

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2024

volume 25

issue 3

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2024
ТОМ 25
ВЫПУСК 3

*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

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2024. Том 25. Вып. 3. — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2024.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Executive Secretary

Oleg Kuliev

Editorial Board

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

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

© Русская христианская
гуманитарная академия
имени Ф. М. Достоевского, 2024
© Авторы выпуска, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Лебедев С. П., Лебедева Т. П.

Силы и пространство: от физики к метафизике и теологии.
Близкодействие. Физика. Часть I9

Погоняйло А. Г.

Теологический дискурс на пороге нового времени.
Иудео-христианская полемика в XIII–XV веках. Испания23

Колесников А. С.

Аналитическая философия на российской сцене.
Рефлексия и развитие. (1957—н/в)41

Заславская Е. А.

Аналитический взгляд на нарративность сознания
в философском наследии Н. С. Юлиной57

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Арефьев М. А., Кожурин А. Я., Романенко И. Б.

Политическая теология в России
(Л. А. Тихомиров и В. С. Соловьёв)66

Оносов А. А.

«Мировая скорбь» в философии общего дела:
нравственный смысл и сверхнравственный потенциал.80

Епифанова Н. С.

Структура математического знания
в философских воззрениях Н. В. Бугаева94

К 150-летию Н. А. Бердяева (1874–2024)

Ермичёв А. А.

Русское зарубежье сороковых годов прошлого века
и советизанство Н. А. Бердяева103

Кусенко О. И.

«Во Флоренцию я влюблен». Н. А. Бердяев,
флорентийское кватроченто и тайна творчества117

ТЕОЛОГИЯ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Большаков С. Н.

Христианское богословие в дискурсе политического реализма.129

<i>Чернова Н. В.</i>	
Книга Иова в церковнославянских и русских переводах	146
<i>Нэфал Ф. О.</i>	
Кутбы, ангелы и эволюция форм: арабо-мусульманские источники самаритянина Ибрахима ал-Кабаси.	160
<i>Раевская Н. Ю.</i>	
Как сделать мир прекрасным: иудейские представления об искусстве как способе совершенствования мира	172
<i>Прохоров А. И.</i>	
Опасная теория молитвы: апокалиптическая нетерпеливость Гоголя и небесное государство	183

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Подлесная М. А.</i>	
Смерть и традиция	194
<i>Марков А. В., Штайн (Братина) О. А.</i>	
Слияние герменевтических горизонтов в танце дервиша	214
<i>Бугаева Л. Д.</i>	
Андрей Тарковский как культурный ресурс: построение протосюжета	224
<i>Митрофанова И. А., Рямонен А. А., Лю Цзыюань</i>	
Христианские мотивы в творчестве И. Бунина и в русской прозе о деревне 1960–1980-х гг.	232
<i>Щепалина Е. А.</i>	
Испить чашу страданий: духовный путь И. С. Шмелева	243
<i>Лю Цзыюань, И. А. Митрофанова</i>	
Современная китайская критика о литературном наследии Ивана Бунина и его научном восприятии в Китае.	252
<i>Бурая М. А., Бойко М. Ю.</i>	
Литературно-критические статьи об Иосифе Бродском в венецианском тексте Л. Лосева	265
<i>Богданов И. С.</i>	
Сохранение водской нематериальной культуры в постсоветский период	274
<i>Новожилов Н. А.</i>	
Создание вещей и выстраивание историй: экспликация идей Арендт и Бенямина в творчестве Габриэля Гарсиа Маркеса	292

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>С. Л. Фирсов</i>	
Понятие и явление. Рецензия на книгу Д. А. Головушкина «Дискурс обновленчества: настройка оптики».	300
СПб.: Издательство РХГА, 2024. 280 с.	

CONTENTS

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

- Lebedev S. P., Lebedeva T. P.*
Forces and space: from physics to metaphysics and theology.
Close action. Physics.9
- Pogoniailo A. G.*
Theological discourse on the threshold of modern times.
Judeo-Christian controversy in the XIII—XV centuries. Spain23
- Kolesnikov A. S.*
Analytical philosophy on the Russian stage.
Reflection and development. (1957—present)41
- Zaslavskaya E. A.*
An analytical view on the narrativity of consciousness
in the philosophical heritage of N. S. Yulina57

RUSSIAN PHILOSOPHY

- Arefyev M. A., Kozhurin A. Ya., Romanenko I. B.*
Political theology in Russia (L. A. Tikhomirov and V. S. Solovyov)66
- Onosov A. A.*
“World sorrow” in the philosophy of common case:
moral meaning and supermoral potential.80
- Epifanova N. S.*
Structure of mathematical knowledge in philosophical views of N. V. Bugaeva94

To the 150th anniversary of N. A. Berdyaev (1874–2024)

- Ermichev A. A.*
Russian abroad of the forties of the last century
and the Sovietism of N. A. Berdyaev103
- Kusenko O. I.*
«In love with Florence». N. A. Berdyaev, the Florentine quattrocento
and the mystery of creativity117

THEOLOGY. RELIGIOUS STUDIES

- Bolshakov S. N.*
Christian theology in the discourse of political realism129
- Chernova N. V.*
Book of job in slavonic and russian translations146
- Nofal F. O.*
Qutbs, angels and evolution of forms:
arab-muslim sources of ibrahīm al-qabāṣī al-sāmīrī160
- Raevskaia N. Yu.*
How to make the world beautiful: Jewish views on art as way to improve the world .172
- Prokhorov A. I.*
Dangerous theory of prayer. Gogol's apocalyptic inpatience and the state of heaven. . .183

CULTURAL STUDIES

- Podlesnaia M. A.*
Death and tradition.194
- Markov A. V., Shtayn O. A. (Bratina)*
Fusion of hermeneutic horizons in the dervish dance.214
- Bugaeva L. D.*
Andrei Tarkovski as cultural resource: constructing a proto-story224
- Mitrofanova I. A., Ryamonen A. A., Liu Ziyuan*
Christian motifs in the works of i. Bunin and in russian prose
about the village of the 1960s–1980s232
- Shchepalina E. A.*
To drink the cup of suffering: the spiritual path of I. S. Shmelev.243
- Liu Ziyuan, Mitrofanova I. A.*
Modern chinese criticism of ivan bunin's literary legacy
and his scientific reception in china.252
- Buraia M. A., Boiko M. Y.*
Literary-critical articles about Iosif Brodsky in the venetian text by L. Losev265
- Bogdanov I. S.*
Preservation of the Votian intangible culture in the post-soviet period274
- Novozhilov N. A.*
Making things and producing stories: explicating the ideas of Arendt
and Benjamin in the work of Gabriel Garcia Marquez292

BIBLIOGRAPHY

- Firsov S. L.*
Concept and phenomenon. Review of the book by d. A. Golovushkin
«The discourse of renewal: setting up optics». St. Petersburg: Russian
christian academy for the humanities publ, 2024. 280 p.300

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.001

УДК 1(091)

*С. П. Лебедев, Т. П. Лебедева**

СИЛЫ И ПРОСТРАНСТВО: ОТ ФИЗИКИ К МЕТАФИЗИКЕ И ТЕОЛОГИИ. БЛИЗКОДЕЙСТВИЕ. ФИЗИКА

Часть I

Статья посвящена феномену силы как одному из начал — началу движения. Основной интерес вызывает сила притяжения. Обнаруживается, что она мыслится в единстве с целевой формой причинности. Анализируются её важнейшие свойства, проблемы её познания и связь с пространством. Рассматривается, как она воспринималась в физике Аристотеля и в новоевропейской физике. Изучаются особенности физического подхода к трактовке сил. Сравняются особенности представлений о притяжении галилеевского и ньютоновского направлений в физике.

Ключевые слова: сила, притяжение, толкание, Аристотель, Галилей, Декарт, Ньютон, материя, физика, метафизика, гравитация, цель, пространство, умозрение.

S. P. Lebedev, T. P. Lebedeva

*FORCES AND SPACE: FROM PHYSICS TO METAPHYSICS AND THEOLOGY.
CLOSE ACTION. PHYSICS*

Part I

The article is devoted to the phenomenon of force as one of the principles — the beginning of movement. The main interest is in the force of attraction. It is found that it is thought of in unity with the target form of causality. Its most important properties, problems of its cognition and connection with space are analyzed. It is considered how it was perceived in the physics

* Лебедев Сергей Павлович — д-р. филос. наук, проф., lebedevsrg@rambler.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, СПб., наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Лебедева Татьяна Павловна, lebedevsrg@rambler.ru.

Sergey P. Lebedev — Dr. philos. Sciences, Prof., lebedevsrg@rambler.ru, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, St. Petersburg, Fontanka nab., 15, lit. A.

of Aristotle and in modern European physics. The features of the physical approach to the interpretation of forces are studied. The features of the ideas about attraction of the Galilean and Newtonian directions in physics are compared.

Keywords: force, attraction, pushing, Aristotle, Galileo, Descartes, Newton, matter, physics, metaphysics, gravity, purpose, space, speculation.

Сила... Очень важное, загадочное явление. Она и у всех на виду, и в то же время как-то скрыта, не видна, как бы таится за вещами, её можно легко перепутать с чем-то другим. Она везде — едва ли найдется какая-нибудь вещь, которая могла бы существовать без силы того или иного вида, — и при этом мы можем о ней сказать крайне мало. Мы в состоянии измерить некоторые свойства сил, классифицировать их, но сказать что-нибудь внятное и правдоподобное об их природе, ответить на вопрос «что такое сила?» кажется невыполнимой задачей. И, тем не менее, это обстоятельство — не повод отказываться от попыток (чем бы они ни заканчивались) что-то выяснить относительно неё. Попробуем поразмыслить об этом в меру возможностей.

Силы довольно рано привлекли к себе внимание. Интерес к ним обнаружился почти одновременно с появлением самой философии, в древнегреческой физике. Тогда они открылись сознанию в виде сил «любви» (объединения, притягивания) и «вражды» (разъединения, отталкивания), сделавшись, наряду с универсальным телом, вторым началом конструирования картины мира. Отметим, что мышление натурфилософов, или, как они себя называли, физиков, смогло выявить две причины, которые, по их мнению, лежат в основе мироустройства и выявление которых, полагали они, достаточно для его адекватного и максимально глубокого познания. Одна из них, обнаруженная первой, — материальная причина всего; её местоположение среди других начал определяется тем, что она доступна чувственному восприятию: чувственность и связанное с ней мышление понимают, что такое материал, что значит быть материалом для чего-то. Суть этого понимания заключается в том, что большая чувственно воспринимаемая вещь предполагается составленной из множества малых и на них же способна разложиться; что в основе всего, что дано в непосредственном чувственном опыте, лежит некая вариация «тонкого» («мелкого») и скрытого от неискушенного взгляда (но, заметим, все равно тоже чувственного, как, например, стихии огня, воды, воздуха); что для того, чтобы что-то важное о вещи понять, её необходимо делить (утончать) и уходить из сферы непосредственно данного в область «тонкого» и «малого». Важнейшие свойства материального начала и построенных из него вещей — это доступность чувственному восприятию и различные версии делимости (перехода от «крупного» к «мелкому», от «грубого» к «тонкому»). Второе — это начало движения; сам по себе универсальный «тонкий» материал часто признавался лишенным внутреннего источника движения, что и понятно: чувственное содержание может мыслиться и помимо движения, оно вполне представимо неподвижным и при этом существующим, движение для него не необходимо. Конечно, без движения из этого «тонкого» (микроскопического) не получить ничего «грубого» (макроскопического), но своего существования оно от этого не лишится. Чтобы из него могло появиться что-то «грубое», поверхностное, доступное нашему непосредственному опыту, требовалась причина, могущая этим материалом

повелевать, способная начинать его движение и останавливать его; одним из вариантов такого начала были как раз силы. Их основное предназначение состояло в том, чтобы «одно» превращать во «многое», а «многое» — в «одно». Силы мыслились действующими на чувственно воспринимаемое тело — «сгущали» его или «разрезали», разделяли или объединяли, — вследствие чего, как предполагалось, появлялась обнаруживаемая в опыте реальность.

В этом воздействии на тело, видимо, и состояло предназначение указанных сил; если допустить, что универсальное тело-стихия по каким-то причинам вдруг исчезло бы, то силы притяжения и отталкивания, сгущения и разрежения вообще лишались бы смысла — не было бы тогда надобности ни в функции разделения, ни в функции соединения; без тела в них нет смысла, наличие тела — материального начала — оправдывает их существование. Материальная причина виделась более фундаментальной, более первичной, поскольку может мыслиться изолированно, до и помимо движущей причины, без сил (например, атом Демокрита считался неделимым не потому, что ему была присуща сила, сопротивляющаяся делению, а благодаря своей несоставленности, потому, что меньших тел, на которые он мог бы разложиться, просто не допускалось), тогда как силы не мыслятся обособленно и первично, они предполагают некий материал и без него лишены смысла. В то же время из самого материального начала силы не вывести, не получить, не показать в качестве свойства материальности тела (т. е. силы не построены по образцу материального начала), вследствие чего их резонно признать началом самостоятельным, что и было сделано. Статус сил оказывался противоречивым: с одной стороны, силы стали признаваться одним из начал, самим по себе безначальным, происхождение которого не объяснить из чего-то другого; но при этом, с другой стороны, силы имели смысл только при наличии ещё одного — материального — начала, и в этом плане они не были вполне самостоятельными. Получалось, что силы и зависели от материального начала, и в то же время не могли быть выведенными из него. В этом, как нам представляется, состоит основной конфликт между материальным и движущим началами, между телом и силами, с которым имеет дело физическое мышление (термин «физическое» здесь трактуется, конечно, в широком смысле слова, объединяющем в себе сходные черты и древней натурфилософии, и новоевропейской физики. Несмотря на огромное различие, сходство между ними все же есть: обе «физики» верят в возможность адекватно объяснить всю полноту реальности, исходя либо только из материального начала, либо, максимум, — из материального и движущего; обе используют для этого, как правило, лишь две познавательные способности — чувственное восприятие и мышление, в той или иной мере отвлеченное). Думается, что в рамках физического мышления этот конфликт неразрешим; чтобы его разрешить, требуется более сложный и более глубокий понятийно-методологический аппарат, которым физика (в широком смысле) не располагает. Впрочем, она делала попытки выйти из этого конфликта и более простым способом — путем игнорирования сил вообще. Уже в границах древнегреческого физического мышления были подходы, связанные с полным отказом от сил и ориентированные на то, чтобы обойтись лишь одним материальным началом, как, например, атомистика Левкиппа и Демокрита.

Построения, как может показаться, удавались, но только потому, что функции сил всё же выполнялись, силы незримо присутствовали в картине мира, однако при этом в качестве отдельного самостоятельного начала (и даже в качестве просто феномена) не упоминались. Так было, например, с падением атомов у Демокрита, или же с использованием принципа «подобное притягивается к подобному». (В Новое время позицию, связанную с отрицанием сил, занимали, например, Галилей, Декарт и многие другие «рангом» ниже).

Наряду с физическим способом осмысления реальности со временем появился метафизический. Если эти два подхода соотнести между собой на принципиальном уровне, то окажется, что их различие состоит в том, что метафизик наряду с чувственно воспринимаемыми материальными объектами усматривает (в качестве совершенно реальных) ещё и объекты умозрительные, пытается встроить их в единую картину мира и наладить взаимодействие между первыми и вторыми; все свойства вещей, составляющих содержание человеческого опыта (включая, разумеется, и силы), он станет объяснять именно взаимодействием этих двух типов объектов — материальных чувственно воспринимаемых и умозрительных (совершенно чувственно не воспринимаемых и не материальных), используя их как инструменты для создания объяснительных моделей. Физик же, напротив, усматривает в качестве подлинно существующих только чувственно воспринимаемые материальные объекты или же их мысленные абстракции (наподобие демокритовского атома и т. п.), лишь ими готов «заселить» картину мира и категорически против того, чтобы включать в неё еще и какие-то умозрительные объекты (не путать последние с мысленными абстрактными конструкциями, на которые физик легко соглашается). Поэтому всё, что можно обнаружить в человеческом опыте, физик должен объяснить из свойств чувственно воспринимаемых материальных объектов или их абстрактных образов, которые он теоретически определил в качестве единственно и подлинно существующих (к числу последних можно отнести, например, струны в современной физике; хотя фактически они чувственно и не воспринимаемы из-за малых размеров, всё же построены мыслью по образу чувственно воспринимаемой вещи — геометрические линии либо иные подобные объекты, разумеется, созданы мыслью, но от этого они не утратили полностью связь с чувственностью и всё ещё понятны для неё; умозрительный же объект для чувственности совершенно не понятен, он просто для неё не существует, не улавливается, не фиксируется, отсутствует в поле зрения чувственности).

Если разницу между физическим и метафизическим подходами детализировать до уровня начал, с которыми они могут позволить себе работать, то нужно сказать, что физик всё сущее будет строить из понятного для чувственности материального начала либо же из материального и менее понятного движущего, — оба варианта представлены в историко-философском и историко-научном процессах (заметим попутно, что на роль «начала движения» в истории как философии, так и науки, выдвигались разные претенденты (силы, ум, пустота и т. д.), но объектом нашего рассмотрения являются только силы (тем более что «из-за спины» иных претендентов — тех же ума и пустоты — всё равно «выглядывают» силы; без них проявлять власть над чувственно воспринимаемыми

объектами не могут ни ум, ни пустота, ни что-либо другое)). Метафизику же для адекватного объяснения всего содержания опыта будет недостаточно указанных двух начал. Он потребует применения всех четырех начал, добавляя к уже упомянутым двум — материальному и движущему — ещё два умозрительных начала — формальное и целевое. Отметим, что мы используем здесь аристотелевскую классификацию начал и причин и не находим в этом ничего плохого; она видится нам исчерпывающей для объяснения доступных нашему опыту явлений, и все частные начала и причины могут быть сведены либо к одной из упомянутых, либо к их комбинациям. Более того, мы находим, что указанная классификация и сейчас имеет существенный эвристический потенциал, вовсе не является лишь историко-философским артефактом, но может быть использована в качестве методологического инструмента всегда, когда в этом возникает теоретическая потребность. В своевременности и уместности залог её современности.

В непосредственном опыте силы ведут себя одинаково и для физика, и для метафизика: они проявляют себя через чувственно воспринимаемые вещи, через тела, будучи при этом не тождественными ни телам, ни чувственному восприятию (заметим, что силы характерны не только для неодушевленных объектов, они также присутствуют в живой природе, в социуме, обладая в этих сферах специфическими особенностями). Теоретики — и физик, и метафизик — не могут, конечно, ограничиться непосредственным опытом, им нужно уразуметь, какова природа сил. Вследствие того, что у физика и метафизика разные мировоззрения, разные представления об устройстве реальности, о её началах и причинах, разные понятийные аппараты и методологические инструменты, они оказываются перед необходимостью по-разному решать указанную задачу. Физику необходимо разобраться с тем, являются ли силы свойствами отдельных обособленных чувственно воспринимаемых объектов (тел, например), или же они представляют собой совершенно самостоятельные сущности; в этом последнем случае нужно понять, как возможно единство между самостоятельными и нетождественными силами и телами. Перед метафизиком же стоит задача понять, можно ли рассматривать силы в качестве проявления неких умозрительных «вещей», лежащих за границами чувственно воспринимаемых тел, в качестве средства, каким умозрительное подчиняет себе чувственно воспринимаемое. Поскольку физический (в широком смысле) и метафизический способы познания разное признают подлинно существующим, используют разное количество начал и причин (два начала в первом случае и четыре — во втором), они имеют неодинаковые объяснительные возможности. Чей подход более объективен и истинен? В этом нужно разобраться, и начать, пожалуй, следует с Аристотеля.

Аристотель, будучи философом, переключившимся на исследование физических проблем, искал самые глубинные, самые фундаментальные свойства физических тел. Таковыми представлялись ему естественные состояния последних. Он исходил из допущения, что каждая находимая нами в непосредственном опыте вещь не самостоятельна, не изолирована, что все её фундаментальные свойства зависят от целого, частью которого она является. По мысли Аристотеля, такие фундаментальные, естественные состояния

определяются местом той или иной вещи в структуре устройства космического целого: всё существенное, что присуще части (отдельной вещи), привносится в неё целым (космосом, его устройством). Космос, как известно, предполагался Аристотелем геоцентричным и сферичным, а важнейшими элементами устройства космического целого признавались его центр и сферическая периферия. Именно центр и периферия задают параметры естественного «поведения» отдельной вещи. Если вещь легка, она естественным образом, сама по себе, станет двигаться от поверхности земли в сторону периферии, в область неподвижных звезд — там её «собственное место». Если же вещь тяжела, то естественным образом, сама собой, она может двигаться только прямолинейно по направлению к центру космоса (совпадающему с центром Земли). Центр космоса — это своеобразная цель (целевая причина, напомним, умоглядная), к которой устремлена тяжелая вещь и которая её к себе тянет. Центр космоса — это «собственное место» (αὐτοῦ τόπου) [1, 208 b 12] для такой вещи, а нахождение последней в центре, оказавшись вдруг она там, делается её естественным состоянием покоя (хотя и недостижимым фактически); в центре же, если рассуждать, используя целевую причину, должна исчезнуть и тяжесть вещи. Движения, не совпадающие с естественным (отклоняющиеся от направления строго к центру космоса), оказываются, по мысли Аристотеля, насильственными, не вытекающими из природы тела, они не исходят как бы изнутри его самого и требуют для своего осуществления какую-то другую внешнюю причину (другую вещь), которая будет фактически подталкивать тело к движению. Прекращение толкания приведет к остановке тела.

Стоит, наверное, отметить, опираясь на сказанное, что у Аристотеля можно усмотреть, как представляется, два способа взаимодействия объектов и факторов, приводящих их в движение. Обычно в физике они называются «близкодействием» и «дальнодействием». Близкодействие представляет собой толкание через непосредственное касание. Толкание указывает на внешний характер действия, а касание свидетельствует, что расстояние между взаимодействующими объектами отсутствует: свойства, которыми вещи влияют друг на друга, находятся в одном месте. Вторым вариантом связан с дальнодействием. Его специфика состоит в том, что взаимодействующие объекты не касаются друг друга, между ними имеется расстояние и нет посредника, который передавал бы действие одного объекта на другой через касание. Так действуют силы, притягивающие тяжелые вещи к центру космоса (Земли) — без касания, без толкания, без посредника. Считаем необходимым заметить, что указанные способы приведения вещи в движение столь различны и по механизму осуществления, и по сложности, что требуют существенно разного инструментария для более или менее адекватного теоретического их осмысления, и прежде всего — они требуют разного количества начал. Для того, чтобы объяснить близкодействие, мысль может позволить себе оставаться в границах одного лишь материального начала, а вот дальнодействие значительно сложнее, и для его более или менее адекватной трактовки следует применять уже три начала — целевое, движущее (в нашем случае — силы), ну, и, конечно же, материальное тоже.

Новоевропейская физика формировалась в противостоянии физике аристотелевской. Острые пикировки локализовались в вопросе о естественных

состояниях тел. Галилей выступил против ключевых положений аристотелевского подхода: против того, чтобы вещь рассматривать как часть универсального целого, против того, чтобы естественные состояния вещи искать в её отношениях к чему-то иному, — например, к особым зонам пространственной организации космоса как целого (к центру и периферии), разумеется, и против целевых причин. Он рассудил, что естественное состояние вещи можно понять лишь из самой вещи, изолированной от всего остального, обособленной, такой, на состояние которой влияет только она сама и ничего больше. Изолировав вещь от всего остального, освободив её от любого влияния на неё извне, Галилей установил, что естественными для неё являются инерциальные состояния — покой и прямолинейное и равномерное движение. Покой присущ вещи не потому, что она достигла какой-то особой точки в пространстве, как это было у Аристотеля, и прямолинейность движения свойственна ей не потому, что она устремлена исключительно к этой эксклюзивной точке; данные состояния присущи вещи по причине абстрагированности её от всего внешнего, вследствие её тождественности себе самой (раз нет ничего иного), — в каждый следующий момент времени вещь и её свойства не отличаются от неё же в предшествующий момент времени (почему они должны отличаться, если нет внешнего воздействия, могущего внести изменения?). Пространственный фактор не является здесь причиной движения, да и время тоже; пространство и время становятся условиями, ничего отличного от вещи в себе не содержащими, никак на вещь не влияющими. Для вещи всё равно, какое место занимать, — места для неё совершенно одинаковые, вещь в любом месте будет тождественной себе самой, любая точка пространства будет её «собственным» местом. Пространство сделалось просто геометрической «рамкой», внутри которой совершается движение, «рамкой», потерявшей всякий физический смысл. Время тоже имеет значение только в качестве условия: время ничего по существу не определяет в состоянии вещи, оно лишь выявляет её длящийся характер тождественности себе самой. Здесь вообще нет причин, отличных от состояния вещи в предшествующий момент времени: вещь в её предшествующий момент времени и в любом месте есть причина себя же в её следующий момент времени и тоже в любом месте. Всё, что не есть отношение вещи к себе самой, понято как условие. Пространство превращено в такое условие, которое никак не влияет внешним образом на состояние вещи, на её отношение к себе самой. «Собственное место» тождественно месту, какое вещь занимает в определенный момент времени, — оно будет неподвижным, если неподвижна сама вещь, или движущимся вместе с ней, если она движется. «Собственное место» в этом случае — то, в котором чувственно воспринимаемая вещь тождественна себе самой, которое её везде сопровождает, которое не отличимо от, скажем так, фактического её места (у Аристотеля, напомним, понятие фактического места и «собственного места» различаются).

Выглядит предложенное Галилеем резонно, но только в определенной мере, и имеет существенные последствия для познания. В самом деле, изолирование вещи от всего, что не есть она, делает практически неизбежным сведение познания к постижению только внешнего взаимодействия вещей, к выявлению и более или менее адекватному пониманию лишь тех свойств,

которые в состоянии проявиться исключительно во внешнем действии одной вещи на другую. Количество взаимодействующих вещей можно, разумеется, при желании увеличивать хоть до бесконечности, но за пределы внешних свойств выйти не удастся. Кроме того, целое исчезло из поля зрения науки. Галилей подошел к миру так, как если бы существовали только части, а целого не было бы; и части эти вовсе не части (поскольку нет целого), а просто обособленные самостоятельные вещи, находящиеся в неисчислимом множестве в пространстве и времени. Мир как «целое» исчезает, ему на смену приходит мир как «совокупность» внешним образом взаимодействующих обособленных чувственно воспринимаемых вещей.

Аристотелевские представления о целевой причине, о движущей природе места, о прямолинейном падении и, скажем так, о «тяготении» (стремлении вещи к своему «собственному месту») Галилей вывел из состава естественных состояний вещи, поскольку они вытекают не из самой вещи, обособленной от всего остального, а из отношения вещи к чему-то иному — к космосу как целому. После этого удаления в распоряжении Галилея остался лишь тот вид движения, который в аристотелевской классификации определялся как насильственный — могущий совершаться под непосредственным внешним воздействием в любом направлении; его и принял Галилей в качестве естественного, проведя, разумеется, некоторые весьма существенные преобразования: непрерывность внешнего воздействия на тело непосредственно другим телом в аристотелевской версии он отменил, заменив его инерциальностью; правда, ему не удалось полностью избавиться от необходимости первого внешнего толчка для начала движения покоящегося тела (а это внешнее, насильственное действие в аристотелевской классификации, хотя и единоразовое) или для остановки движущегося. Коротко говоря, то, что у Аристотеля было насильственным движением, у Галилея становится после определенной переработки естественным, а естественные аристотелевские движения исчезают вместе с целевыми причинами, тяготением и значимостью понятия места.

Галилеевская изоляция отдельного тела означает, что не только естественные, но и все остальные свойства вещи так же локализованы, что называется, в границах тела, и не могут находиться вне его: свойство не может быть вне того, свойством чего оно является, оно не может быть вне своего носителя. Поясним: мы исходим из аристотелевского правила, согласно которому самостоятельным, отдельным существованием обладает только сущность, она же является и носителем свойств; в свою очередь, свойство не может существовать самостоятельно и отдельно, всегда нуждается в носителе-сущности. Свойства тела находятся только в самом теле и больше нигде — не может свойство находиться вне своего носителя, не может свойство вещи находиться вне вещи. Свойство — это «своё» состояние для некоей вещи. Впрочем, поправимся — может, но только в том случае, если носителем свойства данной вещи становится какая-то другая вещь. Но в любом случае вещь-носитель для свойства обязательна.

Если тела по-галилеевски обособлены, то передачу того или иного свойства некоего самостоятельного обособленного тела другому такому же телу можно произвести только через касание, через толкание: вещь как носитель

свойства должна «лично» соприкоснуться с другой вещью, оказать давление на неё, чтобы передать своё свойство другому носителю. Когда тела касаются, они как бы находятся в одной точке, в некотором смысле (пространственно) образуют одно; касание — это своеобразный мост между вещами, по которому свойства одной вещи переходят к другой и становятся её «своим»; касание выступает носителем свойств, посредством которого происходит их переход от одной вещи к другой; оно носитель свойств там, где самой вещи уже нет; в касании другая вещь становится носителем свойств первой вещи. Если касание вещей произошло, то остаётся выяснить, как будут взаимодействовать их свойства друг в друге, в новых теперь уже носителях, в новых вещах, как они изменятся вследствие этого, каким будет суммарный итог взаимодействия, — например, как изменится количество движения, в каком направлении станут двигаться пришедшие во взаимодействия тела и т. п. (В качестве примера можно взять столкновение двух одинаковых шаров. Один шар, допустим, лежит неподвижно, другой такой же шар на него накатывается; у обоих шаров все свойства одинаковые, кроме одного: движущийся шар имеет в качестве свойства энергию движения; после столкновения через касание свойство одного переходит другому шару, делается его свойством — неподвижный шар пришел в движение, движущийся остановился. Произошел обмен свойствами). Касание, толкание для менталитета галилеевского типа, основанного на предположении о существовании обособленных и самостоятельных тел, является предпочтительным и не вызывает затруднений; точка касания есть своего рода точка «понимания» того, что произошло, как произошло и почему произошло так, а не иначе.

Если между объектами, могущими лишь «толкаться» (обособленными, самостоятельными, движущимися), расстояние все же есть, то функцию толкания и касания в состоянии взять на себя посредник, т. е. какой-то третий объект (или много объектов), который будет находиться в отношениях «толкания через касание» как с первым, так и со вторым. Если такой посредник-переносчик взаимодействия не наблюдается опытным путем (непосредственно), его можно сконструировать теоретически (таковы, например, представления об эфире). В этом случае даже необходимость объяснения опосредствованного взаимодействия не вынуждает мышление отказаться от «толкания через касание» как способа передачи свойств одного объекта другому.

Для галилеевского менталитета передача параметров неких свойств одного тела другому через касание понятна сама собой, ясна интуитивно. Затруднения у этого способа мышления возникают тогда, когда в вещах обнаруживаются свойства, которые из обособленных вещей вывести (объяснить) невозможно. Соответственно, невозможно и организовать взаимообмен таких свойств через касание и толкание. Речь идет, к примеру, о силе тяготения. Тела тяготеют до толкания и касания, помимо них и без них. Тотчас возникает вопрос, например, о том, почему, собственно, тела тяготеют друг к другу, что является причиной этого? Потому ли, что тела состоят из некоего количества материи? Положим. Но почему некоторое количество материи должно притягивать к себе другое количество материи? Почему вообще материальные объекты должны притягиваться, находясь на расстоянии друг от друга? С какой это стати? Что

в некотором количестве материи есть такого, что притягивает к ней другой, простите, «кусочек» материи? Чем собственно тело — изолированный и обособленный «кусочек» материи, естественным образом соотносящийся лишь с самим собой, которому естественным образом присущи только инерциальные состояния, — чем он тянет к себе другой, такой же автономный её «кусочек»? Борясь с аристотелевской целевой формой причинности и связанным с ней притяжением тяжелых вещей центром космоса, Галилей исключил тяготение из состава естественных состояний и собственных свойств тел (притяжение не согласуется с инерциальностью ни однонаправленностью падения (только к центру космоса), ни ускоренным его характером). И теперь это притяжение нужно было как-то объяснить.

Ну хорошо, притяжение есть, это опытный факт, хотя и непонятна причина этого явления. Пусть. Но, может быть, ясен «механизм» притяжения, может быть, очевидно, как оно осуществляется? В толкании через касание «механизм» передачи свойств ясен. Притяжение же, как мы его наблюдаем в опыте, происходит на расстоянии, вне, до и помимо непосредственного контакта — без толкания через касание. Если притягивание является и в самом деле свойством отдельного тела галилеевского типа, то это означает, что оно должно отделяться от тела (своего источника и носителя), выходить за его границы и распространяться в пространстве в направлении других тел. Тут возникает очень непростой вопрос: как свойство данного тела может находиться вне самого этого тела на очень большом расстоянии от него и там, вдалеке от своего источника и носителя, не будучи телом, совершать внешнее причинное воздействие на другое тело (тянуть некое тело даже не к себе, а к другому телу — источнику тяготения)? Совершенно не понятно. Не понятно, как сила тяготения существует между телами в пустом пространстве, там, где нет тяготеющих тел. Что она собой представляет, как она, с позволения сказать, «выглядит»? Если сила отделяется от тела и устремляется к другому телу, последовательно перемещаясь в пространстве и времени, то в виде чего она существует, например, ровно на середине расстояния, отделяющего одно тело от другого? Является ли она «тянущей» также и здесь, на середине пути между телами, где фактически собственно тяготеющих тел нет?

Вопросов много, ясности, как представляется, мало. В опыте феномен тяготения наблюдается, но теоретические установки, предложенные Галилеем, таковы, что, исходя из них, не удастся объяснить данный феномен более или менее ясно. Галилей просто убрал силы и всякого рода «внутренние стремления» вещей с фундаментального, «естественного» уровня. Для мышления галилеевского типа толкание и касание всегда ближе и понятнее, чем такой феномен, как притягивание в обсуждаемом смысле слова, для него близкодействие предпочтительнее и комфортнее, чем дальноедействие. Поэтому физики, симпатизирующие Галилею, с недоверием относились к этому понятию и искали способ теоретически описать непонятные и непривычные дальноедействие, притяжение и «стремление вещи» через понятные и привычные близкодействие, толкание и касание. Декарт, например, попытался свести силы тяготения к толканию, давлению и касанию. Это было сделано вполне последовательно в рамках намеченного Галилеем подхода. Декарт и картезианцы тоже счита-

ли, что в физической вещи подлинно, в собственном и строгом смысле слова существуют только пространственные её свойства. Никаких сил, внутренних стремлений вещи, ничего подобного — только величина, фигура, положение и движение. Декарт безоговорочно занял позицию «близкодействия» как ту, с которой только и может иметь дело наука (физика), и с помощью толкания через касание пытался объяснить всё содержание физической реальности, включая тяготение.

Мышление молодого Ньютона было полностью подчинено идее близкодействия, которую он использовал и для описания взаимодействия, осуществляющегося посредством толкания тел, и для объяснения их притяжения. Он рассуждал о тяготении вполне в картезианском духе — пытался представить его толканием (через касание), а источником толкания считал эфир (его различные состояния плотности (сгущенности и разреженности) в пространстве, где нет грубой материи, и в пространстве, заполненном таковой). Но с годами представление Ньютона о притяжении эволюционировало. Он отказался от близкодействия как способа объяснения тяготения, удалил из картины мира посредника, действующего через толкание и касание, — эфир, и ввел понятие «центростремительных сил», т. е. сил тяготения (центростремительными они названы потому, что связаны с центрами тяжелых масс). Если отвлечься от нюансов историко-философского и историко-научного характера и взглянуть на ситуацию в общем виде, то можно сказать, что в «Математических началах натуральной философии» Ньютон возвращает в картину мира проигнорированную Галилеем часть аристотелевских ключевых физических представлений, восстанавливает в физике именно метафизические элементы мышления Аристотеля, поскольку они связаны с целевым видом причинности. От этого ньютоновские представления оказываются не вполне последовательными: в одной картине мира он стремился объединить представления о естественных состояниях Галилея и Аристотеля. В формулировке аксиом движения (три закона механики) Ньютон — последователь Галилея, который подвергал отрицанию аристотелевские представления; а в учении о центростремительных силах (о притяжении) он в самом общем виде следовал в русле соображений Аристотеля и его последователей. Разумеется, Ньютон не стал сторонником Аристотеля на уровне деталей, он заимствовал от него только саму идею тяготения, идею стремления вещи к некоему центру другой материальной вещи, приведя её в соответствие с современными ему космологическими представлениями.

Впрочем, тема сил глубоко проникла и в галилеевскую часть мышления Ньютона. Внутренние силы и стремления вещей он пытался встроить в сами основы механики, примирить в определенном смысле аристотелевское с галилеевским. Это видно по тому, как Ньютон понимает, положим, первую аксиому движения. Напомним, что в формулировке, например, Декарта — «Всякая вещь... продолжает... пребывать в одном и том же состоянии и изменяет его не иначе, как от встречи с другими», — в этой формулировке вещь внутренне пуста, в ней нет, например, причины движения, кроме её фактического движения в настоящий момент времени; вещь просто пребывает в настоящий момент времени в том же состоянии, в каком пребывала в прошлый момент; возможность её бесконечного движения определяется отсутствием препят-

ствий для продолжения движения. Вещь движется не потому, что есть какая-то внутренняя причина её движения, а потому, что нет отличных от неё внешних причин для её остановки. Если какая-то частица материи квадратна, она должна быть квадратной, полагал Декарт. Почему? Потому, что нет внешней причины, могущей изменить её форму.

Ньютон видит ситуацию иначе. Ему представляется, что в отдельно взятой и предоставленной самой себе материальной вещи имеется некая врожденная сила, позволяющая ей с упорством удерживать то положение, в котором она находится (в латинском тексте «Начал» Ньютоном используется слово *perseverare* [3, с. 25], указывающее на упорство, стойкость, непоколебимость, длительность удержания, что свидетельствует о прямо-таки внутреннем стремлении, об именно силе, направленной на сохранение себестождественного состояния вещи). В вещи есть сила, являющаяся причиной её постоянства (тождественности себе), когда речь идёт о её положении в пространстве и времени. Тождество себе самой присуще вещи не просто потому, что она есть, оно обуславливается силой. У Декарта вещь продолжает своё движение, т. к. нет причин для остановки, т. е. нет сугубо внешних факторов, а то, как должна быть устроена вещь для такого продолжения, он не рассматривает; с декартовской вещью что-то происходит, она сама не активна, динамически пуста. У Ньютона же тело движимо внутренней врожденной силой, направленной на сохранение текущего его положения. Вещь находится в текущем положении не потому, что она в нем немощно пребывает и нет того внешнего фактора, который её из этого положения может вывести, а потому, что в ней имеется сила сохранять это положение. «Врожденная сила» сохранять своё текущее положение связывалась с тяжелой массой (количеством материи): чем больше количество материи в вещи, тем больше «врожденная сила». Эту врожденную материи силу он считает благоразумным называть «силой инерции» [3, с. 25].

Между силой инерции и силой притяжения есть различие, причем принципиальное, хотя обе связаны с массой. Сила инерции неотделима от материи, может иметь свой источник в отдельно взятой, предоставленной самой себе вещи, выглядит как её свойство и проявляется по большей части в близкодействии, через толкание («напор и сопротивление») и касание. Такие понятия, как «сила инерции» у Ньютона, «живая сила» (*vis viva*) у Лейбница, стали прототипом для понятия «энергии», введенного Томпсоном в терминологический оборот физики в начале XIX в. Силу инерции Ньютон делает причиной инерциальности: тела движутся по инерции не потому, что нет внешних причин для остановки, а потому, что есть сила, принуждающая их к такому движению. Совсем иначе обстоит дело с силой тяготения — её существование сложно связать с отдельно взятой, предоставленной самой себе вещью (массой, количеством материи); Ньютон не видел между массой и силой тяготения причинного единства (не видели и другие), не усматривал оснований, которые позволили бы силу тяготения считать свойством массы (как это можно было сделать с инертностью). Ньютон мог лишь констатировать опытное единство массы и тяготения, но признавал при этом, что в опыте ему не дано причин, производящих тяготение, а гипотез он, как известно, не измышлял.

Силы представлялись Ньютоном важнейшим и совершенно необходимым элементом физической картины мира. Вещь тождественна себе, например, в плане её квадратности, не потому, что она просто есть квадратная, её делает тождественной себе сила; вещь не меняет своего положения в пространстве, потому что в ней есть сила, удерживающая её в этом положении (инерциальное состояние покоя); вещь меняет своё положение в пространстве, потому что есть сила, постоянно выводящая тело из состояния тождественности своему месту, постоянно выталкивающая вещь из её текущего местоположения (состояние инерциального движения). Вещь тождественна себе не вследствие просто своего бытия, напротив, постоянство её бытия является следствием силы, сила есть физический механизм тождественности вещи себе самой, если вещь, конечно, не мысленная абстракция. У Галилея и Декарта такая сила ясно не просматривалась, и понимание причин инерциальности было иное.

Галилей выступил против Аристотеля, обособил и изолировал изучаемую вещь, удалил целевые причины и притягивающий вид сил, которые теряли смысл без целевых причин. Благодаря этим мероприятиям физика обособилась от метафизики, сконцентрировалась на изучении только материальной стороны реальности и стала удобной для использования в ней математики. Вследствие этих реформ физика получила мощный импульс для собственного развития, сделалась лидером на какое-то время. Физическая картина мира благодаря исключению из неё сил и целевых причин обрела возможность стать монистической, строгой, точной, последовательной и понятной. Но только физическая... Общая же картина мира при этом оказалась дуалистической, расколотой на две обособленные и изолированные друг от друга, не общающиеся между собой части реальности (субстанции мышления и протяжения у Декарта (и не только у него: этот дуализм сохраняется до сих пор)).

Восстановление Ньютоном сил в сфере гравитации и внедрение сил в основы галилеевской механики действовало противоположным образом — прежде всего вело к появлению дуализма в физической картине мира. Силы инерции укрепляли галилеевское направление в физике, ориентированное на обособленность, изоляцию и самостоятельность её по отношению к метафизике. Силы же тяготения, напротив, свидетельствовали о псевдосамостоятельности галилеевского мышления, о необходимости выйти за пределы искусственной изолированности вещей, выйти в области метафизические, даже теологические, на что Ньютон намекал в беседах со своими друзьями и помощниками (об этом скажем позже, в своём месте). Силы в физике (в отличие от энергий) указывают на области, лежащие за пределами самой физики. Ньютон был согласен с Галилеем, но и от Аристотеля с его умозрительными причинами отказаться не смог, не понимая при этом, как можно их соединить, как можно объединить чувственно воспринимаемое материальное и умозрительное нематериальное.

