс, С. Виткевич, Э. Уорхол и другие, чье творчество, по мнению автора, обладает эвристическим потенциалом для осмысления социокультурной ситуации «антропологической катастрофы» в современной России.

Метод размышления, применяемый автором книги, я бы назвал *ассоциированием* философских категорий и теорий, художественных образов, биографических

---

\* Иванов Андрей Анатольевич — д-р филос. наук, larsandr@mail.ru, проф. каф. философии, религиозоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Andrei A. Ivanov — Doctor of Philosophy, larsandr@mail.ru, Professor of Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy, Russian Christian Humanitarian Academy.

нарративов, моральных и религиозных концептов, часто опирающихся на метафорические уподобления и метонимические переносы. Так, в параграфе «Этика и культура» содержится характерная цепь рассуждений: «...этическое как трансценденция является фундаментальным, конституирующим основанием способности ощущать, воспринимать, понимать, осмысливать и поступать многомерно. Учитывая переплетение, игру, “симфонию” мотивов и выбирая из нее основной, и находя соответствующее место лейтмотиву, аккомпанементу и т. д. Это и есть иерархия, которую большой и настоящий художник выстраивает, больше полагаясь на чувства, на мудрость безрассудства, чем на разум... Таким образом, этическое является тем, что расширяет границы сознания и познания. Конкретизировать суждение можно, возвращаясь к проблеме нуминозности этического. Философия и искусство, начиная с романтиков, решают эту проблему по-своему и однозначно: совершенным образом этического предстает музыка» (с. 54). Фундируя этическим перцепцию, познание и действие, автор метафорически уподобляет этическое музыкальной форме, вследствие чего художественная интуиция становится этическим инстинктом, а музыка (следуя сделанному уподоблению) — его совершенным выражением. Иллюстрацией идеи этической природы музыки становится анализ творчества Набокова, в котором автор открывает роль музыкальных мотивов и ссылок в раскрытии моральной проблематики.

Рассмотрим несколько статей, которые представляются интересными и показательными. Первый очерк «Аристотель и Плутарх: два типа этической рефлексии» начинается с обсуждения числового значения буквы Е (эпсилон), пятой буквы греческого алфавита и первой в слове «этос» в значении «привычка». Плутарх, будучи верховным жрецом в храме Аполлона в Дельфах, на фронтоне которого была начертана Е, утверждал, что она означает обращение к Богу и его присутствию. Для автора книги знак божественного присутствия в начале слова «этос» не является случайным. Эта коннотация — результат метонимического переноса значения письменного знака, взятого из одного контекста, на смысл слова, составляющего другой контекст. Но данную мысль автор будет развивать в другом месте, а здесь она сосредотачивается на идее этоса как привычки, разработанной Аристотелем, который «именуя этическим специальный класс добродетелей, неоднократно говорит о том, что привычка совершенствует нас и приучает к добродетели, укореня этическое» (с. 28). В качестве примера этического поведения как привычки «жизнестроения» автор рассматривает личность Плутарха, сохранявшего дистанцию от власти, роскоши, соблазнов и воплотившего в своей жизни полисный идеал «золотой середины».

Сквозной идеей параграфа «Этика и культура» является утверждение нуминозности этического. Этические ценности не поддаются логико-рациональной редукции, представляя собой формы, которые лишь «омывается мыслью» и выступают самодостаточными действующими причинами, *causa sui* этического поведения (с. 45). Этический поступок превращает человеческое бытие в опыт трансценденции — выхода за пределы эмпирической обусловленности. Использование религиозного термина «нуминозность» указывает на то, что этическое начало, по мысли автора, не может быть исчерпано нравственным долгом практического разума, но предполагает «обогащенное жизнью чувство» (с. 47), которое нетрудно отождествить с божественным

присутствием (помним про  $\epsilon$ ). Отсюда рождается рассуждение о взаимодействии и/или тождестве этики и искусства, так как эстетическое способно выразить нуминозность этического.

Иллюстрацию этой мысли находим в другой статье «Герой и его культ», посвященной творчеству Э. Хемингуэя и этической ценности мужества. Мужество «как состояние, где сосредоточена, сконцентрирована фундаментальная способность человека сопротивляться, его постоянное усилие быть человеком» сопоставляется с мистическим «пятым измерением» — *perpetual now*, соединяющим вечность с мгновением (с. 96). Хемингуэй воплощает мужественное состояние «вечного сейчас» в своих произведениях, в жизни и в собственной смерти как «очередном витке мужества».