Наличие сил в физической картине мира создаёт предпосылки для возможности её органического вхождения в более обширную картину мира — в метафизическую, как бы парадоксально это ни выглядело. В этом случае физический ньютоновский дуализм оказывается полезным фактором для возможности устранения дуализма в целостной, метафизической картине мира. Физика может сохранить свою самостоятельность только при наличии

дуализма в универсальной картине (между телесным и духовным, между чувственно воспринимаемым и умозрительным, между измеримым и неизмеримым и т. п.); если дуализм этот удастся убрать, то физику можно органично встроить в метафизику как относительно самостоятельную область исследования (и реальную). Но это то, что возможно.

В действительности же авторитет Ньютона утвердил на многие годы эту сложную дуалистическую физическую конструкцию, сочетающую в себе элементы галилеевского и аристотелевского типов мышления — чувственности и умозрения. Физики интуитивно чувствовали её неустойчивость, шаткость, внутреннюю непоследовательность, испытывали недоверие и подозрительность к силе тяготения, к тому, как она устроена и как действует. Но ничего не могли ей противопоставить. Поэтому мирились с ней до удобного случая. С. И. Вавилов ссылается на Э. Маха, который в 1871 г. писал:

«При своем появлении теория тяготения беспокоила почти всех естествоиспытателей, так как она основывалась на необычных и непонятных представлениях. Стремилась свести тяготение к давлениям или ударам. Теперь тяготение никого не беспокоит, оно стало привычной непонятной вещью» [2, с. 142].

К ньютоновскому тяготению привыкли. Но идея близкодействия сдаваться не собиралась, она упорно ждала момента попробовать себя в роли альтернативы дальнодействию. Требовался лишь удобный случай для атаки на умозрение, повод для того, чтобы выдавить умозрительный элемент — силы — за пределы картины мира, создаваемой главным образом стараниями чувственного восприятия и мышления. Умозрение чуждо им обоим, они его не понимают, не принимают, могут с ним только мириться, если нет альтернативы. Думается, что силы как важнейший элемент картины мира в состоянии прижиться только внутри метафизического мирозерцания.

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

1. Αριστοτέλης. Φυσική ἀκρόασις // Aristoteles graece. Vol. II. Berolini: Reimer, 1831.
2. Вавилов С. И. Исаак Ньютон. 1643–1727. М., 1989.
3. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М.: «Наука», 1989.

REFERENCES

1. Αριστοτέλης. Φυσική ἀκρόασις // Aristoteles graece. Vol. II. Berolini: Reimer, 1831.
2. Vavilov S. I. *Isaak Njuton* [Isaac Newton]. 1643–1727. Moscow, 1989. (In Russian).
3. Newton I. *Matematicheskije nachala natural'noj filosofii* [Mathematical Principles of Natural Philosophy]. Moscow: "Science", 1989. (In Russian).

А. Г. Погоняйло *

**ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС
НА ПОРОГЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ.
ИУДЕО-ХРИСТИАНСКАЯ ПОЛЕМИКА В XIII–XV ВЕКАХ.
ИСПАНИЯ****

Иудео-христианская полемика была важным элементом средневекового христианского богословия. Расклад, или *диспозитив*, этого богословия на исходе средних веков составляет предмет данной статьи, сфокусированной на испанском материале XIII–XV вв. В условиях продолжавшейся Реконкисты еврейская средневековая мысль на полуострове пережила свой золотой век, оказав существенное влияние на христианскую теологию и культуру. Традиционный жанр христианской литературы *Adversus Judaeos* с начала XII в. меняет свой характер: в поле зрения христиан попадает Талмуд, используемый с двоякой целью — доказательства упорствования современных иудеев в своем «грехе», из-за чего доктрина «народа свидетеля» (Августин) утрачивает смысл, а также в качестве исторического свидетельства о Христе. В итоге знаменитых диспутов иудеи получили статус еретиков и вопреки римскому праву могли быть обращены или изгнаны. Период с 1391 по 1492 г., от севильских погромов до завоевания Гранады и эдикта «католических королей», стал временем ограничения, удушения, изгнания еврейской культуры с полуострова и началом нового этапа в истории Испании, превращение которой в новоевропейское *национальное государство* проходило под знаком средневековой идеологии «христианской державы» с ее *телосом* спасения душ подданных.

Ключевые слова: теология, диспозитив, монотеизм, сакральная держава, пастьерская власть.

* Погоняйло Александр Григорьевич — д-р филос., проф.; apogoniailo@gmail.com.
Alexander G. Pogonyailo — Dr. Philos., Prof.; apogoniailo@gmail.com.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–44058.

A. G. Pogoniailo
*THEOLOGICAL DISCOURSE ON THE THRESHOLD OF MODERN TIMES.
JUDEO-CHRISTIAN CONTROVERSY IN THE XIII–XV CENTURIES. SPAIN**

The Judeo-Christian controversy was an important element of medieval Christian theology. The disposition, or *dispositif*, of this theology at the end of the Middle Ages is the subject of this article, focusing on Spanish material from the 13th to 15th centuries. In the context of the ongoing Reconquista, Jewish medieval thought on the peninsula experienced its golden age, having a significant impact on Christian theology and culture. The traditional genre of Christian literature *Adversus Judaeos* changes its character from the beginning of the 12th century: the Talmud comes into the Christian field of view, used for a dual purpose — as evidence of the persistence of contemporary Jews in their “sin”, due to which the doctrine of the “people of witness” (Augustine) loses its meaning, and also as historical evidence of Christ. As a result of the famous disputes, the Jews received the status of heretics and, contrary to Roman law, could be converted or expelled. The period from 1391 to 1492, from the Seville pogroms to the conquest of Granada and the edict of the “Catholic kings,” became a time of restriction, strangulation, expulsion of Jewish culture from the peninsula and the beginning of a new stage in the history of Spain, the transformation of which into a new European national state took place under the sign of the medieval ideology of the “Christian state” with its telos of saving the souls of its subjects.

Keywords: theology, *dispositif*, monotheism, sacred state, pastoral power.

Теологический дискурс как речь о божественном являет собой некую эмпирически фиксируемую «фигуру речи», изображаемую в виде сетки многообразных отношений и пересечений конкретных богословских высказываний с другими речевыми и так называемыми «неречевыми» (слово закавычено, потому что человек во всех своих проявлениях выступает как существо словесное) *практиками*, которые осуществляются в самых разных областях человеческой деятельности, в рамках тех или иных форм и способов хозяйствования, коммуникативных, образовательных и политических систем, институтов, социальных движений и групп, общностей, действующих норм, наличных представлений, властных структур, законов и прочая. Так, например, возникшее внутри иудаизма христианство было раскольническим движением последователей Иисуса, признавших в нем обещанного евреям Мессию. Образование «партии» Иисуса Христа стало новой общностью, созданной обособлением от еврейской религии *в целом*, какой бы многоликой внутри себя эта религия ни была. Ее целостность зиждилась на системе запретов (заповедей), в свою очередь когда-то отделивших еврейский монотеизм от политеистических культов античного мира. Соблюдение заповедей — это, так или иначе, *аскеза*, воздержание, именно оно собирает народонаселение данной территории в целое «избранного народа», тут только впервые народом и становящееся. Но в таком случае то *молчаливое взаимопонимание, которое устанавливается внутри народа*, общины, группы, будет *мистикой* в собственном смысле *unio mystica*** — не каким-либо мистическим учением,

* The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of a scientific project № 21–011–44058.

** Мистика и аскеза суть две стороны одного события: обособляющего единения, или единящего различия, т. е. артикуляции целого, или по-русски *со-членения*.

т. е., так или иначе, философией, «созерцательной», по Аристотелю, наукой, а реальной скрепой. Эта *unio mystica* обеспечивает единство народа как целого, позволяя молчать о главном или обходиться минимумом указаний на «самое само», непостижимый источник всякой легитимности, в том числе легитимности заповедей — на божественное начало, явившее свою волю в Откровении, которое было передано пророками и закреплено в Книге.

Коль скоро *аскеза* как система табу, пищевых, сексуальных и прочих, распространяется на все стороны народной жизни, а долгая привычка соблюдения этих норм и ритуалов (Закона) делает их чем-то естественным и само собой разумеющимся, то и нарушения норм — это то первое, что выделяет «раскольников», маркируя их в качестве таковых. Не случайно институциональное учреждение христианства как новой религии началось с так называемого «антиохийского эпизода», некоей коллизии между апостолами по поводу запрета есть с необрезанными (Гал. 2: 11–14)^{*}. И разрешение этой конфликтной ситуации было актом богословским, ибо снятие запрета мотивировалось тем, что пришествие Мессии заменило прежний завет новым, не поменяв сущности *завета* как договора с Богом, отныне, правда, индивидуального, т. е. заключаемого человеком независимо от его этнической или прежней религиозной идентификации («несть ни эллина, ни иудея»), но вполне «коллективного» в смысле вхождения в христианскую общину (мистическое «тело Христово»), скрепляемую теми же заповедями, частично дополненными и исправленными.

Таким образом, дискурс, в данном случае религиозный, действительно представляет собой некое *фактическое взаиморасположение* (расклад, «диспозитив») речей и вещей, осмысленных фактов и рассказанных событий, но также институтов, коммуникативных систем, знаний, умений и пр.: не историческое априори, не эпистема, не структура, не код, не язык, не универсальное правило или норма порождения высказываний, а *эмпирически фиксируемый порядок речи, заключающий в себе собственную верификацию*^{**}. Однако этот *фактический* порядок являет собой еще и *возможность* других упорядоченностей — диспозитив в смысле *диспозиции* боевых порядков перед битвой.

При / В таком *раскладе* и богословская «полемика», в данном случае иудео-христианская, только в последнюю очередь будет ученым спором теоретиков-богословов на предмет истинности той или иной (своей, конечно) религии, но прежде всего — вполне реальным «выяснением отношений» между вполне реальными историческими иудеями и столь же реальными историческими христианами.

Важнейшая особенность этой полемики на ее начальном этапе заключалась в том, что она была не просто борьбой двух монотеизмов, из которых один для другого — всегда заведомо «неправильный», потому что Бог один, и Он либо еврейский, либо христианский, но она долгое время велась лишь одной стороной — христианской, будучи, так сказать, несимметричной. Пока христиане были сравнительно малочисленной сектой, несогласие иудеев с ни-

^{*} Подробнее со ссылками на литературу см.: [2].

^{**} Это парафраз из Фуко [4], но мы не строго следуем его понятию «дискурсивной формации».

ми могло ограничиваться простым принятием мер против инакомыслящих. По мере распространения христианства и превращения его в имперскую религию оно становилось проблемой для иудеев, но *внешней* проблемой *иной*, значит, опять-таки «неправильной» веры, хотя бы и доминирующей в римском мире. Однако для христиан все обстояло иначе: вопрос их взаимоотношений с иудаизмом был для них вопросом *внутренним*, вызванным необходимостью *самоопределения* христианства как религии. И если иудеям до христиан поначалу дела могло и не быть, то христианам до иудеев как раз дело было, причем с самого начала, с момента зарождения христианства — религии *Нового завета*. В конце концов, христиане *включили* иудаизм в христианство («истинный иудаизм», согласно апостолу Павлу) в качестве *исключенной* религии, и евреи, которые об этом до поры до времени могли и не знать или знать не хотели, стали в христианской среде изгоями, сначала *в принципе*, а потом уже и в действительности.

Тысячелетие, протекшее с IV по XIV в., от расцвета святоотеческого богословия до времени завершения схоластики, диспозицию христианского богословия сильно изменило. Мы ограничимся описанием ситуации с богословием (*ситуации богословия*) в Испании, приоритетном месте иудео-христианской полемики, по меньшей мере с тех пор, как визиготские короли в VII в. открыто пошли на нарушение имперского законодательства в отношении евреев, запрещавшего их насильственное обращение в христианство, но главная причина нашего ограничительного предпочтения — та, что именно в Испании после ошеломительно быстрого завоевания большей части полуострова арабами в самом начале VIII в. и практически одновременного начала Реконкисты на севере, в X–XIV вв. возникла и достигла расцвета арабо-еврейская культура, представленная именами крупнейших мыслителей средневековья, арабских и еврейских [1; 3; 12]. Века совместного проживания и общей испанской истории трех «народов Книги» вовсе не были «золотыми» в смысле веротерпимости, но при эмирах и халифах, в условиях продолжавшейся почти восемьсот лет Реконкисты, еврейская средневековая мысль на полуострове действительно пережила свой золотой век и продолжила развитие на отвоевываемых христианами территориях, где просуществовала довольно долго. Последовавший период — с 1391 по 1492 г., от севильских погромов до завоевания Гранады и эдикта «католических королей» об изгнании евреев и морисков, — был временем ограничения, удушения, изгнания этой культуры с полуострова и началом нового этапа в истории страны, превращение которой в новоевропейское *национальное государство* проходило под знаком средневековой имперской идеологии «христианской державы» с ее *телосом* спасения душ подданных*.

Начнем с полемики в привычном смысле, т. е. со знаменитых иудео-христианских диспутов по поводу Талмуда, организованных властью с подачи клира. В Испании это Барселонский диспут (1263) и диспут в Тортозе (1413–1414).

* Новоевропейское «государство государственного интереса» вынужденно заботиться о благосостоянии граждан.

Ранее во Франции, в правление Людовика IX, Святого в 1240 г., уже состоялся, пожалуй, самый скандальный из этих трех наиболее известных диспутов, Парижский, между францисканцем Николаем Донином, обращенным в христианство иудеем, и четырьмя из наиболее уважаемых французских раввинов (р. Йехиэль Парижский, р. Моше из Куси, р. Шмуэль из Шато-Тьерри и р. Йеуда из Мелена). Книге был вынесен обвинительный приговор, и спустя два года после судилища от десяти до двенадцати тысяч томов Талмуда подверглись сожжению [3].

Барселонский диспут между обращенным иудеем доминиканцем Пабло Кристиани и рабби Нахманидом был организован Рамоном из Пеньяфорте (Raymundus de Pennaforte; 1185–1275), главой доминиканского ордена в Барселоне, сподвижником и исповедником просвещенного короля Хайме I Арагонского, проходил в присутствии монарха и также касался Талмуда. Книгу по окончании диспута не сжигали, но запретительные меры последовали [12; 5].

Наконец, дебаты, начатые в Тортозе по инициативе авиньонского папы Бенедикта VIII, растянулись чуть ли не на два года. Представлявший христианскую сторону обращенный иудей, христианское имя которого было Херонимо де Санта Фе, бывший раввин и врач, на очередной сессии (всего 67) формулировал пункты обвинения, а обязанные присутствовать при этом каталанские и арагонские раввины числом более 20 приводили оправдания перед собранными здесь же единоверцами и христианами.

От начала Парижского диспута до окончания Тортоского прошло 174 года. За эти неполные 200 лет, к которым надо прибавить еще 150 — до 1600 г., — произошли события, бесповоротно переведшие часы европейской истории со средневекового времени на новоевропейское.

Людовик Святой (1214–1270) и Хайме I Арагонский (1208–1276) были современниками. Проводивший Барселонский диспут Хайме покровительствовал поэтам и зарождающейся литературе на каталанском языке, написал на нем историю собственных подвигов, *Libre dels fets* (Книга деяний), основал *studium* в Валенсии, был патроном университета в Монпелье, при жизни стал именоваться lo Conqueridor (El Conquistador, Завоеватель), так как отвоевал для короны Балеарские острова, Валенсию и эмират Мурсию, святым, мягко говоря, не был, но, как и его французский собрат, нес бремя христианского государя, искренне полагая упрочение своей власти и расширение границ собственных владений богоугодным делом, заботился об укреплении государства, о чистоте

* «Список свидетельств», из которых «следовало», что основоположник христианства был тем мессией, о котором говорили еврейские пророки, будто он родился от девственницы и в своей сущности был одновременно человеком и богом, — не имел, как мы уже говорили, никакого отношения к оригинальному еврейскому тексту Писания. Это, казалось бы, не должно было вызывать сомнений. По иронии судьбы, однако, на протяжении многих веков иудаизм находился на положении ответчика перед господствующей христианской церковью. В бесконечных диспутах с иудеями проповедники христианства из поколения в поколение повторяли одни и те же аргументы «списка свидетельств», совершенно игнорируя уничтожающие ответы своих оппонентов. «Диспут Нахманида» — это типичный образец диспутов, которые в Средние века велись по инициативе церкви с представителями иудаизма» [5].

и единстве веры среди подданных и, коль скоро среди последних было немало иноверцев-иудеев, — об обращении оных в католицизм.

Привлеченный королем Арагона к участию в диспуте выдающийся еврейский ученый богослов Моше бен Рахман (РаМБаН, род. в 1194 г., в Героне, Каталония, умер в 1270 г., похоронен в Хевроне, Израиль) оставил собственную запись ведшихся разговоров, из которой явствует, что, выговорив себе право говорить с оппонентом открыто, Нахманид вполне им воспользовался, так что король-модератор иногда вынужден был прерывать его кощунственные для христиан речи, а на четвертый день и вовсе прекратил полемику, пообещав выступить в синагоге с проповедью крещения, что и сделал, позволив, однако, ученому иудею произнести ответное слово. Программа диспута предполагала обсуждение двух вопросов, оба — о Мессии (Царе-Машиахе): «пришел ли он уже, как верят христиане, или же еще должен прийти, как верят иудеи», а также: «является ли Машиах самим Б-гом или он полностью человек, родившийся от мужа и жены» [5, I, 1:5]. Замысел Кристиани состоял в том, чтобы с помощью цитат из Талмуда опровергнуть отрицающих состоявшееся пришествие Мессии.

Диспут потребовал от участников талмудической учености, которая и была продемонстрирована, вероятно, более успешно Моше бен Рахманом, чем его визави. И это был главный козырь в глазах христиан тоже, поскольку для обеих сторон интерпретация текста оставалась основным путем получения знания и доказательства истины. Фундаментальное значение экзегезы объясняется общим для иудеев и христиан онтологическим приоритетом *установления* [2]. Но для христиан «Павел установил», а для иудеев — Моисей. Поэтому спорить иудеям с христианами, по существу, было не о чем, ибо их «установления» — просто разные с самого рождения христианства как религии. Что, собственно, и подтвердил в очередной раз диспут. Точнее, христианам с их претензией на «истинный иудаизм» все-таки было о чем спорить с евреями, а евреям — нет. Рабби Моше и не хотел спорить. Новым, однако, был не предмет полемики, а используемый для нее текст.

Известно [1], что приблизительно до XII в. богословские распри между евреями и христианами велись вокруг экзегезы одного только библейского текста, еврейского Танаха, и, соответственно, христианского Ветхого завета. Вся полемика *adversus judaeos* исходила из того, что иудеи, по мнению христиан, не поняли собственного Писания. Ответ на вопрос, почему так случилось, христиане извлекли из того же Писания, собрав и произвольно обобщив все имеющиеся там отрицательные характеристики народа Израиля. Был сконструирован образ «риторического» («герменевтического», «теоретического») иудея [10; 11], некий сборный идеологический штамп-клише, сквозь призму которого христиане взирали — столетиями! — на своих современников, евреев «исторических», не отличая их от выдуманных ими же самими евреями библейских. Совсем не все христиане были такими уж набожными людьми и мистиками, но вековое житие бок о бок с народом, обитающим в анклавах, т. е. *отдельно-вместе, на одной с ними территории*, народом не таким, как они, со своими собственными законами и обычаями, и управляемым своими начальниками (пусть и подчиненными христианским властям), со своей религией, отрицающей (!) христианство, в конце концов произвело эффект

той самой *unio mystica*, о которой говорилось выше. Евреи были включены в христианский мир в качестве исключенных из него. И это исключаящее включение, оградив христиан от евреев, напрочь привязало их к ним, создав некую область *само-собой-разумеемого*, т. е. того, о чем можно молчать *среди своих* именно потому, что оно — само собой разумеется. Не спрашивай, почему еврей плохой. Он плохой, потому что он еврей. Знак равенства еврей-иудей до поры до времени тоже сам собой разумелся.

Отметим, забегая вперед, что когда в конце XV в. из Кастилии и Арагона изгоняли евреев и морисков, то мероприятием это стало возможным тоже благодаря *unio mystica*, общему молчаливому согласию подданных королевства, т. е. членов его мистического «тела» — *corpus mysticum* — относительно того, что иноверцам среди них не место. «Католические короли» Фердинанд Арагонский и Изабелла Кастильская долго тянули и неохотно пошли на эту меру: она противоречила традиционному церковному и имперскому законодательству (хотя прецеденты были — визиготские короли насильственно обращали евреев) и была попросту им невыгодна, но «общее согласие» решило дело. Юридически-богословское оправдание изгнания состояло в том, что нынешние «упорствующие в грехе» иудеи — уже не те, о которых писали отцы церкви, в частности Августин. Они добавили к своим священным книгам Талмуд, с его упоминаниями Иисуса Христа, оскорбительными для христиан. Евреи уже не «народ свидетель», а еретики, которых нельзя терпеть в христианских государствах. Диспуты, о которых у нас речь, потому и были, собственно, судебными процессами (над Талмудом и, соответственно, евреями), а не полемикой, что решали задачу превращения иудеев в *еретиков*, каковыми они отродясь не были в качестве представителей *иной* конфессии.

На первых порах свое знание о Талмуде по причине языкового барьера христиане получали от ученых-конверсов, обращенных иудеев. Относящийся к соблюдению заповедей галахический аспект Талмуда их мало интересовал, внимание привлекли аггадические тексты книги — истории, притчи, иносказания. Тут, как им представлялось, они нашли богатый материал для обвинений в оскорблении христиан [3] (Донин, впрочем, рассказами Агады не ограничился).

Напомним, что в Средние века сложился некий статус-кво совместной жизни иудеев и христиан. Его богословским основанием было упомянутое выше учение А. Августина о «народе-свидетеле», само бедственное существование которого в изгнании, свидетельствовало истину христианства. Церковная и светская власть, в согласии с этим учением и имперскими законами, должна были защищать иудеев от расправ, периодически учиняемых христианами. Но к XII в. отношение к евреям меняется: антиеврейские настроения усиливаются по ряду причин, прежде всего социально-экономических.

Причиной перемен был начавшийся в X в. «подъем Запада» (Жак Ле Гофф) и его — христианского Запада — последовавшая экспансия, выразившаяся в крестовых походах XI–XIII вв. Экономический рост, связанный с введением новых форм и способов хозяйствования, оживлением торговли, развитием городов, увеличением численности населения, привел к смене ценностных ориентаций в смысле отношения к труду и собственности, к счету и числу; расширилась

сеть школ, помимо кафедральных и монастырских появились городские школы, затем университеты, а с ними новая каста *интеллектуалов* — работников умственного труда. Не последним фактором в числе перемен было введение единого «буржуазного» времени: появление в Европе механических часов на городских ратушах, отсчитывающих одно время для пашущих, воюющих и молящихся. Именно об этом едином для всех времени будет сказано, что оно — деньги, поскольку ранее осуждаемое ростовничество как презренное занятие евреев-менял, наживающихся на том, что счету не подлежит, — божественном даре времени земного существования человека — теперь практикуется самой церковью в виде почтенных банковских ссуд под проценты. Появилась конкуренция. Все это способствовало расшатыванию основ «порядка держателей авторитета» (С. С. Аверинцев), *идеальной* нормы средневековой жизни, брожению умов и возникновению еретических учений и движений. Сама атмосфера крестовых походов была питательной средой для возбуждения религиозного рвения в массах, далеко не всегда обуздываемого, а иногда, напротив, подогреваемого проповедниками разного калибра — от самозванных фанатиков до авторитетов ранга римского папы или Бернарда Клервоского.

В крестовых походах, помимо того, что они поддерживали градус религиозной экзальтации населения, сгоняя с места и приводя в движение большие массы людей разных сословий, сложилась особая форма квазимонашеского служения — духовно-рыцарские ордена, которая позволила обойти запрет пролития крови для лиц духовного звания.

Естественно, что католическая церковь ввиду этих перемен нуждалась в очередном аджорнаменте, если по-прежнему желала быть пастырем своих подопечных, соблазняемых расплодившимися ересями, некоторые из которых, — например, альбигойская — были мощными религиозными движениями и грозили не только ее единству, но и самому существованию. Учреждение в самом начале XIII в. «нищенствующих» орденов, францисканского и доминиканского, впоследствии существенно повлиявших на церковную науку и политику и числивших своими членами крупнейших богословов периода Высокой и Поздней схоластики, было прямо связано с этими переменами и событиями.

Диспуты готовились заранее. Созванный в 1215 г. Иннокентием III церковный собор (IV Латеранский), сурово осудил ереси и подтвердил монополию церкви на духовное спасение верующих; он же обязал евреев и мусульман носить отличительные знаки на одежде. В 1236 г. Николай Донин представил папе Григорию IX перечень мест из Талмуда, которые счел оскорбительными для христианства. Спустя три года папа, переадресовав Донино к парижскому епископу, распорядился передать послание королям Франции, Англии, Испании и Португалии, а также изъять иудейские книги, отдать на экспертизу францисканцам и доминиканцам и те, что будут сочтены еретическими, сжечь. Людовик IX Французский послушался, но перед сожжением устроил диспут. Остальные монархи не спешили выполнять папское повеление. В Испании аналогичное французскому мероприятие состоялось спустя двадцать три года.

Надо учесть одно обстоятельство, повлиявшее на политику власти по отношению к евреям. Их выделенность из массы остальных подданных делала

иудеев зависимыми непосредственно от правителя, для которого «свои» евреи составляли полезный ресурс, и административный, и экономический, а также — совсем не в последнюю очередь — «ресурс учености», нуждающийся в защите от обвинений и преследований как со стороны клира и монашества, так и от народного возмущения.

В антииудейской и антиисламской полемике и политике активное участие принимали нищенствующие ордена. В миссионерских целях монахи орденов взялись за изучение языков. Тот самый доминиканец Раймунд (Рамон) Пеньяфортский (Raymundus de Pennafort; 1185–1275), возглавлявший орден в Барселоне и имевший прямое отношение к организации Барселонского диспута, открыл около 1250 г. в Испании школы для изучения монахами иврита и арабского. Знаменитый Рамон Льюль (Раймунд Луллий, 1232–1315) сумел убедить короля Хайме II Арагонского открыть в 1276 г. такую же школу для францисканцев на Майорке [3].

Учеником Раймунда из Пеньяфорте был миссионер, проповедовавший в Тунисе, доминиканец Раймунд Мартины (Raymundus Martini, Raimundo Martí, Рамон Марти, 1220–1285), автор «Кинжала веры» (*Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*, ок. 1280) [9]. Марсилио Фичино назвал его «в арабском — философом, в еврейском — великим раввином и в арамейском — ученым мужем (*philosophus in arabico, magnus Rabinus in hebraeo, et in lingua chaldaica multum doctus*)» [8]. Среди теологов XIII столетия Марти выделяло нечастое знание «обоих языков» — арабского и еврейского, позволявшее обходиться без посредников в полемике, а его труды, такие как *Secta mahometanorum*, *Explanatio symboli apostolorum*, *Capistrum iudaeorum* и, в первую очередь, *Pugio fidei*, создали ему репутацию не только умелого полемиста, но и дотошного ученого-схоласта, одновременно переводчика, скрупулезно разбирающегося в цитируемых текстах, относящихся к разным школам и традициям [6, р. 373]. Сам Марти в Предисловии к своему сочинению пишет, что поражает иудеев их же собственным оружием, беря доказательства из «самих традиций древних иудеев, их глосс и комментариев на Писание, коими талмудисты заполнили несметное количество томов» [8]. Благодаря знакомству с еврейской ученостью он прослыл первым христианским [6, р. 374] гебраистом.

Надо заметить, однако, что Марти не был первым и многое позаимствовал, в частности, свой полемический метод, у другого знаменитого конверса — Педро Альфонсо (Моше Сефарди), родившегося в исламской Уэске между 1066 и 1077 гг. [12, р. 424]*. Вероятно, свои труды Педро первоначально писал по-арабски, но сохранились только латинские. Среди них — адресованное французским студиярусам *Послание*, наставляющее в тривии и квадрии с явным акцентом на последнем как наиболее важном, которое, возможно, было частью более обширного сочинения по астрономии и астрологии. Он —

* По-видимому, он был раввином Уэски и там же в 1106 г., в день св. Петра, был крещен завоевателем города королем Арагона Альфонсо I, который стал крестным отцом своего придворного врача. Отсюда его христианское имя. Об этом рассказывает сам Педро в начале своего «Диалога против иудеев». После крещения он отправился в Англию, где был магистром свободных искусств, учил математике и астрономии, врачевал Генриха I и познакомился с Уолчером из Мальверна и Аделярдом Батским.

автор *Disciplina clericalis*, и диалогов, в том числе знаменитого *Dialogus contra iudaeos*, составленного, скорее всего, во Франции. Как замечает автор раздела о средневековой еврейской философии в Арагоне, в тогдашней Европе было много диалогов жанра *contra iudaeos* (Пьер Абеляр, Петр Достопочтенный, Пьер из Блуа и др.), но в Испании ситуация была иной: испанская церковь в то время стремилась поддержать обращенных иудеев как хороших знатоков иудаизма, способных внести новую аргументацию в старую полемику. И в этом «Педро Альфонсо пионер, поскольку он первый корректно обращается с Талмудом (*es el primero en utilizar de forma normal el Talmud*), Мидрашем и современными толкованиями, сражая иудаизм его собственным оружием» [12, р. 423]. Даже в своем новом статусе обращенного он во многом остался иудеем. Персонажи диалога — Моисей (его старое имя) и Педро (новое). В трактате 12 глав, пятая посвящена критике ислама. Рамон Марти, Яков Ворагинский и Винцент из Бове будут вдохновенно ее переписывать. В шестой главе Педро объясняет троичность на основе кабалистического толкования тетраграммы (имени Божьего): «тем же самым позже займутся Рамон Марти, Иоахим Флорский, Арнальдо из Вильяновы, Пабло Санта Мария и кабалисты Возрождения. Дело в том, что происхождение христианской кабалы — главным образом испанское <...>» [12, р. 423]*.

Цель своего трактата Р. Марти ясно выразил в его названии: «Кинжал веры против мавров и евреев»**. Что касается состава книги, то тут есть некоторые сложности [7, р. 374–375]. Существующие печатные издания трактата устарели, а рукописи сохранили две версии текста под разными названиями: *Pugio parvus* («Малый кинжал») и, собственно, *Pugio fidei*. В *Pugio parvus* только две книги. Первая посвящена классическим вопросам схоластической метафизики (теперь так это можно назвать), таким как: существование Бога, его атрибуты, бессмертие души, вечность мира, божественное Провидение и др., трактуемых с опорой на Альберта Великого и Фому Аквинского. Вторую книгу Фидора называет «доморощенной», в ней Марти в согласии со своим апологетическим методом (унаследованным от Пабло Кристиани) пытается доказать истинность христианского учения о Мессии, основываясь на еврейских источниках. В, собственно, *Pugio fidei* к этим двум книгам добавлена третья, которая, в свою очередь, поделена на три части: о троичности и единстве Бога, о сотворении мира и искуплении грехов и третья, продолжающая анти-иудейскую полемику.

Таким образом, получается, что «против мавров» — это, в основном, первая часть, «философская», и за «маврами», конечно, возникает, в первую очередь, мощная традиция арабского аристотелизма (Марти — современник крупнейших христианских схоластов XIII в.). Автор трактата замечает, что по-разному следует спорить с теми, кто принимает истину и авторитет Священного Писания, и с теми, кто их отвергает. С первыми, а таковы иудеи, можно дискутировать, приводя доводы из Священных Книг, но со вторыми,

* Кроме того, через *Disciplina clericalis* — самую популярную из книг Педро Альфонсо — Запад познакомился со множеством историй, рассказов, легенд, изречений самого разного происхождения.

** В некоторых кодексах *Pugio Christianus*.

а таковы древние языческие философы и современные магометане, следует держаться естественного разума. Как пишет Сеферино Гонсалес, автор первой на испанском языке «Истории философии», в первой части трактата Р. Марти устанавливает и доказывает истины естественного порядка (*las verdades del orden natural*), составляющие, как сказал бы Фома Аквинский, *preambula fidei*, преамбулу для истин веры (*las verdades de la fe divina*) [8].

Трактат изобилует цитатами в латинском переводе из древних и арабских философов, Библии, других еврейских книг. Многие из цитируемых текстов (арабские источники) были впервые переведены на латынь Р. Марти или (цитаты из Библии) заново переведены с иврита. Из латинских источников приводятся: Фома Аквинский — «Сумма против язычников» (завершена в 1265–1267 гг.), «Сумма теологии» (завершена в 1265–1268 гг.), *Quaestiones disputatae de veritate* (1256–1259), Альберт Великий — *De anima* (около 1260) и, по мнению Фидора, Петр Тарентский. Последний около 1275 г. закончил комментарий на «Сентенции» (Петра Ломбардского), короткое время был папой (1276) под именем Иннокентия V. Р. Марти позаимствовал его аргументы *pro* и *contra* в *quaestio* о вечности мира.

Трактат называют вехой в истории богословской полемики, предопределившей характер иудео-христианского дискурса в последующих столетиях [6; 14, с. 186]. Отдельно изучается влияние Рамона Марти на трех крупнейших каталонских богословов — Рамона Льюля (Раймунда Луллия, 1232–1316), Арнольда из Виллановы (ок. 1240–1311) и Франсеска Эшимениса (*Francesc Eiximenis*, 1327–1409) [6; 7].

«Кинжал веры», действительно, демонстрирует новое качество иудео-христианских богословских прений, обретенное ими в той *ситуации богословия* в Испании, которая сложилась и обрела четкие очертания к началу XIV в. Надо иметь в виду, что провиденциальной миссией и патриотическим предприятием Реконкиста могла показаться лишь из «непрекрасного далека» второсортной европейской нации, грезящей о своем былом величии. Таковым и изображала Реконкисту фашистская, а потом франкистская пропаганда. Но это официозный миф. Выраженно «идейными» религиозные войны стали только в XVI в. Как для древних греков война являла собой нормальный модус существования, так и для средневековья религиозные войны были естественным состоянием, и «священный» характер войны не мешал мирным сношениям, а то и переходу на сторону противника или был прикрытием чисто корыстных интересов. Грабить и завоевывать можно было всех, но иноверцев сам Бог велел. Специфика Испании заключалась в том, что подвижная граница между *дар аль харб* и *дар аль ислам*, областью войны и областью истинной веры, прочертила и оставила свой след на большей части ее территории; страна оказалась более или менее «пограничной» везде, в любом своем испанском месте, пограничной буквально была и ее средневековая культура. И в этой истории был период, когда, как сказано выше, лишённые своей государственности, т. е. каких-либо претензий на создание собственной сакральной державы, нелюбимые христианами испанские евреи создали вместе с арабскими учеными и мыслителями высочайшую по тому времени культуру, в частности, богословскую, и с этим фактом уже нельзя было не считаться.

Отличительной чертой исламского богословия сразу стало неотменимое присутствие в нем метафизики, которая соседствовала с мистикой, т. е. неким *богословским же антирационализмом*. Очевидно, где-то здесь и надо искать корни *новоевропейской* оппозиции разуму — вера, неосновательно приписываемой Тертуллиану. При этом ни иудеям, занявшимся богословием под влиянием калама^{*}, ни арабам не было нужды разрабатывать строгую *догматику* «символа веры», чем пришлось в свое время заняться христианским отцом церкви, которые объясняли истины Откровения на языке античной философии, наделяя новыми смыслами старые вокабулы. Вместо этого арабские богословы просто соединили в рамках одной *богословской науки* две книги: Природы и Писания. Проблем патристического «двуязычия» они не знали.

Христианская *схоластика* также шла путем «двух книг», и, когда преследуемая исламскими фанатиками арабо-еврейская ученая публика эмигрировала из арабской части полуострова, в частности, на север, или оказывалась «под христианами» в ходе Реконквисты, она находила здесь нечто знакомое, но также сталкивались с тем, чего не имела ни в иудаизме, ни в исламе: с жесткой догматикой Символа веры, а главное, с крепкой разветвленной, хорошо структурированной наднациональной, хотя о «нациях» в собственном смысле слова еще нельзя было говорить: они только складывались — организацией, *институтом* католической церкви с центром в Риме и подчиненными ему монашескими орденами. Таким образом, были выполнены два главных условия «дисциплинаризации» богословия, т. е. превращения его в *научную дисциплину*. Тут-то и нашли себе применение» и сделали карьеру многие обращенные.

Пастырская власть и церковная дисциплина диктуют, каким быть образованию. Школа становится *дисциплинарной* и параллельно наука — *дисциплиной*. Возникновение дисциплинарной науки в дисциплинарной школе схоластики и превращение богословия в научную дисциплину — процесс одновременный, обусловленный вышеупомянутой сменой ценностных ориентаций, появлением категории «умственного труда» и занятых им интеллектуалов, которых сама сущность их занятия обязывает думать, т. е. *самостоятельно* сопоставлять, сравнивать, полемизировать. Стало быть, именно *научный* статус богословия приводит к инкорпорации в него «ересей», поначалу как предмета полемики. А появление и развитие сети университетов как независимых корпораций, хотя и патронируемых или опекаемых светской и / или церковной властью, вообще делает некоторые из них рассадниками вольнодумства^{**}.

^{*} «Еврейская культура встретилась с философской традицией гораздо позднее, нежели христианская и мусульманская, но, встретившись, оказалась гораздо более восприимчива к ней, в гораздо большей степени склонившись к рационализму. Ведь Саадия гаон опирался на радикальный мутазилитский калам, и в то же время он представлял собой иудейскую ортодоксию. То есть, никакой критике теологическая доктрина Саадии не подвергалась, никакой религиозной оппозиции не было. Этот рационалистический крен очень важен для понимания средневековой еврейской культуры» [1, с. 11].

^{**} Напомню, что в первой половине XIII в. доминиканцам и францисканцам запрещались умственные занятия иначе чем с особого разрешения орденского начальства. В 1256 г. монахов-доминиканцев обязали сообщать магистру ордена обо всех ошибках, замеченных

Столь же амбивалентна учреждаемая дисциплинарной школой система ученых степеней: с одной стороны, чтобы получить ученую степень, надо соответствовать предъявляемым к ученому требованиям; с другой, «остепененный» магистр достаточно самостоятелен в подборке материала к своим *quaestiones*. Он подыскивает злободневные темы и проблемы, и разные арабо-еврейские версии Аристотелевой метафизики, безусловно, такими были, поскольку еще в первой половине XIII в. не было окончательно решено, можно ли преподавать «всего» Аристотеля в университетах.

Арабские переводы античных текстов, известных им по упоминаниям и цитатам, уже давно привлекали к себе внимание европейских ученых. Неизвестно, работала ли на самом деле в XII в. в Толедо после завоевания города Альфонсом VI в 1085 г. знаменитая «школа переводчиков», в которой александрийская классика переводилась с арабского или еврейского при посредстве или без посредства того же еврейского или испанского на латынь¹, но причисляемый к «школе» в качестве одной из главных фигур Герард из Кремоны действительно переселился примерно в середине века в Толедо, где перевел много чего, в частности, «Альмагест». Хуан Испаленсе и Доминго Гундисальво — еще два громких имени, считается, что они работали вместе: Хуан, обращенный иудей, переводил с арабского на тогдашний испанский, а Доминго с последнего на латынь. Среди переводов — Аль Кинди, Псевдо-Аристотель, Авиценна, Аль Фараби, Ибн Габироль, Аль Газали и др. Ключийский монах, архиепископ Толедо дон Раймундо де Советат, по-видимому, покровительствовал переводчикам.

Король Кастилии Альфонс X Мудрый (правил с 1252 по 1274 гг.) собрал в учрежденном им при своем дворе «королевском скриптории» знатоков арабского, еврейского и латинского, христиан, евреев и мусульман, продолживших научную и переводческую деятельность, в ходе которой народный *кастельяно* обрел статус языка ученых и литераторов. Кроме того, начиная с правления Альфонса X, испанский начинают использовать в королевской канцелярии, заменяя им латинский, прежний язык официальной дипломатии Кастилии и Леона. Продолжая образовательную политику своих предшественников, основывавших «студии», или эскуэлас хенералес, в Паленсии (1212) и в Саламанке (1218), и также поощряя изучение арабского и латыни, Альфонс Мудрый открыл такие же школы, не стесненные рамками кафедральных, в Севилье и Мурсии. Ранее учрежденные Саламанскую и Паленсийскую школы он преобразовал в университеты (в 1254 и 1263 гг. соответственно), таким образом, Саламанский — один из старейших университетов в Европе и самый старый в Испании.

в богословских трудах их ученых собратьев. История с «парижским аверроизмом», распространившимся по Европе, несмотря на запреты, хорошо иллюстрирует эту ситуацию.

¹ В 2009 г. доктор филологии, профессор Леонского университета Хулио Сесар Сантойо подверг сомнению существование «школы», поскольку заговорили от ней только в XIX в., и, кроме того, причисляемые к ней переводчики жили в разное время: Хуан Испаленсе мог переводить в промежутке между 1136 и 1155 г.; Доминго Гундисальво — 1150–1190; Герард из Кремоны (самый плодовитый, но ни разу не упомянувший коллег) — 1150 и 1187; Маркос из Толедо — 1180 и 1213; Мигель Скот — 1214 и 1219; Германн эль Алеман — 1240 и 1256 [16].

В арабском «влиянии» на европейскую схоластику, выразившемся, в частности, в освоении европейскими учеными вековых традиций аристотелизма, «виновны» все, но прежде всего сами новоявленные интеллектуалы — христиане, евреи, мусульмане, конверсы, — стимулировавшие спрос на этот товар на рынке мудрости. Аверроизм, освоенного и оригинального Аристотеля, в Европу арабы не «приносили», его взяли у них сами европейские ученые, в основном как полемический материал, и сделали это во многих случаях при посредничестве испанских евреев. Как писал Сеферино Гонсалес (1831–1894), доминиканец, автор первой в Испании (трех-, позже четырехтомной) «Истории философии», епископ Барселоны, потом Толедо, а затем кардинал Римской католической церкви:

«В то время христианская Европа приняла в своих школах труды арабских философов и некоторым образом предоставила им убежище, спасши от огня и тотального преследования в смертельной войне, развязанной альмоадами прежде всего с философией и философами почти во всех мусульманских странах. Спасению остатков этой философии также способствовали иудеи, рассеянные по христианским королевствам Испании и некоторым южным областям Франции и Италии, которые перевели с арабского на еврейский и с еврейского на латинский различные сочинения арабских философов, главным образом Авиценны и Аверроэса» [8].

«Спасая» арабскую философию для Европы, иудеи принесли вместе с ней на Запад, а по большей части здесь же и создали свою собственную ученость, порой принимаемую за арабскую, как в случае с Авицеброном, великим Шломо Ибн Габиролем, автором «Источника жизни», популярного у христиан. Они познакомили европейцев со своей Кабалой [6], посвятили в герметическую традицию, нашедшую столь широкий отклик в душах, жадных до *prisca sapientia* итальянских гуманистов.