Другой аспект этического освящается в параграфе «Zoon politicon», где автор обращается к проблеме сопротивления злу в философии И. А. Ильина, его критике толстовской теории. Нравственность, по Ильину, заключается в построении стен для зла, «умении самостоятельно строить, поддерживать и отстаивать эти стены» (с. 70). Нравственность нуждается не только в личном самопринуждении, но и в социальном, государственном понуждении и пресечении зла. Оправданием «меча», гарантией от несправедности насилия может быть только «духовность», причастность к божественному: «настроенность души и соответствующая этой настроенности жизнь, при которых человеческая душа и вся человеческая культура получают высшее измерение, высшее значение и истинные полноту и ценность» (с. 74). Автор, к сожалению, не замечает того, на что обратили внимание критики Ильина Н. А. Бердяев и В. Зеньковский, — на связывание Бога и Родины, сводящейся, в свою очередь, к государственной власти. Когда государство получает в свои руки божественную (или аналогичную ей) индульгенцию, оно легко может освободить себя от нравственных самоограничений. Но если, оставив в стороне мысли о государстве, признать ядром нравственной культуры нуминозную, а следовательно, религиозную связь с трансцендентным «инобытием», укорененную при этом в отдельной, локальной традиции (русском православии, например), то задачу нравственного сопротивления злу можно свести к сохранению этого нравственно-религиозного ядра в неизменном состоянии и ограждении его от глобальных влияний. Из этой логики становится понятным и даже неизбежным переход автора к теме русской интеллигенции как проводников поверхностной европейской цивилизованности и к чаадаевской критике российской ментальности, бездумно и слепо приверженной чужим идеям (с. 78).

На страницах книги читатель встретит много интересных рассуждений и неожиданных сопоставлений: о бунтаре Альбера Камю и Владимире Высоцком, Франкфуртской школе, православной иконе, исихазме, театре абсурда и многом другом. Главную мысль книги я бы свел к формуле этического как трансцендентного (безусловного) самообусловливания человека, осуществляющегося в определенном культурном контексте и предполагающего регулярные и повседневные усилия личности по культивированию этой привычки. Главные проблемы, соответственно, касаются того, как трансцендентная этика сталкивается с имманентными социокультурными условиями на жизненной арене конкретной личности.

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.025

УДК 1(091)

*А. С. Степанова\**

**ВМЕСТЕ С ПЛАТОНОМ:  
РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ «VIR HERMENEUTICUS:  
СБОРНИК СТАТЕЙ К 60-ЛЕТИЮ  
ПРОФЕССОРА Р. В. СВЕТЛОВА»**

*A. S. Stepanova*

*TOGETHER WITH PLATO: ABOUT THE BOOK “VIR HERMENEUTICUS:  
A COLLECTION OF ARTICLES DEDICATED TO THE 60<sup>th</sup> ANNIVERSARY  
OF PROFESSOR R. V. SVETLOV”*

Сборник «Vir hermeneuticus», посвященный 60-летию юбилею Романа Викторовича Светлова, крупного специалиста в области античной философии, ученого-антиковеда, известного в нашей стране и за рубежом, включает статьи отечественных исследователей, чья деятельность связана с Платоновским обществом и чьи научные работы в значительной степени посвящены творчеству Платона, а также рецепциям его учения в разные периоды истории философии, как в эпоху поздней античности, так и в Новое и Новейшее время. Это обстоятельство особенно важно, поскольку перед читателем раскрывается широкая палитра мыслей и идей совершенно различных мыслителей, чье творчество в той или иной степени оказалось созвучно учению Платона. Среди персоналий, упоминаемых в сборнике, встречаем такие имена, как Лукиан, Сократ, Ориген, Максим Исповедник, Михаил Пселл, Григорий Богослов, Квинт Смирнский, Григорий Палама, Константин Манассия, Т. Цвингер, Г. Лессинг, Ф. Ницше, В. Ф. Эрн. Так достигается целостное видение многогранной судьбы платоновской традиции в европейской философской мысли. Статьи сборника

---

\* Степанова Анна Сергеевна — д-р филос. наук, A-Step@mail.ru, проф. каф. философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического Университета им. А. И. Герцена.

Anna S. Stepanova — Dr. philos. PhD, A-Step@mail.ru, Professor, Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University.

наиболее полно представляют и интересы самого юбиляра — здесь античная философия и история культуры, религия и мифология.

Начинается сборник статей о малых мистериях Греции классического периода, связанных в сознании древних греков с пифагорейской традицией и укоренившихся в позднеантичный период в неоплатонической традиции. Авторы апеллируют к различным античным свидетельствам: комедиям Аристофана, трактату Павсания, диалогу Платона «Евтифрон», а также к имеющим доказательную силу археологическим и эпиграфическим памятникам. Тем самым читатель может почувствовать дух античной эпохи, начиная с ее архаичных времен. Собственно античную тему продолжают статьи о символике ночи в философии Платона, о трактате Оригена «Против Цельса», о платоновском мифе об Эроте в истолковании Оригена с подробной реконструкцией текста. Звучит и тема гносеологии, высвечиваемая через истолкование Михаилом Пселлом и Максимом Исповедником учения Григория Богослова. Статьи интересны переводами, глубоким анализом и интерпретацией текстов, а также развитием темы рецепций.

В сборнике представлены исследования, в которых рассматривается интереснейшая, актуальная и недостаточно изученная в отечественной науке тема «Философия и литература», причем на разнообразном материале вплоть до реалий сегодняшнего дня. При этом немаловажно, что авторы апеллируют к примерам из области русской литературы, чем еще более полно осуществляется переключка времен и культур. Так, среди статей данного ряда: «Платон и Гоголь: два типа мимесиса», «Оборотничество» и Платон. По мотивам романа Ольги Токарчук «Дом дневной, дом ночной»; их научный потенциал ценен тем, что раскрывает тему платоновского нарратива на материале отечественной литературы. Представлены результаты исследования раннехристианской агиографической литературы, а именно: такого литературного памятника, как «Мученичество Поликарпа»; этот источник позволяет лучше понять глубину христианского нарратива о «благородной смерти», выстраивающего биографическую параллель: Поликарп — Сократ. Присутствует в сборнике и становящаяся в последнее время все более разрабатываемой тема античной пайдеи. Так, текст Квинта Смирнского рассмотрен в связи с логикой текста Гомера и анализом «гомеровской формулы пайдеи для героя».

В сборнике встречаются и актуальные, и достаточно редкие сюжеты. Об этом свидетельствует статья «Философская аллегореза как ситуация сознания», выявляющая диалектику образа и понятия, или такая, например, тема, связанная с проблемой генезиса неореализма в Италии, как «Превращённые формы» классической древности в итальянской культуре на основе кинокартин Феллини. Завершается ряд статей, представленных в сборнике, неожиданной темой литературы о путешествиях, с актуализацией содержания трактата Теодора Цвингера.

Каждая статья данного сборника по-своему значима, оригинальна и позволяет лучше понять как творчество самого Платона, так и идейные доминанты учений его последователей. Вопрос рецепций идей Платона представляет важнейшую научную задачу, которую во всей полноте предстоит разрешить еще в будущем. Вместе с тем данное собрание статей вносит важный вклад в планомерное осуществление этой работы и подводит своеобразный итог предшествующей научной деятельности Платоновского общества и целому ряду конференций, посвященных Платону.

Завершающим аккордом звучат в сборнике биографический очерк, воспоминания коллег и беседы с теми из них, кто сохраняет в памяти значимую встречу с Р. В. Светловым и с его творчеством.

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.023  
УДК1(091)

*Я. С. Иващенко, М. Г. Тихомиров\**

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ В РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ ИМЕНИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В 2024 ГОДУ

*Y. S. Ivashchenko, M. G. Tihomirov*

*REVIEW OF SCIENTIFIC EVENTS AT THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY  
FOR THE HUMANITIES NAMED AFTER F. M. DOSTOEVSKY(2024)*

2024 год в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского был насыщен научными событиями. Академия стала площадкой диалога специалистов разных гуманитарных профилей: философии, религиоведения, теологии, филологии, истории, культурологии, искусствоведения, психологии, педагогики и других научных парадигм. Мероприятия проходили в формах конференции, семинара, круглого стола, брифинга, презентации, в очном и гибридном форматах.

Календарный год открыл 9 февраля брифинг, посвященный новым грантовым проектам Академии. В начале 2024 г. Российским научным фондом было поддержано еще 10 проектов сотрудников РХГА. На научном мероприятии присутствовали их руководители, которые рассказали о задачах, актуальности своих проектов и ответили на вопросы ведущих.

---

\* Иващенко Яна Сергеевна — д-р культурологии, iva\_ya@mail.ru, доцент, проректор по научной работе, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского. Yana S. Ivashchenko — Dr. Of Sci. In culturology, iva\_ya@mail.ru, Associate professor, vice-rector for research; The Russian Christian Academy of the Humanities named after F. M. Dostoevsky.

Тихомиров Марк Геннадьевич — специалист отдела сопровождения научных проектов, jvonlins@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Mark G. Tichomirov — scientific project support department specialist, jvonlins@mail.ru, The Russian Christian Academy of the Humanities named after F. M. Dostoevsky.

Значимым научным событием Академии является конференция «Психея и Пневма», которая в 2024 г. проходила 21–22 февраля под названием «Ресурсы, потенциалы, возможности человека в различных жизненных ситуациях». Закономерно, что в центр внимания были поставлены темы ценностной педагогики, инклюзивного образования, психолого-педагогической помощи, адаптации человека и исследования его жизненных потенциалов. Внимание также было уделено вопросам материнства и отцовства, решения семейных проблем, диагностики и преодоления последствий психотравм. Конференция «Психея и Пневма» в РХГА уже более 15 лет интегрирует лучшие традиции гуманистического подхода в психологии и педагогике.

11 марта в Академии Достоевского состоялся II Международный общественно-научный форум «Балканский диалог 2024: Черногория — Россия». Форум проводился совместно с Землячеством Черногории РУДН и ПСО «Диалог» РУДН, проходил в рамках встреч, приуроченных ко Дню памяти митрополита Черногорско-Приморской епархии Сербской Православной Церкви, государственного и культурного деятеля Василия Петровича, покоившегося на кладбище Александро-Невской Лавры. Выступления участников были посвящены истории и современному состоянию отношений между Черногорией и Россией. В них были затронуты острые современные политические вопросы, в отношении которых исследователи Черногории и России имеют общую позицию как выражение «славянского единства».