К началу XIV в. богословие — уже вполне сложившаяся научная дисциплина, и потому теологи разных конфессий в принципе могут обсуждать свои проблемы на универсальном философском языке, опираясь на аргументы друг друга или опровергая их, но меняется состав «воздуха», которым дышит эпоха. Подступает время, по выражению Ортеги и Гассета, «серьезных людей» и «завершенных дел», в сравнении с которым классическое средневековье воспринимается как феодальная вольница. В образовании перемены выражаются в его — и науки — дальнейшей дисциплинаризации; в области политики и социально-экономических отношений — в укреплении института королевской власти и формировании будущих национальных государств с их функциональным устройством и существованием. Именно такому «дисциплинированному», функциональному государству будут нужны функциональные наука и образование.

Столетие, протекшее с 1391 по 1492 г., начавшееся с погромов в Севилье, которые прокатились по главным городам Кастилии и Арагона, было временем, когда иудейская философско-религиозная мысль развивалась главным образом все еще в христианской среде, и трагизм ситуации заключался, помимо прочего, в том, что в качестве «еретической» («еретиками» были именно

иудеи, мусульмане — просто «неверными») еврейская ученость* все более отторгалась и преследовалась как нетерпимая**. Конечно, она не могла быть полностью изолирована, но период относительной терпимости и интенсивного культурного обмена заканчивался, а антииудейская полемика становилась все более агрессивной и «функциональной», т. е. идеологической. [14, pp. 182–192, 197–198, 204–207].

Диспут в Тортозе (1413–1414) проходил уже в иной богословско-политической ситуации, нежели состоявшийся за сто пятьдесят лет до него Барселонский. Он негативно сказался на положении еврейских общин, задал тон и определил характер религиозной полемики на много лет вперед [14, p. 186]. Когда около 1460 г. обращенный иудей, францисканец Алонсо де Эспина сочинял свою «Крепость веры», компилятивный, в целом, труд, за его спиной была долгая традиция, на которую он мог опереться и в которой одной из важных вех в богословской полемике были Тортоские прения. Источниками по раввинистической литературе для Алонсо, помимо трактатов Педро Альфонсо (см. выше) и «Кинжала веры» Рамона Марти, были сочинения Альфонсо из Вальядолида (обращение в христианство — 1321 г.), Хуана из Вальядолида (царствование Энрике II), Пабло Санта Мария (обращение — 1390 г.) и одного из главных персонажей Тортоского диспута Херонимо де Санта Фе, автора «*De iudaicis erroribus ex Talmut*» (Об иудейских ошибках из Талмуда).

Fortalitium fidei contra iudeos, sarracenos, aliosque christianae fidei inimicos (Крепость веры против иудеев, сарацинов и прочих врагов христианской веры) — таково полное название трактата Алонсо де Эспины, из пяти книг которого самая объемистая и выдающая личную заинтересованность автора — третья — посвящена обличению иудеев. Как продолжение традиции *adversus iudaeos* книга представляет собой документ, показывающий изменения жанра ко второй половине XV в. [15]. По выражению современного ученого [13, p. 166], это «пазл», составленный из культурных кодификаций и идеологических штампов. Большая ее часть представляет собой компиляцию традиционных аргументов из христианских авторов, писавших об иудеях. Экзегетическая сторона дополняется стремлением рационально опровергнуть «заблуждения иудеев» и придать сочинению научный характер Суммы богословия. В других разделах антииудаизм Эспины носит выражено личный характер. В трактате выделяются три тематических блока [13, p. 167–168].

Первый — это обвинения, предъявляемые на материале Талмуда с непрерывной опорой на перечисленные выше имена и тексты известных конверсов. Современный автору иудаизм объявляется давно разошедшейся с библейской религией воинственной ересью, богохульной и глубоко антихристианской.

Второй — при каждом удобном случае Эспина напоминает о предпринятых ранее репрессивных мерах против иудеев и обращенных (в частности, об изгнании евреев из Англии и Франции), в связи с чем много внимания уделяет правовым и юридическим вопросам.

* Подробнее см.: [3].

** Библиографию см.: [15].

Третий — акцент на *crudelitates*, жестокостях. Много места их описание не занимает, но оно детальное, выразительное, сопровождается указанием мест, где эти «жестокости» (мифические ритуальные убийства, в частности), якобы, совершались, а также доносчиков и свидетелей, которые либо слышали что-то от надежных людей, либо «своими глазами видели».

Алонсо де Эспина получил хорошее теологическое образование, вероятно, он имел какое-то отношение к францисканской школе в Саламанке, проповедовал против иудеев, был исповедником Энрике IV Кастильского по прозвищу Бессильный (ум. 1474), которого безуспешно пытался вдохновить на репрессии.

Но когда в 1478–1480 гг. уже при Изабелле Кастильской заработала Королевская инквизиция, состав раскрываемых инквизиторами преступлений и расследуемых дел

«удивительным образом соответствовал религиозному поведению иудеев, в том числе и обращенных, разоблачаемых в *Fortalitium* <...>. Великая антииудейская энциклопедия, или Сумма, которой стала “Крепость веры” Алонсо де Эспины, по прошествии нескольких лет нашла себе применение. Любые акции против иудеев и обращенных находили в ней оправдание <...>. В итоге крепость веры устояла. Слова монаха были услышаны. Инквизиция и изгнание иудеев обеспечили полную победу антисемитского бреда Алонсо де Эспины» [13, p. 171].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гершович У. (сост.). Антология еврейской средневековой философии, Москва, Иерусалим: Мосты культуры, 2018.
2. Погоняйло А. Г. Власть дискурса и дискурс власти в раннем Средневековье. Италия и Испания // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38, вып. 2. С. 187–203. [Электронный ресурс] URL: <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.204> (дата обращения: 01.09.2024).
3. Спор о Талмуде. Евреи и христиане. Полемика и взаимовлияние культур, Открытый университет Израиля. 2013. Ч. 5, гл. V. [Электронный ресурс] URL: <http://online-books.openu.ac.il/russian/jews-and-christians-in-western-europe/part5/chapter5.html> (дата обращения: 07.03.2023).
4. Фуко М. Археология знания. СПб.: ИЦ Гуманитарная академия, Университетская книга, 2004.
5. Хаскелевич Б. Диспут Нахманида (РаМБаН), Иерусалим (1–5), 2005. [Электронный ресурс] URL: <http://jewish.ru/ru/traditions/articles/11540/#3> (дата обращения: 31.03.2023).
6. Alba Cecilia, A. y Sainz de la Maza, Carlos N. (2007), Boleten Bibliográfico. Pensamiento, Cábala y polémica religiosa en el judaísmo hispano-hebreo medieval. Aproximación bibliográfica (parte primera), Revista de Ciencias de las Religiones, 12, 279–326.
7. Fidora A. (2012), Ramon Martí in Context: The Influence of the Pugio fidei on Ramon Lull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis, Recherches de théologie et philosophie médiévales 79/2 pp. 373–397.
8. González Z. (1886), Historia de la Filosofía, por el P. Zeferino González, de la Orden de Santo Domingo, Cardenal Arzobispo de Toledo, t. 2, Madrid.

9. Hasselhoff Göрге K., Fidora Alexander (eds), (2017), Ramon Marti's "Pugio fidei". Studies and Texts, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum.

10. Laham Cohen R. (2013), Judíos históricos y judíos hermenéuticos en tiempos de Gregorio Magno. Conclusiones de la Tesis Doctoral, in: XIV Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, pp. 2–19.

11. Laham Cohen R. (2014), En torno a las causas y los efectos de la literatura aduersus Iudaeos en la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo, in: Di Benardis, C. et al., Experiencias de la diversidad, UNR Editora, Rosario, pp. 83–92.

12. Lomba J., L. (2004), La filosofía judía en Aragón, Aragón Sefarad, Diputación de Zaragoza, IberCaja, vol. I, pp. 411–438. URL: <https://mail.google.com/mail/u/0/#search/las+comunidades+jud%C3%ADas+en+el+arag%C3%B3n/> (дата обращения: 02.04.23).

13. Monsalvo Antón J. (2013), Ideología y anfibología antijudías en la obra Fortalitium Fidei, de Alonso de Espina. Un apunte metodológico, El historiador y la sociedad: homenaje al profesor José Ma. Mínguez, Pablo de la Cruz Díaz, Fernando Luis Corral, Icaki Martín Viso (eds.). 1a. ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 163–188.

14. Motis-Dolader M.-A. (2019), La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón y el fin de la tolerancia confesional a fines de la Edad Media. Poblacions rebutjades, poblacions desplaçades, Lleida, Pagès Editors, pp. 175–207.

15. Pérez Rodríguez O. (2008), Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos Humanista, v. 10, pp. 353–468.

16. Santoyo J. C. (2009), La traducción medieval en la Península Ibérica, Siglos III–XV, Universidad de León. León.

REFERENCES

1. Pogonyaylo A. G. (2022). *Vlast' diskursa i diskurs vlasti v rannem Srednevekov'e. Italiya i Ispaniya* [The power of discourse and the discourse of power in the early Middle Ages. Italy and Spain]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya, t. 38, vyp. 2, s. 187–203. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2022.204> (accessed: 01.09.2024). (In Russian).

2. Foucault M. (2004), *Archeology of knowledge*, S. Petersburg: IC Gumanitarnaya akademiya, Universitetskaya kniga. (In Russian).

3. Gershovich U. (comp.) (2018), *Antologija evrejskoj srednevekovoj filosofii* [Anthology of Jewish Medieval Philosophy]. Moscow, Jerusalem: Mosty kul'tury. (In Russian)

4. The Talmud controversy (2013), *Jews and Christians. Controversy and mutual influence of cultures*, Open University of Israel, ch. 5, gl. V, available at: <http://online-books.openu.ac.il/russian/jews-and-christians-in-western-europe/part5/chapter5.html>. (accessed: 07.03.2023). (In Russian).

5. Lomba J., L. (2004), *La filosofía judía en Aragón, Aragón Sefarad, Diputación de Zaragoza*, IberCaja, vol. I, pp. 411–438. available at: <https://mail.google.com/mail/u/0/#search/las+comunidades+jud%C3%ADas+en+el+arag%C3%B3n/> (accessed: 02.04.23). (In Spanish).

6. Haskelovich B. (2008), *Disputation of Nachmanides (RaMBan)*, Jerusalem (1–5), available at: <http://jewish.ru/ru/traditions/articles/11540/#3> (accessed: 31.03.2023). (In Russian).

7. Laham Cohen R. (2013), Judíos históricos y judíos hermenéuticos en tiempos de Gregorio Magno. Conclusiones de la Tesis Doctoral, in: XIV Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, pp. 2–19. (In Spanish).

8. Laham Cohen R. (2014), En torno a las causas y los efectos de la literatura *aduersus Iudaeos* en la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo, in: Di Benardis, C. et al., *Experiencias de la diversidad*, UNR Editora, Rosario, pp. 83–92. (In Spanish).
9. Hasselhoff Görges K., Fidora Alexander (eds), (2017), *Ramon Martí's "Pugio fidei"*. *Studies and Texts*, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum. (In Spanish).
10. González Z. (1886), *Historia de la Filosofía, por el P. Zeferino González, de la Orden de Santo Domingo, Cardenal Arzobispo de Toledo*, t. 2, Madrid. (In Spanish).
11. Alba Cecilia A. y Sainz de la Maza, Carlos N. (2007), Boletín Bibliográfico. Pensamiento, Cábala y polémica religiosa en el judaísmo hispano-hebreo medieval. Aproximación bibliográfica (Thought, Kabbalah, and Religious Polemics in Medieval Hispanic-Hebrew Judaism. Bibliographical Approach) (parte primera) *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, 279–326. (In Spanish).
12. Fidora A. (2012), Ramon Martí in Context: The Influence of the *Pugio fidei* on Ramon Lull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 79/2 pp. 373–397. (In Spanish).
13. Santoyo J. C. (2009), *La traducción medieval en la Península Ibérica, Siglos III–XV*, Universidad de León. León. (In Spanish).
14. Motis-Dolader M.-A. (2019), La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón y el fin de la tolerancia confesional a fines de la Edad Media in *Poblacions rebutjades, poblacions desplaçades*, Lleida, Pagès Editors, pp. 175–207. (In Spanish).
15. Pérez Rodríguez O. (2008), *Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos*
16. *eHumanista*, v. 10, pp. 353–468. (In Spanish).
17. Monsalvo Antón J. (2013), Ideología y anfibología antijudías en la obra *Fortalitium Fidei*, de Alonso de Espina. Un apunte metodológico in *El historiador y la sociedad: homenaje al profesor José Ma. Mínguez*, Pablo de la Cruz Díaz, Fernando Luis Corral, Iacaki Martín Viso (eds.). 1a. ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 163–188. (In Spanish).

*А. С. Колесников**

**АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
НА РОССИЙСКОЙ СЦЕНЕ.
РЕФЛЕКСИЯ И РАЗВИТИЕ. (1957—Н/В)****

В статье представлен анализ рефлексии и развития концепций и идей аналитической философии на российской сцене с 50-х гг. XX в. до настоящего времени. Они характеризуются не только глубоким анализом аналитической философии и современного позитивизма, но положительной оценкой отдельных его наработок в сфере теории познания: проблем логики и математики, логических конструкций, «теоретико-познавательной нейтральности» неопозитивистов, теории чувственных данных; предмета философии как логического анализа языка; условий, необходимых для логически совершенного языка; проблем знака, значения и смысла, семантики и «теории описаний». Возможность передачи познавательного содержания науки в формализованных системах основана на гносеологических функциях знаков. Без совершенствования средства мышления — языка, создания новых терминов, новых языковых структур и т. п. — невозможен прогресс человеческого познания.

Ключевые слова: аналитическая философия, Витгенштейн, неопозитивизм, семантика, философия языка, Нарский, Козлова.

A. S. Kolesnikov
ANALYTICAL PHILOSOPHY ON THE RUSSIAN STAGE.
REFLECTION AND DEVELOPMENT. (1957—PRESENT)

The article presents an analysis the reflection and development of concepts and ideas of analytical philosophy on the Russian stage from the 50s of the twentieth century to the

* Колесников Анатолий Сергеевич — д-р филос. наук, проф.; kolesnikov1940@yandex.ru; Санкт-Петербургский государственный университет; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Anatoly S. Kolesnikov — Dr. Philos. Sciences, Prof.; kolesnikov1940@yandex.ru; St. Petersburg State University; Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00295, <https://rscf.ru/project/24-28-00295/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

present. They are characterized not only by a deep analysis of analytical philosophy and modern positivism, but by a positive assessment of some of its developments in the field of the theory of knowledge: problems of logic and mathematics, logical constructions, “theoretical-cognitive neutrality” of neopositivists, the theory of sensory data; the subject of philosophy as the logical analysis of language; conditions necessary for a logically perfect language; problems of sign, meaning and meaning, semantics and the “theory of descriptions”. The possibility of transmitting the cognitive content of science in formalized systems is based on the epistemological functions of signs. Without improving the means of thinking — language, creating new terms, new language structures, etc., the progress of human knowledge is impossible.

Keywords: analytical philosophy, Wittgenstein, neopositivism, semantics, philosophy of language, Narskiy, Kozlova.

В 50-х гг. восприятие аналитической философии вышло на новый этап. Стали появляться работы с глубоким анализом современного позитивизма, притом всего комплекса поднимаемых им проблем, положительной оценки его наработок и развития их на отечественной почве. Включились в эту работу не только логики, математики, философы, но и физики, психологи, гуманитарии широкого профиля. Примером может служить статья С. Л. Рубинштейна в «Вопросах философии» (1957), касающаяся анализа неореализма с разбором *The Analysis of Mind* (1921) и *The Analysis of Matter* (1924) Рассела. Это две части одного решения проблемы, связанной со стремлением свести психическое к физическому, и обоснование того, как материя превращается в логическую конструкцию.

В 1957 г. издаются очерки по современному субъективному идеализму, в которых отмечают выступление аналитиков против «метафизики», эклектизм философии, которая рассматривает вопрос о природе реальности, независимой от ощущений и восприятий человека. Аналитики обрабатывают на свой лад данные современной математики, логики и языкознания, физики и психологии, объявляют понятие «нейтрального события» основой мира. Кроме того, искажение неопозитивизмом вопросов логики раскрыл Д. П. Горский, идеалистической сущности семантической философии посвятил свой текст Г. А. Брутян, связи позитивизма с физикой — Т. Н. Горнштейн. Заметим, что критический характер анализа никак не способствовал адекватности интерпретаций.

Философский ракурс неопозитивизма, представленный И. С. Нарским, стал неким клише на долгие годы. В центре — борьба против философии материализма, стремление неопозитивизма окружить себя ореолом «научности» [16, с. 140–141]. Даются источники и этапы развития неопозитивизма: от Юма и Канта, до неопозитивизма Шлика, Карнапа, Нейрата с «Венским кружком» и влиянием Б. Рассела и Л. Витгенштейна на его позиции. После логико-математических экскурсов и краткого описания «Трактата» Витгенштейна с его заявлением, что «философия есть не учение, а деятельность» и логическое упорядочивание мыслей, рассматривается проблема реальности — «Мир есть совокупность фактов, а не вещей». Карнап призывает считать факты чисто языковыми (логическими) явлениями. Нарский отмечает, что ориентация на факты языка требует перехода в сферу трансцендентального, принципиального изменения познавательной установки. Смысл философской деятель-

ности в описании, в анализе языковой структуры. Факты языка невозможно объяснить, опираясь на факты мира, поскольку сам мир дан исключительно в языке. Дешифровка языка основывается на системе неявных допущений, принимаемых в той или иной теории познания.

Рассел определяет мир «как результат логических конструкций». Элементы их меняются (точки пространства и времени, «события», — это те же «факты», только иначе названные). Ученые конструируют действительность, совершаемую над «атомарными предложениями», которые «суть простые предложения в логике». Если у Рассела термины и предложения — логические конструкции из чувственных данных, то Карнап предлагал употребление терминов, «для которых могут быть сконструированы логически возможные соответствующие чувственные данные». Нарский замечает, что в сближении объёмов «мира логики» и мира чувственного опыта, как и в расширении первого мира по отношению ко второму, имеется некоторый *рациональный* смысл. В этом сближении отражается факт познаваемости реальности при помощи логических средств, а их расхождение — «отсутствие непосредственного чувственного эквивалента для многих научных абстракций, как и отсутствие непосредственного абстрактного эквивалента для содержания наших ощущений» [16, с. 165]. В этом случае неопозитивисты представляют действительность как конструкцию субъекта из своих средств, что не отражает объективных связей по содержанию и объёму несравненно более богатых, чем любое логическое их отражение в голове субъекта.

Нарский ссылается на Крафта, Шлика, Франка, последователей «Венского кружка», Рейхенбаха, Айера, которые не видят отражение объективной действительности в форме мысли. И дело не в том, что мышление понимается как субъективный процесс, а в том, что «отрицается объективный характер содержания мыслительных процессов» [16, с. 169]. Карнап ищет реальную первооснову мира и науки в «лично-психических переживаниях», из которых посредством их математико-лингвистической обработки пытался дедуктивно построить умозрительную конструкцию физических и духовных процессов, сводя физические предметы к психическим. Так и Айер подменяет объективную первооснову мира субъективной, хотя и он, и Рейхенбах выступали с заявлениями о том, что «возможно» существование вещей вне нас: «Но эти заявления не были доведены до признания правильности позиции философского материализма» [16, с. 175]. Анализируя когнитивную «нейтральность» неопозитивистов, вытекающую из отсутствия устойчивого «абсолютного познания вне логических тавтологий», фиксируется, что чувственный опыт изменчив, логические тавтологии неустойчивы, ибо зависят от логической системы, условно принятых аксиом и правил следования [16, с. 181].

Статья Г. А. Брутяна касается истории термина семантика, развития семантических идей у ряда мыслителей и теорий общей семантики Карнапа и Кожибского, Морриса и Чейза. Гносеологическая причина отрицания познавательного значения абстрактного мышления кроется в преувеличении субъективного момента в значении слова, как и «в непонимании диалектического единства чувственного и логического, представления и понятия в процессе познания» [16 с. 317]. «Тезис о неопределённом содержании слов является

релятивистским и ведёт к субъективному идеализму» [16, с. 320]. Кроме «обличительных» суждений, позитивная суть статьи в показе роли семантики в процессе познания, в решении проблемы взаимосвязи языка и мышления. Эти взгляды — введение к солидному анализу семантики Л. О. Резниковым [15], который рассмотрел роль формальных знаковых систем в развитии научного познания (прежде всего в логике и математике). Автор раскрывает определенность знаковых систем задачами познания объективной действительности, показывает их относительную независимость и важнейшие функции в процессе формализации научного знания.

Статья Д. П. Горского представляет историю становления логико-позитивистской теории познания и утверждений о том, что «метод «логического анализа» является методом субъективистских конструкций. Позитивное в работе — это выявление сущности парадоксов в математике, вопросов логики и лингвистических методов у Л. Витгенштейна [16, с. 234–249], синтаксических и семантических методов построения логики Карнапом [16, с. 249–274]. Автор показывает, что математическая логика на основе обобщения и уточнения работ логиков и математиков вскрыла ряд парадоксов, разрешение которых путём «логически непротиворечивого исчисления» («теории типов»), вело «к отказу от ряда важных математических результатов». Известно, что в 30-е гг. была доказана неосуществимость проекта создания формализованных систем типа РМ. Геделевская работа подорвала слепую веру в аксиоматический метод и формализацию. Возможность достоверного знания Рассел связывал с универсалиями: «законы логики могут быть истолкованы <...> как идеальные сущности, каким-то образом существующие объективно и являющиеся условиями нашего опыта» [16, с. 231]. С позиции «чистого» эмпиризма законы логики — это общие связи между данными непосредственного опыта. Он и законы логики выступают как первично данные. Окружающий мир — это конструкция, создаваемая нами в процессе логической обработки чувственных данных нашего опыта. Вывод: «Метод “логического анализа” является глубоко реакционным, тормозящим развитие научного знания именно потому, что он является методом субъективистских конструкций» [16, с. 233].

У А. Д. Гетмановой другая позиция. Идеалисты пытаются доказать, что математические истины по самому своему существу — истины *общечеловеческого* характера, не говорящие ничего о вещах или об отношениях вещей окружающего нас мира. «Эти попытки Лейбница были возобновлены в наше время в философской школе логицизма» [5, с. 104], говорящей о возможности сведения математики к логике. Г. Фреге в работе «Исчисление понятия» (1879) сводит значительную часть арифметики к логике посредством математизации логики. Рассел в 1900 г. обнаружил противоречивость его системы и в РМ предпринял попытки исправления системы Фреге с помощью «теории типов». Несмотря на её очевидную важность, предложенный ими способ разрешения антиномий и логического обоснования арифметики не встретил одобрения. Рассел, как и Лейбниц, считает логику наукой априорной, истины которой верны во всех возможных мирах. Математика, по этой логике, тоже априорна. Так отождествляется математика и логика. «Чистая математика — совокупность

формальных выводов независимых от какого бы то ни было содержания». Так происходит отрыв формы от содержания, «стремление видеть в математических истинах — истины разума, не связанные с чувственным восприятием мира» [5, с. 109]. Правда, Гёдель показал, что «определение математических понятий в терминах “логики” только обнаруживает связи этих понятий с логикой, отнюдь не лишая их специфически математического характера» [5, с. 122]. На самом деле необходимо осознать диалектическую природу самих исходных понятий математики и логики.

Публикация «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна (1958) с введением Б. Рассела и предисловием В. Асмуса выступает двигателем интереса к концептуальным решениям аналитической философии. Да, первичным звеном все равно выступает логика. Асмус привязывает «Трактат» к истории логики, получающей все больше практическое применение. Но, «выделяясь из комплекса философских наук, логика не могла *начисто отделиться* от философии», когда «логические результаты выступали и выступают в ней в сращении с положениями теории познания». Это справедливо к таким областям логики, как семиотика и семантика. Пирс, Рассел, Карнап, Рейхенбах, Лукасевич «не только логики в своей философии, но и философы в своей логике» [8, с. 6]. Так и работа Витгенштейна совмещает логику и философию субъективного идеализма, демонстрируя несостоятельные гносеологические построения автора, сходные с теориями Венского кружка [8, с. 10].

Рассел отмечает широту и глубину принципов символизма и отношения между словами и вещами в любом языке, которые применяет Витгенштейн к разным разделам традиционной философии. Он заявляет: чтобы понять книгу Витгенштейна, следует осознать проблему, которая его занимает. Это логически совершенный язык, который в случае доведения анализа до логической завершенности будет «идеальным» языком, содержащим только простые знаки, значения которых нам непосредственно знакомы (реальные «вещи», свойства, отношения и логические формы). Такой язык «прямо достает до реальности» и способен выполнить роль универсальной модели знания. С языком связано несколько проблем: выражения, что принадлежат психологии; отношения мысли, слов к тому, что они обозначают, что относится к эпистемологии; как употреблять предложения, чтобы выражать истину в специальных науках; «в каком отношении один факт должен стоять к другому, чтобы он мог быть символом другого факта», что касается логики. Витгенштейн рассматривает условия *точного* символизма. В этой сфере перед логикой две проблемы: «условия, необходимые для того, чтобы комбинации символов содержали смысл, а не бессмыслицу»; «условия единственности значения <...> в символах или их комбинациях» [3, с. 12]. Иными словами, Витгенштейн «исследует условия, необходимые для логически совершенного языка». «Большинство вопросов и предложений философов вытекает из того, что мы не знаем логики нашего языка» [4, 4.003]. Ну и далее — «философия не теория, а деятельность». Неточный язык приводит к философским ошибкам [3, с. 21]. В итоге человек, «знакомый с трудностями логики и обманчивостью теорий, кажущихся непроверяемыми», не уверен в правоте теории. При этом не стоит пренебрегать разговорами о достоинстве теории логики.

Для подобной концепции идеального языка важна ложная в философском отношении доктрина о тождестве логической формы знака и обозначаемого, где логическая форма понимается не как обозначение некоего *реального* отношения, существующего наряду с вещами, а как способа деления факта [8, с. 65]. С идеалом логически совершенного языка связан тезис о логике не как теории, «сказанном», а как «показанном», наглядно воплощенном в символике языка. Он хотел, чтобы логика стала лишь процедурой, деятельностью. Если у Фреге этот язык отвечал четким требованиям логики, то у Витгенштейна — в сведении логики к языку. И этот язык может свидетельствовать лишь о фактах, о себе же он наглядно «показывает» принципы своей работы. Логика в этом случае не теория, она — огромное зеркало, в котором отражается мир. Ранее Рассел и Уайтхед изобрели язык не только как идеальный логический каркас всякого знания, но и как гносеологический Абсолют, «зеркало», репрезентацию мира. Другими словами, теория идеального языка выступила как своеобразная языковая версия идеалистически-метафизического варианта концепции отражения. Однако традиция поиска или построения совершенного языка, единая сущность которого проявлялась бы в познании, заключалась в коммуникации, в структуре и процессах фиксации смысла, в понимании и интерпретации и, пожалуй, самом главном — адекватности его миру. Современные разработки в этой сфере принадлежат Дж. С. Остину, Дж. Сёрлу, П. Ф. Стросону, Ж. Деррида, Ж. Лакану, Ф. Гваттари, К. О. Апелью, Н. Хомскому, Л. Блумфилду, У. Эко, М. А. Кронгаузу, Г. В. Вдовиной, Н. Д. Арутюновой, Е. Д. Смирновой, В. А. Суровцеву и др. На базе традиционной философской аналитики языка строятся классическая парадигма философии языка и теоретическая лингвистика, равно основанные на презумпции истолкования языка как внеположенной объективной реальности, открытой для когнитивного проникновения в рамках субъект-объектной процедуры.

Подлинно научное решение философских проблем не в грамматическом характере и способах решения философских вопросов, растворении всей философской проблематики в процедурах анализа языка, каким бы совершенным он ни был. Сам Витгенштейн, рассматривая различные сферы философских проблем, пытается сказать, что философские затруднения связаны с подходом к ним как научным. А философские проблемы возникают из форм нашего языка. Концепция Витгенштейна — наряду с концептуальным «реализмом здравого смысла» Дж. Э. Мура — выступила основанием оформления для неклассической традиции философии лингвистического анализа (философии обыденного языка), превратив её в лингвистическую философию.

Конечно, основное назначение философии заключено в распутывании затруднений, узлов, возникающих в нашем мышлении вследствие языковых ловушек. В философских предложениях его составным частям не придан смысл. Задача лингвистического анализа — прояснить смысл слов и предложений [3, 4.112], что не ведет к исчезновению философских проблем. Чтобы их не множить, стоит вернуть слова от их «метафизического» употребления к повседневному. Осмысленное употребление языка должно учитывать контекст употребления слов и выражений. Новая аналитическая философия должна заниматься деятельностью по прояснению языка, бесконечного

многообразия употребления языка. А центральной философской проблемой становится переосмысление природы, целей, методов и возможностей самой философии, её предмета. Поставил эту проблему Рассел, развил Витгенштейн. М. С. Козлова пишет:

«С точки зрения объективных гносеологических причин критика в адрес “метафизики” со стороны позитивистов-аналитиков была попыткой фиксировать и оценить изменившееся соотношение философии и специального знания, прогрессирующее обособление конкретных наук от философии, бесплодность спекулятивного философствования старого типа в новых условиях развития знания». [8, с. 241].

«Трактат» вызвал среди советских авторов целый ряд оценок. А. Ф. Грязнов отметил скрытые тенденции «антилогицизма. Витгенштейн разрабатывает построение «картины мира», направленной на мир, и выявление границ познания и мышления. Так появился афоризм: «Тот факт, что мир есть мой мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы моего мира» [3, 5.62]. В логико-атомистической концепции постулируется, что не только язык (знание), но и мир в основе своей раздроблены на части и находятся по отношению друг к другу во взаимно-однозначном соответствии. Критика языка Витгенштейном в форме логических построений, как у Фреге, и логического атомизма, как у Рассела, породила неоднозначность восприятия. Представители Венского кружка истолковали его в позитивистском духе. Некоторые афоризмы «Трактата» поняли как реалистические. Отмечая функциональную сторону языка и подчеркивая, что мышление не таинственная сущность, а особый тип деятельности со знаками, представители лингвистической философии, выделяя функциональность языковых (мысленных) форм, теряют из объяснения их познавательное значение. Решением функционального подхода к языку была мысль, что сложные языковые символы (предложения) — это целостные структурно-функциональные системы, в которых каждый из компонентов выполняет особую функцию.

Перевод «Истории западной философии» (1959) Рассела углубляет понимание аналитической философии, переход от логики и математики к философии. Подтверждается дуализм философии Рассела (близкий неореализму) в его «Проблемах философии», которая вышла синхронно с «Программой и первой платформой» неореалистов. Рассел утверждал, что реальность разделяется на несколько уровней: мир «существующих вещей» и то, что находится в основе «существования», — универсалии. Мир «неизменно строгий, точный», мир логики и математики. Каждый из миров имел равное право на наше внимание, при этом «чувственные данные» являются «самыми несомненными известными нам реальными объектами». Отметим, что теория чувственных данных, будучи ориентированной на обоснование единства научного знания, в равной степени удалена как от веяний релятивизма, так и от крайностей редукционистских подходов. С определенными оговорками можно утверждать, что теория чувственных данных является исторически первой целостной концепцией чувственного восприятия, созданной в рамках аналитической философии. Актуальность их исследования тесно связана с психофизической проблемой

(mind-body problem). Стоит отметить, что в ряде философских концепций наличие чувственных данных признается необходимым симптомом сознания, а в содержательном плане чувственные данные отождествляются с сущностной базой сознания, не поддающейся глубокому теоретическому истолкованию.

Рефлексия по аналитической философии в 1960-е гг. проводится особенно активно. В работе А. С. Богомолова «Английская буржуазная философия XX века» (1973) [2] дается обстоятельная характеристика логическому анализу, в которой принцип верификации объявляется не только ненаучным, но и внутренне противоречивым, поскольку «упрощает и обедняет процесс познания и тем самым ведет к ложным выводам». То же самое относится и к общей семантике.

И. С. Нарский в работе «Современный позитивизм. Критический очерк» (1961) меняет подход к аналитической философии: теперь детально комментируются логико-эпистемологические проблемы, вопросы анализа. Им четко формулируется понимание неопозитивистами предмета философии как логического анализа языка, что и ведет к тесному сплетению философских и логических проблем, к стремлению неопозитивистов стереть границы между философским и логическим анализом [11, с. 52]. Раскрываются роль позитивизма в роли «упразднителя» философии, несостоятельность позитивистского решения вопроса о соотношении философии и формальной логики (логика не имеет никакого отношения к внешнему миру, поскольку «познание логических форм есть нечто совершенно отличное от познания существующих вещей»). Философия, как логический анализ, способна уточнять научные понятия, исследовать связи и отношения между категориями наук и процесса познания. Но неопозитивизм не решает эти проблемы, а конструирует различные способы упорядочения терминологического аппарата наук [11, с. 58]. В работе разбирается проблема реальности в логическом позитивизме, критерии истины, принцип верификации, истинность и проверяемость предложений, бесплодные поиски объективности неопозитивистами и концепция «физикализма».

Игорь Сергеевич дает краткие и ёмкие характеристики становления аналитической философии в её различных вариантах. Им верно подмечено, что логическая проблематика, как бы её ни «разворачивали» в сторону гносеологии, не в состоянии заменить собой всего комплекса теоретико-познавательных проблем. Мало того, собственно логические проблемы не могут быть позитивно разрешены без обращения к определенным общефилософским гносеологическим предпосылкам. Та же «проблема критерия истины в целом не формально-логическая, а философская проблема» [11, с. 12]. Вопросы сведения философии к методу или теории познания почти одновременно прокламировали эмпириокритики, неокантианцы, а также В. Вундт, Э. Кассирер и др. Логический анализ от Витгенштейна до Карнапа, «превращая философию в логический анализ <...> по-своему откликнулся на то бесспорное обстоятельство, что философия обязана способствовать уточнению научных понятий, изучать связи и отношения между категориями наук, не говоря уже об исследовании категорий процесса познания» [11, с. 58]. Согласно учению неопозитивизма о природе и структуре реальности, реальность (опыт) нейтральна в гносеологическом и дискретна (атомарна) в структурном отношении. Оба эти признака

проявляются якобы в природе элементов реальности, т. е. «фактов». Последние не только события, восприятия, но и суждения. Так стирается граница между логическими объектами и различными видами объектов действительности, граница между сознанием и бытием [11, с. 118–122]. Сама методология изучения процесса познания выражена словами Рассела: «Всякая теория познания должна начинаться с того, “что лично я знаю?”, а не с того, “что человечество знает”» [14, с. 158].

В итоге неопозитивисты 50–70-х гг. забыли девизы «Венского кружка», все чаще объявляют аналитическую философию только методом, приложимым к чисто логическим проблемам. Так старый вопрос о соотношении чувственного и рационального в познании они превратили в вопрос о соотношении синтетических и аналитических предложений в логике и занялись уточнением понятий существующих философских учений. Они замалчивают крах надежд позитивизма на создание «независимого» знания [11, с. 412].

Среди исследователей аналитической философии этого периода можно отметить труды А. С. Богомолова, А. И. Корнеевой, Г. А. Заиченко, М. С. Козловой, А. Ф. Бегишвили, М. А. Киссея и др. В 1970–1980-е гг. логика, эпистемология, история философии и политическая теория этого направления получили всестороннее освещение в литературе. Издается важная работа М. С. Козловой «Философия и язык» (1972) [8]. Среди исследователей аналитической философии, начиная с 1990-х гг. по настоящее время, можно отметить А. Ф. Грязнова, А. С. Колесникова, В. А. Суровцева, В. А. Ладова, В. В. Целищева, М. С. Розанову, С. В. Никоненко и др. Несмотря на идеологическую ангажированность, отечественные авторы в 1960–1990-х гг. не только «открыли» этих мыслителей российскому читателю, но показали важные аспекты и противоречия в их многообразном творчестве. «Мы имеем сейчас возможность понимать Витгенштейна шире, чем в формально-логическом ключе, в каком “Трактат” воспринимался через Рассела и Мура» (В. В. Бибахин). У нас есть такая рефлексия «Трактата», которая похожа на комментарии к Даодэдзину. Вадим Руднев прочитал несколько афоризмов Витгенштейна с параллельным философско-семиотическим комментарием. Особо стоит отметить акцент многих исследований на описании феномена языковых игр как составной части семиотической сетевой структуры общества и в осознании языковой стратегии развития философского знания. Понятие «языковых игр» Л. Витгенштейна становится важнейшей категориальной структурой в области речевой прагматики и социокультурной артикуляции человеческого бытия. Языковая игра, объединяющая игровую стихию и онтологический статус языка, является приоритетным началом становления социального как лингвистического. Формирование понятия «языковой игры» раскрывает сложный путь утверждения в обществе норм и правил социальной лингвокультуры, генезис языковых игр демонстрирует базовые интенции философского знания, рассматриваемые посредством функционально-игровой модели языка.

На стадии семантического идеализма аналитики стремились избежать формализма логического синтаксиса и посчитали, что элементы предложений следует рассматривать в связи с их содержанием. Поскольку у неопозитивистов система взаимосвязей знаков в структуре науки определяется конвенцией уче-

ных, то значения могут быть произвольными, хотя в рамках данной системы они должны быть строго определены. «Невозможно подменять причинные связи связями формальнологическими. Нельзя положить в основу науки ограниченный класс первичных ощущений, впечатлений, переживаний субъекта или предложений его языка» [16, с. 199].

В работе Ю. А. Асеева «Философия современного позитивизма» (1961) [1, с. 13–35]. определяются этапы неопозитивизма: логический атомизм, логический позитивизм «Венского кружка», семантический идеализм. Выделяется «основное ядро» философии неопозитивизма — «аналитическое понимание предмета философии». Фиксируется, что неопозитивизм понимает под философией «аналитическую деятельность, ставящую своей целью прояснение смысла тех или иных предложений современной науки и повседневного опыта» [1, с. 13, 14]. Логический анализ смысла научных положений — необходимый элемент познания. Однако аналитики сравнивают свое понимание предмета философии с «традиционным», что философия есть наука о наиболее общих закономерностях развития объективной действительности, система взглядов на мир в целом. Так отождествление предмета философии с логическим анализом языка науки вело к исключению из области философского знания всей исконно философской проблематики, как псевдопроблемы, включая социально-политические и философско-исторические теории. Логический анализ предложений должен прояснить смысл предложений конкретных наук, выполнить конструктивную работу, но и разрушить «традиционную» философию как общую теорию объективной действительности. К. Поппер утверждает, что чувственная данность не может служить гарантом истинности опытных высказываний. Он приходит к выводу о несостоятельности дескриптивизма и инструменталистской трактовки природы теоретического знания, стремясь реабилитировать объяснительную функцию науки, как и метафизики, и её роли в научном познании. Правда, Попперу не удалось разрешить проблемы, как и логическому позитивизму.

Семантическую проблему аналитики решают в духе субъективного идеализма. Под значением и смыслом слов и предложений они понимают совокупность фактов личного опыта, совокупность ощущений (Шлик). Впервые такую постановку вопроса о значении слов и предложений наметил в «теории описаний» Б. Рассел, который раскрыл взаимозаменяемость «описаний» и «имен», возможность отождествления логических функций «имен» и «описаний» в нашей речи. «Имя», не указывающее на объект, теряет логические качества «имени» чего-то. Если в «описаниях» существует такая же связь слова и действительности, то мы столкнемся с рядом логических противоречий. Так «описания» с «пустыми классами», т. е. не относящихся к реальным предметам действительности («золотая гора» и т. д.), становятся бессмысленными при обозначении их существования. Рассел вводит критерий разграничения «имен» и «отношений»: только «имена предполагают существование объектов, ими обозначенных». При логическом анализе «описаний» с реальными объемами возникают парадоксы, уверяющие в том, что значением «описаний» вообще не бывают предметы или объекты окружающей нас реальности. Итак, в отличие от «имен» *все* «описания» не обладают прямым указательным значением,

не соотносены прямо с действительностью [1, с. 18–19]. «Описания» обозначают признаки и свойства предметов в их абстракции от самих предметов. Они не встречаются в отрыве от предметов, ибо «описание» является «неполным символом» — ему не хватает указания «имени» того объекта, к которому оно относится.

«Теория описаний» объявляется Ю. А. Асеевым «одним из главных идейных источников неопозитивизма» [1, с. 20]. Вывод ее прост: значительная группа слов в языке (кроме имен собственных) не связаны по своему значению непосредственно с реальностью. Здесь и намечается субъективно-идеалистическое решение семантической проблемы. Сама «теория описаний» имеет логический изъян — *метафизическое противопоставление* «имени» и «описания». Если не бывает признаков предмета, существующих независимо от предметов, то не бывает и предмета без признаков. Рассел дифференцировал «определенные описания» и «собственные имена», посчитав, что при разной логико-семантической природе, они по-разному обозначают объект. «Имена» и «описания» взаимно дополняют друг друга. Предложение будет понято, если оно состоит из «имен» тех объектов, которые даны нам в непосредственном, чувственном опыте. Но его Рассел понимает как совокупность переживаний. Решить эту проблему может только идеальный язык, составленный из «имен». Поскольку «имя» имеет в качестве своего значения не предмет объективного мира, а ощущение познающего субъекта, то «теория описаний» смыкается с субъективным идеализмом. Так она дала удобный логический аппарат перевода в более ясную форму предложений с неутонченным содержанием. Можно прояснить высказывания об эмпирически не обнаруживаемых объектах («автор Веверлея»), предложений, содержащих понятия пустого класса («кентавр»), утверждения о существовании или несуществовании предметов и др.

Заметим, что автор пытается показать положительные стороны позитивизма для осознания подлинной природы познания. Возможность кодирования познавательного содержания науки в искусственных формализованных системах и связанная с этим вероятность автоматизации ряда мысленных процессов опирается на гносеологические функции знаков: их способность укорачивать мыслительные операции, материально закреплять, воспроизводить познающее содержание, оставаясь в то же время относительно самостоятельными по отношению к нему. Формализация выступает не только как структурная перестройка логики теории, но и как преобразование языка науки через упрощение, оптимизацию, прояснение сложных связей и т. д. в направлении его предельной ёмкости, оперативности, как обособленные синтаксические значения знаков от семантического значения. Без совершенствования средства мышления — языка, создания новых терминов, новых языковых структур и т. п. — невозможен прогресс человеческого познания и мышления.