16–17 апреля на базе РХГА состоялась XXV международная научная конференция «Санкт-Петербург и страны Северной Европы». Актуальные вопросы изучения отношений России со странами Северной Европы были обсуждены в рамках четырех секций: экономика, война и политика; Балтийское море: сотрудничество и противостояние; исторические источники, взгляды и оценки; наука, культура и религия. Сегодня в этом ареале взаимодействия, как показали выступления докладчиков, ситуация обостряется еще больше.

18–19 апреля прошла традиционная для РХГА Всероссийская ежегодная научно-практическая конференция с международным участием «НОМО LOQUENS: язык и культура». В структурном и содержательном аспектах конференция реализовала концепт «межкультурная коммуникация»: в ней, наряду с темами по русской культуре и языку, имелись секции и доклады, посвященные японской, китайской, итальянской и другим традициям. Участниками конференции являлись ученые, специалисты и обучающиеся по филологии, культурологии, искусству, философии, педагогике и другим областям знания. Межкультурный и междисциплинарный диалоги, показанные в докладах конференции, реализуются в образовательной деятельности РХГА, представлены в названиях ее образовательных программ. В качестве особенности конференций «НОМО LOQUENS», а также мероприятия «Психея и Пневма» следует отметить интеграцию на дискуссионной площадке разных академических уровней гуманитарной науки: докторов и кандидатов наук, аспирантов, педагогов СПО и средней школы, студентов и даже школьников.

17 мая в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского состоялась философско-теологическая конференция «Православие, русский космизм, трансгуманизм. В поисках будущего». Это мероприятие

являлось продолжением конференции 2021 г. «Трансгуманизм и вопросы биоэтики: философские и религиозные аспекты научного поиска», на которой было определено проблемное поле современного трансгуманистического дискурса. Напряженная полемика между представителями академической среды и духовными лицами в очередной раз показала различие позиций в оценке технологий трансформации человека.

В период с 22 мая по 1 июня в РХГА проходили XXIV Свято-Троицкие чтения. В 2024 г. их центральная тема — «Ценности как сердце культуры». В международный программный комитет вошли представители научной академической среды и духовные лица России, Беларуси и Казахстана. Аксиологическая и христианская темы органично связали все традиционные направления работы конференции, а также спектр научных проектов Академии, выполняемых при финансовой поддержке российских научных фондов. Важным событием Чтений стало получение Гординым Яковом Аркадьевичем — российским писателем, публицистом и прозаиком — звания и медали почетного профессора РХГА. Это статусное общеакадемическое мероприятие соответствует миссии Академии Достоевского в академическом пространстве региона и страны. Оно традиционно привлекает большое количество докладчиков с разных регионов России и зарубежья.

Более специализированным, но также традиционным для РХГА научным мероприятием является Платоновская конференция, которая в 2024 г. проводилась с названием «Универсум платоновской мысли». Это XXXII по счету научное мероприятие, объединяющее специалистов в области антиковедения и платонизма, состоялось 20–21 июня. Кроме Академии Достоевского, организаторами конференции выступили Межрегиональная общественная организация «Платоновское философское общество», Российское философское общество и Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта. Существенно то, что научное мероприятие, посвященное достаточно узкой области знания, смогло собрать 15 секций и более 120 докладчиков. Оно ежегодно привлекает зарубежных исследователей. В этом году на конференции присутствовала делегация из Самарканда.

10 октября состоялось заседание секции «Михаил Михайлович Сперанский: Документальное наследие и историческая память» Третьего Петербургского исторического форума. Секционное заседание проходило в рамках научного проекта РНФ «Образ Михаила Сперанского и его идейное наследие в культурной памяти России», реализуемого на базе РХГА. Выступления докладчиков освещали разные стороны деятельности М. М. Сперанского: его политические и экономические проекты, взаимодействие с другими деятелями эпохи, а также вопросы значимости его деятельности для страны. Особый резонанс вызвало обсуждение образа М. М. Сперанского в воспоминаниях его современников, а также его проектов, направленных на политическое преобразование России.

13–14 октября в Москве состоялся Международный конгресс специалистов, работающих с психической травмой «Жизнь после травмы. Междисциплинарное взаимодействие: современные технологии, практики и бизнес». РХГА выступила в роли одного из организаторов мероприятия, поддержало его своими докладчиками. Конгресс объединил экспертов из сферы психологии, медицины и педагогики. Был рассмотрен широкий круг тем по травматическому

стрессу, боевой психической травме, кризисной психологии. Сотрудники кафедры психотравматологии РХГА под руководством доктора психологических наук Оксаны Владимировны Защириной выразили экспертное мнение при обсуждении возможностей применения психофизиологических показателей декодирования графических средств коммуникации в обучении лиц с нарушением интеллекта. Исследование этой темы в Академии реализуется при поддержке гранта Российского Научного Фонда.

18 октября в РХГА прошел круглый стол «Живое воплощение философии», приуроченный к юбилею великого советского философа, основателя научной философской школы в Санкт-Петербурге Эвальда Васильевича Ильенкова, а также к Дням философии в Санкт-Петербурге. В работе круглого стола приняли участие ведущие философы культурной столицы, считающие себя последователями Э. В. Ильенкова.

21 октября состоялся научный семинар «Легальные и нелегальные пятидесятники в 1940-х — начале 1960-х гг. на примере Московского региона» с участием кандидата исторических наук, доцента Санкт-Петербургского христианского университета, члена союза писателей России Татьяны Кирилловны Никольской. Были рассмотрены история пятидесятников и баптистов в России, особенности их взаимодействия с государственной властью в 1940–1960-х гг. На встрече были подняты другие проблемные вопросы: Чем отличалось положение легальных и нелегальных пятидесятников? Как представлены пятидесятники в советской пропаганде? Почему судебный процесс по делу московских пятидесятников 1961 г. стал общественной сенсацией?

30 октября на площадке РХГА состоялся круглый стол «Духовная жизнь в эпоху перемен» в рамках IV Всероссийской научной конференции «Ветер Перестройки». Духовная жизнь эпохи Перестройки и 1990-х гг. была представлена в вопросах конфессионального возрождения России, государственно-церковных отношений, истории религиозных организаций и биографий религиозных деятелей того времени. Были отмечены и значительные достижения этого периода, и очевидные просчеты, повлекшие судьбоносные последствия для российской цивилизации.

Завершило календарный 2024 год 18–21 декабря значимое научное событие Академии — XXVII Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Бог. Человек. Мир». В ее программу вошли традиционные для этого мероприятия направления: теоретические и прикладные проблемы теологии, философской антропологии, религиоведения, философии образования, психологии, теории и истории культуры, перевода и переводоведения, литературоведения и филологии. Это ежегодное мероприятие РХГА всегда предполагает доклады студентов. В 2024 г. в нем также приняли участие обучающиеся СПО г. Санкт-Петербурга.

Другой формой научной дискуссии и демонстрации результатов научных исследований в Академии Достоевского являются презентации монографий. Они включаются в программы конференций или представляют самостоятельные научные мероприятия. В 2024 г. в формате самостоятельного научного мероприятия было презентовано несколько научных работ, соответствующих профилю РХГА, в числе которых следующие:

- презентация труда доктора культурологии Татьяны Диомидовны Булгаковой «Шаманские войны. Социорелигиозные факторы конфликтности в менталитете нанайцев» (26 апреля). В нем отражены результаты многолетней полевой работы, проводимой исследовательницей на территории Хабаровского края в среде нанайских шаманов. Т. Д. Булгакова рассказала о роли шаманской практики в структурировании социума, факторах его консолидации и разделения, обусловленности взаимоотношений в этом локальном обществе «родством» с духами. Особый интерес вызвали вопросы о «методах» ведения шаманами тайных дистанционных войн;
- презентация монографии «О свободе совести и религиозных объединениях» — результата коллективной работы религиоведов РХГА, г. Санкт-Петербурга и других городов Ленинградской области (25 июня). Издание посвящено государственно-конфессиональным отношениям в России в период с 1997 г. (с момента принятия Федерального закона РФ № 125 «О свободе совести и религиозных объединениях») по настоящее время;
- презентация монографии доктора философских наук, известного религиоведа ЛГУ им. А. С. Пушкина и Академии Достоевского Михаила Юрьевича Смирнова «Своевременное религиоведение: вопросы теории и методологии российских исследований религии» (17 сентября). Монография посвящена результатам исследования в области теории и практики религиоведения. Она, кроме теоретико-методологических аспектов, содержит размышления о том, каково быть религиоведом в современной России. На встрече обсуждались вопросы методологии религиоведения, практики взаимодействия государства и религиозных организаций, а также роли религии и нравственности в современном российском обществе.

Центр научной жизни Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского образует научный семинар «Русская мысль». В течение 2024 г. в формате регулярных заседаний состоялось 9 семинаров. Рассматривались творчество Николая Бердяева, Льва Карсавина, Георга Лукача, Фёдора Достоевского, Андрея Платонова, Ивана Ильина; темы русского мессианизма, философии музыки, влияния немецкой классической философии на русскую мысль XIX—XX вв.; украинский вопрос в истории русской мысли и другие проблемы. Семинар «Русская мысль», существующий в РХГА с 2005 г., сегодня остается крупной и важной площадкой обсуждения проблем русской философии и ее места в мировой культуре.

С нового 2024–2025 учебного года на базе Академии Достоевского действует также Студенческое научное общество «Полилог». В задачи общества входит создание условий для реализации научного потенциала студентов, поддержка лучших научных традиций и развитие научной инициативы студентов РХГА. Программа заседаний общества составлена с участием, учетом пожеланий и идей его членов. В 2024 г. состоялись три заседания в разных форматах: организационное собрание, открытая лекция, просмотр и обсуждение научного кино. На собраниях СНО поднимались вопросы подготовки студенческих научных публикаций для программных мероприятий РХГА, участия студентов в грантовой деятельности как одного из действенных инструментов развития карьеры молодого ученого.