Итак, отечественная философская литература вначале опиралась на упрощенное понимание аналитической философии (логического эмпиризма, неопозитивизма) и его идейных истоков. В. С. Швырев так и писал: «Специфика логического позитивизма Венского кружка состоит в соединении позитивистской философии с методом формально-логического анализа знания» [17, с. 9]. На самом деле она сложнее. Так, благодаря настойчивым просьбам Шлика летом

1927 г. Витгенштейн встречался с членами кружка (Вайсман, Фейгль, Карнап), но в результате стало ясно, что его установки во многом противоположны их положениям. Все отношения завершились обвинениями Витгенштейна в плагиате Шлика и Карнапа после публикации Р. Карнапом статьи «Физикалистский язык как универсальный язык науки» (1932).

Э. Геллнер объяснил, «почему должны были воскреснуть атомистические теории». Ибо через восстановление реалистического мировоззрения и эмпиризма «логический атомизм был стимулирован определенными успехами в логике» и новой точкой зрения на статус логики и математики [4, с. 98]. Трудности логического атомизма в ошибочных аналогиях, нахождение и опознание атомов, вместо соответствия элементарным атомам языка мира они имели метафизический вид, независимость атомарных предложений друг от друга. И, наконец, где в схеме логического атомизма можно найти уголок для человеческого мира ценностей, для этики, эстетики, религии и т. д. [4, с. 104, 106–110]. Естественно предположить, что эти оценки были восприняты и отечественными авторами.

Издание «Истории философии» (1965) со статьей И. С. Нарского о позитивизме [7, с. 82–123], было призвано окончательно определить отношение к позитивистской тенденции «фетишизации духовной деятельности», ибо «чувственные данные», «факты», «протокольные предложения» выступали в этой философии фетишами. Математическая логика была охарактеризована как наука, изучающая «нейтральные» отношения. Поэтому открытые в логике и математике противоречия разрешаются путем изменения правил и набора исходных определений формального «языка», ибо противоречия в развитии наук имеют языковую природу.

«Лингвистические позитивисты усматривают философскую проблематику в любой неясности значений выражений языка. <...> Ради достижения “ясности” аналитики-лингвисты предлагают философам уклоняться не только от объяснения мира, <...> но и от выяснения действительного философского содержания повседневногo языка» [7, с. 102].

Позитивное усвоение ряда когнитивных проблем, разработанных аналитической философией, было осознано после перевода работы Т. И. Хилла «Современные теории познания» (1965). Как своеобразная галерея гносеологических проб и ошибок, она оказала пользу тем, кто работал над развитием и совершенствованием подлинно научной **теории познания**. В книге описаны, сравнены и оценены важные течения западной гносеологической мысли XX в., дабы помочь учёным разобраться в теории познания и вопросах, поставленных современными философами. Аналитическая философия передана реализмом Мура, Рассела, теориями Александера, Броуда. Дается справка о возникновении и главных направлениях аналитической мысли и теориях Шлика, Карнапа, Айера; физикалистском и прагматическом анализе, анализе обыденного языка.

Хилл привлекает внимание к полемике этих философов против инакомыслящих и их аргументов. И несостоятельные теории он считает ценными, полезными в развитии философии. Нет концепций ложных, вредных для прогресса научной мысли, мешающих развитию философии, а есть концепции несовершенные, относительно истинные, с которыми не во всем можно

согласиться. Так, лингвистические аналитики, ограничив себя языком, «лишили себя возможности вплотную заняться решением основных теоретико-познавательных проблем». При этом Хилл полностью игнорирует марксизм. Как будто такой современной теории познания не существует ни вообще, ни в англо-американских странах.

Г. И. Заиченко отмечает, что в современном позитивизме «сочетание резко усилившейся дробности, плюрализации философских школ и школок» ведет к попыткам «синкретически объединить разнородные элементы однотипных и разных школ в некоторую видимость целостных, «интегративных учений» [6, с. 5]. Гносеологический источник плюрализма во многом определяется развитием самой философской проблематики, усложнением и дифференциацией философской теории. Однако философия — «мир как комбинация ощущений» — не может быть определена ни как скептическая, ни как агностическая. Если все богатство мира определяется ощущениями субъекта, там нет гипертрофии сомнений в познавательных способностях человека [6, с. 14–17]. Логический атомизм выдвинул ряд важных общеметодологических положений о природе человеческого знания, среди них — тезис о логико-языковой детерминации содержания человеческого знания, в том числе и философского знания (6, с. 29). Заслуга Рассела состояла в том, что он поставил вопрос об особенности корреляции языка и логики в обыденном и научном знании и подчеркнул необходимость исследования влияния логико-языкового аспекта знаний на выражение определенной онтологической картины мира. Так что различие языков может означать категориальные различия, а использование логического языка с субъектными и предикатными знаками представляет возможность выражать структурно-онтологическое членение мира на субстанцию и атрибуты. Акцент на своеобразной специфике языка математической логики не самоцель, а лишь способ подчеркнуть возможности новых категориальных различий, которые могут быть выражены средствами этого языка.

Итак, неопозитивистская доктрина утратила свою прежнюю определенность и прекратилась в метод, используемый многими другими направлениями в современной философии. Однако оказались важны поставленные ею проблемы логики науки и познания, философских функций языка и его огромной роли в познании и человеческой практике, философской функции знаков. Логико-гносеологическое направление аналитической философии стало основой взвешенных оценок всего вклада мыслителей в многообразные области философского знания. Обнаруженные к началу 50-х гг. внутренние противоречия логического позитивизма, как и несовместимость с реальной практикой научного исследования, были раскрыты отечественными философами — В. С. Швыревым, А. Л. Никифоровым, А. Ф. Грязновым, А. С. Богомоловым, М. В. Мостепаненко и др. Были работы по логико-семантическому анализу структур знания, логико-семантической концепции гибридных языков, референции и критериев метафоричности.

В. А. Лекторский отмечает, что

«для понимания сущности позитивистской философии недостаточно просто выделить те черты, которые общи различным её формам, необходимо вскрыть

внутренние тенденции развития позитивизма, выяснить причины его возникновения и движущие причины его эволюции» [9, с. 107].

«Проблема связи абстрактных понятий теории с эмпирическими данными встает всякий раз, когда в науке происходит ломка основных категорий, когда возникает потребность возвратиться к вопросу о том, насколько обоснованы данные в опытных данных выводимые наукой логические построения» [9, с. 115].

Доктрина анализа научного знания позитивизмом обнаружила свое несоответствие реальной научной практике. В итоге аналитические философы признали, что концепция, претендовавшая на точность, строгость и доказательность утверждений, на превращение философии в вид специализированной деятельности, сама является несостоятельным вариантом «метафизики». Лингвистические аналитики рассматривают язык как социальный институт и «форму жизни», а значение как тот или иной способ употребления слова в определенном контексте. Они считают, что философские проблемы возникают в результате непонимания логики естественного языка и нарушения правил словоупотребления. Решение проблем возлагается на анализ этого языка, что ведет к элиминации философских проблем. Философия становится описательной дисциплиной.

Накопленного знания о развитии аналитической философии было уже достаточно для осознания того, что мыслители этого направления многое сделали для выяснения сути теоретико-познавательного процесса и роли в нем логики, математики и языка. Постпозитивизм разделился на научный реализм, прагматический анализ, феноменалистический анализ, научный материализм и ряд других школ, о чём пишет С. В. Никоненко [12]. Тематически многие проблемы, рассматриваемые в рамках аналитической философии, имели самостоятельную и по-своему оригинальную традицию изучения в отечественном дискурсе: проблемы определения знания; ряд вопросов, связанных с методологией науки, философские аспекты эволюции, сознания, информации и др. Проблема в том, что наличие собственных наработок редко вело к синтезу сходных по предмету концепций, обогащению теоретического аппарата и их дальнейшему развитию с выходом на международную аудиторию. Слишком различными оказываются исходные мировоззренческие посылки и представления о приемлемых формах аргументации. Понятно, почему на рубеже XX–XXI вв. интерес российских исследователей был обращен к феноменологии, герменевтике, фундаментальной онтологии, русской религиозной философии, различным версиям постмодернизма и т. п. Однако общемировые тенденции свидетельствуют о том, что аналитическая философия занимает определенное место, например, в философии сознания, хотя есть немало данных, фиксирующих её вхождение в континентальную философию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асеев Ю. А. Философия современного позитивизма // Асеев Ю. А., Кон И. С. Основные направления буржуазной философии и социологии XX века. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та. 1961. С. 13–35.

2. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. М.: Мысль, 1973. 317 с.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: ИЛ, 1958. 133 с.
4. Геллнер Э. Слова и вещи. М.: ИЛ, 1962. 344 с.
5. Гетманова А. Д. О взглядах Бертрана Рассела на соотношение математики и логики // Вестник МГУ. 1959. № 11. С. 103–123.
6. Заиченко Г. И. К вопросу о критике современного английского позитивизма. Харьков: Изд-во ХГУ, 1971. 172.
7. История философии. Т. VI, кн. 2. М.: Наука, 1965. С. 82–123.
8. Козлова М. С. Философия и язык. М.: Мысль, 1972. 254 с.
9. Лекторский В. А. От позитивизма к неопозитивизму // Буржуазная философия XX века. М.: Изд-во полит. лит.-ры, 1974. С. 107–135.
10. Л. Витгенштейн: pro et contra: Антология / Сост., вступ. статья, примеч., научн. ред. С. В. Никоненко. СПб.: РХГА, 2019. 1055 с.
11. Нарский И. С. Современный позитивизм. Критический очерк М.: Изд-во АН СССР, 1961. 424 с.
12. Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 546 с.
13. Рассел Б. Проблемы философии. СПб.: изд-во П. П. Сойкина, 1914. 118 с.
14. Рассел Б. Человеческое познание. Его сферы и границы. М.: ИЛ, 1957. 464 с.
15. Резников Л. О. Гносеологические вопросы семиотики. Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1964. 304 с.
16. Современный субъективный идеализм: Критические очерки. М.: Госполитиздат, 1957. 326.
17. Швырев В. С. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М.: Высшая школа, 1966. 214 с.

REFERENCES

1. Aseev Yu. A. (1961) *Filosofiya sovremennogo pozitivizma* [Philosophy of modern positivism]. // Aseev Yu. A. and Kon I. S. The basic directions of bourgeois philosophy and sociology XX of a century. L.: Publishing house Leningrad University. S. 13–35. (In Russian).
2. Bogomolov A. S. (1973) *Anglijskaja burguaznaja filosofija XX veka* [English bourgeois philosophy of a XX century]. Moscow: Mysl' Publ. 317 s. (In Russian).
3. Wittgenstein L. (1958) *Logiko-filosofskij taktat* [Logic-philosophical treatise]. Moscow: Inostrannaja Literatura Publ. (In Russian).
4. Gellner E. S. (1962) *Slova y veschi* [Words and things]. Moscow: Inostrannaja Literatura Publ. 344 s. (In Russian).
5. Getmanova A. D. (1959) *O vzglyadah Bertrana Rassela na sootnoshenie matematiki i logiki* [About Bertrand Russell's sights at a parity of mathematics and logic]. In: The Vestnik Moscovskogo universiteta. No 11. S. 103–123. (In Russian).
6. Zaichenko G. I. (1971) *K voprosu o kritike sovremennogo anglijskogo pozitivizma* [To a question on the critic of modern English positivism]. Harkiv: Publishing house KHGU. 172 s. (In Russian).
7. *Istorija filosofii*, T. 6, kn. 2 [History of philosophy. Vol. VI, part 2]. Moscow: Nauka Publ. 1965. S. 82–123. (In Russian).
8. Kozlova M. S. (1972) *Filosofija i jazyk* [Philosophy and language]. Moscow: Mysl' Publ. 254 s. (In Russian).

9. Lektorskiy V. A. (1974) *Ot pozitivisma k neopositivizmu* [From positivism to neopositivism]. In: Bourgeois philosophy of a XX century. Moscow: Publishing house it is watered Literature. S. 107–135. (In Russian).

10. L. Wittgenstein: *pro et contra: antologija. Sost., vstupit. stat'ja, primech., nauchn. red S. V. Nikonenko* (2019) In: [L. Wittgenstein: pro et contra, the anthology. Comp., inrod., science head S. V. Nikonenko]. St. Petersburg: RHGA. 1055 s. (In Russian).

11. Narskij I. S. (1961) *Sovremennij pozitivism. Kriticheskij ocherk* [Modern positivism. A critical sketch]. Moscow: Publishing house AN USSR. 424 s. (In Russian).

12. Nikonenko S. V. (2007) *Analiticheskaja filosofija: Osnovnie koncepcii* [Analytical philosophy: the basic concepts]. St. Petersburg: Publishing house of St. Petersburg State University. 546 s. (In Russian).

13. Russell B. (1914) *Problemy filosofii* [Problems of philosophy]. St. Petersburg: Publishing house P. P. Sojkina. 118 s. (In Russian).

14. Russell B. (1957) *Chelovecheskoe posnanie. Ego sfery i granichy* [Human knowledge. Its spheres and borders]. Moscow: Inostrannaja Literatura Publ. 464 s. (In Russian).

15. Reznikov L. O. (1964) *Gnoseologicheskie voprosy semiotiki* [Gnoseologic questions of semiotics]. Leningrad: Publishing house of the Leningrad university. 304 s. (In Russian).

16. *Sovremennij subektivnyj idealism. Kriticheskie ocherki.* (1957) [Modern subjective idealism. Critic outlines]. Moscow: Gospolitizdat Publ. 326 p. (In Russian)

17. Shvyrev V. S. (1966) *Neopositivism i problemy empiricheskogo obosnovanija nauki* [Neopositivism and problems of an empirical substantiation of a science]. Moscow: Higher school Publ. 214 s. (In Russian).

*Е. А. Заславская**

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА НАРРАТИВНОСТЬ СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ Н. С. ЮЛИНОЙ**

В статье рассмотрены взгляды Н. С. Юлиной на нарративность сознания сквозь призму аналитической философии. Отмечено значительное влияние Юлиной на формирование отечественной традиции аналитического философствования, обозначены ее академический вклад и роль в становлении современных исследователей. Юлина через анализ философии Д. Деннета и его представлений о нарративной самости предлагает критическую интерпретацию заявленных автором позиций. В статье выявляются характерные черты англо-американского философского натурализма, представленные в работах Юлиной: ориентированность на естественные науки, каузальная замкнутость Вселенной, онтологический монизм. Рассмотрена аргументационная база Юлиной по выявлению имплицитной метафизики в натуралистической философии Деннета, подчеркнут процессуальный эволюционистский характер предложенного решения. Показано, что нарративная самость в заявленной онтологии является функциональной частью эволюционной машины. Выявляется практическая польза ракурса рассмотрения онтологических позиций Деннета, предложенного Юлиной, прежде всего для теоретических и методологических оснований психотерапевтической деятельности. Описаны эпистемологические следствия метафизической системы, подчеркивается роль культуры и языка. Обозначается практическое значение выявленной Юлиной позиции Деннета на нарративные практики, в частности, возвращение диалоговой психотерапии легитимности в рамках натуралистической картины мира.

* Заславская Елизавета Алексеевна — аспирант, Институт Философии СПбГУ; zaslavskayalizaveta@gmail.com; мл. науч. сотр., Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского. СПб., наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Elizaveta A. Zaslavskaya — postgraduate student, St. Petersburg State University Institute of Philosophy; zaslavskayalizaveta@gmail.com; ml. scientific. employee, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00295, <https://rscf.ru/project/24–28–00295/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Ключевые слова: Н. С. Юлина, Д. Деннет, философия сознания, нарратив, натурализм.

E. A. Zaslavskaya

*AN ANALYTICAL VIEW ON THE NARRATIVITY OF CONSCIOUSNESS
IN THE PHILOSOPHICAL HERITAGE OF N. S. YULINA*

The article examines N. S. Yulina's views on the narrativity of consciousness through the prism of analytical philosophy. The significant influence of Yulina on the formation of the Russian tradition of analytical philosophizing is noted, her academic contribution and role in the formation of modern researchers are outlined. Yulina, through an analysis of the philosophy of D. Dennett and his ideas about the narrative self, offers a critical interpretation of the positions stated by the author. The article reveals the characteristic features of Anglo-American philosophical naturalism, presented in the works of Yulina: focus on natural sciences, causal closure of the Universe, ontological monism. The argumentative basis of Yulina for identifying implicit metaphysics in the naturalistic philosophy of Dennett is considered, and the procedural evolutionist nature of the proposed solution is emphasized. It is shown that the narrative self in the stated ontology is a functional part of the evolutionary machine. The practical usefulness of the perspective of considering the ontological positions of Dennett, proposed by Yulina, is revealed, primarily for the theoretical and methodological foundations of psychotherapeutic activity. The epistemological consequences of the metaphysical system are described, and the role of culture and language is emphasized. The practical significance of Dennett's position on narrative practices, identified by Yulina, is indicated, in particular, the return of dialogue psychotherapy to legitimacy within the framework of a naturalistic picture of the world.

Keywords: N. S. Yulina, D. Dennett, philosophy of mind, narrative, naturalism.

В современной аналитической философии сознания как в области динамично развивающегося движение идей происходит в том числе через публичный критический полилог. Отечественные исследователи активно участвуют в общемировой академической дискуссии, выдвигая новые аргументы и контраргументы (В. В. Васильев, С. В. Никоненко, А. В. Кузнецов, Е. В. Логинов, А. П. Беседин, Д. Б. Волков, М. А. Секацкая, А. В. Мерцалов). Совсем недавно, в мае 2024 г., в Непале прошла вторая международная конференция о сознании животных, и дискуссии по затронутым темам продолжаются. Безусловно, полноценное участие российских философов в глобальном осмыслении сознания сегодня было бы невозможно без фундамента, заложенного плеядой выдающихся философов, формировавших центры аналитической философии в России. Нина Степановна Юлина, с 50-х гг. XX в. исследовавшая англо-американскую философскую мысль, внесла значимый вклад в становление взглядов последующих поколений отечественных аналитических философов. Ряд опубликованных работ Н. С. Юлиной (включая две монографии) посвящен философии Д. Деннета (Dennett), в частности, критическому осмыслению его взглядов на нарративную природу сознания. Продолжая аналитическую традицию философствования, Юлина не только раскрыла для российской философствующей аудитории столь яркого американского автора, но и обозначила критические позиции по затронутым Деннетом темам. Сегодня рассмотрение сознания как нарративного по своей структуре и механизмам набирает все большую популярность не только в среде философов, но и в практических

дисциплинах, таких как психотерапия [1; 5], находя поддержку в том числе в нейрофизиологических исследованиях.

В рамках данной статьи мы посчитали уместным рассмотреть научную биографию Н. С. Юлиной, контекст социокультурной ситуации, в рамках которой развивалась ее карьера, оказавший значительное влияние на взгляды и деятельность. Н. С. Юлина (1927–2012) — доктор философских наук, продуктивный исследователь. Получила высшее образование на философском факультете Московского Университета (1950), там же закончила аспирантуру. С 1958 г. — младший сотрудник Института Философии РАН, в дальнейшем — главный научный сотрудник. Автор более 300 научных трудов, среди которых 11 монографий, множество авторских статей. Нина Степановна стала свидетелем «многогрудной, но интересной судьбы отечественной философии, носителем лучших ее традиций» [15]. Важно отметить, что особое место в философском творчестве Юлиной занимали разработка и осмысление перспектив детско-подросткового философского образования [8, с. 4]. Как пишет В. А. Лекторский, данная задача была связана со стремлением к гуманизации становления юных умов через создание новых обучающих программ: «И это очень характерно для Нины Степановны: понимание философии как не просто академической деятельности, но и как особого способа гуманизации жизни» [8, с. 4].

По обширному перечню опубликованных работ явно прослеживаются основные научные интересы Н. С. Юлиной: практически с самого начала академической карьеры можно заметить стремление к критической рефлексии идей англо-американской традиции, в частности, вопросов философии науки и философии сознания. Возможно, специалистам, начавшим философские изыскания после 1991 г., затруднительно ориентироваться в том, насколько доступна была американская философия для исследователей в СССР. На этот вопрос отвечает сама Нина Степановна:

«Малочисленность советских историко-философских публикаций не означала, что в советский период философия США была за семью печатями. Публиковалось много работ, выполненных в проблемном ключе. Особенно интенсивно исследовалась проблематика областей, позволявших избегать идеологическую риторику, — философии науки, истории науки, философской лингвистики, философской семантики, философской логики, теорий искусственного интеллекта, философской психологии» [9, с. 3].

Отдельные исследования Нина Степановна посвятила К. Попперу (Popper) (в том числе опубликован обмен письмами [10]), Дж. Сантаяне (Santayana) (кандидатская диссертация «Критика философии Джорджа Сантаяны»), Р. Рорти (Rorty), Д. Деннету. В 2015 г. вышла последняя монография Н. С. Юлиной «Очерки по современной философии сознания», поставившая многоточие в более чем полувековом фундаментальном и кропотливом исследовании. Нина Степановна Юлина, один из самых авторитетных отечественных специалистов по англо-американской философии, придерживалась современного аналитического стиля философствования, который подразумевает высказывание авторской позиции через критический анализ тезисов и аргументов, предлагаемых коллегами. При знакомстве с ее работами, в частности по фило-

софии сознания Д. Деннета, возникает ощущение сопричастности к процессу философского анализа: через основательный и структурированный научный разбор идей к авторской позиции.

Рассмотрение нарративности сознания связано в творчестве Н. С. Юлиной прежде всего с исследованием философии Д. Деннета и его «Модели Множественных Набросков». Деннет не ставил перед собой цели создать целостную непротиворечивую философскую систему. Принципиальные вопросы онтологии скорее скрываются между строк, вынуждая читателя логически реконструировать их из заявленных тезисов, метафор, мысленных экспериментов, жизненных ситуаций и научных данных. Деннет прямо обозначил свое первостепенное стремление к работе «на стыках», фокусируясь на «зонах перехода» (между биологическим и социальным, сознательным и бессознательным, живым и неживым и прочее), что можно объяснить желанием преодолеть «пропасти» в рамках не допускающей прерывистости натуралистической картины мира. Упорядочивание и раскрытие разрозненных тезисов Деннета и других авторов, то есть дескриптивно-аналитические задачи, Юлина ставила на первое место, так как говорила о себе в первую очередь как об историке философии. Но, тем не менее, Юлина придерживалась позиции неизбежности влияния на восприятие исследователя его прошлого опыта, философских взглядов и интересов, социокультурного контекста [9, с. 4], возможно, в связи с этим прямо или косвенно обозначала собственные философские задачи.

Как пишет сама Н. С. Юлина, ее всегда интересовали «метафизические аспекты философских конструкций, в особенности выявление имплицитной метафизики в декларациях антиметафизиков» [6, с. 17]. В этом можно убедиться в том числе в работах *On Popper's implicit Hegelianism* [11], а также в монографии «Проблема метафизики в американской философии XX века» [14]. Когда мы приближаемся к проблемам сознания, связанным с его природой, устройством, функционированием, в первую очередь возникают метафизические вопросы, ответив на которые, возможно, можно встроить нарративное сознание в заявленную онтологию и уточнить модель исходя из базовых оснований. Сам Деннет не обозначал свои позиции в терминах узнаваемых в философской среде «измов», тем более что развитие его идей продолжалось в течение жизни. Тем не менее Юлина подчеркивает натуралистический характер философии Деннета в самом широком понимании. Что подразумевается под натурализмом? Во-первых, отказ от всего сверхъестественного, то есть Вселенной приписывается каузально замкнутый характер, во-вторых, признание за естественными науками главенства в познании мира, в-третьих, отрицание картезианского субстанциального дуализма и создание альтернатив. Однако подобная позиция не подразумевает жестких редукционистских положений, строгой ригидной научности, признает значимость личностного, морального, субъективного [4]. Перед натуралистически настроенными философами сознания встают две глобальных перспективы: методологическая и онтологическая. Методологическая состоит в использовании научных данных (в том числе результатов нейробиологических исследований, данных когнитивных наук) и методов при формулировании философских тезисов. Онтологическая перспектива подразумевает вопрос размещения ментального в закрытой Вселенной.

«В общей форме натурализм означает, что природа есть всё, ничего сверхъестественного не существует. Его преимущество заключается в том, что понятие “природа” не требует четкого ответа относительно физики мира. Признавая эпистемологический приоритет науки, натурализм в то же время чужд крайностей редукционизма и сциентизма. Отгораживаясь от моралистического и ценностного взгляда на мир, он позволяет включать человека с его сознанием, моральностью и ответственностью в свои теоретические схемы» [8, с. 215].

Несмотря на открытое постулирование Деннетом «антиметафизики» своих философских исследований, в зрелом периоде его творчества Юлина видит завершение «вполне систематической, можно даже сказать — метафизической теории» [13, с. 206]. Отрицание классической метафизики приводит не к утрате метафизики как таковой, а к ее перерождению с учетом актуального исторического момента. Фиксация транзитивности, фокусирование на переходе как на процессе и, что значимо, стремление преодолеть классически непримиримые оппозиции подсвечивают холистические стратегии Деннета и его убежденность в перспективах объединить оппозиции в нейтральном единстве. Если рассматривать все как процесс, то жесткие границы между дихотомическими противоположностями стирается. Юлина пишет: «Интенция преодолеть разрывы и создать холистическую картину реальности — столь же древняя, как и сама философия. Самый известный вариант процессуального (диалектического) монизма предложил Гегель» [13, с. 207].

Процессуальный монизм Деннета, однако, продолжает англо-американскую линию философствования Альфреда Уайтхеда (Whitehead) в новых исторических, философских и научных реалиях. Возникает необходимость вписать процессуальность в научную картину мира. Как упоминалось выше, современный натурализм, взяв на себя задачу учитывать актуальное состояние наук, вынужден ставить под вопрос возможность как интернального (свобода воли), так и экстернального (высшая метафизическая сила) акторства. И если у Уайтхеда внешней метафизической силой является Бог, Деннет не может допустить подобного в своей онтологии. Таким образом, Деннет исследует метафизическую проблему обоснования процессуальности в форме нейтрального монизма, возможности сугубо бессубъектного процесса в каузально замкнутой единособстанциональной Вселенной. Его решение — это вдохновленное Дарвином представление об эволюции как о слепом, бессознательном, всеобъемлющем процессе, который немислимо соотнести с понятием «цель». Если в какие-то периоды творчества Деннет допускал хотя бы прото-интенциональность Природы, то в поздних работах стало появляться более определенное отрицание какого-либо целеполагания. Так же и сознание личности в нейтральной онтологии Деннета не является актором, а лишь только безвольным процессом большего биосоциального процесса, «ученый человек — это только способ, каким одна библиотека создает другую библиотеку» [6, с. 195]. Обескураживающий тезис Деннета об иллюзорности авторства личностных интенций — логичное следствие заявленной онтологии. Нарративизация самости, то есть постоянное адаптивное самосотворение Я с помощью языка, является функциональным принципом организации эволюции. Данный тезис позволяет Деннету преодолеть

картезианское представление о «духе в машине» как о волящей ментальной субстанции, существующей по особым сверхъестественным законам.

Осмысление Н. С. Юлиной философии Деннета как современной метафизической системы, ориентированной на натурализм, имеет очевидное практическое значение. Постулируемое онтологическое единство с естественными науками дает возможность свободно использовать идеи Деннета в таких практических наукоориентированных дисциплинах, как психотерапия, которая сегодня находится в специфическом положении, с одной стороны, сталкиваясь с требованием наукоемкости (в том числе от клиентов), а с другой стороны, имея дело с неспособностью науки предоставить достаточно целостные всеобъемлющие основания для практики. Исследования в сфере психотерапии по большей части сосредоточены на конкретных сложностях работы, эффективности, выявлении закономерностей, но не на создании метаконцепций. Это приводит к глобальному отсутствию современного понимания онтологии сознания у психотерапевтов, практикующих психологов, врачей-психиатров. «Скрытый дуализм», как называют его аналитические философы сознания, — достаточно распространенная позиция среди практикующих психологов, которая влияет на принципиальные вопросы непосредственной работы с клиентами (например, возникают сложности при рассмотрении клиента как холистической системы, влияния физиологического состояния на содержание сознания, работы в тандеме с врачом и прочее). Более глубокое понимание натуралистических онтологических оснований личности дает возможность принимать клинические решения исходя из принципа от общего к частному. Представление о самости, как об истории, которую мы рассказываем себе и другим о самих себе, а не как о некоем центре воления, может оказать значительное влияние на методологические установки практикующих специалистов. Через призму теории Деннета личность представляется более пластичной, лабильной для изменений и обучения, в том числе новым нарративным поворотам, а следовательно, поведенческим паттернам. Становится прозрачной значимость контекста, в котором формировался и существует личностный нарратив, а также появляются перспективные стратегии личностных изменений, например, через смену окружения, через обучения новым мыслительным схемам (сам Деннет посвятил этой теме книгу «Насосы интуиции и другие инструменты мышления»).

Перспективной представляется также эпистемологическая позиция Деннета, следующая из сформированной им онтологии. Прежде всего возникает вопрос, как философ решает задачу встраивания познания в нейтральную бессубъектную Вселенную. Н. С. Юлина подчеркивает, что целостность картины реальности в его философской системе сохраняется благодаря эволюционному когнитивизму в понимании познания [13]. Деннет внес свой вклад в критику эмпиризма, захватившую философов во второй половине XX в., однако не пошел по пути углубления в проблематику относительности знания, несмотря на то, что многие коллеги хотели наделить его идеи подобными ярлыками. Критикуя современную эпистемологию за чрезмерную бесплодную замкнутость на самой себе, Деннет делает акцент на решении «инженерных задач» в философии сознания, не останавливаясь на анализе инструментов. Процесс

познания, с его точки зрения, выходит за пределы уровня функционирования индивида, задействуя ресурсы культуры, общества, физического мира. Вдохновляясь идеями Р. Докинза (Dawkins), Деннет отводит личности место проводника нарративизированных информационных потоков. Самость выполняет свою функцию в механизме эволюционной машины, став переносчиком паразитирующих на сознании меме-вирусов. Важнейшую роль в этом процессе играет язык как артефакт, с точки зрения Деннета, оказавший несравнимое ни с чем влияние на эволюцию сознания и даже эволюцию нервной системы [6].

Предложенный Н. С. Юлиной ракурс рассмотрения эпистемологических представлений Деннета может нести практическое значение для нарративных видов деятельности, прежде всего для психотерапии. Взаимное влияние содержания сознания и физиологии человека все чаще рассматривается современными практиками как аксиоматическое основание психотерапевтической деятельности. Однако ориентированность общества прежде всего на естественные науки ставит значимость содержания сознания и языка на второе место после нейробиологии мозга, в том числе и в глазах специалистов. Подобный тренд уменьшает доверие к эффективности психотерапии, традиционно рассматриваемой в первую очередь в качестве диалоговой языковой практики. Несмотря на то, что в научном сообществе нет консенсуса о большей эффективности медикаментозного лечения перед диалоговым (парадокс эквивалентности), многие специалисты видят опасную тенденцию к психиатрической гипердиагностике. Можно говорить о росте популярности фармакологического лечения (антидепрессанты, противотревожные препараты и т. п.) среди клиентов даже в тех случаях, когда подобной необходимости нет [3]. Указанные методы, однако, не всегда оказываются действенным, зачастую имеют побочное влияние на организм человека, а также на психологическое состояние (в том числе отмечается негативное переживание собственной зависимости от психофармакологических препаратов). Признание языка существенным феноменом в современной натуралистической парадигме осмысления сознания, возвращает клиентам и специалистам ощутимую надежду на возможность желаемых и контролируемых личностных изменений через разговорные практики.

Н. С. Юлина, как она неоднократно подчеркивает [6; 7; 13], прежде всего историк философии, и в своих работах рассматривает идеи нарративности сознания сквозь характерную призму. Глубокий анализ исторических параллелей идей Деннета с идеями предшественников, в том числе отечественных ученых, делает ее философское наследие бесценным источником знаний для последующих поколений исследователей. Юлина рассматривает философию Деннета как сложившуюся метафизическую систему, которая в современном натуралистическом ключе продолжает традицию процессуальной холистической онтологии. Телеологические вопросы целенаправленности Деннет решает через понимание эволюции как бессознательной машины. Личностный нарратив вписывается в натуралистическую монистическую онтологию и рассматривается как часть слепого эволюционного процесса. Самость расценивается как нарративизирующий переносчик информационных языковых меме-вирусов. Подобная интерпретация идей Деннета делает легитимным

рассмотрение его идей в качестве онтологического и методологического основания психотерапевтической практики. Сложно переоценить труды по сопоставлению взглядов современных аналитических философов (таких как Д. Деннет, Р. Рорти, Дж. Серл (Searle), Т. Нагель (Nagel)) на актуальные проблемы сознания, в том числе нарративную структуру самости. Создание «карты» современной мировой философии сознания XX–XXI вв., обозначение методологических и теоретических «центров гравитации» в сфере также можно отнести к философскому наследию Н. С. Юлиной. Благодаря многолетней продуктивной и глубокой работе Н. С. Юлина, продолжая традицию критического полилога, свойственного философии сознания, подготовила фундамент для работы последующих поколений отечественных исследователей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бек А. и др. Когнитивная психотерапия расстройств личности. СПб.: Питер, 2002. 448 с.
2. Деннет Д. Насосы интуиции и другие инструменты мышления. М.: АСТ, 2021. 576 с.
3. Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика. Понимание структуры личности в клиническом процессе. М.: Класс, 2021. 592 с.
4. Никоненко С. В. Аналитическая философия. Основные концепции. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. 546 с.
5. Торнеке Н. Теория реляционных фреймов в клинической практике. М.: Диалектика (Вильямс), 2022. 320 с.
6. Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания. М.: Канон+, 2004. 544 с.
7. Юлина Н. С. Неореализм. Критический реализм. Натурализм. Неотомизм // Современная философия и социология в странах западной Европы и Америки. М., Наука, 1964. 471 с.
8. Юлина Н. С. Очерки по современной философии сознания. М.: Канон-плюс, 2015. 408 с.
9. Юлина Н. С. Очерки по философии в США. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 304 с.
10. Юлина Н. С. Письмо Карла Поппера Н. С. Юлиной от 1 сентября 1988 г. // Философский журнал | Philosophy Journal. 2011. № 2 (7). С. 40–44.
11. Юлина Н. С. Проблема метафизики в американской философии XX века: Критический очерк эмпирико-позитивистских течений. М.: Наука, 1978. 296 с.
12. Юлина Н. С. Современная наука и человеческие ценности: Рецензия на книгу: Hall D. Modern Science and Human Values // Вестник истории мировой культуры. 1959. № 2. С. 152–158.
13. Юлина Н. С. Философский натурализм. О книге Д. Деннета «Свобода эволюционирует». М.: Канон+, 2007. 240 с.
14. Юлина Н. С. On Popper's implicit Hegelianism // Philosophia Naturalis, Band 21, Heft 2–4, Meisenheim/Glan, 1984. 652–661 p.
15. In Memoriam, сайт ИФРАН, <https://iphras.ru/page20384225.htm> (дата обращения: 05.07.2024).

REFERENCES

1. Beck A. (2002) *Kognitivnaia psikhoterapiia rasstroistv lichnosti* [Cognitive Psychotherapy for Personality Disorders]. St. Peterburg: Piter Publ. 448 s. (In Russian).
2. Dennet D. (2021) *Nasosy intuitsii i drugie instrumenty myshleniia* [Intuition Pumps and Other Tools for Thinking]. Moscow: AST Publ. 576 s. (In Russian).
3. McWilliams N. (2021) *Psikhoanaliticheskaia diagnostika. Ponimanie struktury lichnosti v klinicheskom protsesse* [Psychoanalytic Diagnosis: Understanding Personality Structure in the Clinical Process]. Moscow: Klass Publ. 592 s. (In Russian).
4. Nikonenko S. V. (2007) *Analiticheskaia filosofiia. Osnovnye kontseptsii* [Analytical philosophy. Basic Concepts]. St. Peterburg: SPbGU Publ. 546 s. (In Russian).
5. Torneke N. (2022) *Teoriia relatsionnykh freimov v klinicheskoi praktike* [Learning RFT: An Introduction to Relational Frame Theory and Its Clinical Application]. Moscow: Dialektika (Vil'iams) Publ. 320 s. (In Russian)
6. Iulina N. S. (2004) *Golovolomki problemy soznaniia* [Puzzle problems of consciousness]. Moscow: Kanon+ Publ. 544 s. (In Russian)
7. Iulina N. S. (1966) *Neorealizm. Kriticheskii realizm. Naturalizm. Neotomizm* [Neorealism. Critical realism. Naturalism. Neo-Thomism] // *Sovremennaia filosofiia i ideologiia v stranakh zapadnoi Evropy i Ameriki*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
8. Iulina N. S. (2015) *Ocherki po sovremennoi filosofii soznaniia* [Essays on Modern Philosophy of Mind]. Moscow: Kanon-plus Publ. 408 s. (In Russian)
9. Iulina N. S. (1999) *Ocherki po filosofii v SShA* [Essays on Philosophy in the USA]. Moscow: Editorial URSS Publ. 304 s. (In Russian)
10. Iulina N. S. (2011) *Pis'mo Karla Poppera N. S. Iulinoi ot 1 sentiabria 1988 g.* [Letter from Karl Popper to N. S. Yulina dated September 1, 1988] // *Filosofskii zhurnal* | Philosophy Journal. 2011. No 2 (7). S. 40–44. (In Russian).
11. Iulina N. S. (1978) *Problema metafiziki v amerikanskoj filosofii XX veka: Kriticheskii ocherk empiriko-pozitivistikh techenii* [The Problem of Metaphysics in American Philosophy of the 20th Century: A Critical Essay on Empiric-Positivist Movements]. Moscow: Nauka Publ. 296 s. (In Russian)
12. Iulina N. S. (1959) *Sovremennaia nauka i chelovecheskie tsennosti. Retenziia na knigu: Hall D. Modern Science and Human Values* [Modern Science and Human Values. Book Review: Hall D. Modern Science and Human Values] // *Vestnik istorii mirovoi kul'tury*. No 2. (In Russian)
13. Iulina N. S. (2007) *Filosofskii naturalizm. O knige D. Denneta "Svoboda evoliutsioniruet"* [Philosophical Naturalism. About D. Dennett's Book "Freedom Evolves"]. Moscow: Kanon+ Publ. 240 s. (In Russian).
14. Iulina N. S. (1984) *On Popper's implicit Hegelianism* // *Philosophia Naturalis*, Band 21, Heft 2–4, Meisenheim/Glan. 652–661 r. (In English).
15. In Memoriam, sait IFRAN, <https://iphras.ru/page20384225.htm> (accessed: 05.07.2024). (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.005

УДК 1(091)

*М. А. Арефьев, А. Я. Кожурин, И. Б. Романенко**

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В РОССИИ (Л. А. ТИХОМИРОВ И В. С. СОЛОВЬЁВ)**

В статье анализируется понятие «политическая теология». Данное понятие вошло в язык юриспруденции и социально-политических наук благодаря Карлу Шмитту («Политическая теология», 1922). В своих работах немецкий теоретик указывал на генетическую и смысловую связь, существующую между теологическими и политико-правовыми установками. В рамках русской философской мысли интересующее нас понятие использовал еще в XIX столетии Михаил Александрович Бакунин. Один из основоположников анархизма рассматривал политику и теологию в качестве важнейших инструментов порабощения человека. В своих произведениях он требовал тотального ниспровержения государства и религии. Автор представленной статьи уделяет особое внимание двум наиболее развернутым версиям политической теологии в России второй половины XIX —

* Кожурин Антон Яковлевич — д-р филос. наук, доцент, проф. каф. философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; ankozshurin@yandex.ru;

Романенко Инна Борисовна — д-р филос. наук, проф., заведующая каф. философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; in_romanenko@rambler.ru;

Арефьев Михаил Анатольевич — д-р филос. наук, проф., заведующий каф. философии и социально-гуманитарных наук СПбГАУ; ant-daga@mail.ru;

Anton Ya. Kozhurin — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University; ankozshurin@yandex.ru;

Inna Borisovna Romanenko — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University; in_romanenko@rambler.ru;

Mikhail A. Arefyev — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences of St. Petersburg State University; ant-daga@mail.ru.

** «Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 36ВГ) — «Формирование мировоззрения и систематических представлений о сущности и динамике развития Российской цивилизации и государственности как фундаментальных составляющих общеобразовательной подготовки студентов при изучении дисциплины «Основы российской государственности».

начала XX в. Речь идет о концепциях Льва Александровича Тихомирова и Владимира Сергеевича Соловьёва. В контексте рассматриваемой эпохи данные концепции следует интерпретировать в качестве альтернативных. Они являют собой консервативную и либеральную версии политической теологии. Анализируются специфические черты этих концепций, выявляются основные пункты расхождения между ними. Особое внимание уделяется пониманию обоими мыслителями хилиазма — учения о Тысячелетнем царстве Божиим на земле. Данное учение имело в истории как свои религиозные, так и секулярные версии. Последние получили широкое распространение в духовной ситуации XIX столетия. Автор рассматривает преломление хилиастических установок в учении В. С. Соловьёва, а также радикальную критику хилиазма в философско-исторической и социально-политической концепции Л. А. Тихомирова. Библиогр. 15 назв.

Ключевые слова: политическая теология, православие, католицизм, хилиазм, консерватизм, либерализм.

M. A. Arefyev, A. Ya. Kozhurin, I. B. Romanenko
POLITICAL THEOLOGY IN RUSSIA (L. A. TIKHOMIROV AND V. S. SOLOVYOV)

The article analyzes the concept of «political theology». This concept entered the language of jurisprudence and socio-political sciences thanks to Karl Schmitt («Political Theology», 1922). In his works, the German theorist pointed out the genetic and semantic connection that exists between theological and political-legal attitudes. Within the framework of Russian philosophical thought, the concept we are interested in was used in the XIX century by Mikhail Alexandrovich Bakunin. One of the founders of anarchism considered politics and theology as the most important instruments of human enslavement. In his works, he demanded the total overthrow of the state and religion. The author of the presented article pays special attention to the two most detailed versions of political theology in Russia in the second half of the XIX — early XX century. We are talking about the concepts of Lev Alexandrovich Tikhomirov and Vladimir Sergeevich Solovyov. In the context of the era under consideration, these concepts should be interpreted as alternative. They are conservative and liberal versions of political theology. The specific features of these concepts are analyzed, the main points of divergence between them are identified. Special attention is paid to the understanding of chiliasm by both thinkers — the doctrine of the Millennial kingdom of God on earth. This teaching has had both its religious and secular versions in history. The latter became widespread in the spiritual situation of the XIX century. The author examines the refraction of chiliasm in the teachings of V. S. Solovyov, as well as the radical criticism of chiliasm in the philosophical-historical and socio-political concept of L. A. Tikhomirov. Bibliogr. 15 titles.

Keywords: political theology, Orthodoxy, Catholicism, chiliasm, conservatism, liberalism.