DOI 10.25991/VRHGA.2025.4.4.024  
УДК 1(091)

*А. А. Синицын, И. Н. Мочалова\**

**О РАБОТЕ СЕМИНАРА  
«БОГИ, ЛЮДИ И МИРЫ В ПРОШЛОМ  
И НАСТОЯЩЕМ — XVIII»**

*A. A. Sinitsyn, I. N. Mochalova*

*ABOUT THE WORK OF THE SEMINAR  
“GODS, PEOPLE AND WORLDS IN THE PAST AND PRESENT — XVIII”*

В конце весны 2024 г. в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского (РХГА) прошли XXIV Свято-Троицкие ежегодные академические чтения. 24 мая провел работу историко-культурологический семинар «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем». Восемнадцатое заседание организаторы посвятили 225-летию А. С. Пушкина.

Собрание открыл руководитель семинара, канд. ист. наук, доцент РХГА А. А. Синицын, прочитав доклад «“Веленью Божию, о муза, будь послушна”: юбилею Русского Поэта». Пушкин — наш современник более, нежели кто-либо другой из поэтов 1-й пол. XIX в. и художников последующих эпох. Муза Пушкина вне времени, и поэтому его творчество современно для всех поколений.

---

\* Синицын Александр Александрович — канд. ист. наук, доцент кафедры философии, педагогики и религиоведения, aa.sinizin@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191011, С.-Петербург, Набережная Фонтанки, д. 15.

Aleksandr A. Sinitsyn — Candidate of History, Associate Professor, aa.sinizin@mail.ru, Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities, 15 Naberezhnaia Fontanki, St. Petersburg, 191011, Russia.

Мочалова Ирина Николаевна — канд. филос. наук, доцент истории философии Института философии, mochalova@yandex.ru, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, С.-Петербург, Менделеевская линия, д. 5. Irina N. Mochalova — Candidate of Philosophy, Associate Professor; mochalova@yandex.ru; St. Petersburg State University, 5 Mendeleevskaya liniya, 5. S. Petersburg, 199034, Russia.

Основное внимание А. А. Синицын уделит патриотичности пушкинского творчества.

Юбилею А. С. Пушкина был посвящен доклад «Об одном источнике “Маленьких трагедий” Пушкина», который прочитала д-р филол. наук, профессор СПбГУП А. В. Успенская. Интерес Пушкина к Данте находит множество подтверждений на уровне цитат, аллюзий, образов, мотивов. Замысел поэмы в духе «Божественной комедии» на русской почве А. С. Пушкин смог реализовать в «Маленьких трагедиях». Подобно тому, как Данте распределил грешников по девяти кругам, поэт в четырех трагедиях показывает зависть, скупость, расточительство, сладострастие, гордость, придавая носителям пороков глубокие психологические характеристики.

Преподаватель РХГА Р. Н. Дёмин представил доклад «Аутсайдеры древнекитайской философии: Чан Хун, Чжан Цан и другие». Докладчик обратился к малоизвестным древнекитайским мыслителям: знаток музыки и календаря Чан Хун, представители школы инь ян Цзы Вэй и Чжан Цан, школы аграриев — Сюй Синь и Чэнь Сяна и др. Таких мыслителей можно назвать аутсайдерами по отношению к ведущей традиции, причем некоторые имена, встречающиеся в древнекитайских текстах, относятся ко времени предфилософской традиции. По мнению Р. Н. Дёмина, необходимо усилить внимание к сбору и изданию материалов о древнекитайских мыслителях.

Ст. преп. колледжа РХГА Е. А. Дьяченко и ассоциированный сотр. СИ РАН С. В. Лагутин представили доклад «Кэйитиро Хирано: от индивидуальности к дивидуальности». В основе сообщения — перевод книги японского философа и культуролога Хирано Кэйитиро «Что есть я: от индивидуальности к дивидуальности», выполненный Е. А. Дьяченко. Автор книги представляет разработанную им концепцию «Я» как «Дивидуальность»: при отсутствии центрального ядра личности, человек функционирует посредством различных дивидуальностей, характер которых вариативен в зависимости от контекста. Проблема «двуличия» более не должна являться проблемой для современного японского общества, а может быть вписана в комфортное для жизни новое понимание себя. Выступление продолжил С. В. Лагутин, предложивший обзор моделей личности в японской культуре. В нач. XX в. одной из главных тем философского дискурса стала проблема субъекта. Термин «субъектность», или «индивидуальность», означал личный опыт индивида в отношении общества и государства или (в случае религии) его положение перед лицом абсолюта. Представляя модель личности как совокупности взаимных отражений, Сакабэ Мэгуми приходит к идее «взаимной субъектности», или «места взаимного субъекта», в недрах которого присутствует «безымянная объединяющая функция», актуализирующая личность, но одновременно и ограничивающая ее.