Понятие «политическая теология» стало популярным благодаря Карлу Шмитту — автору одноименной работы, вышедшей в 1922 г. В ней немецкий правовед писал:

«Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию, ибо они были перенесены из теологии на учение о государстве, причем, например, всемогущий Бог становился всевластным законодателем, но и в их систематической структуре, познание которой необходимо для социологического рассмотрения этих понятий. Чрезвычайное положение имеет для юриспруденции значение, аналогичное значению чуда для теологии <...> Рационализм Просвещения отвергал исключительный случай в любой форме. Поэтому консервативные писатели контрреволюции могли попытаться идеологически обосновать личный суверенитет монарха с помощью аналогий, заимствованных из теистической теологии» [15, с. 34].

Как известно, на формирование концепции К. Шмитта серьезное влияние оказали выдающиеся консерваторы-католики — Ж. де Местр, Л. де Бональд и Х. Доносо Кортес. Необходимо, однако, помнить, что одним из первых на тесную связь теологии и юриспруденции указал гениальный соотечественник К. Шмитта — Г. В. Лейбниц, который был дипломированным юристом, искусственным в тонкостях теологии, Именно Лейбницу принадлежит самое ясное философское обоснование этой связи, изложенное в работе «Новый метод изложения и обучения юриспруденции, с приложением списка желательных в юриспруденции улучшений» (1666).

Обращаясь к генезису интересующего нас понятия, нельзя забывать и русских авторов. Первым из них необходимо упомянуть М. А. Бакунина, чьи работы были хорошо известны К. Шмитту. Немецкий мыслитель нередко полемизирует с идеями русского анархиста на страницах своих произведений. У М. А. Бакунина была книга, посвященная критике концепции Д. Мадзини, — «*La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*» (1871). Показательны названия его работ — «Федерализм, социализм и антиатеизм», написанной на французском языке (1867, впервые опубликована в 1895 г.), «Бог и государство» (не закончена). В первой из них Бакунин указывал, что политика и теология — «две сестры, имеющие одно происхождение и преследующие одну цель, хотя и под разными названиями». Их целью, был убежден теоретик анархизма, выступает подавление свободы человека [1, с. 98].

Если обратиться не к негативным, как в случае М. А. Бакунина, а к позитивным вариантам политической теологии на русской почве, то первое имя, которое приходит на ум, — К. Н. Леонтьев [5]. Он в своих работах демонстрировал неразрывную взаимосвязь религиозных и политических установок, своеобразно эпатируя интеллигентскую публику. Вот, к примеру, его характеристика христианства: «Это великое учение, для личной жизни сердца столь идеальное (столь нежное даже!), для сдерживания людских масс железной рукавицей столь практическое и верное...» [7, с. 224] (курсив наш. — А. К., И. Р., М. А.). К. Н. Леонтьев, несомненно, обладал пророческим даром, предчувствуя в конце XIX столетия основные черты последующего развития мира (характер будущего русского социализма, процессы глобализации, антропологическую катастрофу, вызванную торжеством либеральных установок, и т. д.).

После обширной преамбулы самое время обратиться к героям данной статьи. Речь в ней пойдет о Льве Александровиче Тихомирове (1852–1923) и Владимире Сергеевиче Соловьёве (1853–1900). Нетрудно заметить, что они были практически ровесниками, но судьбы обоих мыслителей сложились по-разному. Не случайно, что существенным образом различались и их версии политической теологии, что дальнейшем мы и попытаемся проследить.

Жизненные перипетии Л. А. Тихомирова вполне могли бы стать основой увлекательного романа или телевизионного сериала. Обнаруживаются определенные параллели с судьбой Ф. М. Достоевского, только в нашем случае все выглядит более рельефно. Л. А. Тихомиров родился в семье военного врача. Учился в Московском университете и параллельно занимался революционной деятельностью; был арестован, привлечен к суду. В 1879 г. становится членом исполкома «Народной воли», ее представителем за границей в 1880-е гг.

Именно Л. А. Тихомиров был автором письма, с которым после убийства Александра II народовольцы 12 марта 1881 г. обратились к новому императору. В эмиграции Л. А. Тихомиров разочаровался в революционной борьбе. Кроме того, он своими глазами увидел коррумпированность и моральную несостоятельность политической системы Третьей республики во Франции. Это способствовало полному краху демократических иллюзий.

Переломным стал 1888 год, когда А. Л. Тихомиров обратился к русским властям с просьбой о помиловании (в этом же году увидела свет его работа «Почему я перестал быть революционером»). Для всего левого лагеря, причем не только народнического, это стало настоящим потрясением. На это событие откликнулись видные представители марксизма — П. Лафарг и Г. В. Плеханов. Основоположник отечественного марксизма даже написал по данному поводу брошюру «Новый защитник самодержавия, или горе г. Л. Тихомирова (Ответ на брошюру “Почему я перестал быть революционером”)» (1889).

В отличие от Л. А. Тихомирова, жизнь В. С. Соловьёва не знала таких резких поворотов. В юности он также пережил увлечение нигилистическими установками, но этот период не оказал существенного влияния на развитие его последующей концепции. Гораздо более серьезное значение имел инцидент 1881 г., когда молодой преподаватель философии обратился к властям с призывом помиловать цареубийц. В результате возник конфликт, положивший конец академической карьере В. С. Соловьёва. Есть, впрочем, основания полагать, что отказ от преподавания был его сознательным выбором, В. С. Соловьёв предпочел стать независимым философом и публицистом.

В свете сказанного неудивительно, что варианты политической теологии, предложенные Л. А. Тихомировым и В. С. Соловьёвым, носили диаметрально противоположный характер. Консервативный в первом случае и либеральный — во втором. В политических реалиях России второй половины XIX — начала XX века данные проекты противостояли друг другу. Либералы той эпохи сделали немало, чтобы раскатать исторические устои нашей страны. Внес свой вклад в этот процесс и В. С. Соловьёв. Не случайно, что его опекали издатели «Вестника Европы» — ведущего либерального издания конца позапрошлого столетия. Для них он представлял ценного союзника на религиозно-философском фланге.

Противоположность идейных установок, а также личностей их носителей ярко обозначилась во время единственной встречи Л. А. Тихомирова и В. С. Соловьёва. Бывший революционер захотел познакомиться с книгой «Россия и Вселенская церковь» (1889), которая была запрещена к распространению на территории Российской империи. Доступный экземпляр мог предоставить только автор. Познакомившись с ним, Л. А. Тихомиров ярко описал свои впечатления от личности и творческой манеры В. С. Соловьёва. Главной их чертой была несокрушимая уверенность в собственной правоте. Философ не мог принять чужого мнения, если оно расходилось с его собственным, даже в тех областях, в которых компетентность оппонента была несравненно выше. В случае с Л. А. Тихомировым речь шла об экономике и социальной проблематике.

Неудивительно, что книга вызвала у Тихомирова крайне негативные эмоции и отбила у него всякое желание продолжить знакомство, хотя со стороны ее

автора звучали предложения о новой встрече. Демонстративное выпячивание достоинств католицизма, особенно в социально-политической сфере, и всяческое принижение православия, на чем построена книга Соловьёва, буквально вывели Тихомирова из себя. Во время эмигрантской жизни во Франции он ознакомился с деятельностью католической церкви. Полученный при этом опыт никак не способствовал сближению Тихомирова с этой конфессией, скорее наоборот. В воспоминаниях он приводит впечатление своего маленького сына, который впервые присутствовал на православном богослужении: «Папа, мы больше не будем ходить в католическую церковь... Тут лучше, у нас гораздо лучше. Папа, мы сюда будем ходить, правда?» [14, с. 588]. Тихомиров признался, что в этот момент он был в полном смысле счастлив. Естественно, что больше в католическую церковь они не ходили.

Начиная разговор по существу, отметим центральный пункт расхождения двух мыслителей. Это — отношение к хилиазму. Хилиазм (от греч. χίλιός «тысяча») — религиозное учение о Тысячелетнем царстве Божиим на земле. Оно коренилось в ветхозаветной традиции, откуда было заимствовано христианством. Церковь, в конечном итоге, отвергла хилиазм, но он сохранял свое очарование для разного рода сектантских учений, особенно гностического толка. В католическом мире сильный толчок развитию хилиастических построений дал в XII в. Иоахим Флорский, развивший учение о Третьем Завете. Данное учение было осуждено на 4-м Латеранском соборе, но постоянно возрождалось на протяжении последующих столетий. В России второй половины XIX столетия оно находит яркое развитие в теократической концепции Соловьёва [3, с. 20–26].

Хилиастические установки пронизывают все периоды творчества Соловьёва. Они отчетливо звучат в «Чтениях о Богочеловечестве» (1881), достигают своего пика в период написания «России и Вселенской церкви», а их мотивы чувствуются даже в работах 1890-х гг., когда оптимистические ожидания Соловьёва о скором объединении церковью потерпели крах при столкновении с реальностью. Данный аспект Тихомиров сразу уловил:

«Синтез всей благодатной человеческой работы для того и нужен, чтобы вся истинно человеческое отделилось от антихристовского для приближающегося Царствия Божия, которое Соловьёв, конечно, понимал *хилиастически*, в смысле *земного* царствия Христа...» [14, с. 602–603] (курсив наш. — А. К., И. Р., М. А.).

Выявив нерв концепции своего оппонента, Тихомиров подверг ее резкой критике. В частности, он обвинил Соловьёва в полном непонимании социально-политической проблематики: «Он был довольно поверхностно знаком с вопросами экономическо-социальными и не сознавал силы экономических отношений» [14, с. 603]. Конечно, в таком виде принять характеристику Тихомирова нельзя. Разумеется, напрямую конкурировать с бывшим идеологом «Народной воли» в понимании данной проблематики философ не мог, но в его работах мы обнаруживаем развернутое социально-политическое учение, хотя и выраженное в утопическом ключе — в контексте хилиастических установок.

Соловьёв настаивал на теснейшей связи нравственности и права, а точнее — нравственного идеала и права. Правовое отношение базируется на огра-

ничении свободы, причем данное ограничение должно носить всеобщий и равномерный характер. Можно сформулировать эту установку следующим образом — свобода, обусловленная равенством. В «Оправдании добра» (журн. публ. в «Вопросах философии и психологии» в 1894–1895, отд. изд. — 1897) философ, впрочем, не останавливается на этом утверждении, вводя в свою концепцию как основополагающее требование справедливости. Поскольку право определяется справедливостью, оно неразрывно связано со сферой нравственности. Право в концепции Соловьёва выступает как минимум нравственности. Все определения права, стремящиеся отделить его от нравственности, пропускают существо дела, утверждал он. Не случайно, что главный выразитель идей классического либерализма на русской почве, Б. Н. Чичерин, стал яростным оппонентом автора «Оправдания добра».

Соловьёв требует признания позитивных задач государства, прежде всего в сфере экономики. Оно должно принудительно вмешиваться в экономическую жизнь для защиты обездоленных и для обеспечения того, что можно назвать «правом на достойное человеческое существование». В «Оправдании добра» философ писал:

«Правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования личности» [10, с. 533].

Разумеется, социально-политическая проблематика не носила у Соловьёва самодовлеющего характера. Она была для него своеобразной вариацией на тему Тысячелетнего царствия Божия на земле, то есть хилиазма. В этом отношении философ был более последователен, чем его предшественник — П. Я. Чаадаев. Вот что Соловьёв писал в книге, вызвавшей такую резкую реакцию Тихомирова:

«Основная истина, отличительная черта христианства есть совершенное единение божеского и человеческого, осуществленное индивидуально во Христе и осуществляющееся социально в христианском человечестве, где божеское представлено Церковью (имеющей свое средоточие в верховном первосвященстве), а человеческое Государством. Эта тесная связь Государства с Церковью предполагает первенство последней, ибо божеское и выше, и прежде человеческого» [9, с. 22–23].

Худшей реализацией данной установки, по мнению Соловьёва, была Византийская империя, которая по сути дела имела языческий характер. Ее сущность, считал философ, состояла в отрицании возможности искупления, освящения и единения с Богом для материально-чувственного мира. Это было отказом от реализации христианских установок в земных условиях, сочетание строгого теоретического православия с чисто языческой практикой в социально-политической сфере. В Византии, был уверен автор «России и Вселенской церкви», христианство как социальная сила оказалось отвергнуто единением императорской власти и высшей церковной иерархии.

После краха идеи христианской государственности в Византии инициатива в решении данной проблемы перешла к Западу. Первый камень в основание будущей западной империи заложил франкский король Хлодвиг — свои крещением и помазанием на царство в 496 г. Следующий важный шаг — коронация Карла Великого, осуществленная папой Львом III. Византия, разумеется, не признала новый титул. В данной связи Соловьёв язвительно замечал, что старая империя Константина отказалась уступить свое место новой власти, появившейся на свет благодаря тесной связи между папством и франкской монархией. Результатом стал первый разрыв между восточным и западным христианством, произошедший в IX в.

Если включить эти события в исторический контекст, то произвольность Соловьёвской схемы будет очевидна. Правители Византии были единственными законными преемниками Римской империи, что признавали практически все вожди варваров. Коронация Карла Великого в данной связи представляется еще менее законной, чем коронация Наполеона Бонапарта в 1804 г. Если же брать столь любезных автору «России и Вселенской церкви» римских пап, то только благодаря тому, что Византия оказывала упорное сопротивление арабам, не состоялось поглощение Рима (да и всей Италии) миром ислама. Каковы были бы последствия этого, легко судить по Северной Африке. В первые века нашей эры она была важнейшим центром христианской жизни. Здесь жили и творили такие богословы, как Тертуллиан, Киприан и Аврелий Августин. После арабской экспансии никаких следов христианства здесь не осталось и в помине. Вряд ли Италию ждала иная судьба, но героическая борьба Византии позволила избежать подобного сценария.

Представляется, что все эти факты Соловьёву были прекрасно известны. Они, однако, не укладывались в его схему, а в таком случае — тем хуже для фактов. Западной империи, стремившейся, как полагал философ, к реализации социальных идеалов христианства, он отдавал явное предпочтение перед восточной. В данную схему, правда, не вписывались крестовые походы против славян и пруссов, жестокое преследование еретиков, наконец, вероломный захват Константинополя в 1204 г. Все это Соловьёв старался не замечать, хотя Византии не прощал ни одного упущения.

Впрочем, вынужден был признать автор «России и Вселенской церкви», в эпоху средневековья католической церкви не удалось осуществить социальную и политическую справедливость. Этому помешал целый ряд факторов — ожесточенное соперничество императоров и пап, сам уклад жизни, основанный на неравноправных отношениях германских завоевателей и покоренных ими романских и славянских племен, жестокость судопроизводства и т. д. Формирование национальных государств и Реформация разрушили религиозно-культурное единство европейских народов, надолго погрузив их в междоусобную вражду.

В данной связи автор «России и Вселенской церкви» ставит следующую проблему: «Есть ли в христианском мире власть, способная вновь и с лучшей надеждой на успех взяться за дело Константина и Карла Великого» [9, с. 65]. Третье и последнее воплощение христианской империи должно быть осуществлено при активном участии России, при условии объединения православной

и католической церкви — под эгидой римского папы. Неудивительно, что этот проект был негативно встречен в России. Последовала реакция — как административная (запрет на распространение некоторых сочинений философа, включая «Россию и Вселенскую церковь»), так и интеллектуальная (наиболее убедительный ответ, как нам представляется, дал Н. Я. Данилевский в статье «Вл. Соловьёв о православии и католицизме», 1885).

Показательно, однако, что и в католическом мире соловьёвские идеи были восприняты весьма прохладно — за исключением некоторых представителей западнославянского духовенства. Между тем, католицизм переживал во второй половине XIX в. весьма непростые времена. В объединенной Германии Бисмарк объявил «культуркампф», направленный против идейного влияния католической церкви. Третья республика во Франции активно осуществляет секуляризацию в сфере культуры и образования. Даже в Италии, бывшей оплотом папизма на протяжении многих столетий, вспыхивает конфликт между понтификом и властью, разрешенный лишь в 1929 г. конкордатом с правительством Муссолини. Тем не менее, католическая церковь не отреагировала должным образом на проект Соловьёва. Слишком велика была традиция отчуждения между двумя церквями, чтобы ее преодолеть усилиями одного, пусть и многогранно одаренного человека.

Следует заметить, что в своей концепции Соловьёв стремился синтезировать христианскую эсхатологию и современные ему социально-политические учения (различные версии социализма, позитивизма, даже ницшеанство). Почвой, на которой можно было осуществить подобный синтез, был, несомненно, хилиазм. Показательно также, что именно государство, а не личность или общество, выступает у него гарантом успеха Богочеловеческого процесса. В этом смысле Соловьёв законный сын XIX столетия, пронизанного идеями институционального спасения. Несомненно, что государство, о котором идет речь в его проекте, должно носить теократический характер: «Положительное призвание христианского государства есть воплощение в порядке общественном и политическом начал истинной религии» [9, с. 425].

В философии Соловьёва человек призван быть «теургом» — возделывателем, строителем, спасителем природы. Он посредник между миром и Богом. В данной связи в творчестве Соловьёва возникает весьма многозначительный символ Софии, которая может быть понята и как Премудрость Божия, и как вечно женственное начало Бога (своеобразный «роман с Богом» — по остроумному замечанию В. В. Розанова), и как идеальный совокупный человек (ср. с контовским учением о «Великом Существе», *le Grand Être*). Показательно своеобразное раздвоение человека и его сущности в философии Соловьёва: будучи генетически венцом природной эволюции, он онтологически превечен, предзадан бытию. В этом аспекте сказалось стремление русского мыслителя синтезировать религию и философию с последними достижениями естествознания — в частности, с дарвиновской теорией эволюции. Как носитель сознания, человек уже содержит форму положительного всеединства, а своей плотью он укоренен в материи. Человек, таким образом, занимает в мире пограничное положение.

Увлечение философа на рубеже 1880–1890-х гг. концепциями О. Конта и Н. Ф. Федорова выглядит вполне закономерным. Начав свою деятельность

с критики позитивизма («Кризис западной философии (Против позитивистов)», 1874), Соловьёв в указанный период пересматривает свое отношение к идейному наследию Конта. В статье «Идея человечества у Августа Конта» (1898) он высоко оценивает религиозно-антропологические аспекты концепции основоположника позитивизма. В этой статье Соловьёв писал, что «никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как Август Конт» [11, с. 533]. Отсюда понятен и его интерес к «Философии общего дела» с ее пафосом «воскрешения предков».

Тяготение к установкам хилиазма сохранялась у Соловьёва практически до конца жизни. Еще в «Оправдании добра» явственно звучат соответствующие ноты. Лишь последнее сочинение философа, «Три разговора» (1900), свидетельствует о его разрыве с хилиастической традицией. В этой связи необходимо вспомнить еще об одном его собеседнике — К. Н. Леонтьеве. Высоко оценивая философский и публицистический талант своего молодого друга, Леонтьев долгое время прощал ему выстраивание концепции в духе «розового христианства». То, что он не простит маститым авторам, — вспомним леонтьевскую критику в адрес Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого в этой связи. Но, в конце концов, между Леонтьевым и Соловьёвым произошел разрыв, вызванный докладом «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891), в котором автор объявил европейских прогрессистов последних веков реализаторами христианских идеалов. Такого Леонтьев простить своему бывшему кумиру не смог.

Н. А. Бердяев писал об их конфликте, что

«в чем-то последнем К. Н. [Леонтьев] не уступает Соловьёву. Столкновение и распря К. Леонтьева и Вл. Соловьёва не разрешились при жизни Леонтьева. Сначала Соловьёв был сильнее Леонтьева и влиял на него. Но под конец жизни Вл. Соловьёва начал побеждать дух Леонтьева, леонтьевский пессимизм по отношению к земной жизни, к истории. К. Леонтьев раньше Вл. Соловьёва почуял победу антихристового духа» [2, с. 117].

Нельзя, впрочем, забывать, что многочисленные последователи В. С. Соловьёва продолжили развивать хилиастические установки уже в первой половине XX в. Речь идет о Д. С. Мережковском, Н. А. Бердяеве, С. Н. Булгакове, В. Ф. Эрне.

Теперь самое время обратиться к идейному наследию Л. А. Тихомирова. Сразу отметим, что тяготение к хилиазму ему было чуждо даже в годы революционной деятельности. Сравнивая различные социально-политические концепции, он признавался, что социальные науки он предпочитал социалистическим учениям, включая сюда и марксизм. Представители социальных наук (Г. Лебон, Г. Тард, Фюстель де Куланж) признавали общество обществом результатом не материальных, но психологических условий. Они искали источники происхождения и развития общества в человеке, личности, признавали не революционную, но эволюционную точку зрения. Результатом стал отказ Тихомирова от революционной борьбы [14, с. 422].

Разочаровавшись в идеологии народничества, Тихомиров перешел на консервативные позиции. По возвращении в Россию он нашел общий язык с К. Н. Леонтьевым, в спорах вокруг «России и Европы» становится на сторону

последователей Н. Я. Данилевского [4, с. 70–89]. В брошюре «Начала и концы. Либералы и террористы» (1890) он писал:

«В. Соловьёв упрекал Данилевского, будто бы его национализм и учение об исторических типах противны христианскому чувству. Напротив, Данилевский, именно как глубокий христианин, не мог впасть в ошибку, неизбежную для социологов не христиан или полухристиан. Он ясно чувствовал, что в жизни нашей есть от мира сего и что — не от мира сего. Для него абсолютное, вечное и свободное не исчезало в человеке при мысли о необходимости и условности его земного существования в мире, материальном и социальном, где есть раса, и национальность, и их роковое органическое развитие. А потому Данилевский и мог думать о необходимых, не свободных законах социологии и подчинении им человека, совершенно объективно, не тревожимый в своем анализе лишними вторжениями из области чисто духовной» [12, с. 74].

Тихомирова следует признать первым русским мыслителем, давшим развернутый анализ и обоснование монархии. Его перу принадлежит фундаментальный труд «Монархическая государственность» (Ч. I–IV, 1905). По пути, проложенному его автором, в дальнейшем пойдут П. Е. Казанский («Власть Всероссийского императора. Очерки действующего русского права», 1913), И. Л. Солоневич («Народная монархия», издана в 1951) и И. А. Ильин («О монархии и республике», издана в 1979). Если брать основательность и теоретическую убедительность, то труд Тихомирова будет, конечно, самым основательным. При этом, как справедливо указывает С. В. Лебедев, не случайно, что теоретические обоснования монархии в России появились буквально накануне ее свержения, а то и после — в эмиграции [6, с. 132–133].

В своих работах Тихомиров уделял важное место решению социальных проблем. Наряду с Леонтьевым он принадлежал к числу консерваторов, понимавших центральное значение социальной проблематики. Второй, наряду с религиозным идеалом, основой истинной монархии является корпоративная организация социального строя. Этой теме был посвящен ряд его произведений: «Демократия либеральная и социальная», 1896; «Земля и фабрика: К вопросу об экономической политике, 1899», «Вопросы экономической политики», 1900; «Рабочий вопрос и русские идеалы», 1902; «Рабочие и государство», 1908; «Рабочий вопрос: Практические способы его решения», 1909). Мыслителя беспокоило, что, решая рабочий вопрос, государство в России больше считалось с интересами крупного капитала. В своих работах по данной проблематике Л. А. Тихомиров обозначал принципы работы государства с рабочими, которые начали реализовываться в форме «зубатовщины».

В 1907 г., при личном участии П. А. Столыпина, Л. А. Тихомиров становится членом Совета Главного Управления по делам печати. В этой должности он является консультантом премьер-министра по рабочему вопросу, выступает за энергичные реформы в деле рабочего законодательства. Многие идеи Тихомирова были использованы в принятых в 1913 г. законах о страховании рабочих по болезни и от несчастных случаев. К сожалению, в полной мере данная программа не была реализована, что в конечном итоге и привело к катастрофическим для Российской империи последствиям. После убийства Сто-

лыпина представители власти не слушали прогнозы мыслителя — Тихомиров оказался в роли Кассандры. Следует согласиться с мнением А. В. Репникова, что «власть настороженно относилась к нему, даже тогда, когда он уже занял свое место в среде консервативных идеологов» [8, с. 62].

Судьба Тихомирова была трагична. Мыслитель дождался свержения монархии, стал свидетелем грандиозной попытки осуществления хилиастических установок, последовавших после Октябрьской революции. Понятно, что эти события не поколебали его базовых установок, но переживал их Тихомиров весьма болезненно. Все его попытки помешать крушению монархии, как практические, так и теоретические, оказались тщетными. Они наталкивались на самодовольство и недалекость власть имущих с одной стороны и фанатизм ниспровергателей устоев — с другой. На пути торжествующей революционной стихии непроходимых заслонов возвести не удалось.

В своей философско-исторической концепции, изложенной в труде «Религиозно-философские основы истории» (начат в 1913 году, завершен в 1918) Тихомиров исходит из существования двух типов мировоззрений — дуалистического и монистического. Первый из них принципиально различает Бога и тварный мир, второй данное различие игнорирует, признавая самосущную природу (ср. с «иранским» и «кушитским» принципами у А. С. Хомякова). Здесь возникает очень важная для Тихомирова тема хилиазма. В конечном счете, демаркационная линия между двумя типами мировосприятия проходит здесь. Монистические установки находят свою реализацию именно в попытках построить земное царство, нечто в роде рая на Земле. Как бывший революционер, Тихомиров прекрасно понимал силу подобных воззрений, их способность вдохновлять людей на борьбу с существующими порядками.

Автор «Религиозно-философских основ истории» указывал:

«По историческому происхождению это верование было христианами заимствовано у евреев и особенно твердо держалось во время гонений. Претерпевая всякие притеснения, мучения, истребительные казни, верующие утешали себя мыслью, что вот, может быть, очень скоро явится спасающий Христос, избавит их от всяких скорбей и даст тысячу лет Своего Царствования на земле, во всяком земном благополучии. Это верование разделялось такими выдающимися учителями христианства, как св. Иустин Философ, св. Ириней Лионский и др.» [13, с. 601].

Церковь хотя и не приняла данное учение, но и не осудило его в качестве ереси. Тем не менее, считает Тихомиров, хилиазм не может быть принят христианами, так как не находит достаточной опоры в Откровении. Любопытно, что попытки осуществить «царство святых» приобретают реальное воплощение в ходе Реформации. В этой связи можно вспомнить крестьянское движение, возглавляемое Т. Мюнцером, проповедовавшим теократический коммунизм (его вдохновителем был Иоахим Флорский), и анабаптистов во главе с Иоанном Лейденским. Революционные идеи они стремились выводить из христианского вероучения, активно использовали библейский язык. И это не случайно, ибо идея революционного преобразования коренится в христианском учении о конце мира — был уверен Тихомиров.

Первоначально коммунистические течения сохраняли свои связи с христианством — это относится и к социалистам-утопистам первой половины XIX в. (вспомним хотя бы «Новое христианство» Сен-Симона). Не свободны от хилястических элементов и многие отечественные религиозно-философские концепции XIX — начала XX в. Яркий тому пример — учение о Богочеловечестве В. С. Соловьёва и его последователей. Значительные элементы хилязма содержит и «розовое христианство» Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Пожалуй, из выдающихся мыслителей данного периода лишь К. Н. Леонтьев избежал хилястических соблазнов.

Наиболее последовательным и четко оформленным хилястическим учением Тихомиров считал марксизм. Ему довелось увидеть, как последователи этого учения пришли в России к власти и с каким энтузиазмом начали реализовывать его положения на практике. Понятно, что подобное отношение носило квазирелигиозный характер. Между тем, основой марксистской концепции выступало материалистическое понимание истории (в начале XX в. его часто обозначали как «экономический материализм»). По мнению автора «Религиозно-философских основ истории» данное учение — наиболее одиозная форма пантеизма. Здесь фокусируются различные элементы пантеистических концепций, начиная с Каббалы и заканчивая современным сатанизмом.

Тихомиров считал, что «слабейшая сторона экономического материализма состоит именно в том, что он решает *односторонне* вопрос об отношениях между человеком и экономическим производством, указывает на зависимость человека от экономики и забывает о зависимости экономики от человека» [13, с. 583]. Отсюда его упор на человеческой природе, одним из проявлений которой и оказываются поиски социальной справедливости, что мы наблюдаем у теоретиков социализма. Это верно даже в отношении марксистской концепции, которая демонстративно отрещивалась от любых антропологических обоснований.

Подобно многим критикам марксизма, включая и бывших «легальных марксистов», Тихомиров обращает внимание на противоречие между объективистским характером материалистического понимания истории, делающего упор на развитии хозяйственно-экономической деятельности, и апологией революционного действия. И адепты марксизма, и его критики делали упор на ту или иную составную часть этого учения. Можно вспомнить мнение К. Шмитта, указывавшего в работе «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма» (1923) на первостепенное значение революционно-апокалиптической составляющей марксизма:

«при поверхностном взгляде могло показаться, будто самое существенное в марксизме — материалистическое понимание истории. Но уже в “Коммунистическом Манифесте”, интенции которого всегда оставалась основополагающими, обнаруживается настоящая конструкция истории». По мнению К. Шмитта, систематическая концентрация классово-борьбы в данном произведении выливается в «единственную, последнюю борьбу человеческой истории, диалектическую кульминацию напряжения: буржуазия и пролетариат. Противоположности многих классов упрощаются, превращаясь в одну-единственную. <...> Упрощение означает мощное усиление интенсивности» [15, с. 152–153].

В истории XX в. именно революционная установка двигала энтузиазм народных масс и радикальных элит. Вспомним революции в Китае, Вьетнаме или на Кубе. Первой же в этом ряду стала Великая Октябрьская социалистическая революция в России. Весьма показателен отзыв на нее А. Грамши, одного из классиков европейского марксизма, который в декабре 1917 г. написал программную статью «Революция против “Капитала”». Социалистическая революция произошла в стране, которая по меркам марксистской ортодоксии оказалась совсем к ней не готова. Не случайно, что едва ли не самыми оголтелыми критиками Октябрьской революции оказались западные социал-демократы и российские меньшевики. Данную линию впоследствии продолжили советские диссиденты, чья зависимость от марксистской ортодоксии очевидна.

Теперь можно подвести итоги. Как нам представляется, концепции Л. А. Тихомирова и В. С. Соловьёва следует интерпретировать как оригинальные версии политической теологии. Включая данные концепции в историко-культурный контекст, их следует считать крайними версиями политической теологии в России второй половины XIX столетия. Концепция Л. А. Тихомирова, наряду с концепцией К. Н. Леонтьева, относилась к крайне правому флангу социально-политической мысли. Концепция В. С. Соловьёва — к ее левому флангу. Конечно, уже в начале следующего века будут предприняты более радикальные попытки связать теологию и революцию («новое религиозное сознание»), но в духовной ситуации XIX в. концепция В. С. Соловьёва представляется наиболее последовательной попыткой синтеза христианства с либерально-прогрессистскими установками («розовое христианство»). Что же касается учения Л. А. Тихомирова, то в нем соединились глубина анализа и социально-политическая прогностика. В полной мере это проявилось в его анализе хилиастических установок — как в их религиозной, так и в секулярной версиях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика / Вступ. ст., сост., подг. текста и прим. В. Ф. Пустарнакова. М.: Правда, 1989. 624 с.
2. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли) // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Кн. 2 / Сост., послесл. А. А. Королькова, сост., примеч., прил. А. П. Козырева. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 29–179.
3. Гайденок П. П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
4. Кожурин А. Я. Н. Я. Данилевский: жизнь и творчество. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2020. 204 с.
5. Кожурин А. Я. Политическая теология К. Н. Леонтьева. [б. м.]: Издательские решения, 2021. 230 с.
6. Лебедев С. В. Охранители истинно русских начал. Идеалы, идеи и политика русских консерваторов второй половины XIX века. СПб.: Нестор, 2004. 224 с.
7. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. 799 с.

8. Репников А. В. Консервативные концепции переустройства России. М.: Academia, 2007. 520 с.
9. Соловьёв В. С. Россия и Вселенская церковь. М.: ТПО «Фабула», 1991. 448 с.
10. Соловьёв В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 892 с.
11. Соловьёв В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 822 с.
12. Тихомиров Л. А. Начала и концы. Либералы и террористы // Тихомиров Л. А. Россия и демократия. М.: Изд-во «ФондИВ», 2007. С. 67–108.
13. Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. 7-е изд. М.: Изд-во «ФИВ», 2015. 808 с.
14. Тихомиров Л. А. Тени прошлого. Воспоминания / Сост., вступ. статья и примеч. М. Б. Смолина. М.: Изд-во журнала «Москва», 2000. 720 с.
15. Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. 568 с.

REFERENCES

1. Bakunin M. A. (1989). *Philosophy. Sociology. Politics* / Introductory article, comp., subg. text and note by V. F. Pustarnakov. М.: Pravda, 624 s. (In Russian).
2. Berdyaev N. A. (1995). *Konstantin Leontiev (An essay from the history of Russian religious thought)* // K. N. Leontiev: pro et contra. Book 2 / Comp., afterword by A. A. Korolkov, comp., note., adj. by A. P. Kozyrev. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Sciences, S. 29–179. (In Russian).
3. Gaidenko P. P. (2001). *Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age*. М.: Progress-Tradition, 472 s. (In Russian).
4. Kozhurin A. Ya. (2020). *N. Ya. Danilevsky: life and creativity*. St. Petersburg: Publishing House of the Herzen State Pedagogical University, 204 s. (In Russian).
5. Kozhurin A. Ya. (2021). *Political theology of K. N. Leontiev*. [B. M.]: Publishing Solutions, 230 s. (In Russian).
6. Lebedev S. V. (2004). *Guardians of the truly Russian beginnings. The ideals, ideas and policies of the Russian conservatives of the second half of the 19th century*. St. Petersburg: Nestor, 224 s. (In Russian).
7. Leontiev K. N. (1996). *Vostok, Russia and Slavyanism: Philosophical and political journalism. Spiritual prose (1872–1891)*. Moscow: Respublika, 799 s. (In Russian).
8. Repnikov A. V. (2007). *Conservative concepts of the reconstruction of Russia*. Moscow: Academia, 520 s. (In Russian).
9. Solovyov V. S. (1991) *Russia and the Universal Church*. Moscow: TVET «Fabula», 448 s. (In Russian).
10. Solovyov V. S. (1990). *Essays*. In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Mysl, 892 s. (In Russian).
11. Solovyov V. S. (1990). *Writings*. In 2 vol. Vol. 2. М.: Thought, 822 s. (In Russian).
12. Tikhomirov L. A. (2007). *Beginnings and ends. Liberals and terrorists* // Tikhomirov L. A. Russia and Democracy. Moscow: Publishing house «FondIV», S. 67–108. (In Russian).
13. Tikhomirov L. A. (2015). *Religious and philosophical foundations of history*. 7th ed. Moscow: Publishing house «THEBES», 808 s. (In Russian).
14. Tikhomirov L. A. (2000). *Shadows of the past. Memoirs* / Comp., intro. article and note by M. B. Smolin. М.: Publishing house of the journal «Moscow», 720 s. (In Russian).
15. Schmitt K. (2016). *The concept of the political*. St. Petersburg: Nauka, 568 s. (In Russian).

*А. А. Оносов**

**«МИРОВАЯ СКОРБЬ» В ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА:
НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ
И СВЕРХНРАВСТВЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ**

В статье исследуется тематический фрагмент религиозно-философского содержания проекта общего дела Н. Ф. Федорова (1829–1903). Предметом аналитического рассмотрения является одна из опорных категорий философии космизма — «мировая скорбь». Методом содержательного анализа раскрывается нравственная интенция понятия мировой скорби, выявляется его активная функция в контексте задачи действительного решения вопроса «о смерти и жизни человека», онтологического преобразования мира. В работе анализируется супраморалистическое понимание Федоровым топологии и сущности потустороннего мира. При этом, в историческом смысле, мировая скорбь в философии космизма принципиально отличается от «Великой скорби», принимаемой в христианской эсхатологии как апокалиптическое состояние мира. Отмечается, что супраморализм означает историческую смену этической парадигмы глобального общества в рамках системы «двух нравственностей» — фарисейской и мытарской. Подчеркивается, что философия общего дела призывает к подлинному просвещению, основанному на конкретном, деятельном знании; выдвигает требование «великого синтеза» науки, искусства и религии.

Ключевые слова: Н. Ф. Федоров, философия космизма, нравственность, супраморализм, космофилософия, общее дело, мировая скорбь.

A. A. Onosov

**“WORLD SORROW” IN THE PHILOSOPHY OF COMMON CASE:
MORAL MEANING AND SUPERMORAL POTENTIAL**

The article examines the thematic fragment of the religious and philosophical content of the project for a Common cause, proposed by N. F. Fedorov (1829–1903). The subject of analytical consideration is one of the supporting categories of the Philosophy of cosmism — “world sorrow”. Using the method of content analysis, the moral intention of the concept

* Оносов Александр Аркадьевич — канд. филос. наук, вед. науч. сотр., МГУ имени М. В. Ломоносова; ст. науч. сотр., Центр исследований космизма, МВШСЭН; доцент, РУДН имени Патриса Лумумбы; o.ksandr@yandex.ru

Alexander A. Onosov — PhD (in Philosophy), Leading Researcher, Lomonosov Moscow State University; Senior Research Fellow, Center for Research of Cosmism, MSSSES; Associate Professor, RUDN University; o.ksandr@yandex.ru

of world grief is revealed, its active function is revealed in the context of the task of truly resolving the issue of “the death and life of man,” the ontological transformation of the world. The work analyzes Fedorov’s supramoralistic understanding of the topology and essence of the other world. At the same time, in a historical sense, world tribulation in the philosophy of cosmism is fundamentally different from the “Great Tribulation”, accepted in Christian eschatology as an apocalyptic state of the world. It is emphasized that the philosophy of the common cause calls for genuine enlightenment based on specific, active knowledge; puts forward the demand for a “great synthesis” of science, art and religion.

Keywords: N. F. Fedorov, philosophy of cosmism, moral, supramoralism, cosmosophy, common cause, world sorrow.

В философско-мировоззренческой мысли последних десятилетий отмечается уверенный и стремительный рост аналитического внимания и творческого интереса к идейному корпусу философии общего дела Н. Ф. Федорова, получившему мировое признание как многосложный культурный феномен. Идеи мыслителя, конституирующие всю систему супраморализма*, все чаще оказываются в фокусе углубляющегося предметно-научного, социально-философского и художественного поиска, отражающегося в публикациях, посвященных родоначальнику философии космизма и развитию базовых понятий его учения (см., напр.: [2; 6; 8; 9; 11; 17]). В настоящее время активно формируется энциклопедический ресурс, который в аналитическом формате эксплицирует «канон супраморализма», во многом определивший идейную многовекторность русского космизма в целом [7]. Рост предметных публикаций, посвященных осмыслению и современной содержательной адаптации опорных категорий философии Федорова, безусловно, свидетельствует о возрастающем цивилизационно-прагматическом значении проекта общего дела как универсальной мировоззренческой платформы и перспективной модели планетарного социоприродного бытия (см., напр.: [1; 4; 12]).

Философия общего дела, выдвигая и концептуально обосновывая культурно-цивилизационное решение интегрального «вопроса о смерти и жизни», генерирует особый категориальный ряд, задающий нравственную и логическую метрику голографически объемного понятийного пространства супраморализма. Одна из категорий, служащая содержательной экспликации активно-исторического смысла супраморализма и постулирующая историософию христианского вероучения как «живой религии», понимаемой как верослужение в деле вселенского оживотворения и одухотворения, в учении Федорова выражена понятием «мировая скорбь».

В христианском вероучении представление о Мировой — Великой — скорби является неоднозначным по своей содержательной и временной определенности. Оно означает трагический период страшных бедствий и страданий человечества (время природных катастроф, войн, эпидемий, социальных потрясений), предшествующих и сопутствующих Страшному Суду, и начало постапокалиптического разрешения бытия. Это эсхатологические переживания «последних времен» мира, когда

* Супраморализм — одно из аутентичных и наиболее строгих терминологических определений проекта мировой регуляции, использовавшееся самим Федоровым.

«...восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; всё же это — начало болезней» (Мф. 24:7–8), «предаст же брат брата на смерть, и отец — детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их» (Мк. 13:12); и после скорби, «какой не было от начала творения, <...> солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются» (Мк. 13:19–25).

Российский историк литературы Н. А. Котляревский, исследуя социально-психологический феномен мировой скорби, отмечал:

«В очень своеобразную форму отлилась мировая скорбь в первые века христианства. Несомненно, что “новая радостная весть” обещала людям полное переустройство их земной жизни на новых нравственных началах» [5, с. VIII].

Ожидание небесного царства в исторических условиях земной реальности порождало резкое противоречие между обетованным высшим миром и эмпирическими земными оковами — противоречие, которое вызывало и особым образом содержательно определяло глубокую скорбь. Потребовался многовековой опыт исповедания веры, который научил сочетать «христианскую веру с живой любовью к земному делу» [5, с. XI]. Таким образом, делает вывод Котляревский, «Христианская печаль <...> при всей ее глубине, носила сама в себе поправку и исцеление» [5, с. XII].

В православном богословии понимание Великой скорби допускает различные сюжеты социоприродного бытия Последнего времени. Русский философ И. А. Ильин, рассматривая эволюцию мучений человека в мире, приходит к пониманию, что мировая скорбь — это «*страдание о страданиях мира*»: постигая смысл мирового страдания, человек «поднимается до истинной, до творческой мировой скорби» (см.: [3, с. 167, 175]). И потому в страдательном и сострадательном восхождении мировая скорбь — это «источник творческого очищения и просветления», благодаря которому страдательный человек «восходит на высшую ступень бытия» [3, с. 167]. В благом исходе мировая скорбь открывает путь духовного выхода человека из состава природной земной — страдающей — твари: наполняя душу: «...скорбь действительно возводит нас в “пространства”, близкие к Богу» [3, с. 174].

В учении Федорова, исходящем из православного мировосприятия, мировая скорбь — понятие, содержательно охватывающее и критически сопоставляющее два вида мировой скорби: *истинной* и *мнимой*. Истинная мировая скорбь объективно вызвана природной смертностью человека, это «скорбь об извращении мира, о падении его»; субъективно это скорбь сына о смерти отца, «об удалении сына от отца, следствия от причины» [13, с. 92]. Мыслитель приходит к заключению, что, проявляясь «как закон (или, вернее, как неизбежная случайность) слепой природы», смерть отзывается «сильною болью в существе, пришедшем в сознание, в существе, чрез которое может и должен осуществиться переход от мира слепой природы к миру, в котором царствует сознание и в котором потому и не должно быть места смерти» [13, с. 92]. Истинная мировая скорбь потому есть «и объективно мировая, насколько всеобща смерть, и субъективно мировая, настолько всеобща печаль о смерти отцов» [13, с. 92].

Мнимая мировая скорбь — горестное сожаление «о том лишь, что сами умрем», а не о том, «что отцы наши умерли, а мы пережили своих отцов, следовательно, не имели к ним достаточной любви»; и это сокрушение о невозможности личного счастья и «всех благ без труда», то есть скорбь «не только не мировая, но даже самая эгоистическая, все, кроме своего личного блага, исключаящая» [13, с. 93].