С докладом «Образ жизни и бессмертие: античная *φύσις* и “секулярная” современность»<sup>\*</sup> выступил д-р филос. наук, профессор СГУ им. Н. Г. Чернышевского М. А. Богатов. Он обратил внимание на то, что тема бессмертия мало интересует современное гуманитарное знание. Эллина редко тематизировали само бессмертие в силу очевидного присутствия онога в самой *φύσις*,

<sup>\*</sup> Исследование выполнено за счет гранта РФФИ по проекту № 24-28-00627.

а в современности, с характерной для нее «секуляризацией», бессмертие не тематизируется в силу его «очевидного» отсутствия. М. А. Богатов предпринял попытку разъяснить особенности двух «очевидностей».

Канд. филос. наук, доцент Института философии СПбГУ И. Н. Мочалова, прочитала доклад «История древней философии в журнале “Вестник Европы”: случай И. И. Давыдова»<sup>\*</sup>. В 1818 г. в трех номерах журнала «Вестник Европы» И. И. Давыдов опубликовал очерк «Первые опыты философии». В 1819 г. в том же журнале вышла его статья «Секта пифагорейцев», получившая отклик в журнале «Благонамеренный». И рецензент обнаружил, говоря современным языком, плагиат! И. И. Давыдов, опубликовав через год пособие «Опыт руководства к истории философии», учел замечания критика, исправил перевод и указал первоисточник. «Случай Давыдова» — свидетельство начала формирования отечественной историко-философской культуры.

Канд. филос. наук, ст. преп. Саратовского гос. медицинского университета им. В. И. Разумовского Д. А. Павлова в докладе «Античный образ жизни как способ диагностики современности у Ханны Арендт» обратила внимание на то, что Х. Арендт в работе «*Vita activa*, или О деятельной жизни» рассмотрела особенности современной общественной и политической жизни через призму античности. Арендт считала, что сегодня публичная и приватная сферы, в сравнении с Древней Грецией, радикально поменялись местами. Докладчица попыталась раскрыть те смысловые ходы, которые предпринимала автор «*Vita activa*», и дала оценку их продуктивности как средства диагностики нынешнего human condition.

Режиссер и сценарист В. П. Волков выступил с докладом «“Тараканище” Корнея Чуковского. Казни египетские и Армагеддон (криминалистическое расследование мифа)». Известная детская сказка К. И. Чуковского «Тараканище», написанная в 1921 г., была рассмотрена в контексте исторических событий рождения замысла сказки и библейской мифологии. Поэт иронично сопоставляет современные ему события, происходящие в Социалистическом государстве весной 1921-го, с текстами Ветхого и Нового Заветов, в частности, с «казнями египетскими», Армагеддоном, апокалипсисом и прочими ужасами. Доклад В. П. Волкова вызвал возражения и вопросы аудитории. В дискуссию включились С. В. Лагутин, А. А. Синицын, Р. Н. Дёмин и другие участники семинара.

В докладе «Об уме и пыле в платоновом “Пире”: формула любви наставницы Сократа в стихотворении Александра Кушнера» А. А. Синицын рассмотрел стихотворение петербургского поэта А. С. Кушнера «А то, что говорила чужестранка...». В нем поэт упоминает Сократа и «чужестранку», не называя ее по имени, но понятно, что речь идет о Диотиме. «Пир» Платона — самый эротический диалог во всей классической философии. То, что у Платона Диотима рассказывает о любви и стремлении родить в прекрасном, поэт «примеряет» к опыту земного чувства. По-видимому, «формула Диотимы» кажется Кушнеру абстрактной, оторванной от действительности, которая сложнее любой теорий.

---

<sup>\*</sup> Исследование выполнено за счет гранта РФФИ по проекту № 23-28-01129, СПбГУ.

Студентка 1 курса РХГА Т. А. *Вычугжанина* прочитала доклад «Философский комментарий А. Ф. Лосева к тетралогии Р. Вагнера “Кольцо нибелунга”». Задачи, которые ставил немецкий музыкант и мыслитель, — актуальное прочтение мифологии, размышления о катастрофическом конце европейской культуры Нового времени, о месте музыки в мироздании и в системе искусств, — по-своему решались в философских трудах А. Ф. Лосева. По мнению Т. А. Вычугжаниной, верен главный вывод Лосева: несмотря на противоречия в логике построения музыкальной драмы, именно в образе Зигфрида отразились философские смыслы, историко-культурные ассоциации и впечатления от событий, современных Р. Вагнеру.

Д-р филос. наук, профессор Академии Русского балета им. А. Я. Вагановой С. Б. *Никонова* и студентка той же академии Е. С. *Сибатрова* представили доклад «Мотив странствия в кинематографе». Авторы сравнили виды странствий в кино: странствие направленное и странствие-блуждание, квест, скитание, испытание, возвращение и проч.; направленное странствие героя/героев по реке, дороге или их блуждание в междумирье (в дебрях, по морю, пустыне) и пересечения этих видов странствий. Докладчицы взяли в качестве примеров три фильма: «Агирре, гнев божий» В. Херцога, «Апокалипсис сегодня» Ф. Ф. Coppola и притчу-вестерн Дж. Джармуша «Мертвец». Они отметили существенную характеристику кинематографа как способа показа странствия — способ деятельного вовлечения (зрителя) в странствие в отличие от литературы.

Канд. филос. наук, доцент РГИСИ Е. С. *Некрасова* выступила с докладом «Некоторые нарративные стратегии в современных биографических и исторических фильмах». Исторические фильмы, как коммерческие жанровые, так и авторские, используют различные нарративные стратегии, которые соответствуют жанровым канонам и законам рынка. Благодаря этим стратегиям исторические факты трансформируются в художественную кино-реальность. Развитие нарратологии как науки делает возможным изучение специфического фрейма, через который мы воспринимаем историю. Это ставит перед нами проблему научной природы исторического знания и позволяет по-новому взглянуть на специфику нарративных структур в кинематографе.

Методист Музея-квартиры Льва Гумилева А. А. *Кураев* в докладе «Евразийский взгляд: три имени. Боги уроцищ сокрыты для будущего?» представил интересный комментарий к книге Павла Зарифуллина «Новые скифы». Он предпринял попытку проблематизировать понятие «Евразия» и через три персональных программы — Льва Гумилева, Александра Дугина и Павла Зарифуллина, — и через непосредственно генезис понятия «Евразия». Этот доклад вызвал немало вопросов со стороны участников секции и породил интересную дискуссию о евразийстве.

Завершил научную часть работы заседания доклад д-ра филос. наук, профессора РГПУ им. А. И. Герцена А. Я. *Кожурина* «“Натуральная теология” Н. Я. Данилевского»<sup>\*</sup>. Натуральную теологию следует понимать как стремление синтезировать религиозный взгляд на мир с установками современной науки. Данное стремление проходит через все работы Н. Я. Данилевского, включая

<sup>\*</sup> Исследование выполнено за счет гранта РФФИ по проекту № 24-28-00533; РХГА.

и обе его фундаментальные книги — «Россия и Европа» и «Дарвинизм». Анти-прогрессизм в социальной философии Н. Я. Данилевского предполагает анти-эволюционистскую установку в естествознании. Ряд аспектов делает творчество русского мыслителя и натуралиста актуальным в современных условиях.

Вторая часть заседания была поэтической. Было прочитано по ролям стихотворение А. С. Пушкина «Разговор книгопродавца с поэтом». Чтецами выступили преподаватели РХГА Р. Н. Дёмин и А. А. Сеницын. Поэтический дуэт подтолкнул участников семинара к чтению любимых произведений Пушкина. Вечер закончился небольшим пиром во славу Русского Поэта.

## 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 ректората 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 филологических наук, профессор кафедры истории и теории культуры факультета культурологии, Российский государственный гуманитарный университет

*Маслин Михаил Александрович* — доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова

*Шапошников Лев Евгеньевич* — доктор философских наук, профессор, заслуженный 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, заведующий 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.

*Данилевская Мария Юрьевна* — редактор

## 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.

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.

### Контрольный список подготовки материала к отправке

В качестве одного из этапов процесса отправки авторы должны проверить соответствие их материала всем следующим пунктам, материалы могут быть возвращены авторам, если они не соответствуют этим требованиям.

- Индекс УДК;
- Аннотация на русском языке (не менее 200 и не более 250 слов);
- Ключевые слова на русском языке;
- Аннотация на английском языке (не менее 200 и не более 300 слов);
- Ключевые слова на английском языке;
- Объем для статей — 30000–40000 знаков с пробелами (включая метаданные и список литературы);
- Список литературы на русском языке, оформленный согласно требованиям журнала (только для русскоязычных статей);
- Список литературы на английском языке (References), оформленный согласно требованиям журнала;
- ФИО полностью, должность, место работы, адрес работы, электронный адрес на русском и английском языках.

Рекомендованный объем публикации — 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 7.0.14—2024).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

Полный список требований можно найти по адресу <https://rhga.ru/izdaniya/vestnik-rhga/informaciya-dlya-avtorov/>

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: [vestnik@rhga.ru](mailto:vestnik@rhga.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.

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.

### Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

UDC-index;

Author's full name, academic degree, position (title), place of employment, institutional mailing address, personal email;

Abstract (In Russian) - the recommended length for the abstract is 200–250 words;

Abstract (in English) - the recommended length for the abstract is 200–300 words;

The length of the articles (including metadata, footnotes, and references) is 30 000 to 40 000 characters including spaces;

References

Keywords (Russian);

Keywords (English);

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 Р 7.0.14—2024).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

A complete list of requirements can be found at <https://rhga.ru/izdaniya/vestnik-rhga/informaciya-dlya-avtorov/>

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.ru](mailto:vestnik@rhga.ru)

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия  
им. Ф. М. Достоевского  
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023  
vestnik.rhga@mail.ru, vestnik@rhga.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. 4**

Подписано в печать 31.11.2024. Формат 70×100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 19,75. Тираж 550 экз. Заказ 1279

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)  
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134