В другом смысле словом ракурсе и в истинном содержании мировая скорбь — не «созерцательная, лицемерная мировая скорбь», ограничивающаяся «одним лишь нытьем», а деятельное печалование «о всякой розни и вражде», выражающее суть православия; это скорбь «не буддийская, жаждающая уничтожения, а христианская, требующая восстановления уничтоженного» (см.: [16, с. 293; 14, с. 15; 13, с. 451, 79]). В проективном целеполагании мыслителя, глубокая скорбь об умерших служит сверхнравственным импульсом осознания и признания сыновнего долга воскресения всех отшедших отцов-предков, ведущего к братскому объединению в общем деле патрофикации*. Мировая скорбь — нравственно-деятельная категория «живой религии», понимаемой как активно-христианское вероучение:

«Христианская мировая скорбь есть сокрушение о розни (о вражде, о ненависти со всеми ее последствиями, т. е. страданиями и смертью); это сокрушение, или печалование, есть покаяние, как нечто активное, заключающее в себе надежду, чаяние, упование; т. е. покаяние есть признание своей вины в этой розни и своей обязанности в деле воссоединения во всеобщей любви, устраняющей все последствия розни» [13, с. 93].

В учении Федорова смерть, вызывающая зло и скорбь в мире сынов, «есть наказание за равнодушие» [13, с. 140], царящее в несовершеннолетнем обществе и обуславливающее противонравственное действие смертного закона природы, а в социальном выражении — небратственные отношения** блудных сынов, их сиротство***, распад всеисторического отечества****, то есть всеобщую нерод-

* Патрофикация (греч. патѣр — отец, патра — отечество), или отцетворение — терминологические неологизмы, введенные Федоровым для определения задачи воскресения умерших родителей, как антитезы поколенческому сыновнему вытеснению отцов из жизни, забвению сынами отечества и их сиротству.

** Под небратственными отношениями Федоров подразумевал «все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь» (см.: [13, с. 43]). Небратственность — это социально-родственная разьединенность, чуждость и даже враждебность, доходящая до взаимного истребления живых сынов человеческих, утративших отечество; состояние распавшейся братской родственности по общим для сынов-потомков умершим отцам-предкам, означающее деградацию и перерождение исходно братских отношений в небратские, лжебратские и откровенно противобратские отношения. Небратственное состояние характеризует нравственно-историческую стадию *несовершеннолетнего общества*.

*** Сиротство — проявление неродственного состояния мира, обнаруживаемое в обществе, в поколениях человеческого рода, состоящего «из сынов и дочерей, сирот, утративших отцов» (см.: [13, с. 99]). Естественной первопричиной сиротства служит природная смертность человека, которая проявляется сменой поколений, предопределяющей вытеснение и поглощение детьми своих родителей и уход родителей из жизни.

**** Отечество, в учении Федорова, — человечество, восстановленное в его максимальном историческом объеме, включающем воскресенных отцов всех поколений и эпох; это

ственность — немирное состояние мира в целом: «Причины неродственности и смерти одни и те же, т. е. равнодушие, недостаточная любовь» [13, с. 140].

Федоров прослеживает исторический генезис мировой скорби как социально-психологического феномена и проявления христианского жизне-восприятия. Мировая скорбь, в понимании философа, зародилась «в чувстве скорби первого сына человеческого» [13, с. 93], вызванном смертью отца. Сожаление о потере отца обобщилось и переросло в сознании сына в скорбь «о тленности всего, о всеобщей смертности», и таким образом, делает вывод философ общего дела, в мировой скорби «природа впервые дошла до сознания своего несовершенства»; с возникновением мировой скорби «положено начало обновлению мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека» [13, с. 93]. Чувством утраты родителей было продиктовано воздвижение храмов «над прахом отцов», а сам храм как место скорби стал местом «мольбы о их возвращении, а вместе — и научения этому сыновнему долгу и делу» [14, с. 159]. Таким образом, истинная скорбь должна не только проявляться гнетущим чувственным сожалением о несовершенности и обусловленных им розни, общих бедствиях и страданиях как выражениях немирного состояния мира, но и служить позитивно-рациональным началом познавательного схождения в социоприродный ад для исследования причин неродственности и смертности и последующего преодоления мировой розни, тем самым историруя догмат «сошествия Христа во ад» в активно-христианскую заповедь искупления всех прародителей из смертного плена вечного небытия.

Предложенное Федоровым инициативно-спасительное содержание мировой скорби раскрывает супраморалистическое понимание топологии и сущности потустороннего мира, утверждает активно-христианскую логику загробного бытия. Нравственно-деятельный смысл представления о загробном царстве приводит мыслителя к аргументированному опровержению канонического убеждения в неотвратимости библейского ада; неискупимости грешных душ из царства ужаса; невозможности преобразующего покаяния и прощения грешников, возвращающих их во всеотеческий дом житнетворящего братства. Используя рациональную и этическую аргументацию, мыслитель разоблачает представление о структуре и состояниях потустороннего мира, выступает против резкой и необратимой поляризации загробного бытия исключительно на основании краткосрочного экзистенциального опыта личности, фактической истории земной жизни. Сама загробная «сепарация» душ умерших, производимая Судом, вызывает последствия в виде посмертного чувствования. На примере притчи о Лазаре и богаче Федоров делает вывод о том, что «жизнь загробная не представляется идеальной, образцовой» [14, с. 54] даже в ее райском качестве. В отношении ада философ указывает на несоразмерность прижизненной греховности человека и вечности его наказания: для грешников это приводит к тому, что «мучения бывшего богача в той жизни, по притче, далеко превосходят страдания Лазаря в этой жизни; а следовательно, и жестокосердие Лазаря там превосходит бессердечие богачей

всеземная праотчина человечества и планетарное общество, родословная которого начинается с библейских времен, от момента творения мира.

здешней жизни» [14, с. 54], а для праведников означает невозможность обрести блаженство — не утратив силу добрых чувств (выражающих праведность обитателей райских кущей), они вынуждены созерцать вечные муки своих ближних. Федоров резюмирует, что «правда» такой логики «спасения врозь», в одиночку, не согласна с наступающей правдой Царства Божия» [14, с. 54], требующего в загробном бытии применения «высшего закона милосердия» [14, с. 56], ведущего к апокатастасису. Таким образом, мыслитель обосновывает вывод, что «безжалостный рай» (см.: [16, с. 420]), как свидетельство вечного и непреодолимого превосходства праведников над грешниками, способного культивировать чувство небесного господства первых и праведного осуждения ими вторых за их недостойную жизнь, не мыслим в логике высшей нравственности. Космософия утверждает активно-христианскую топологию «мира теней»: супраморалистически конверсирует ад и рай в единое чистилище, претворяющее в себе и ад, и рай и охватывающее общим делом личностно-психологического и социально-исторического покаяния и искупления мертвых всех поколений во внехрамовой литургии апокатастасиса и деонтологического преобразования мира.

В понимании вопроса всеобщего спасения философ-космист видит резкое различие между православием и другими христианскими конфессиями. Для католицизма сами крестовые походы в качестве «вооруженного паломничества» (см.: [14, с. 43]) «были делами оправдания, спасения, литургиею» [13, с. 145], которые в практическом выражении — как искаженная внехрамовая литургия — были не братотворением через усыновление для отцетворения, а завоеванием, то есть «работворением» для освобождения из чистилища, но не действительного искупления и воскрешения мертвых. Протестантизм же, заменив признаваемые католицизмом священными крестовые походы торговыми и отвергнув литургию господства, «не заменил ее братотворением» [13, с. 145], вообще отказался от идеи и задачи искупления и спасения. В результате религиозно-исторического анализа Федоров приходит к выводу, что западные христианские вероучения являются искажениями самого христианства: католицизм нацелен лишь на недействительное освобождение из потустороннего чистилища (и даже не в смысле искупления уже обитающих в нем душ мертвых, а как предусмотрительное избавление, откуп от необходимости посмертного «хождения по мытарствам» — прижизненное прохождение восходящей спирали чистилища по итогам личных заслуг) и обретение небесного бессмертия. Протестантское же вероучение и эти, уже ограниченные и нравственно усеченные католицизмом, стремления переносит в область психологии, прагматически сосредотачиваясь на делах земных. Исследуя историческое расхождение ветвей христианства, Федоров отмечает принципиальное разногласие церквей:

«Запад усвоил *Аллилуиа радости*, хвалу благодарности, предшествующую исполнению дела, а Восток — *Аллилуиа скорби*, ведущей к делу», и делает вывод, что такое «разобщение в чувствах, по-видимому, предшествовало разобщению в мысли» [13, с. 376].

Активно-христианское, деятельно-православное содержание мировой скорби антиномически противопоставляется и буддийской скорби о зле,

которое, в трактовке Федоровым восточного учения, состоит «не в розни, ненависти и вражде», а значит, и «не в воссоединении, не во всеобщей любви» заключается буддийское «величайшее благо». Напротив, «отрицательный, пассивный» буддизм, по мнению мыслителя, «надеется уничтожить всякое зло отречением от всякой любви и привязанности. Он поощряет жизнь в одиночку (в разъединении), в пустыне, жизнь для постоянного созерцательного бездействия, а затем скорбит о призрачности мира!» [13, с. 93]. Призрачные представления о природных процессах как мечты, по убеждению Федорова, должны обрести характер явных действий человечества как проектов регуляции, превращающих стихийные явления природы в произведения совокупной воли «всех людей, как орудий Бога» [13, с. 93].

Понимание мировой скорби в философии космизма принципиально отличается от «Великой скорби», в том или ином толковании принимаемой в христианской эсхатологии как апокалиптическое состояние, пророчествованное Иоанном Богословом в книге Откровения (Откр. 2:22; Откр. 7:14), грозящее человеческому роду жестокими страданиями Последнего времени и концом света. Страшный Суд представлялся Федорову как окончательное суждение о сущности обществ-государств по библейской формуле *«мани, факел, фарес»*^{*} (см.: [15, с. 548]). Пришедшие к самоосуждению сыны, предупреждая угрозу апокалипсиса, вместо Божьего, трансцендентного суда самостоятельно должны осуществить имманентный суд, взвешивая на мытарских весах весь исторический опыт человечества, измеряя *«вину сынов-потомков пред своими отцами и самим праотцем»* [15, с. 550] и переоценивая цивилизационные ценности: по образному представлению Федорова, на одной чаше весов самоосуждения человечества все богатство земного мира, на другой же — прах всех отцов, «череп, представитель всех черепов, — кость, требующая своего тела» [15, с. 548].

Главной угрозой возможного метафизически-потустороннего, постапокалиптического ада как окончательного суда над человеческой историей, и первопричиной длящегося актуального эмпирически-посюстороннего ада как состояния социоприродного бытия, закономерно вызывающего мировую скорбь, является, по убеждению Федорова, «распадение мысли и дела» [13, с. 37] — разделение теоретического и практического мышления, обусловившего сословную дифференциацию общества, отрешение «неученого сословия», то есть людей, не занимающихся профессионально научной деятельностью, от участия во всеобщем знании. Федоров упрекает научное знание в измене долгу служения отшедшим отцам, и прежде всего — «услужливую философию», которая «явилась для оправдания измены, поколебав и даже совсем уничтожив верование в существование ада и рая и в самую загробную жизнь» [13, с. 115]. Теоретически рафинированная наука как «бездельное знание» равнодушна к «борьбе, к истреблению», к «извращенному отношению бесчувственной силы к чувствующему существу», к тому, что мировая скорбь разлита в мире, а прикладная наука продолжает «помогать истреблению, помогать и прямо, изобретением орудий истребления, и косвенно, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления, вносящим вражду в среду лю-

* Иначе: «Мене, мене, текед, упарсин», — «исчислен, взвешен, признан негодным».

дей», она является «участницей и союзницей бесчувственной силы и орудия истребления» [13, с. 41, 42]. Прогресс, в обобщенном представлении мыслителя, — технологическое орудие мировой скорби.

В этой связи Федоров говорит о «двух системах нравственности»: нравственности фарисейской (научно-университетской) — гордой, основанной «на сознании *каждым своего мнимого достоинства*», на ложной самости, порождающей блудных сынов, неродственное разделение людей и связанные с ним вражду и борьбу; и нравственности мытарской (музейской) — смиренной, основанной «на сознании действительного, общего всем сынам человеческим несовершенства (смертности)» [15, с. 245]. Мытарская нравственность — практическое мироотношение, не признающее действительного достоинства эмпирического человека, требующее объединения человечества в общеобязательном труде познания и управления смертоносными силами природы и означающее полное и действительное умиротворение, способное любовью в общем деле регуляции искоренить всякую вражду «еще до захождения солнца первого дня воскресения» [13, с. 268]. Поэтому супраморализм означает историческую смену этической парадигмы глобального общества: замену фарисейской нравственности мытарской, в ценностном поле которой человек-мытарь сознает себя грешником, и все человечество уподобляется мытарю, признающему свою вину за несовершеннолетие, за адское качество бытия земного мира. Это нравственность «не сознания своего достоинства, а именно сознания своего недостойнства» [15, с. 551], которая выражает готовность к преодолению розни, потворствующей смертоносным стихиям природы, и обнаруживает способность к объединению. Как практический разум, мытарская нравственность ставит вопрос об отношении «не к живущим лишь <...> но и к умершим» [15, с. 426], и потому требует братотворения — усыновления и объединения всех сынов для воскресения всех умерших отцов-предков. В учении Федорова это означает превращение «храмов сомнения» — университетов, служащих лишь чистому знанию и осмеивающих предков, во всенаучные храмы предков — музеи (см.: [14, с. 10]), которые становятся просветительскими и исследовательскими центрами патрофикации. Мытарская нравственность — это этический императив искупления, это и есть нравственность чистилища, выражающая состояние цивилизационного катарсиса кающегося города, кающегося индустриализма и милитаризма (см.: [15, с. 334, 345]). Это покаянная служба всех сынов человеческих, вспомнивших об отцах, беспамятно покоящихся в гробах; признавших братство по родству и по любви, сыновний долг воскресения всех предков и обязанность полного действительного восстановления отечества: сетование об умерших должно перейти в дело их возвращения к новой жизни, подлинным утешением в мировой скорби может стать только всеродовая полнота человечества. Это сама кающаяся история как *факт*, переходящая в активно-искупительное творчество, в покаянное хождение общества по мытарствам, то есть в историю как *акт*. В активно-историческом таинстве покаяния и внехрамовой литургии искупления чистилище произведением «всей мысли, всего чувства, всей воли раскаявшихся сынов» [15, с. 334] через отречение от исповедания адской историософии достигает небесных высот Царства Божия. Именно в нравственно-историческом мытарстве чистилища

выражается деятельная воля вознесения мира на райскую высоту бытия. И это будет не история христианства только лишь, «не одно христианское, а история — общая всем народам» [13, с. 440].

Отмечая, что отвлеченное знание «не рассеивает еще мрака», Федоров призывал к подлинному просвещению, основанному на конкретном, деятельном знании, соединенном с нравственным чувством. Такое знание, выраженное в притче о Мытаре и Фарисее, уже и есть самоосуждение и покаяние — «раскаяние в отделении, отчуждении себя от всех других, в обречении себя каждым на познание одного только себя, а не всех живых и умерших, раскаяние, наконец, в отделении знания от действия» [13, с. 71] — покаяние, подготавливающее к исполнению долга всеобщего искупления и воскрешения. Носителем мытарской нравственности философ считал «мудрую Скифию», которую «можно уподобить *мытарю*» (см.: [15, с. 543, 547]), глубоко осознающему свою греховность. Скифия, под которой Федоров подразумевал Россию как формирующийся центр активно-христианского умиротворения, — Третий Рим, страна-объединитель (см.: [15, с. 542]), способная к самопознанию и самоосуждению, к воплощению мысли в дело, предназначена для возвращения праха отцов к новой жизни и тем самым для осуществления *потустороннего в посюстороннем*, в проективном исходе — для инициации и исполнения общего дела благой инверсии мировой скорби в мировое радование.

Федоров выступает с резкой критикой исторического состояния общества, в котором «разыгрывается постоянная трагедия: вытеснение сынами отцов, или скорбь рожденных об утрате родивших их» [14, с. 163]. Определяя промышленно-торговую цивилизацию как посюсторонний, имманентный ад, мыслитель констатирует неспособность общественного сознания разрешить фундаментальный «вопрос о жизни и смерти»: «гуманистический век <...> не признает скорби о смерти родителей и вообще не тужит о смерти, признав ее необходимою; но в то же время он и не может никак примириться с нею» [14, с. 163]. Вместо супраморалистического сокрушения, деятельно ориентированного на проективное изжитие природно-обусловленной, но разумно-протиестественной бедности ветхого человека — его смертности, — в несовершеннолетнем обществе происходит культивирование и прославление «гражданской скорби о бедных, под коею кроется ненависть к богатым; предпочтение гражданственности, узаконяющей вражду, пред родственностью» [15, с. 527]. В социально-историческом выражении, по выводу мыслителя, вытеснение детьми своих родителей и восстание сынов против отцов «делается основой общественного устройства» [13, с. 197]. В обществе блудных сынов скорбь об утрате «превратилась в сознание смертности, а задача оживления умерших, возвращения им жизни заменилась верою в (потустороннее) бессмертие; вместе с тем и первоначальный “Бог отцов” стал Богом одних живущих» [14, с. 112]. Но мнимая мировая скорбь и другие симптомы социального несовершеннолетия, по оптимистическому убеждению Федорова, — «только боли перехода в новый возраст» [14, с. 418]; в этом философ общего дела решительно противостоит пессимизму, провозглашающему небытие как высшую цель человечества, и тем самым мировоззренчески превращающему буддийское учение из трансцендентного в имманентное.

Супраморалистическое определение мировой скорби резко контрастирует с пессимистическим мироощущением, выразителями которого были писатели и поэты творческого направления «мировой скорби»: А.-Б. Констан де Ребекк (Henri-Benjamin Constant de Rebecque), Ф.-Р. де Шатобриан (François-René, vicomte de Chateaubriand), Э. П. де Сенанкур (Étienne Pivert de Senancour), Д. Г. Байрон (George Gordon Byron), Дж. Леопарди (Giacomo Leopardi), Л. Ф. Шмид (Ludwig Ferdinand Schmid), Л.-В. Аккерман (Louise-Victorine Ackermann) и др. В литературе так называемая «мировая скорбь» — течение, для которого характерно мрачное умонастроение, разочарование в жизни, уныние и «томление духа», вызванное осознанием недостижимости идеального бытия. Федоров выступает против литературного жанра «мировой скорби», художественно убеждавшего в том, «что наша жизнь не имеет ни смысла, ни цели» [16, с. 108]. Обнаруживая истинные причины сомнения «в смысле и цели существования» [16, с. 108], закономерно возникающего в социокультурной атмосфере «большого века», русский мыслитель конвертировал это сомнение в познавательный повод:

«...сомнение, не обращающееся в торжествующее убеждение, а возбуждающее великую скорбь и ведущее к новым и новым исследованиям в видах разрешения этих вопросов, есть <...> не только законное, но и святое сомнение, подобное сомнению св. ап. Фомы, который не радовался, когда усомнился в воскресении Христа, сомнение это происходило от величайшей скорби и было результатом непреборимого желания видеть Воскресшего, для осуществления чего ап. Фома не остановился бы ни пред какими трудностями» [16, с. 108].

Вместе с тем, Федоров разоблачает литературных идеологов жанра «мировой скорби», характеризуя их творчество как мнимую скорбь. Так, анализируя психологическое состояние героя романа «Оберман» французского писателя Э. П. де Сенанкура* (см.: [10]), философ приходит к критическому заключению:

«Вообще сокрушение о невозможности счастья в одиночку, даже о невозможности счастья одного лишь, хотя бы и целого поколения, не может быть названо мировой скорбью... Равным образом не может быть названа мировой и так называемая гражданская скорбь, каковы сокрушения, вызванные неудачами французской революции, о неосуществившихся идеалах эпохи Возрождения, которые к тому же <...> и весьма ограничены» [13, с. 93].

В супраморализме истинная мировая скорбь есть чувственное осознание трагичности бытия мира, пребывающего в немирном состоянии и потому требующего глубокого, сущностного преображения, — это осознание, неразрывно связанное с признанием общего долга и принятием общего дела избавления от причин всякого страдания, а значит, и мировой скорби, им обусловленной:

«Мировая скорбь есть также печалование за всех страждущих и умирающих, и эта скорбь не остается только чувством, не может им оставаться, а переходит, должна переходить в дело. Деловое выражение мировой скорби есть всеобщее воскрешение» [13, с. 103].

* Этьен Пивер де Сенанкур (1770–1846) — французский писатель, один из выразителей литературного духа «мировой скорби».

Выраженное в понятиях и образах активного христианства учение су-праморализма, чтобы быть принятым в качестве программы общего дела, требует решения вопроса «о двух сословиях» — «верующих и неверующих», то есть преодоление антиномии «живущих верою» и «живущих разумом» [13, с. 423]. Для взаимного согласования научного мировоззрения с христианским вероучением, для примирения мирского с религиозным Федоров считал необходимым «перевести термины Церковного языка на светский, расширив смысл последних».

«И светские поймут сокрушение о падении человека, грехе и смерти <...> если будет указано некоторое сходство этого сокрушения с мировою скорбью, когда в учении о Троице будет указан образец такой жизни всех людей в совокупности, в которой мировая скорбь переходит во всемирную радость. Когда будет указано, почему понятный светским идеал нужно заменить проектом осуществления в самом мире того, что мы привыкли представлять вне мира...» [15, с. 305].

В проективной перспективе общее дело, по мысли Федорова, потребует осуществления «великого синтеза» науки, искусства и религии: космически-вселенской службы всеобщей патрофикации в виде внехрамовой литургии, основанной на всенаучном знании и всехудожественном искусстве, сплавленных в религии действительного апокатастасиса, умиротворения, оживотворения и одухотворения мира. Универсальным центром братского единения живущих, собирающим всех сынов человеческих на всеотеческое дело, должен стать, по проекту философа-космиста, истинный музей, который являлся бы музеем «трех способностей души, объединенных в памяти», то есть был бы выражением «согласия и полноты душевной, ибо он есть *разум*, не только *понимающий*, но и *чувствующий* утраты, и не только *чувствующий*, т. е. не скорбящий только, но и *действующий* для возвращения, для воскрешения утраченных» [14, с. 437].

* * *

Философия общего дела, заявляющая о причастности разумной планетной жизни к космическим явлениям, служит научно и нравственно упроченной мировоззренческой парадигмой, связывающей геологическую эволюцию и социоестественную историю Земли, историю планетарного разума — с историей большого космоса и со вселенским бытием; это дерзкий проект становления биосферного ветхого человека богочеловеком, соратником Творца в дальнейшем эволюционировании человека и мира, собственно преобразования мирового целого в истинный Космос. Философия космизма сопричастность и соразмерность макрокосма (и даже гиперкосма) и микрокосма, Универсума и человека признает не в смысле самомнения последнего о своей природной сущности, а в виде космологической ответственности *homo sapiens*, вселенской сознательности функций естественно-стихийного и нравственно-сознательного начал: в том, что должен делать человек, для установления антропокосмического миропорядка. Космизм утверждает, что нравственно совершенное и деятельно объединенное человечество должно быть в созидательном взаимодействии с Универсумом, оно призвано возделывать мир, управляя, вести природу к «про-

светлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос» [18, с. 440]. Это космологическое творчество человечества, умножающее красоту мироздания, увеличивающее порядок в мире, ведущее к росту его организованности и имманентной стройности. Автономное в глобально-эволюционных правах человечество должно справляться с хаотическими стихийными силами мира, управлять слепой и «презлой» по отношению к человеку природой, чтобы просветлять подлинную красоту мира, скрываемую ржой энтропии.

В учении Федорова мировая скорбь — супраморалистически осознаваемое ощущение трагической раздельности и неродственности, стихийно царящих в мире, служащее родственно-чувственным прологом к принятию долга патрофикации и активно-историческому началу коперниканского зодчества — космологической организации звездного хора одухотворенных миров, населенных и управляемых поколениями воскрешенных отцов-предков, — миров, «которые во всей их целостности будут предметом художественного дела всех поколений в их совокупности, как единого художника» [13, с. 405]; это нравственное отражение должного порядка бытия и подлинного всеединства, вовлекающего планетарное человечество в универсальный проект воплощения теоретического *миро-представления* в действительное *миро-здание* — вселенский храм многоединства как устроенный и украшенный творческой мыслью Космос.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бьеран Р. О «Втором начале термодинамики» К. Э. Циолковского // Циолковский К. Э. Второе начало термодинамики. М.: Луч, 2020. С. 68–82 с.
2. Гачева А. Г. Русский космизм в идеях и лицах. М.: Академический проект, 2019. 431 с.
3. Ильин И. А. О мировой скорби // Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М.: Даръ, 2013. С. 166–175.
4. Космизм и органицизм: эволюция и актуальность. Материалы VI Международной научной конференции / Под ред. О. Д. Маслобоевой, И. А. Сафронова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2019. 179 с.
5. Котляревский Н. А. Мировая скорбь в конце XVIII и в начале XIX века. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1914. 404 с.
6. Московский Сократ: Николай Федорович Федоров. Сборник научных статей / Сост.: А. Г. Гачева, М. М. Панфилов; отв. ред. А. Г. Гачева. М.: Академический проект, 2018. 912 с.
7. Н. Ф. Федоров. Энциклопедия. URL: <http://enc-nffedorov.ru/wiki/> (дата обращения: 03.04.2024).
8. Русский космизм: Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский / Под ред. А. Г. Гачевой, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2022. 694 с.
9. Семёнова С. Г. Созидание будущего. Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020. 458 с.
10. Сенанкур Э. де. Оберман / Пер. с фр. К. Хенкина; предисл. С. Великовского. М.: Изд-во худож. лит., 1963. 371 с.

11. «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей: в 2 ч. / Сост.: А. Г. Гачева, М. М. Панфилов. М.: Пашков дом, 2010.

12. Сурдин В. Г. Разведка далеких планет. М.: Физматлит, 2013. 351 с.

13. Федоров Н. Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. I. М.: Прогресс, 1995. 518 с.

14. Федоров Н. Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. II. М.: Прогресс, 1995. 544 с.

15. Федоров Н. Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. 743 с.

16. Федоров Н. Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. 687 с.

17. Философ общего дела. Материалы Международных научных чтений памяти Н. Ф. Федорова / Ред.-сост. А. Г. Гачева. М.: ЦБС ЮЗАО, 2022. 768 с.

18. Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. 622 с.

REFERENCES

1. Biérent R. (2020). О "Vtorom nachale termodinamiki" К. Е. Tsiolkovskogo [On the "Second Law of Thermodynamics" by K. E. Tsiolkovsky]. In: Tsiolkovskii, K. E. Vtoroe nachalo termodinamiki [Second law of thermodynamics]. Moscow: Luch Publ. Pp. 68–82. (In Russian).

2. Gacheva A. G. (2019). *Russkii kosmizm v ideyakh i litsakh* [Russian cosmism in ideas and persons]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. 431 p. (In Russian).

3. Ilyin I. A. (2013). *O mirovoi skorbi* [About world sorrow]. In: Ilyin I. A. Poyushchee serdtse. Kniga tikhikh sozertsanii [Singing heart. Book of Quiet Contemplation]. Moscow: Dar Publ. Pp. 166–175. (In Russian).

4. Masloboeva O. D., Safronov, I. A. (eds.) (2019). *Kosmizm i organitsizm: evolyutsiya i aktual'nost'* [Cosmism and organicism: evolution and relevance]. St. Petersburg: SPbGEU Publ. 179 pp (In Russian).

5. Kotlyarevsky N. A. (1914). *Mirovaya skorb' v kontse XVIII i v nachale XIX veka* [World sorrow at the end of the 18th and beginning of the 19th centuries]. St. Petersburg: Stasyulevich Publ. 404 p. (In Russian).

6. Gacheva, A. G. (ed.) (2018). *Moskovskii Sokrat: Nikolai Fedorovich Fedorov* [Moscow Socrates: Nikolai Fedorovich Fedorov]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. 912 pp. (In Russian).

7. *N. F. Fedorov. Entsiklopediya*. URL: <http://enc-nffedorov.ru/wiki/> (accessed: 03.04.2024). (In Russian).

8. Gacheva A. G., Pruzhinin, B. I., Shchedrina, T. G. (eds.) (2022). *Russkii kosmizm: N. F. Fedorov, K. E. Tsiolkovskii, V. I. Vernadskii, A. L. Chizhevskii* [Russian cosmism: N. F. Fedorov, K. E. Tsiolkovsky, V. I. Vernadsky, A. L. Chizhevsky]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ. 694 pp. (In Russian).

9. Semenova S. G. (2020). *Sozidanie budushchego* [Creating the future]. Moscow: Nookratiya Publ. 458 p. (In Russian).

10. Senancour E. de (1963). *Oberman* / Trans. K. Henkin; preface S. Velikovskiy. Moscow: Khudozh. lit. Publ. 371 p. (In Russian).

11. Gacheva A.G., Panfilov, M.M. (eds.) (2010). "Sluzhitel' dukha vechnoi pamyati": Nikolai Fedorovich Fedorov: v 2 ch. ["Servant of the spirit of eternal memory": Nikolai Fedorovich Fedorov: in 2 vols]. Moscow: Pashkov dom Publ. (In Russian).

12. Surdin V. G. (2013). *Razvedka dalekikh planet* [Exploration of distant planets]. Moscow: Fizmatlit Publ. 351 p. (In Russian).

13. Fedorov N. F. (1995). *Sobranie sochinenii v 4 t., t. I* [Collected Works in 4 vol., vol. I]. Moscow: Progress Publ. 518 p. (in Russian).
14. Fedorov N. F. (1995). *Sobranie sochinenii v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress Publ. 544 p. (in Russian).
15. Fedorov N. F. (1997). *Sobranie sochinenii v 4 t., t. III* [Collected Works in 4 vol., vol. III]. Moscow: Traditsiia Publ. 743 p. (in Russian).
16. Fedorov N. F. (1999). *Sobranie sochinenii v 4 t., t. IV* [Collected Works in 4 vol., vol. IV]. Moscow: Traditsiia Publ. 687 p. (in Russian).
17. Gacheva, A. G. (ed.) (2022). *Filosof obshchego dela* [Philosopher of the common cause]. Moscow: TsBS Publ. 768 p. (in Russian).
18. Florensky P. A. (2000). *Sochineniya v 4 t., t. 3 (1)* [Works in 4 vol., vol. 3 (1)]. Moscow: Mysl' Publ. 622 p. (In Russian).

*Н. С. Епифанова**

СТРУКТУРА МАТЕМАТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ Н. В. БУГАЕВА

Исследование посвящено философско-математическим воззрениям выдающегося русского ученого Н. В. Бугаева. Цель — выявить особенности структурирования математического знания в его философских воззрениях. Актуальность данного исследования определяется тем, что, к сожалению, философские взгляды Н. В. Бугаева все еще остаются недостаточно изученными. В статье анализируются основные работы мыслителя про философии математики. Показано, что идеи, представленные в этих трудах, позволяют говорить об отдельном направлении в истории русской философии, основанном на аритмологии и эволюционной монадологии. К основным характеристикам философских воззрений Н. В. Бугаева относятся взаимодополнительность материального и духовного, антиномичность прерывного и непрерывного, внимание к эстетическим и этическим вопросам, обоснование рассмотрения математики в философском контексте. На основе исследования классификации наук и структуры математического знания в философских воззрениях Н. В. Бугаева показано, что в его мировоззрении деление на непрерывный и прерывный анализ относится лишь к анализу функций, вся математика делится на блок, который основывается на непрерывности (математический анализ и геометрия), и блок, основой которого является дискретный анализ (синтез), дискретный блок включает: аритмологию, теорию вероятностей и теорию чисел.

Ключевые слова: аритмология, философия математики, история русской философии

N. S. Epifanova

STRUCTURE OF MATHEMATICAL KNOWLEDGE IN PHILOSOPHICAL VIEWS OF N. V. BUGAEVA

The study is devoted to the philosophical and mathematical concepts in N. V. Bugaev's philosophy. The goal is to identify the features of the structuring of mathematical knowledge in

* Епифанова Наталья Сергеевна — канд. экон. наук, доц. каф. региональной экономики и управления, nucifraga@mail.ru, Новосибирский государственный университет экономики и управления, 630099, Новосибирск, ул. Каменская, 52.

Natalya S. Epifanova — Associate Professor, Candidate of Economic Sciences, Associate Professor of the Department of Regional Economics and Management, nucifraga@mail.ru, Novosibirsk State University of Economics and Management, 630099, Novosibirsk, st. Kamenskaya, 52.

his philosophical views. The relevance of this study is determined by the fact that, unfortunately, the philosophical views of N. V. Bugaev still remain insufficiently studied. The article analyzes the main works of the thinker on the philosophy of mathematics. It is shown that the ideas presented in these works allow us to talk about a separate direction in the history of Russian philosophy, based on arithmology and evolutionary monadology. To the main characteristics of the philosophical views of N. V. Bugaev include the complementarity of the material and spiritual, the antinomy of the discontinuous and the continuous, attention to aesthetic and ethical issues, and the rationale for considering mathematics in a philosophical context. Based on a study of the classification of sciences and the structure of mathematical knowledge in N. V. Bugaev's philosophy shows that the division into continuous and discontinuous analysis refers only to the analysis of functions, all mathematics is divided into a block that is based on continuity (mathematical analysis and geometry) and a block, the main one of which is discrete analysis (synthesis), discrete block includes: arithmology, probability theory and number theory.

Keywords: arithmology, philosophy of mathematics, history of Russian philosophy.

Систематизация русской философии до сих остается актуальной задачей для историков русской философии по причине значительного многообразия и самобытности философских концепций русских мыслителей [10]. Но этому многообразию присуще и определенное единство. «Единство в многообразии» в русской философии XIX в. сопровождалось прежде всего ее направленностью в сторону научно-систематической философии, то есть формированием ее именно как научной метафизики [8]. Одним из ярких примеров такого развития русской философской мысли XIX в. стала целостная и оригинальная философская концепция Николая Васильевича Бугаева, разработанная на основе точных наук, а также представляющая собой методологическую систему. В рамках этой методологии на стыке философии и математики ее автор предложил аритмологическое учение, основной идеей для разработки которого в исследованиях мыслителя стала попытка структурирования математического знания и определение роли математики в системе наук в целом. С этой точки зрения выявление структуры математического знания в философском учении Н. В. Бугаева имеет особую значимость.

Николай Васильевич Бугаев (1837–1903) является ярким русским мыслителем, известным математиком, философом и выдающимся педагогом, а кроме того, и одним из основателей Математического и Психологического обществ в России. Его математическое наследие изучено достаточно подробно. А вот философские и педагогические идеи стали предметом исследований только в последние пару десятилетий. И, конечно, труды такого яркого представителя, не только математики, но и русской философии и педагогики, должны привлекать более пристальное внимание исследователей, чем это наблюдается сейчас в отечественной философской и педагогической мысли.

Итак, обратившись к философским воззрениям Н. В. Бугаева. Данная статья не претендует на исчерпывающее толкование философских воззрений Бугаева, а затрагивает лишь его малую часть — структуру математического знания в философских воззрениях этого великого философа.

Во всех немногочисленных исследованиях, посвященных философскому наследию Н. В. Бугаева, отмечается, что основу его философский воззрений составляет учение об аритмологии (учение о прерывных функциях). В связи с чем, как пишет известный словарь по русской философии, «...математику

он разделяет на теорию прерывных и теорию непрерывных функций (математический анализ и аритмологию)» [7, с. 66]. Представляется, что такой подход к трактовке идей Н. В. Бугаева возможен, но не совсем корректен с точки зрения полноты представления философской системы автора.

Первое упоминание термина «аритмология» в концепции Н. В. Бугаева случается в период, когда он в своей научно-педагогической работе уделял большое значение теории чисел, а после защиты в 1866 г. докторской диссертации о рядах, связанных с основанием натуральных логарифмов е («Числовые тождества, находящиеся в связи со свойствами символа Е»), стал читать курс по теории чисел. Именно Н. В. Бугаев первый стал обосновывать выведение теории чисел в отдельный раздел математики. Несколько позднее аритмология стала включать учение о прерывных и числовых функциях, а затем была расширена автором до мировоззренческой системы, в основе которой лежит идея прерывности, дискретности.

Аритмологическая концепция основывается на пифагорейском учении «все есть число», а также основывается на одной из идей Ветхого завета, что Бог устроил мир таким образом, что в нем все «расположено мерою, числом и весом». Посредством аритмологии Н. В. Бугаев стремился вывести применение математического знания за рамки непосредственно самой математики и традиционных областей ее применения. Так, в работе «Математика как орудие философское и педагогическое» (1875) он писал: «Найти меру в области мысли, воли и чувства — вот задача современного философа, политика и художника» [3, с. 6].

Переноса принцип соотношения дискретного и непрерывного на устройство мира, Н. В. Бугаев опирается на кусочно-заданную функцию $E(x)$, значения которой для каждого значения аргумента являются целой частью действительного числа^{*} [4, с. 5]. Как видно из графика этой функции на рис. 1, независимые переменные функции $E(x)$ изменяются скачками.

Основа философско-математической концепции Н. В. Бугаева преимущественно представлена в его работе «Математика и научно-философское мирозерцание», в которой он и формулирует основы аритмологии, утверждая, что философская составляющая аритмологического подхода сводится к утверждению: «добро и зло, красота, справедливость и свобода не суть только иллюзия, созданная воображением человека», но их корни «лежат в самой сущности вещей» [2, с. 16–17]. В концепции Н. В. Бугаева непрерывность — иллюзорна, реальность — прерывна, а то, что аритмологический подход приходит на смену аналитическому, вовсе не означает, что философ отрицает аналитику, но считает, что аналитический образ мышления должен быть дополнен аритмологическим. Его попытка объяснить двойственный характер антиномичности двух этих сторон сводилась к доказательству их дополнительности: «Мы видели, что в области чистой математики прерывность и непрерывность суть два понятия, несводимые одно к другому. Они представляют пример математической антиномии» [2, с. 14].

* Целой частью числа x называется наибольшее целое число, не превосходящее x . Оно обозначается $[x]$ или $E(x)$ (E — первая буква французского *entier* — целый).

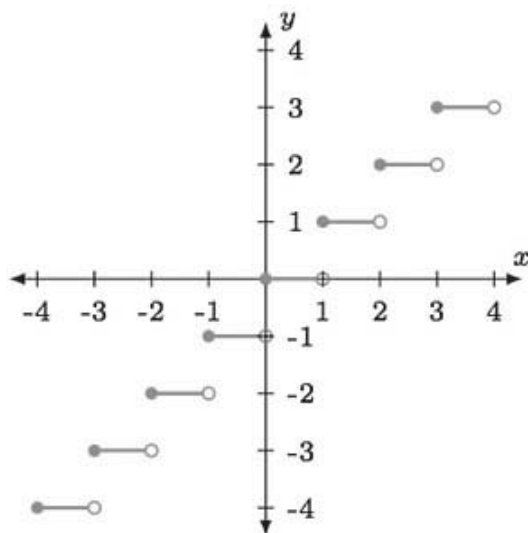


Рис. 1 — График функции «целая часть числа»,
взятая за основу в аритмологической концепции Н. В. Бугаева

Бугаев утверждает, что хотя истины математического анализа универсальны, они обладают определенной ограниченностью, в частности, если мы изучаем физические и природные явления с помощью анализа, то мы, с одной стороны, исходим из предположения о непрерывности изменений этих явлений, а, с другой стороны, аналитические функции, описывающие физические и природные явления, чаще всего предполагают взаимно однозначное соответствие между одним явлением и одним законом, который ему соответствует. Такой подход с точки зрения Бугаева отрицательно влияет на развитие таких наук как биология, социология и психология. А в целом, аналитический подход не отвечает современным научным явлениями и фактам, не объясняет многие природные явления. Поэтому необходимо разработать «учение о случайности». Таким учением и является аритмология, сферой приложения законов которой Бугаев считал строение химических элементов, протекание химических реакций, структуру химических соединений, строение кристаллов, биологические процессы.

«Непрерывность объясняет только часть мировых событий, — писал Бугаев. — С непрерывностью непосредственно связаны аналитические функции. Эти функции приложимы к объяснению только простейших случаев жизни и природы» [3, с. 7].

Деление на аналитическое и аритмологическое и их взаимодополняемость аналогичны взаимодополняемости материального и духовного. Последнее важно для Н. В. Бугаева при рассмотрении моральных вопросов, которые он исследует под влиянием философских идей немецкого философа, математика и физика Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716). Н. В. Бугаев

предлагает свой вариант монадологии в своей брошюре «Основы эволюционной монадологии», увидевшей свет в 1893 г. «Традиционная» монадология Лейбница дополняется Бугаевым основными положениями аритмологической концепции. В частности, он утверждает, что существуют монады различных порядков или типов (в отличие от подхода Лейбница, у которого монады делились на простые и сложные). Эволюционная монадология предполагает наличие иерархии монад: химические монады (химические элементы), физические монады (атомы), биологические монады (клетки), социальные монады (человек, государство). Бугаев, как и Лейбниц, исходит из того, что мир представляет собой систему монад. При этом под монадой Бугаев понимает «живую единицу, живой элемент» [5, с. 183], то есть самостоятельную, неразложимую единицу, которая имеет «потенциальное психическое содержание» [5, с. 185]. Монады могут совершенствоваться. Для этого процесса автор эволюционной монадологии формулирует два закона — «монадологической инерции» и «монадологической солидарности», которые по сути утверждают необходимость постоянных связей и взаимоотношений между монадами как одного уровня, так и разных иерархических уровней. Первый закон утверждает, что если монада изолирована, то она не может меняться и развиваться (своими собственными силами), а второй — развитие монад возможно только в отношениях с другими монадами*. Другими словами, для развития монад нужен внешний эволюционный фактор. Порядок монады, по Бугаеву, вносит разрывы в процессе «внутримонадных изменений». Эволюционная монадология тесно связана с аритмологией: прерывность в эволюционном процессе открывала возможность для действия в нем чисто духовных импульсов.

В мировоззренческой системе мыслителя существенную роль играют факторы случайности и вероятности. Именно эти осмысление этих факторов в жизни человека и общества и позволили создать ему аритмологию, а также еще одно учение в его философии — эволюционная монадология [9, с. 188]. Но также изучение случайности и вероятности с позиций математики позволили ему структурировать математическое знание и связать его с философией.

Попытка Н. В. Бугаева представить классификацию наук продолжает главную линию Р. Декарта, которая затрагивает взаимосвязи между физическим и умственным мирами. Бугаев, вслед за Декартом, считает, что последовательность и логика выделения различных элементов в этой классификации, должны соответствовать принципу, согласно которому более простые и легкие идеи и предметы предшествовали более трудным и сложным. В соответствии с этим принципом, систематизируя «научные принципы по их относительной общности» [3, с. 4], он ставит математику на первое место, считая, что математические истины в данном распределении наук проще и общее, чем в остальных науках. С точки зрения Бугаева, в этой классификации, помимо логической последовательности и отношения возрастающей сложности, соблюдается и отношения возрастающей зависимости отдельных наук. Практически все пред-

* Основным принципом отношения монад у Бугаева является принцип солидарности, а начало солидарности философ называет любовью.

ставители Московского Математического общества, в том числе и Н. В. Бугаев, считали, что они следуют указанному принципу Декарта, однако, на самом деле, они противоречили всем последователям линии Р. Декарта на Западе, которые делали акцент на аналитическом мышлении, детерминизме и жесткой необходимости [6]. Представители же Московской математической школы большое внимание уделяли духовным и психологическим вопросам, отстаивая свободу духа, но подчиняя ее, как они считали, мерности, т. е. определенной аритмологической системе логики.

В структуре наук математику Н. В. Бугаев ставит на первое место, считая, что математические истины проще и общее, чем в остальных науках [3, с. 4]. Философ считает, что главным инструментом исследования в математике является умозрение, в остальных науках важны другие инструменты — наблюдение, опыт, сравнение, свидетельство. Благодаря своему умозрительному характеру математика опередила другие науки в своем развитии и стала основанием для естественной философии. Исходя из такой позиции, мыслитель делает вывод, что уровень развития математики является индикатором степени прогрессивности развития данного общества. Н. В. Бугаев доказывает, что особое положение математики в системе наук как раз приводит к тому, что вопрос об отношении именно математики к другим наукам часто присутствовал в истории философской мысли, а также то, что состояние развития математики в конкретном обществе является индикатором его культурного развития, в котором особое внимание уделяется педагогическому и воспитательному влиянию математики. Как думается автору данной статьи, эта идея сейчас как никогда актуальна, особенно когда говорят о ненужности математики для развития гуманитарных наук.

Вся математика в философской концепции Бугаева делится два укрупненных блока различных элементов математического знания. Первый блок основывается на непрерывности и включает в себя математический анализ и геометрию. Второй блок охватывает такие элементы математического знания, которые оперируют прерывными величинами. Это аритмология, теория вероятностей и теория чисел (высшая арифметика). Схематично структура математического знания по Н. В. Бугаева представлена на рис. 2.

Н. В. Бугаев оставил после себя целую плеяду ярких мыслителей: сторонников его воззрений в рамках Московской философско-математической школы (Л. К. Лахтин, Л. М. Лопатин, П. А. Некрасов, В. Г. Алексеев и др.), а также оказал значительное влияние на взгляды великих русских философов П. А. Флоренского и Н. А. Бердяева, которые также развивали идею прерывности. Конечно же, нельзя не упомянуть о влиянии мировоззрения Н. В. Бугаева на творчество его сына — поэта Андрея Белого.

Практически все представители Московского Математического общества, в том числе и Н. В. Бугаев, считали, что себя приверженцами основных принципов методологии Р. Декарта. Но если рассмотреть эти принципы у сторонников Декарта в западной европейской философии, которая логически развивалась через Спинозизм, а следовательно, аналитическое мышление, детерминизм, жесткую необходимость, то содержательно мировоззрение Н. В. Бугаева этим принципам не соответствует.

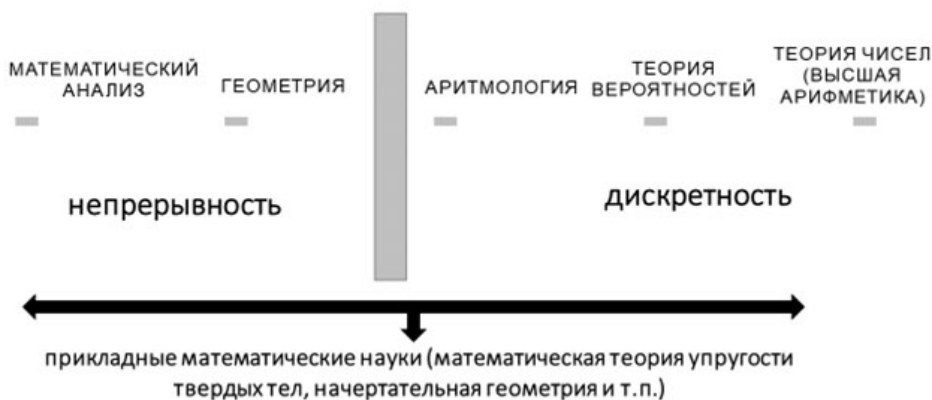


Рис. 2 — Структура математического знания в философской концепции Н. В. Бугаева

Интересны взгляды Н. В. Бугаева и на устройство естественных наук. Особенно резко он критиковал попытки сделать изучение непрерывных явлений главной задачей биологии, психологии и социологии. Например, он считал, что главная ошибка Дарвина заключалась в том, что он сделал эволюционную биологию ответвлением ньютоновской науки, то есть Дарвин, по мнению Н. В. Бугаева, «преобразовал» прерывистость случайных изменений у растений и животных в непрерывность ньютоновского механического движения [3; 13]. В массивных свидетельствах, представленных в «Происхождении видов», он увидел проявление «фиктивного эмпиризма» и поддержку жесткой причинности и абсолютного детерминизма, которые, в свою очередь, он рассматривал как точку опоры материализма.

Ньютонианство как мировоззрение, выраженное в исчислении бесконечно малых величин, главным инструменте математического анализа, сводящем дискретные космические силы к непрерывным функциям и простым зависимостям. В дарвинизме, как неотъемлемом компоненте ньютонианства, Н. В. Бугаев видел часть господствующей научной философии, в которой господствует механистическая картина вселенной.

В целом нужно отметить, что философские воззрения Бугаева для своего времени являются революционными, став предтечей теории Н. Бора [6]. Кроме того, Н. В. Бугаев одним из первых в истории философии науки совершил попытку дополнения анализа синтезом, а естественнонаучную методологию морально-нравственными и художественными вопросами. Необходимость такого дополнения не вполне была очевидна современникам Н. В. Бугаева, но стала активно ощущаться методологами науки в XX в. Революционный характер идей Н. В. Бугаева признавали многие русские философы. Так, Павел Флоренский в 1903 г. писал: «Мы, видевшие зарю “нового искусства”, стоим на пороге и “новой науки”. И только когда она будет создана, мы сможем достаточно оценить деятельность провидцев — Георга Кантора и Николая Бугаева» [12, с. 78]. Прерывность как принцип описания истории развивал и Н. А. Бер-

дьяв: «В истории, в которой господствует детерминизм, т. е. каузальные связи, приоткрывается и просвечивает иной план, в более глубоком слое действуют творческие субъекты, прорывается свобода» [1, с. 31]. Внимание к числам (или соотношению чисел) как к философской категории, например, было характерно для историософской концепции В. Хлебникова [11].

Таким образом, исследование структуры математического знания в философской системе Н. В. Бугаева позволяет осмыслить не только структуру математической науки, но и глубже понять философский подход автора к построению его философской системы, а также к раскрытию им основных вопросов философии, на которые он в своих трудах часто напрямую не отвечает, но ответы на эти вопросы следуют из его аритмологической концепции и эволюционной монадологии (например, вопросы свободы воли, солидаризма и любви, взаимоотношений человека и общества и т. д.).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Очерки эсхатологической метафизики // Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П. В. Алексеевой; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. М., 1995. С. 164–287.
2. Бугаев Н. В. Математика и научно-философское мирозерцание. М., 1899. 19 с.
3. Бугаев Н. В. Математика как орудие философское и педагогическое // Московские университетские известия. 1969. № 1. (Неофициальный отдел). С. 1–35.
4. Бугаев Н. В. Различные вопросы исчисления $E(x)$. М., 1902. 123 с.
5. Бугаев Н. В. Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. 1893. № 17. С. 178–196.
6. Бурлакова Л. Г. Методология Н. В. Бугаева, Московская философско-математическая школа и принцип дополнительности // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2014. № 5. С. 47–63.
7. Ванчугов В. В. Бугаев Николай Васильевич // Русская философия: Словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 66.
8. Ермичёв А. А. Критические заметки к вопросу о «Московской метафизической школе» // Соловьёвские исследования. 2021. № 2 (70). С. 37–46.
9. Лопатин Л. М. Философское мировоззрение Н. В. Бугаева // Вопросы философии и психологии. М., 1904. Год XV, кн. 72 (II). С. 172–195.
10. Маслин М. А. Многообразие русской философии // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 3. С. 24–33.
11. Самылов О. В., Симоненко Т. И. Мистическая историософия Велимира Хлебникова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. № 3. С. 507–518.
12. Флоренский П. Об одной предпосылке мировоззрения // Весы. 1904. № 9. С. 24–34.
13. Vucinich A. Darwin in Russian Thought. University of California Press, 1989. 455 p.

REFERENCES

1. Berdyaev N. (1995) *Ocherki eskhatologicheskoy metafiziki* [Essays on eschatological metaphysics] // Berdyaev N. Carstvo Duha i carstvo Kesarya [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar] / Sost. i poslesl. P. V. Alekseevoj; Podgot. teksta i primech. R. K. Medvedevoy. M. S. 164–287. (In Russian).
2. Bugaev N. V. (1899) *Matematika i nauchno-filosofskoe mirosozercanie* [Mathematics and scientific and philosophical worldview]. M. 19 s. (In Russian).
3. Bugaev N. V. (1969) *Matematika kak orudie filosofskoe i pedagogicheskoe* [Mathematics as a philosophical and pedagogical tool] // *Moskovskie universitetskie izvestiya*. № 1. S. 1–35. (In Russian).
4. Bugaev N. V. (1902) *Razlichnye voprosy ischisleniya E(x)* [Various questions of calculus E(x)]. M. 123 s. (In Russian).
5. Bugaev N. V. (1893) *Osnovnye nachala evolyucionnoj monadologii* [Basic principles of evolutionary monadology] // *Voprosy filosofii i psihologii*. № 17. S. 178–196. (In Russian).
6. Burlakova L. G. (2014) *Metodologiya N. V. Bugaeva, Moskovskaya filosofsko-matematicheskaya shkola i princip dopolnitel'nosti* [Methodology N. V. Bugaeva, Moscow School of Philosophy and Mathematics and the principle of complementarity] // *Vestnik Moskovskogo universiteta*. Ser. 7: Filosofiya. № 5. S. 47–63. (In Russian).
7. Vanchugov V. V. (1995) *Bugaev Nikolaj Vasil'evich* [ugaev Nikolay Vasilievich] // *Russkaya filosofiya: Slovar' / pod obshch. red. M. A. Maslina*. M.: Respublika. S. 66. (In Russian).
8. Ermichev A. A. (2021) *Kriticheskie zametki k voprosu o "Moskovskoj metafizicheskoy shkole"* [Critical notes on the question of the "Moscow metaphysical school"] // *Solov'evskie issledovaniya*. № 2 (70). S. 37–46. (In Russian).
9. Lopatin L. M. (1904) *Filosofskoe mirovozzrenie N. V. Bugaeva* [Philosophical worldview of N. V. Bugaeva] // *Voprosy filosofii i psihologii*. M. God XV, kn. 72 (II). S. 172–195. (In Russian).
10. Maslin M. A. (2023) *Mnogoobrazie russkoj filosofii* [The diversity of Russian philosophy] // *Filosofskij zhurnal*. T. 16. № 3. S. 24–33. (In Russian).
11. Samylov O. V., Simonenko T. I. *Misticheskaya istoriosofiya Velimira Hlebnikova* [Mystical historiosophy of Velimir Khlebnikov] // *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*. Filosofiya i konfliktologiya. 2019. T. 35. № 3. S. 507–518. (In Russian).
12. Florenskij P. *Ob odnoj predposylke mirovozzreniya* [About one premise of worldview] // *Vesy*. 1904. № 9. S. 24–34. (In Russian).
13. Vucinich A. *Darwin in Russian Thought*. University of California Press, 1989. 455 p.

К 150-летию Н. А. Бердяева (1874–2024)

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.008

УДК 1(091)

А. А. Ермичёв*

РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ СОРОКОВЫХ ГОДОВ ПРОШЛОГО ВЕКА И СОВЕТИЗАНСТВО Н.А. БЕРДЯЕВА**

На Западе с русской эмиграцией у Бердяева
создались отношения сложные.

Г. Адамович

Рассматривается общественная позиция Н. А. Бердяева 1940-х гг., когда его патриотизм принял форму открытой симпатии к советскому социализму. Это вызвало резкую критику у русского зарубежья, в большинстве своем настроенным антисоветски. Оценивая современность как кризисное завершение теллургического периода мировой истории, Бердяев считает возможным преодоление кризиса посредством социального переустройства (подобного тому, как оно есть в Советской России), руководствуясь ценностями нового пророческого христианства, понимание которого было предложено русской мыслью последней трети XIX — начале XX вв. Эти обстоятельства позволяют философу думать о миссионерской роли России в движении мира к новой эпохе.

Ключевые слова: русское зарубежье, вторая мировая война, Советский Союз, историософия, революция, социализм, новое религиозное сознание, советизанство, патриотизм, Н. Бердяев, Г. Федотов, Б. Зайцев.

* Ермичёв Александр Александрович — д-р филос. наук, проф., 7723516@gmail.com, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, СПб., наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Ermichev Alexander Alexandrovich — Dr. Philos. of Sciences, Prof., 7723516@gmail.com, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

** Статья подготовлена в рамках гранта Российского Научного фонда № 24–28–00748, <https://rscf.ru/project/24–28–00748> / Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

A. A. Ermichev
RUSSIAN ABROAD OF THE FORTIES OF THE LAST CENTURY
AND THE SOVIETISM OF N. A. BERDYAEV

The article considers the public position of N. A. Berdyaev, in the forties of the XX century, when his patriotism took the form of open sympathy for Soviet socialism. This caused sharp criticism from the Russian diaspora, most of whom are anti-Soviet. Assessing modernity as a crisis ending of the telluric period of world history, Berdyaev considers it possible to overcome the crisis through social reconstruction (similar to how it is in Soviet Russia), guided by the values of the new prophetic Christianity, the understanding of which was proposed by Russian thought in the last third of the XIX — early XX centuries. These circumstances allow the philosopher to think about the mission role of Russia in the movement of the world towards a new era.

Keywords: Russian diaspora, World War II, Soviet Union, historiography, revolution, socialism, new religious consciousness, Sovietism. patriotism, N. Berdyaev, G. Fedotov, B. Zaitsev.

Н. А. Бердяев полагал, что судьба истории была в то же время его судьбой, и свою биографию он замерял не событиями личной жизни, а историческими эпохами*. Из противоборства с историей он выходил если не победителем, то определенно непобежденным. Конфликт с самодержавием закончился вологодской ссылкой, а она увенчалась книгой «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», наделавший немало шума в русской мысли. Начавшаяся в Вологде распря с социалдемократами привела его к либеральным «Проблемам идеализма». Его самоопределение в «русском ренессансе» завершилось «Философией свободы» и «Смыслом творчества». Позже он выступил против Октябрьской революции, что закончилось книгой «Философия неравенства» и высылкой из страны. «...В сущности, в более глубоком смысле, я был асоциален...» [6, с. 9] — это почти девиз жизни философа.

На послевоенные годы выпадает его последнее противостояние обществу — теперь всему русскому зарубежью. Овеянный мировой славой, он становится изгоем в своем кругу. Причиной тому стала его «патриотически-советская ориентация». Автор предлагаемой статьи решается назвать общественное поведение Н. А. Бердяева, обусловленное такой ориентацией, «советизанством» — по аналогии с выражением самого философа: «...невежественные и маниакальные круги эмиграции считали меня если не коммунистом, то коммунистантом» [6, с. 244]. Что от такой ориентации было, рассказал Б. К. Зайцев:

«Мы с женой шли по улице Кламара — навстречу похудевший, несколько сгорбленный и совсем не картинно-бурный Бердяев. Увидев нас, как-то прояснел, нечто давнее, от хороших времен Сивцева Вражка, Прерова, появилась в улыбке. Подошел, будто как прежде.

Нет, прежнего не воротить! Жена холодно, отдаленно подала ему руку — да, это не Москва, не взморье немецкое с пляшущими немцами.

* «Все исторические эпохи, начиная с самых первоначальных эпох и кончая самой вершиной истории, эпохой нынешней, — все есть моя историческая судьба» [7, с. с. 15]. Не потому ли он так излагает свою биографию: «Я пережил три войны, из которых две могут быть названы мировыми, две революции в России, малую и большую...» и т. д. [6, с. 9].

Он понял. Сразу потух. Разговора не вышло никакого. Поздоровались на улице малознакомые люди, побрели каждый в свою сторону. Может быть, тик сильней дергал его губы. Может быть, и еще больше он сторбился. Может быть, мы могли быть мягче с ним. (Но так кажется издалека! Тогда слишком все было остро. Он слишком был с «победителями». Тогда трудно было быть равнодушным)» [14, с. 90].

Б. К. Зайцев — умелый писатель, а читатель отметит у него слова «слишком» и взятых в кавычки «победители». Писатель пояснял: «Вдруг седеющий благородный лев вообразил, что вот теперь-то, после победоносной войны прежние волки обратятся в овечек». «Волки» — это, конечно, все большевистское, советское. «Слишком с победителями» Н. А. Бердяева Б. К. Зайцев рисует так:

«... в Союзе советских патриотов он под портретом Сталина читал, в советской парижской газете* печатался, эмигрантам брать советские паспорта советовал**, вел разные переговоры с Богомоловым, — кажется, считался у “них” почти своим <...> В доме у него в Кламаре чуть не все просоветское тогдашнего Парижа» [14, с. 90].

Не сказано только, что во время войны дом Бердяева в Кламаре был одним из центров патриотических настроений и что в августе 1944 г. над своим домом философ вывесил красный флаг. Помимо того, современным авторам известно, что после публикации «Русской идеи» Н. А. Бердяев был приглашен в советское посольство на празднование годовщины Октябрьской революции и кто-то из посольских приглашал Бердяева вести у них философский кружок.

Впрочем, философ не только не утаивал своих патриотически-советских настроений, а публично отстаивал их в русскоязычной просоветской прессе, выходившей во Франции, — «Русский патриот», «Советский патриот», «Русские новости» — и не раз признавался о том в частной переписке: «У меня самого патриотически-советская ориентация, но это совсем не значит, что я все одобряю и отказываюсь от критики» [5, с. 212]. В 1946 г. появилась его «Русская идея» и в следующем, 1947 г., сборник «На пороге новой эпохи», в котором советизанство Н. А. Бердяева получает религиозно-историософское оправдание.

Эмиграция всегда знала о непонятном ей отношении Бердяева к «русскому коммунизму». Ее чуждость философу стала перерастать в конфликт с ним еще в довоенные годы, когда он твердо занял «оборонческую» позицию. С началом Великой Отечественной войны обнаружилось, что очень малое число эмигрантов безоговорочно поддержали СССР, а больше было тех, кто пошел

* Ф. А. Степун в письме к Д. И. Чижевскому 7 августа 1946 г. поделился своими впечатлениями от газеты: «Недавно мы получили несколько номеров парижского Советского патриота и пришли в очень грустное настроение. После таких газет и напечатанного там интервью с Бердяевым я вполне понял Ваше нежелание писать в столицу русской эмиграции» [18, с. 93; 15].

** Многие упрекали философа за это. Даже пошел слух о том, чего не было, — о якобы полученном в посольстве советском паспорте — Н. А. Бердяев пояснял: «Я очень сочувствовал тому, чтобы в Россию возвратились те, которые могут там работать, — инженеры, врачи, техники и т. д. Но я философ, и притом самого неподходящего философского направления. Существовать я могу при условии совершенной свободы мысли. Приспособляться и подчиняться я не могу. Я никогда этого не делал, живя пять лет в советской России, за что и был сослан» [2, с. 203].

с немцами освобождать Россию от большевиков. Прочие были сторонниками англо-саксонской демократии и противниками любого тоталитаризма — что в Германии, что в СССР. Какое-то их число от тягот войны перебрались в США, где с 1942 г. они стали издавать «Новый журнал» — в какой-то мере преемника «Современных записок» (1920–1940). Редакция, вполне присоединившись к англо-американским союзникам, четко обозначила позицию в отношении советского руководства:

«...Как увидит читатель, мы отнюдь не считаем себя обязанными замалчивать преступления и ошибки советской власти в прошлом и настоящем... Мы никак не призываем к насильственному свержению советской власти, зная, что такое во время войны перемена государственного строя... Но мы считаем своим печальным долгом говорить о том, о чем не могут сказать слова русские граждане, оставшиеся в России, во Франции, в Болгарии, в Югославии, и о чем по своим соображениям стараются молчать почти все (однако не вся) иностранная печать» [20, с. 5–6].

Сейчас невозможно подсчитать, каких недопоставок по ленд-лизу стоила их принципиальность. Среди них были и такие, кто, ни на секунду не подумав о русских людях и просто презрев какие-либо приличия, задавалась одним вопросом: «Разбить ли тоталитарное государство № 2 в союзе с тоталитарным государством № 1 или наоборот: важнее разбить тоталитарное государство № 1, а № 2 — с ним всегда можно будет сладить». У них СССР был тоталитарным государством № 1, а № 2 шла гитлеровская Германия*.

Подобного рода политические ужимки и предательства были глубоко чужды Н. А. Бердяеву. Ненависть его к национал-социализму, — наблюдал Ф. А. Степун, — была так сильна, что после прихода Гитлера к власти философ перешел от теоретического оправдания большевизма как духовной болезни России к его практическому оправданию. Главным вопросом для эмигранта, считал Бердяев, должно быть не отношение к советскому государству, а отношение к русскому народу. Его реакция на 22 июня 1941 г. была предсказуемой:

«Вторжение немцев в русскую землю потрясло глубины моего существа. Моя Россия подверглась смертельной опасности, она могла быть расчленена и поработана... Естественно присущий мне патриотизм достиг предельного напряжения. Я чувствовал себя слитым с успехами Красной армии» [6, с. 335].

Победа 9 мая и связанные с нею надежды на изменения в стране превратили симпатии к героическим народам СССР в ясно видимое советизанство. В одной из своих статей философ прямо заявлял: «...Советская Россия моя родина, и я хотел бы ее защищать» [8, с. 231].

Эмигранты настроенно относились к бердяевским разговорам о «правде» коммунизма, и тем более сейчас, когда философ, вдохновленный военной

* Автору подобных гаданий Б. П. Вышеславцеву принадлежало соответствующее решение: «Во время войны до нас дошли слова Керенского “Теперь не время сводить счеты со Сталиным”. Но существовала другая точка зрения: “Наступил единственный момент, когда можно свести счеты со Сталиным”. Любопытно при этом, что сам Сталин это последнее и думал». Философ принял решение и пошел служить власовцам [20, с. 410].

победой Советского Союза, не скрывал своей высокой оценки социальных достижений большевистской революции. «Первый раз во всемирной истории в основу социального строя огромной страны положили принцип, не допускающий эксплуатации человека человеком» [3, с. 218]. Он констатирует, что в СССР «классов, в той форме, в какой они существуют в капиталистическом обществе, более нет...» [3, с. 264]. Разрешаемая личная собственность «не допускает образования капитализма и исключает возможность эксплуатации человека человеком» [6, с. 264]. Одну из статей он заключает пассажем: «Можно быть уверенным, что русский народ не вернется к капиталистическому строю, хотя бы смягченному, к формам частной собственности, господствующими на Западе» [3, с. 265]. При этом философ полагает, что у советских русских есть свое понимание свободы (ему оно не нравилось)*, но он, Н. А. Бердяев, и не думает, чтобы Россия шла к демократии западного типа. Она создает свой тип «советской социальной демократии» [3, с. 295]. Говоря в 1935 г. о социально-морфологическом сходства коммунизма и фашизма, Н. А. Бердяев в 1946 г. подчеркивает их разные социальные идеалы:

«И тут не может быть сравнения... В то время как коммунизм признает общечеловеческую мораль, нацизм отрицает ее и для будущего. Замирение и единство человечества ... никогда не будут достигнуты и не должны быть достигнуты» [3, с. 203].

Возможно, читая рецензию Н. А. Бердяева на книгу швейцарского писателя Ф. Либа об СССР, эмигранты немало дивились тому хорошему, что автор и рецензент нашли в стране, которая все-таки, — по словам Бердяева, — «продолжает жить под властью жесткой диктатуры» [9, с. 717]. Тем не менее, оба они говорят о правде марксистского коммунизма, о его связи с Достоевским, Соловьевым и Толстым, о том, что советский патриотизм есть выражение русского универсализма, и, наконец, приводят слова Сталина о том, что в СССР главным делом является человек, а не техника.

Особенную злободневность бердяевскому советизанству придавало послевоенное воздействие СССР на европейские дела. «Тоталитарный режим № 1» предпринимал пугающие эмиграцию усилия для того, чтобы закрепиться в освобожденной Европе. Русские эмигранты попадали в несчастное положение выбора между исторической Россией и СССР и не все достойно вели себя**. О наступательности советского тоталитаризма Г. П. Федотов писал еще в 1943 г. в статье «Загадки России», а одну из статей 1945 г. вообще назвал «С Востока тьма». В 1946 г. его отчаяние достигает высокой степени: «Сейчас во Франции быть с Сталиным то же, что с Гитлером при немецкой оккупации». Редактор «Нового журнала» и сторонник англо-саксонской демократии М. М. Карпович

* «Свобода в Советской России понимается не как независимость личности от общества, не как свобода спора об истине, а исключительно как активность в коллективном строительстве после того, как выбор сделан и спор решен» [3, с. 267].

** Н. Берберова писала Г. П. Федотову 28 февраля 1948 г. «С ужасом, который не скрываю, слежу за событиями в Чехии... На очереди будем мы и Италия. Только через поражение может прийти спасение. Только поражение не будет стыдно. Всякая победа, как победа 1945 г., — позорна... Я жду войны, я жажду войны [20, с. 406].

говорил, что распространение советского социализма «за пределы России принесет вред социальному переустройству мира» [13, с. 371], а вместе они предупреждали, что народы мира, попавшие под власть Сталина, как-нибудь отплатят за это России.

Философ стал хорошей мишенью для антисоветских критиков Н. А. Бердяева. Даже в «Философском некрологе» в энтеезовском «Посеве» С. А. Левицкий не удержался от упреков покойному:

«Мало кто принес столько вреда делу борьбы против большевизма, как именно Бердяев... <...> Протестовать против насилия над духовной свободой в СССР, признавая его “социально-экономическую правду”, достаточно наивно для мыслителя, как никто в свое время понимавшего, что теория большевизма неотделима от его практики, что здесь мы имеем дело с “сатанократией” (собственное выражение Бердяева). Остается лишь предположить, что тут произошло временное затмение политического спектра высокого ума» [13, с. 13].

«Временное затмение политического спектра» — то было, пожалуй, самое мягкое из характеристик, данных эмигрантами Бердяеву. Было множество иных, совершенно бесцеремонных: И. А. Ильин назвал творчество Н. А. Бердяева «авгиевыми конюшнями», А. В. Тыркова-Вильямс заметила у него «отсутствие интеллектуального стыда». Почти все критики без устали твердили о якобы присущем Бердяеву скорой переменчивости его взглядов. «Сколько было Бердяевых?» — спрашивал один из них, а другой обличающе называл ступени его идейной эволюции — от «марксизма» до защитника «сатанократии». Узнавая об очередном «советофильском» выступлении Бердяева, критики злорадствовали: он не знает того, что известно всем: русская революция, призванная установить «светлое царство социализма», своих целей не достигла. Против бердяевской апологии советского бесклассового общества кто-то из дипийцев, подписавшихся псевдонимом «Советский интеллигент», провозгласил другое:

«А мы утверждаем, нет и никогда в истории государства не было такого обострения социальных классов, такого различия в экономическом, правовом и бытовом укладе их жизни. Существует правящая бюрократия (аппаратчики), существует всецело ей подчиненный рабочий класс (трудящиеся массы), существует всецело класс энкаведистов и сексотов — страшный, мощный, таинственный, вездесущий, проникающий всю жизнь, ненавидимый всеми классами, перед которым трепещут даже партийные комиссары и генералы» [17, с. 11].

Еще критики замечали, что если из ненависти к буржуазности Бердяев согласился на полноту хозяйственной власти у советского государства, то теперь он не может не видеть высокого уровня эксплуатации рабочих в СССР, причем при отсутствии у них права на свободные профсоюзы и забастовки. Г. П. Федотов подчеркивал, что именно государственная собственность на средства производства является основой для советской тирании. Он сожалел, что Н. А. Бердяев не заметил «небывалого подъема» материальных условий жизни и культуры трудящихся масс и их политического влияния в Европе в XIX и XX вв., в то время как материальное положение советского рабочего класса оставалось таким же, каким оно было у европейских рабочих време-

ни «Манифеста Коммунистической партии». Социализм в СССР не есть его осуществление, напротив, это извращение социализма, — в этом был уверен не только один М. Карпович [11, с. 373].

Но философ совсем не был наивным советофилом: его «патриотически-советская ориентация» совсем не означала, что он «все одобряет и отказывается от критики». Он признавал право народа на революцию, полагая, что в ней выгорает то, что было «гнило» при старом строе. Он считал, что революция в России неизбежна, и даже «сознал совершенную неизбежность прохождения России через опыт большевизма» [6, с. 228]. Русскую революцию он назвал «скачком через бездну» и видел, что при этом не обошлось без «переломов и увечий» [3, с. 316], о которых он знал и потому сострадал всем «подсоветским». У него лично, — писал он, — «нет никакой симпатии» к Советской власти. «Она делает много дурного», «но она является единственной исторической властью, принужденной защищать Россию перед лицом мира» [1, с. 263]. Такая позиция позволяла ему выдерживать здоровую дистанцию в положительном отношении к советской жизни. Если он и видит, что в СССР нет классов, то сразу же оговаривается, что имеет в виду классы в той форме, в какой они существуют в капиталистическом обществе, и что при этом он не исключает возникновение новых форм неравенства. Он говорит, что Маркс ужаснулся бы, оказавшись сегодня среди русских коммунистов, и говорит о «власти жесткой диктатуры» в СССР. Он не боится поставить имя Сталина рядом с именем Гитлера и уравнивает диктатуры национал-социализма и коммунизма. Его не устраивает советское понимание свободы как обязанность человека выполнять принятое коллективом решение. Он знает о диктате советского государства над всеми сферами общественной жизни и о его усилиях по фабрикации человеческих душ. Он, считая, что революция пробудила трудящихся к исторической работе, пока видно, что способности к творчеству у них не велики. Он полагал, советский патриотизм был подготовлен православием, и, вообще, современная Россия «не покрывается коммунизмом. Жизнь русского народа... гораздо сложнее и индивидуализированнее марксистской доктрины» [8, с. 273]. Его критичность в отношении СССР была особенно велика в тридцатые годы, а в 1939 г. он участвует в коллективном протесте против «советского вторжения» в Финляндию. Но открытого выступления против советской экономической и политической системы у философа не было. Даже известная статья против ждановского погрома Ахматовой и Зощенко была скорее уговорами к советской власти вести себя порядочнее и осмотрительнее.

У советизанства Бердяева была своя «красная линия». Если философ допускал ограничение свободы в экономической жизни (и даже ее отсутствие), если в известные времена жизни общества он допускал необходимость диктатуры, то «красной линией» в его дружеском отношении к СССР было творившееся в стране подавление духовной свободы. Он готов принять тоталитаризм в России как «замену религии» [3, с. 312], но духовную диктатуру, диктатуру над мыслью и верой зовет тоталитарным произволом [3, с. 266]. Между прочим, свой отказ возвратиться в Советский Союз философ мотивировал тем, что на Родине ему не позволят писать то, о чем он сам захотел бы писать.

Цельность бердяевского мировоззрения принуждает искать основания его советизанства не только в биографии философа, но и в его историософии. Еще задолго до сороковых годов, едва ли не со времени «Нового религиозного сознания и общечеловечности» (1907) и уж более определенно со времени «Нового средневековья» (1924), его не оставляла мысль о конце современности и переходе человечества в новую завершающую эпоху своего существования. Вторая Мировая война и враждебные, готовые взорваться новой войной отношения между вчерашними союзниками обострили бердяевское эсхатологическое отношение к истории.

«Подлинная и глубокая религиозность», — вспоминал М. Коряков, была основанием концепции истории у Н. А. Бердяева.

«Не был он слеп и глух к страданиям человека в Советской России». «В немногих словах, — продолжает М. Коряков, — его концепцию можно изложить так: Мир проходит сейчас через крест, и Россия — первая поднимается на Голгофу. Ночь окутывает народы на Крестном пути. Но впереди свет, и Россия придет туда первая. Начинается русский период Истории. На крестном пути надо быть с Россией... Надо пережить судьбу русского народа» [12, с. 279].

Бердяевская историософия России, изложенная М. Коряковым, у самого автора нашла исчерпывающее выражение в «Русской идее» и в последнем сборнике мыслителя «На пороге новой эпохи».

«Моя мысль проникнута убеждением, — так Бердяев начинает свой сборник, — что заканчивается целая историческая эпоха, что мировая цивилизация готова погибнуть, мы находимся накануне возникновения нового мира, очертания которого остаются еще неопределенными» [3, с. 156].

«Века света затемняются», — видит философ и ставит диагноз:

«Буржуазная цивилизация угасает... Обнаруживает свою беспомощность вера и разум... Доверие к принципам демократии подорвано... Свободе угрожает тоталитаризм... Гуманизм переходит в антигуманизм. прогресс науки замечателен, но как смертоносны открытия, к которым он пришел... Господство техники в современной жизни свидетельствует о конце ее теллургического бытия... Мир движется к варварству... Наступает ночная эпоха человечества, над миром гущается мрак, и европейская культура должна пройти через ночь». Коммунизм оказался «посредине мучительной агонии умирающего мира и посреди не менее жестокой боли мира нарождающегося» [3, с. 158].

Коммунизм сам является эпизодом надвигающейся ночи и потому не в силах «возвыситься над этой ужасающей нравственной и духовной атмосферой» [3, с. 159] умирающей эпохи. Он сожалеет, что современники легко согласились на разделение мира на две части — капитализма и социализма, — и полагает, что «...никогда еще мир не находился в таком состоянии вражды и страха» [3, с. 310]. Современность — это продукт фатума истории действия ее иррациональных сил, проявляющих себя в войнах, революциях, тяготах тоталитаризма, непомерных притязаниях политики, разделением на военно-политические блоки. Между тем, деление «западного и восточного

блока не может быть делением на царство света и царство тьмы, царство Добра и царства Зла» [8, с. 277].

У Бердяева-философа — спиритуалиста и персоналиста — есть свое понимание истории. Разумеется, он видит «иррациональные принципы» истории, «фатум», тяготеющий над нею, но прозревает в них не что иное, как «выражение слабости творческих духовных сил человеческих обществ» [8, с. 272], подмену истинных отношений человека к человеку и к обществу ошибочным, ложью или мифом. Например, из реального опыта страдания и унижения рабочего класса Маркс создал талантливый, даже гениальный миф о мессианском призвании пролетариата» [8, с. 274], а вот теперь Советская Россия, с одной стороны, и Запад — Европа и Америка — боятся друг друга и враждуют.

На самом деле мир не таков. Он «безмерно сложнее» такого разделения... «...В нем все индивидуализировано» [8, с. 272]. Философ поясняет:

«Деление западного и восточного мира, западного и восточного блока не может быть делением на царство света и царство тьмы, царство Добра и царство Зла. Лучше было бы обратить внимание на то, что в каждом из нас есть свет и тьма, добро и зло» [8, с. 277].

«Каждый из нас» — в контексте мировоззрения и философии Н. А. Бердяева — это личность, персона, экзистенциальный субъект, это исходный пункт его размышлений о себе, другом, обществе, истории, Боге. Сейчас, в сборнике «На пороге новой эпохи», его экзистенциально-персоналистическая философия предстает в форме категорического императива заблудившемуся человечеству. Философ знает, что «когда наступает ночная эпоха, то вопрос религиозный делается основным» [3, с. 215]. Противостоять «ужасающей нравственной и духовной атмосфере» современности «можно только с помощью веры, которая сверхрациональна» [3, с. 160], — «вопрос религиозный делается основным» [3, с. 215].

С этого заявления Бердяев начинает метафизическое и историческое оправдание своего советизанства. Победы над мировым кризисом он ждет не от «консервативного христианства» (есть у него такое выражение), разделенного на конфессии, зараженного «раздором мира», приспособившемуся к миру, а от «нового христианства».

Философ, вспомнив Религиозно-философские собрания в Петербурге, и дом Мурузи, и супругов Мережковских, и среды у Вяч. Иванова, снова проповедует «новое христианство», христианство пророческое с его главной идеей соединения и взаимодействия двух природ — Бога и человека, соединенных лично в Иисусе Христе, в человеке и человечестве в новом периоде истории [3, с. 317]. Пророческое и эсхатологическое христианство «божественной человечности» обращено к свету, «идущему от будущего» [3, с. 211–212]. Изменяя природу каждого из нас, оно знаменует «радикальное духовное и социальное изменение человеческого общества», пока наконец не увенчается «религиозным коммунистическим социализмом». Однако будущее творимое в человеке для общества совсем не скорое и нелегкое дело. Во исполнение требования социальной справедливости «надо признать, что миру предстоит социальное переустройство» [3, с. 224–225] — «социальная революция в Европе неизбежна» [3, с. 233].

Профетическое христианство позволяет философу рассматривать мировую историю как дрящущую эсхатологию, выгорание старого мира и воздвижение нового мира объективации, пока не произойдет окончательной аннигиляции необходимости истории (то есть исторического времени) и наступления Царства Духа, когда все люди (а «духовная жизнь охватывает не только «Я», но и «МЫ» [3, с. 234] будут подняты в своем достоинстве и каждый станет личностью «то есть свободным, определяющимся изнутри творческим существом, <...> существом коммюнитарным, но в своей коммюнитарности независимым от внешнего социального детерминизма. Это и есть ... духовное преображение» [3, с. 232, 233] исход из исторических, органических циклов».

На историософском полотне Бердяева нашлось место и для его советизанства. Философ, в отличие от большинства в русском зарубежье, всегда был уверен, что Советская Россия, СССР (эту аббревиатуру он почти не использует), — это другой лик вечной России^{**}. Россия до революции и Россия после революции — это та же Россия, но только представшая на шкале исторического времени. Тождество дореволюционной и постреволюционной России он усматривал в самых различных исторических и иных аспектах, всегда понимая, что история России — это объективация духовной жизни русского народа и его самых разных представителей, от царей до революционеров. Русское сознание, дух русского народа, народ — вот творец русской истории, которую философ видит как существование и реализацию замысла Творца и России — реализацию русской идеи. «Интуитивное проникновение в духовный тип русского народа, — размышляет Н. А. Бердяев, — приводит к заключению, что призвание русского народа религиозное и социальное по преимуществу» [3, с. 315]. Наиболее устойчиво и точно русскую народность выражает соединение любви и свободы, коммюнитарности и персонализма [3, с. 244]. Немудрено, что если дореволюционная Россия тождественна с Советской Россией, то и русская мессианская идея находит свое продолжение в идее об исторической миссии пролетариата.

Н. А. Бердяеву симпатичен марксистский прогноз будущего. В уже состоявшейся истории люди никогда не выступали в полноте своих творческих возможностей, будучи функцией классов и профессий. Собственно история, то есть творимая людьми и для людей, а не для классов и государств, начнется только с уничтожением классов, со всемирной победы пролетариата. Все бывшее до этого — всего лишь предыстория человечества. Русский народ первым перешагнул через «бездну», отделявшую мир от настоящей истории. Мессианство русского народа превратилось в мессианство русского пролетариата. С России начинается рождение единого человечества с единой моралью. Н. А. Бердяев предпочитает назвать эту мораль (она же — образ жизни) коммюнитаризмом и поясняет, что идея его заключается в идее соборности,

* «В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом дыхание Духа», — такими словами Н. А. Бердяев завершает книгу «Опыт эсхатологической метафизики» [4].

** Между тем 28 октября 1947 г. в Париже состоялся Международный митинг жертв советского насилия. Русскую фракцию возглавлял член НТС Аркадий Столыпин, выступивший с докладом «СССР — это не Россия».

как жизни личности в Духе Святом. Коммюнитарность же «имеет одно свое выражение в религиозной жизни народа, а другое — в социальной жизни [3, с. 238].

Теперь, когда Бердяев уверен в том, что Россия разрешила социальную проблему и что из России идет свет «нового христианства», он может думать, что исторический период «будет в значительной мере стоять под знаком России» [3, с. 217] — «русскому народу в его исторической судьбе выпало на долю осуществить более справедливый и более человеческий социальный строй, чем тот, который существует на Западе» [3, с. 255].

* * *

Особенное, сколько возможно положительное понимание Н. А. Бердяевым русской революции и ее последствий для России (отсюда берет начало его советизанство) не было ни для кого секретом. Белой эмиграции философ продемонстрировал свою позицию сразу же по прибытии на «Обербургомистре Гаккене» и по устройству жизни на новом месте. В ноябре или декабре 1922 г. состоялась сходка эмигрантов, на которой определились две позиции в отношении революционной России — «активистов», сторонников различных форм политической борьбы с Советами и «духовников». В «Самопознании» философ заметил:

«Встреча у меня на квартире с белой эмиграцией кончилась разгромом. Я очень рассердился и даже с криком, что было не очень любезно со стороны хозяйина квартиры. Я относился совершенно отрицательно к свержению большевизма путем интервенции... Я уповал лишь на внутреннее преодоление большевизма. Русский народ сам освободит себя» [6, с. 247]

Не только Бердяев, но и многие другие, покидавшие страну в 1922 г., понимали, что большевистская революция — это «всерьез и надолго». Большевизм — это такой же объективный факт русской жизни, как таким же фактом может быть болезнь у человека. Больному нужно помочь и быть тем заботливее, если ты этого человека любишь. Причина советизанства Бердяева очевидна. Философ любит Россию, русскую жизнь — в Киеве, Вологде, Петербурге, Москве; он любит переполненные народом залы Вольной Академии Духовной культуры, любит заседания Московского Религиозно-философского общества у М. К. Морозовой, редакцию «Вопросов жизни» на Саперном переулке в Петербурге, московский трактир «Яму» с народными богоискателями и, будучи в изгнании, всегда помнил об этом. «Во мне всегда оставалось что-то неистребимо мое индивидуально-личное и мое русское. И это несмотря на мое отвращение ко всем формам национализма, на мой коренной универсализм» [6, с. 255], — объяснял он. Органическое сродство с Россией переросло у философа в желание защищать ее от враждебного мира. Вся разгадка — в патриотизме Бердяева, который всегда делал его советизаном, сочувствующим России и ее народу. Два обстоятельства укрепили патриотизм философа: победа Советской России в смертельной борьбе с гитлеровским фашизмом и боязнь войны объединенного Запада против разоренного войной советского народа. Ему, своему народу, философ хотел помочь — как было возможно, как мог.

Он призывал эмигрантов понять положение советских людей, «относиться с терпением к процессам, происходящим в Советской России, и согласиться на жертвы, чтобы разделить судьбу русского народа» [3, с. 265]. Он надеялся, что «после укрепления советского социального строя каждому не может уже грозить никакой серьезной опасности, в России будет провозглашена свобода духа, совести, мысли, слова» [3, с. 266].

Та часть русского зарубежья, которая еще недавно играла «в поддавки» с гитлеровцами, писала о Бердяеве со злобой^{*}. Другая часть, ставшая космополитичной, заклеимила патриотизм Бердяева как национализм. Один из них, Г. П. Федотов, двинулся далее. Исходя из космополитической посылки, что «современный мир может жить только в сверхнациональных формах политических объединений» [19, с. 91], он приравнивает свой космополитизм к русской «всечеловечности», а потом назвал патриотизм Бердяева изменой этой давней русской идее. Г. П. Федотову вторил духовный ученик И. А. Ильина Н. П. Полторацкий, который в одной из статей (1961) говорил, что Бердяев отказался «от столь ценного в нем прежде духовного и исторического универсализма и стал глашатаем русского, более того, советского провинциализма» [16, с. 246].

Советизанство Н. А. Бердяева оправдала наша недавняя история — «русский коммунизм» завершился скорее по прогнозам Н. А. Бердяева, нежели П. Б. Струве и И. А. Ильина.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. «В четвертом измерении пространства...»: Письма Н. А. Бердяева к кн. И. П. Романовой 1931–1947. Публ. В. Аллоя и А. Добкина // Минувшее. Исторический альманах. Кн. 16. М.; СПб., 1994. С. 209–264.
2. Бердяев Н. А. Выдержки из писем к госпоже X // Новый журнал. 1954. № 6. С. 189–204.
3. Бердяев Н. А. На пороге новой эпохи // Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. С. 156–326.
4. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики: Сб. научных трудов, 1937–1948. М.: Терра, 2013. 654 с.
5. Бердяев Н. А. Письмо Д. И. Чижевскому // Новый журнал. 2007. № 246. С. 212–216.
6. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: «Книга», 1991.
7. Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: «Мысль», 1990.
8. Бердяев Н. А. Третий исход // Новый журнал. 1953. Кн. 32. С. 271–280.
9. Бердяев Н. А. Fritz Lieb. Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001 / 2002. М., 2002. С. 710–718.
10. Ильин И. А. Подвиг лжи г. Бердяева // Ильин И. А. Собр. соч. [Доп. т. 6]. Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 152–156.
11. Карпович М. М. После победы // Новый журнал. 1945. № 10. С. 361–373.

^{*} Ильин И. А. Подвиг лжи г. Бердяева [10].

12. Коряков М. В советском посольстве // Новый журнал. 1947. Кн. 17. С. 274–289.
13. Левицкий С. А. Памяти Н. А. Бердяева. Философский некролог // Посев. Еже-недельник общественной и политической мысли. 1948. 25 апреля. № 17. С. 13–14.
14. Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. Сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичёва. СПб.: Изд-во РХГА, 1994.
15. От редакционной группы // Новый журнал. 1942. № 1. С. 5–7.
16. Полторацкий Н. П. Русская идея Н. А. Бердяева // Мосты. 1961. № 7. С. 234–234.
17. Советский интеллигент. Лукавая двусмысленность. Открытое письмо Н. А. Бер-дяеву // Свободная мысль. 1947. № 6. С. 10–14.
18. Степун Ф. А. Письмо к Д. И. Чижевскому // Вопросы философии. 2010. № 1. С. 93.
19. Федотов Г. П. Собр. соч.: В 12 т. Т. 12. Письма Г. П. Федотова и письма различных лиц к нему. Документы. М., 2008.
20. Федотов Г. П. Собр. соч.: В 12 т. Т. 9. Статьи американского периода. М., 2006.

REFERENCES

1. Berdyaev N. A. “*V chetvertom izmerenii prostranstva...*” [“In the fourth dimension of space”]. Letters of N. A. Berdyaev to the book I. P. Romanova 1931–1947. The publication of V. Alloy and A. Dobkin // The past. Historical almanac. Book 16. M.; St. Petersburg, 1994. pp. 209–264. [In Russian].
2. Berdyaev N. A. *Vyderzhki iz pisem k gospozhe X*. [Excerpts from letters to Mrs. X] // Novy zhurnal. 1954. No. 6. pp. 189–204. [In Russian].
3. Berdyaev N. A. *Na poroge novej epochi* [On the threshold of a new era] // Berdyaev N. A. Truth and revelation. Prolegomena to the criticism of Revelation. St. Petersburg Publishing House of the Russian Academy of Sciences, 1996. pp. 156–326. [In Russian].
4. Berdyaev N. A. *Opyt eschatologicheskoy metafiziki: sbornik nauchnykh trudov* [The experience of eschatological metaphysics: a collection of scientific papers, 1937–1948]. M.: Terra, 2013. 654 p. [In Russian].
5. Berdyaev N. A. *Pis'mo D. I. Chizhevskomu* [Letter to D. I. Chizhevsky] // Novy zhurnal. 2007. No. 246. pp. 212–216. [In Russian].
6. Berdyaev N. A. *Samopoznaniye. Opyt filosofskoj avtobiografii* [Self-knowledge. The experience of philosophical autobiography]. Moscow: “The book”, 1991. [In Russian].
7. Berdyaev N. A. *Smysl istorii* [The meaning of history]. M.: “Thought”, 1990. [In Russian].
8. Berdyaev N. A. *Tretij ischod* [The third exodus] // New Journal. 1953. Book 32. pp. 271–280. [In Russian].
9. Berdyaev N. A. Fritz Lieb. Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus // Studies in the history of Russian thought. Yearbook 2001 / 2002. Moscow, 2002. pp. 710–718. [In German].
10. Ilyin I. A. *Podvig lzhi g. Berdjaeva* [Feat of lies by G. Berdyaev] // Ilyin I. A. Sobr. soch. [Additional vol. 6]. Articles. Lectures. Performances. Reviews (1906–1954). M., 2001. pp. 152–156. [In Russian].
11. Karpovich M. M. *Posle pobedy* [After the victory] // New Journal. 1945. No. 10. pp. 361–373. [In Russian].
12. Koryakov M. *V sovetskom posol'stve* [In the Soviet Embassy] // Novy zhurnal. 1947. Book 17. pp. 274–289. [In Russian].

13. Levitsky S. A. *Pam'ati Berg'æva. Filisofskij nekrolog* [In memory of N. A. Berdyaev. Philosophical obituary] // *Sowing*. A weekly journal of social and political thought. 1948. April 25. No. 17. pp. 13–14. [In Russian].

14. N. A. Berdyaev: pro et contra. Book 1. Comp., introduction and note by A. A. Ermichev. St. Petersburg: RHGA, 1994. [In Russian].

15. *Ot redakcionnoj gruppy* [From the editorial group] // *Novy zhurnal*. 1942. No. 1, pp. 5–7. [In Russian].

16. Poltoratsky N. P. *Russkaja ideja N. A. Berd'æva* [The Russian idea of N. A. Berdyaev] // *Bridges*. 1961. No. 7. pp. 234–24. [In Russian].

17. *Sovetskij intelligent. Lukavaja dvusmyslennost'. Otkrytoje pis'mo N. A. Berd'ævu* [The Soviet intellectual. A sly ambiguity. An open letter to N. A. Berdyaev] // *Free thought*. 1947. No. 6. pp. 10–14. [In Russian].

18. Stepun F. A. *Pis'mo D. I. Chizhevskomu* [Letter to D. I. Chizhevsky] // *Questions of philosophy*. 2010. No. 1. p. 93. [In Russian].

19. Fedotov G. P. *Sobr. soch.: V 12 t. T. 12. Pis'ma G. P. Fedotova i pis'ma razlichnykh liz k nemy. Dokumenty*. [Collected works in 12 vol. Vol. 12. Letters of G. P. Fedotov and letters of various persons to him. Documents]. M., 2008. [In Russian].

20. Fedotov G. P. *Sobr. soch.: V 12 t. T. 9. Stat'i amerikanskogo perioda* [Collected works in 12 vol. Vol. 9. Articles of the American period]. M., 2006. [In Russian].

О. И. Кусенко *

**«ВО ФЛОРЕНЦИЮ Я ВЛЮБЛЕН».
Н. А. БЕРДЯЕВ, ФЛОРЕНТИЙСКОЕ КВАТРОЧЕНТО
И ТАЙНА ТВОРЧЕСТВА****

Статья посвящена ренессансной концепции Николая Александровича Бердяева, представленной им в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», который был написан зимой 1911–1912 гг. по следам впечатлений от Рима и особенно Флоренции. Во Флоренции и ее окрестностях Бердяев открывает для себя разные периоды Ренессанса: проторенессанс дученто, ранний христианский ренессанс треченто и сердцевину эпохи — кватроченото. Именно во флорентийском кватроченото философ находит попытку раскрытия христологического измерения человека. Парадный Рим высокого Возрождения вызвал его неприятие, период чинквеченто Бердяев счел упадком и вырождением ренессансного духа, второй самой большой «неудачей» итальянского Ренессанса после первой, состоявшей в раздвоенности людей кватроченото между имманентным и трансцендентным, языческим и христианским. Внимание к итальянскому Ренессансу связано у Бердяева с его чаянием наступления новой творческой эпохи, эпохи Духа, с попыткой проникновения в тайну антропологического откровения. Ранний итальянский Ренессанс и эпоха кватроченото представили философу возможность прочувствовать преддверие возможного, но трагически несостоявшегося выхода из эпохи искупления в новую эпоху творчества.

* Кусенко Ольга Игоревна — канд. филос. наук, ст. науч. сотр.; isafi137@gmail.com; Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, л. А.

Olga I. Kusenko — PhD, Senior Research Fellow; isafi137@gmail.com; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 191023, St. Petersburg, Fontanka River embankment, 15, l. A.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00748, <https://rscf.ru/project/24-28-00748/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Ключевые слова: Н. А. Бердяев, итальянский Ренессанс, философия творчества, ренессансные исследования.

O. I. Kusenko

«IN LOVE WITH FLORENCE». N. A. BERDYAEV, THE FLORENTINE QUATTROCENTO AND THE MYSTERY OF CREATIVITY

The article is devoted to the Renaissance concept of Nikolai Alexandrovich Berdyaev, presented by him in the book “The Meaning of Creativity. The experience of justifying a man”, which was written in the winter of 1911–1912. following the impressions of Rome and especially Florence. In Florence and its surroundings, Berdyaev discovered different periods of the Renaissance: the Proto — Renaissance of the Ducento, the early Christian Renaissance of the Trecento and the core of the era — the Quattrocento. It is in the Florentine Quattrocento that the philosopher finds an attempt to reveal the Christological dimension of man. The ceremonial Rome of the high Renaissance caused his rejection, the Cinquecento period Berdyaev considered the decline and degeneration of the Renaissance spirit, the second biggest “failure” of the Italian Renaissance after the first, which consisted in the split of the quattrocento people between the immanent and the transcendent, pagan and Christian. Berdyaev’s attention to the Italian Renaissance is connected with his expectation of the advent of a new creative era, the era of the Spirit, with an attempt to penetrate the mystery of anthropological revelation. The early Italian Renaissance and the Quattrocento era presented the philosopher with the opportunity to feel the threshold of a possible, but tragically failed exit from the era of redemption into a new era of creativity.

Keywords: N. Berdyaev, Italian Renaissance, Philosophy of Creativity, Russian philosophy, Renaissance studies.

Камни Флоренции легче, чем камни,
из которых сложены другие города.

П. П. Муратов

Италия была местом притяжения для русских мыслителей эпохи Серебряного века. Многие путешествовали по ней, вбирая в себя великолепие итальянской культуры и отражая это в своем творчестве. Любовь к Италии, к итальянскому ренессансу очень ярко проявилась в трудах Николая Александровича Бердяева. По его собственному признанию, он пережил Италию «сильно и остро» [2, с. 474]. Несколько зимних месяцев 1911–1912 гг. он провёл во Флоренции и Риме, а также ездил по тосканской и умбрийской земле, посетив родину дорогого ему Франциска Ассизского. Свое сердце он отдал Флоренции, а Флоренция подарила ему минуты большой радости и небывалого творческого подъема. Эта встреча двух личностей: города-личности Флоренции в пастернаковском смысле* и русского философа Николая Бердяева, человека тонкой душевной организации, чуткого и наблюдательного, — оказалась невероятно плодотворной.

* В «Охранной грамоте», вспоминая свое путешествие в Венецию, Борис Леонидович пишет: «Итак, и меня коснулось это счастье. И мне посчастливилось узнать, что можно день за днем ходить на свиданье с куском застроенного пространства, как с живую личностью» [11, с. 56].

Флоренция и Бердяев

В 1911 г. Бердяев собирается в Италию, буквально живет этой поездкой. В письме к супруге Лидии Юдифовне он пишет: «Надеюсь, что в Италии не будет тоски, тоска от тоски по Италии... Мысль об Италии меня очень приподнимает. Мы очень там обогатимся» [7, с. 39]. Действительно, город Данте вдохновил Николая Александровича на создание одной из самых известных его книг «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916). Ранний итальянский ренессанс и эпоха кватроченто представляют философу уникальную возможность прочувствовать канун новой эпохи, преддверие возможного, но трагически несостоявшегося выхода из эпохи искупления в новую чаемую и благодатную, по Бердяеву, эпоху творчества. Бердяев специально не занимался ренессансными исследованиями, он не был профессиональным медиевистом, как А. Н. Веселовский, И. М. Гревс, П. М. Бицилли, Л. П. Карсавин или В. Н. Забугин — большие знатоки средневековой и ренессансной Италии. Однако Бердяев сумел приблизиться ко многим ключевым интуициям этих авторов. Основой такого тонкого проникновения в культуру ренессансной Италии для Бердяева, безусловно, стала его итальянская командировка 1911–1912 гг. Без этого размеренного и вдумчивого путешествия, длительного проживания во Флоренции не сложилась бы его концепция. Великолепная Флоренция кватроченто, удивительным образом сохранившая себя в веках, предоставила русскому мыслителю уникальный визуальный материал, кладезь накопленных вещественных образов, которые он смог перевести на спекулятивный язык.

Современник Бердяева, историк, мыслитель, искусствовед и большой знаток итальянской культуры Павел Павлович Муратов, пишет:

«Кватроченто до сих пор остается настоящей жизненной стихией Флоренции. Познание этого прошлого мало нуждается в архивных розысках, в отвлеченной работе восстановления по законам исторической логики. Для того чтобы проникнуть в дух кватроченто, достаточно жить во Флоренции, бродить по ее улицам, увенчанным выступающими карнизами, заходить в ее церкви, которые хранят на стенах фрески, напоминающие цветом вино и мед, следить взором за убегающими аркадами ее монастырских дворов. Историю ее гения можно прочесть в изгибе нарисованной линии, в тонкости барельефа, в начертании колонны» [10, с. 134].

Из писем Николая Александровича мы узнаем, что он, действительно, много времени посвятил познанию города и его сокровищ. Слои за слоем он постепенно открывал для себя ход итальянской истории, проникал в тайну творческого полета гениев эпохи Возрождения, который был подготовлен предшествующими веками. Перед глазами Николая Александровича прошли средневековье и проторенессанс, дученто и треченто, и затем плавно эти эпохи перетекли в кватроченто. Он воочию проследил и связь эпох Средневековья и Возрождения, и ту трагедию, которая поджидала Ренессанс.

«Кватроченто обращается к нашим чувствам, — продолжает Муратов, — мы постигаем его так же, как постигаем состояние окружающего нас мира, — взглядом, дыханием, прикосновением. Для познания этого прошлого мало одного умозрения, подобно тому, как мало его одного для близкого общения с человеком. И в том, и в другом случае не столько важно суждение разума, сколько мгновенное впе-

чатление глаза или бессознательное ощущение тела. При каждом приближении к кватроченто до сих пор бывает слышно биение великого сердца, переполненного благороднейшей и чистой кровью. Иногда кажется, что история напрасно заключила эту эпоху в свои владения. Ее смерть больше похожа на сонный плен — тот плен, который держит в своих легких оковах людей Флоренции, изваянных флорентийскими скульпторами на флорентийских гробницах» [10, с. 133–134].

Бердяеву по-своему удалось «потревожить» тени великих флорентийцев, пройти с ними их путь и открыть для себя уроки той эпохи. По воспоминаниям друга семьи Бердяевых Евгении Казимировны Герцук, которая присоединилась к их итальянскому путешествию уже в Риме и отправилась с Николаем Александровичем в короткий вояж из Вечного города на родину Данте, мы видим, как глубоко Бердяев переживал шедевры флорентийских мастеров.

«В Уффици, минуя залы, картины, — вспоминает Герцук, — Николай Александрович быстро ведёт меня к одной, им отмеченной. Поллайоло: три странника, трех разных возрастов, три скорбно-задумчивые головы. О чем скорбь? Куда их путь? А вот эта его же на высоком цоколе Prudentia: руки и ноги аристократически утончены, широко расставленные глаза с холодным, невыразимо сложным выражением? Каким? Оглядываюсь на друга. Впился пальцами (аж побелели они) в портсигар, давая исход молчаливому волнению. Как же властно над ним искусство! Флоренция мне ключ к нему. Он — к Флоренции. <...> В церковь, в Бадию; не давая мне окинуть ее взглядом, к одной, одной только филиппиниевской фреске: явление Богоматери св. Бернарду. Женский хрупкий профиль. Но он торопит меня смотреть на ее руку: так глубоко прорезаны пальцы, так тонки, что кажется, сохраняя всю красоту земной формы, рука эта уж один дух, уже не плоть. И восторг в глазах Бердяева выдает мне его тайну — ненависть к плоти, надежду, что она рассыплется вся (аминь, аминь, рассыпья...)» [8, с. 434–437].

Ренессансная концепция Бердяева не умозрительна, она вырастает из конкретных впечатлений философа, полученных от увиденного в Италии. В текстах Бердяева чувствуется, как он шаг за шагом обходит флорентийские улочки, заходит в храмы, монастыри и музеи, впитывает в себя особое чувство цвета и света ренессансных мастеров.

Показательно и совершенно противоположное отношение Бердяева к Риму. Рим ему не близок. В парадном фундаментальном Риме эпохи позднего Ренессанса и барокко он тоскует по уютной Флоренции. Эта прочувствованная Бердяевым разность двух городов и, соответственно, периодов Ренессанса, которые эти города олицетворяют, влияет на его восприятие итальянского Возрождения как сложного и разноликого феномена. Из опубликованных писем Бердяева Владимиру Францевичу Эрну, который в ту пору тоже был в командировке в Италии, жил в Риме, мы видим, как Николай Александрович, с одной стороны, желает видеть друга, с другой — грустит о том, что придется покинуть Флоренцию.

«Мы полны Италией, Флоренцией и красотой, — пишет Бердяев Эрну, — блаженствуем, насколько это можно для русских людей, всегда о чем-то беспокоящихся. Хотели мы прожить во Флоренции месяца три и затем на месяц поехать в Рим, но ввиду Вашего пребывания в Риме поедem туда скорее» [7, с. 417–418].

Уже в следующем письме Бердяева Эрну мы чувствуем явную антитезу двух городов — Рима и Флоренции, — которая лишь усугубится после пребывания Бердяева в Вечном городе:

«Раньше уехать нам трудно будет не только потому, что хотим видеть красоту Флоренции, — сообщает Бердяев другу, — но и по условиям нашего пансиона и по денежным соображениям, которые делают меня не вполне спокойным. Видеть же Вас и пожить с Вами мы просто жаждем. Надеемся, что и Вы потом перекочуете из Рима, так как слишком долго там оставаться было бы нежелательно. Мне почему-то кажется, что Рим надо изучить, но жить там не радостно. Во Флоренцию я влюблен» [7, с. 424].

В книге «Смысл творчества» Николай Александрович, уже переживший Рим, выразится более определенно:

«Мертвящая скука охватывает, когда бродишь по Ватикану, царству высокого Возрождения XVI века, тоскуешь по Флоренции кватроченто, менее совершенной, менее законченной, но единственно прекрасной, милой, близкой, интимно волнующей» [4, с. 226].

Тайна Ренессанса, тайна творчества

В своей поздней исповедальной книге «Самопознание» (1940) Бердяев вспоминал:

«Пережитое мною откровение творчества, которое есть откровение человека, а не Бога, нашло себе выражение [в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»]. Книга эта написана единым, целостным порывом, почти в состоянии экстаза. <...> Писание этой книги, которое связано было с большим подъемом моих жизненных сил, сопровождалось изменением в складе моей жизни. <...> Я ушел в творческое уединение. С этим совпало моё путешествие на целую зиму в Италию. Мы жили во Флоренции и Риме. На обратном пути в Россию, вызванные болезнью матери, посетили Ассизи. Италию я пережил очень сильно и остро. Там я написал часть книги “Смысл творчества”. У меня родилось много мыслей о творчестве Ренессанса. Я считал это творчество неудачей, но неудачей великой. Эта неудача связана с трагедией творчества вообще. Но вся атмосфера Италии, не современной Италии, а Италии прошлого, вдохновляла меня к писанию моей книги. Я пережил в Италии минуты большой радости. Особенно любил я ранний, средневековый еще, Ренессанс и флорентийский Ренессанс Quattrocento. Очень любил Боттичелли и видел огромный смысл в пережитой им драме творчества. Менее всего любил высокое римское Возрождение XVI века. Очень не любил собор св. Петра. Никак не мог полюбить Рафаэля. Непосредственные вкусы мои были скорее прерафаэлистские. Но меня всегда очень волновал Леонардо. <...> Я с грустью покинул Италию. Вернулся я уже в совсем другую, фашистскую Италию» [2, с. 474–475].

Внимание к итальянскому ренессансу связано у Бердяева в первую очередь с его чаянием наступления новой творческой эпохи, эпохи Духа, с попыткой проникновения в тайну антропологического откровения. «В XV веке во Флоренции искусство делает огромные успехи и завоевания, — пишет Бердяев, — в нем творчество человека освобождается» [4, с. 224]. Бердяев сетует на нераскры-

тость в святоотеческой антропологии христологического измерения человека [4, с. 77–81]. И здесь в итальянском Ренессансе он находит попытку подобного раскрытия, приближение к «абсолютной головокружительной истине о человеке» [4, с. 78]. То, лишь изредка просвечивающееся, по Бердяеву, у Святых Отцов сознание царственности человека он находит в раннем ренессансе.

Стоит особо подчеркнуть, что Бердяев смотрит на итальянский ренессанс как на сложное явление, разделяя его на несколько периодов: проторенессанс (философ называет этот период «мистическая Италия» и считает его «источком раннего Возрождения и вообще высшей точкой всей западной истории» [4, с. 223]); затем треченто, которое «окрашено в христианский цвет» [4, с. 223]; кватроченто — время «противоборства языческих и христианских стихий в человеке» [4, с. 224] — и, наконец, высокое Возрождение чинквеченто — «начало упадка, омертвения духа» [4, с. 226].

Бердяев не разрывает эпохи Средневековья и Возрождения, наоборот, он подчеркивает их связь. Еще в книге «Философия свободы» (1911), опубликованной примерно за год до итальянского путешествия философа, он высказывает мысли о взаимосвязи средневековой христианской культуры и итальянского Возрождения. В частности, он говорит о святости Св. Франциска Ассизского как об одной из духовных предтеч Ренессанса. В «Философии свободы» находим следующую мысль: «Св. Франциск Ассизский — христианская религия, аскетическая святость, но св. Франциск Ассизский и культура, мировая культура и красота, от него пошло раннее итальянское Возрождение» [5, с. 248]. Ранний христианский Ренессанс для философа — вершина, самый высокий результат, который смогла достигнуть западноевропейская культура. Прежде всего, это проторенессанс, который связан с Иохимом Флорским, Франциском Ассизским, Данте, Джотто и их последователями в эпоху треченто и кватроченто. В период раннего ренессанса была поставлена задача христианского возрождения и в основу был положен христианский гуманизм, не тот гуманизм, который возникнет позднее и заведет в тупик западную цивилизацию. На этой высоте ренессансная культура держалась недолго, в эпоху кватроченто происходит болезненный надлом: отчётливо чувствуется невозможность достижения совершенных форм и вместе с тем тоска по выходу в трансцендентное пространство, любовь к миру дольнему, с одной стороны, и чаяние выхода за его пределы — с другой. Бердяев пишет: «Кватроченто — сердцевина Возрождения, его центральная точка, в нем тайна Возрождения» [4, с. 226]. В эпоху кватроченто ренессансная антропология приблизилась к творческой тайне человеческой природы, к «христологии человека, раскрывающей в человеке подлинный образ Бога-Творца» [4, с. 77], но не смогла удержаться на этой высоте.

Через творения мастеров итальянского ренессанса и Флоренцию в целом как прекрасный плод человеческого творчества, исключительное эстетически прекрасное пространство, которое может дерзнуть стать ответом Творцу, Бердяев интуитивно вник в сущность творческого акта, выходящего за пределы царства необходимости. Ренессансная Флоренция полна любовью к миру, абсолютным принятием его и вместе с тем устремленностью к трансцендентному, и богословским оправданием тому служит Боговоплощение. Кстати, Флоренцию называют городом Благовещения, ведь именно на этот церковный праздник,

на 25 марта, приходится день города. Надо отметить, что и летоисчисление здесь до 1749 г. шло не так, как в большей части Европы, — от Рождества Христова, — а от Боговоплощения (*ab Incarnatione Domini*). Благовещение и Рождество — излюбленные мотивы художников эпохи. Бог явился в мир и просветил его, отсюда радость от бытия в мире, любованье им у ренессансных мастеров. Но наряду с этой радостью и ощущением полноты бытия в человеке навсегда поселилась тоска по горним далям. В этой дихотомии трансцендентного и имманентного, о которой Николай Александрович пишет во введении к книге «Смысл творчества», кроется «вся тайна христианства» [4, с. 13], тайна человеческого творчества и, по сути, тайна Ренессанса, т. к. именно в эту эпоху данная дихотомия, раздвоенность человека, проявилась наиболее ярко и полно. Мастера Возрождения, с одной стороны, любят миром, с другой — жаждут активного творческого преобразования и преодоления себя и мира.

Надо сказать, что Николай Александрович решительно отмечает упрощенный взгляд на Ренессанс как на Возрождение античности, на сей счет философ утверждает следующее:

«Но ошибочно было бы думать, что итальянское Возрождение было языческим, стало под знак возрождения язычества. Этот упрощенный взгляд оставлен культурными историками. В творческом подъеме Возрождения совершилось небывалое еще по силе столкновение языческих и христианских начал человеческой природы. В этом — мировое и вечное значение Возрождения. Оно раскрыло действие языческой природы человека в творчестве и действие христианской его природы. Античность со своими идеалами имманентной завершенности никогда не могла быть восстановлена, потому что окончательная реставрация какой-нибудь предшествующей мировой эпохи вообще невозможна. <...> Реставраторы язычества должны признать, что кровь людей эпохи Возрождения была отравлена христианским сознанием греховности этого мира и христианской жаждой искупления. Христианское трансцендентное чувство бытия так глубоко захватило природу человека, что сделало невозможным цельное и законченное исповедание имманентных идеалов жизни. Люди Возрождения были раздвоенными христианами, в них бурлили два столкнувшихся потока крови. Эти христиане-язычники раздирались между двумя разными мирами. Язычески-цельное, имманентное чувство жизни нельзя найти в эпоху Возрождения, оно выдуманно» [4, с. 222–223].

Весьма схожим образом пишет о Ренессансе выдающийся медиевист П. М. Бицилли:

«Для эпохи Возрождения характерно то, что мир переживается, как уже преображенный и просветленный. Доминанта настроения эпохи — радость, восторг, тот восторг, который наполнял душу Франциска и заставлял ее изливаться в импровизированных гимнах. <...> Человек изведal свои силы и осознал все богатства своих возможностей. Это было “открытие человека”. Ничего “языческого” по существу в этом не было. И ничего, конечно, общего “открытие мира и человека” не имело с вульгарным гедонизмом, с каким-либо “утверждением” своего “права” на жуирование, на пользование без укоров совести “благами” жизни. Наслаждение “миром” было совершенно *бескорыстно*. Это было незаинтересованное восхищение художника внезапно открывшимся ему материалом для воплощения своей “идеи”, самого себя. “Эстетизм” Ренессанса в его наивысших

проявлениях (а “уровень” эпохи измеряется по ее вершинам) не был старческим холодным любованием “красотами”, а волей к творчеству, к реализации духа в материи. *Красота*, которой запечатлены все проявления этой эпохи, обуславливается именно этой свободой игры творческих сил...» [6, с. 536–537].

Эту эпоху небывалого раскрытия творческих потенциалов человека постигла неудача, «великая неудача», как пишет Бердяев. Но сам этот порыв к новой эпохе Духа, застывший в веках, остается вершиной истории и примером для будущего. Итальянский Ренессанс и конкретно флорентийское кватроченто явились для русского философа примером и залогом того, что приближение к новому небу и новой земле — возможно: яркая и великая, хоть и неудавшаяся попытка подобного приближения была, значит, реально и новое дерзновение.

Великая неудача

По воспоминаниям Е. К. Герцык, Бердяев говорил во время их флорентийской прогулки следующее:

«Весь Ренессанс — неудача, великая неудача. Тем и велик он, что неудача: величайший в истории творческий порыв рухнул, не удался, потому что задача всякого творчества — мир пересоздать. А здесь остались только фрески, фронтоны, барельефы — каменный хлам! А где же новый мир?» [8, с. 432–433].

Творчество есть отголосок трансцендентного бытия, это свободный акт, в котором человек уподобляется Творцу, задание этого акта, как указывает Бердяев, «создание иного бытия, иной жизни, прорыв через “мир сей” к миру иному» [4, с. 217]. Трагедия Ренессанса в том, что даже эта эпоха освобождения творческих сил человека не смогла сбросить печать «хаотически-тяжелого мира», его раздвоенности. Неудача Ренессанса, которая была с необходимостью в нем заложена, кроется в самой двусоставной сути человеческой природы, раздвоенной и разрывающейся между земным и небесным.

В десятой главе книги «Смысл творчества» Бердяев описывает раздвоенность людей Возрождения, раздираемых противоборством христианской и языческой стихий. Он кратко упоминает про этот болезненный надлом у Донателло, Вероккио, Палайоло, Леонардо, Боттичелли*. Самым прекрасным и близким мастером для Бердяева является Сандро Боттичелли, он, его судь-

* А. Ф. Лосев в своей книге «Эстетика Возрождения» подхватит эту бердяевскую интуицию о раздвоенности ренессансных людей, говоря об «обратной стороне титанизма» [9, с. 80]. Лосев пишет:

«...великие деятели Ренессанса, такие, например, как Боттичелли, Микеланджело, Леонардо да Винчи, Рафаэль, Тициан и другие, глубоко сознавали ограниченность исповедуемого ими индивидуализма, а иной раз даже давали в самом настоящем смысле трагическую его оценку <...> Вся невероятная и небывалая гениальность художников Ренессанса заключается именно в глубочайшем индивидуализме, доходящем до изображения мельчайших физических черт этого индивидуализма и этой небывалой до тех пор психологии, и в то же самое время в неумолимой самокритике деятелей Возрождения, в чувстве недостаточности одной только изолированной человеческой личности и в трагизме творчества, отошедшего от антично-средневековых абсолютов, но еще не пришедшего ни к какому новому и достаточно надежному абсолютизму» [9, с. 42].

ба, его картины являются для философа одним из ключей к проникновению в суть ренессансной эпохи.

«В Боттичелли, в его искусстве и его судьбе, — полагает Бердяев, — воплотилась тайна Возрождения. В Боттичелли раскрывается роковая неудача Возрождения, его недостижимость и неисполнимость. *Тайна Возрождения — в том, что оно не удалось.* Никогда еще не было послано в мир таких творческих сил, и никогда еще не была так обнаружена трагедия творчества, несоответствие между заданием и достижением. В этой неудаче Возрождения было настоящее откровение судеб человеческого творчества, в нем единственная красота. Возрождения не произошло, хотя было в нем великое напряжение творческой энергии. Возрождение языческое невозможно в христианском мире, навеки невозможно. Классическое, имманентное совершенство не может уже быть уделом христианской души, заболевшей трансцендентной тоской. Великий опыт чисто языческого Возрождения в мире христианском должен был кончиться проповедью Савонаролы, отречением Боттичелли» [4, с. 225–226].

Кватроченто свернуло с пути, намеченного проторенессансными фигурами: Иохимом Флорским, Франциском Ассизским, Данте, Джотто. В XV в. происходит «великое восстание человека» [4, с. 224], но не происходит выход за пределы дихотомии имманентное-трансцендентное, искусство не становится подлинно теургическим. Бердяев вспоминает проповедь Савонаролы в связи с тем, что последний как раз пытался вернуть современное ему искусство на религиозный путь, заповеданный мастерами раннего Возрождения.

Итак, творчество Боттичелли подводит черту под флорентийским кватроченто. Но Бердяев описывает еще и вторую «более роковую» [4, с. 226] неудачу Возрождения. Воплощением этой неудачи становится римское высокое Возрождение и, в частности, фигура Рафаэля Санти. В творчестве мастера, по Бердяеву, проявился не просто болезненный надлом, не только раздвоенность души, стремящейся к достижению совершенных форм в несовершенном мире, но, что страшнее, — «обездушивание, омертвление духа» [4, с. 226]. Живое и трепетное становится схемой, творческий акт застывает и выхолащивается в попытке достигнуть завершенности и гармонии в этом мире.

У Бердяева мы находим очень [резкие суждения об авторе «Сикстинской Мадонны»:

«Рафаэль — самый не индивидуальный, самый безличный художник в мире. В его совершенном искусстве нет трепета живой души. <...> С Рафаэлем нельзя иметь романа, его нельзя интимно любить. У Рафаэля был огромный художественный дар и необычайная приспособленность, но можно сомневаться в его гениальности. Он не гений потому, что не было в нем универсального восприятия вещей, не было этой переходящей за грани мира тоски. Рафаэль — не гениальная индивидуальность, он — отвлеченная форма, совершенная композиция. Классицизм Рафаэля в христианском мире производит впечатление мертвенности, почти ненужности, неудачи еще более роковой, чем несовершенство и раздвоенность кватрочентистов. Все это высокое и совершенное искусство XVI века в существе своем неоригинально, в мировом смысле подражательно и реакционно. В нем нет новой красоты, неведомой еще миру. <...> На красоте квинквеченто лежит печать неподлинности, призрачности, мимолетности» [4, с. 226–227].

«Призрачностью и неподлинностью» заканчивается итальянский Ренессанс, начало которого было высочайшей точкой человеческой истории, освобождением творческих сил человека и чаянием прорыва к подлинному теургическому искусству, чаянием выхода за пределы дихотомии имманентное-трансцендентное, языческое-христианское. «В строгом смысле слова, — полагает Бердяев, — творчество и не языческое, и не христианское, оно — дальше. В творческом художественном акте побеждается тьма, преобразается в красоту» [4, с. 228]. Трагедия Ренессанса в том, что он был на подступах к этому Рубикону, но не перешел его. Подытоживая свои размышления над историософским значением ренессансной эпохи, мыслитель говорит следующее:

«Трагизм творчества, его неудача — последнее поучение великой эпохи Возрождения. В великой неудаче Возрождения — его величие. Абсолютная завершенность и совершенство для христианского мира лежит в трансцендентной дали» [4, с. 227].

* * *

Итальянская поездка Бердяева, ее топология, ее маршрут, отдающий первенство Флоренции, отразились на ренессансной концепции русского философа. Эпоха Возрождения открывалась ему слой за слоем во всей своей сложности и противоречивости. Николай Александрович, мастер широких обобщений, в данном случае очень детально подошёл к итальянскому ренессансу, показав его разные лики, его логику, его развитие. Флорентийское кватроченто ввело философа в самую суть метафизики творчества, вдохновило на создание необычайно яркого и любимого им самим текста «Смысл творчества», написанного будто на одном дыхании. Поэтому эпоха итальянского Возрождения так дорога Бердяеву, и, несмотря на то, что он будет в последующих своих работах «Конец Ренессанса» (1919), «Смысл истории» (1923)*, «Новом Средневековье» (1924) достаточно сурово в духе П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева** критиковать Ренессанс, он всегда будет относиться к нему как к уникальной попытке приближения к подлинной антропологии.

* В работе «Смысл истории» Бердяев возвращается к концептуализации итальянского Ренессанса, повторяя и прописывая более подробно те интуиции, которые содержатся в «Смысле творчества». Однако в «Смысле истории», где Бердяев выводит масштабную историософскую панораму, его отношение к Ренессансу как к периоду «великого испытания человеческой свободы» [3, с. 38], «отпадения и падения» [3, с. 139] более сурово.

** В русской философской среде первой половины XX в. отчетливо вырисовываются два основных взгляда на Ренессанс: взгляд резко критический и взгляд апологетический. Наиболее яркими представителями критической линии являются П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев. Культура эпохи Возрождения для них — культура заблудшая, отпавшая от теократической целостности жизни, разрушившая средневековый *universus mundus*. Бердяева с его отношением к ренессансу как к сложному разноликому явлению все же правильнее причислить к флоренессансной линии. Однако он резко критикует поздний Ренессанс, который пошел наперекор заветам раннего христианского Возрождения. И здесь в своей критике ренессансного гуманизма и его последствий он вполне солидарен с Флоренским и Лосевым. Например, со следующим суждением Бердяева вышеуказанные мыслители вполне могли бы согласиться:

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) // София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 21–46.
2. Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Эксмо, 2008.
3. Бердяев Н. А. Смысл истории // Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон +, 2002. С. 7–220.
4. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Академический проект, 2024.
5. Бердяев Н. А. Философия свободы. М.: Правда, 1989.
6. Бицилли П. М. Св. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса (1226–1926) // Избранные труды по средневековой истории России и Запада. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 533–547.
7. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост., подгот. текста, вступ. ст., коммент. В. И. Кейдана. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
8. Кара-Мурза А. А. Знаменитые русские о Флоренции. М.: Издательство Ольги Морозовой, 2016.
9. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1998.
10. Муратов П. П. Образы Италии. М.: Издательство АСТ, 2024.
11. Пастернак Б. Л. Охранная грамота // Охранная грамота. Шопен. М.: Современник, 1989. С. 3–90.

REFERENCES

1. Berdjaev N. A. (1923). *Konec renessansa (k sovremennomy krizisy kul'tury)* [The End of the Renaissance (The Contemporary Crisis of Culture)]. In: Sofia. Problemy religioznoj filosofii. Berlin: Obelisk. S. 21–46. (In Russian).
2. Berdjaev N. A. (2008). *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. Moscow: Jeksmo. 640 s. (In Russian).
3. Berdjaev N. A. (2002). *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e* [The Meaning of History. New Middle Ages]. Moscow: Kanon+. S. 7–220. (In Russian).
4. Berdjaev N. A. (2024). *Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka*. [The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Akademicheskij proekt. 346. (In Russian).
5. Berdjaev N. A. (1989). *Filosofija svobody* [The Philosophy of Freedom]. Moscow: Pravda. 608 s. (In Russian).
6. Bicilli P. M. (2006). Sv. Francisk Assizskij I problema Renessansa (1226–1926) [Saint Francis of Assisi and the Problem of the Renaissance (1226–1926)]. In: Izbrannye Trudy po srednevekovoj istorii Rossii I Zapada. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur. S. 533–547. (In Russian).

«В Ренессансе были отпущены на свободу человеческие силы, и шипучая игра их творила новую культуру, создавала новую историю. Вся культура той мировой эпохи, которая в учебниках именуется новой историей, была испытанием человеческой свободы. Новый человек сам захотел творить и устраивать жизнь без высшей помощи, без божественной санкции. Человек оторвался от религиозного центра, которому подчинена была вся его жизнь в средние века; он захотел идти самочинным, вольным путем» [1, с. 23].

7. *Vzyskujushie grada. Hronika chastnoj zhizni russkih religioznyh filosofov v pis'mah I dnevhikah* [Seeking for the City. Chronicle of the Private Life of Russian Religious Philosophers in Letters and Diaries] (1997). Ed. by V. Kejdan. Moscow: Shkola «Jazyki russkoj kul'tury». 747 s. (In Russian).
8. Kara-Murza A. A. (2016). *Znamenitye russkie o Florencii* [Famous Russians about Florence]. Moscow: Izdatel'stvo Ol'gi Morozovoj. 640 s. (In Russian).
9. Losev A. F. (1998). *Jestetika Vozrozhdenija* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl'. 750 s. (In Russian).
10. Muratov P. P. (2024). *Obrazy Italii* [Images of Italy]. Moscow: Izdatel'stvo AST. 734 s. (In Russian).
11. Pasternak B. L. (1989). *Ohrannaja gramota. Shopen* [Safety Protection Certificate. Shopin]. Moscow: Sovremennik. S. 3–90. (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.010

УДК 322

*С. Н. Большаков**

ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ДИСКУРСЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА

В статье рассматривается комплекс условий востребованности современной христианской богословской мысли в части сопровождения и поддержки дискурса политического реализма Соединенных Штатов Америки. Представлен комплекс проблем и вызовов в системе международных отношений, идеологических оснований формирования стратегии реализации внешней политики. На основе анализа идей известных американских богословов, философов и политологов Моргантау, Нибура, Карра, Смита раскрывается идеологическая основа неореализма, суть американской внешнеполитической стратегии. Раскрывается подход к реализации современной американской внешнеполитической стратегии, значение католической социально-политической мысли, обращённой к современному государству, предприняты попытки анализа внешнеполитических решений государств в свете богословского христианского наследия. Исследование и анализ социально-политической мысли католического и протестантского богословия демонстрирует определённое идеологическое влияние на природу человека, государства и систему международных отношений. Констатируется важность христианских традиций в обосновании свободы человека, его прав и задач государства в их обеспечении.

Ключевые слова: теория международных отношений, политическая теология, политический реализм, международная политика.

S. N. Bolshakov

CHRISTIAN THEOLOGY IN THE DISCOURSE OF POLITICAL REALISM

The article considers a set of conditions for the relevance of modern Christian theological thought in terms of accompanying and supporting the discourse of political realism in the

* Большаков Сергей Николаевич — д-р полит. наук, проф.; snbolshakov@gmail.com; Российский государственный социальный университет; Российская Федерация, 125993, Москва, ул. Вильгельма Пика, д. 4, стр. 1.

Sergey N. Bolshakov — Dr. Sc. in Political, Prof.; snbolshakov@gmail.com; Russian State Social University, 4. building 1, Wilhelm Pieck str., Moscow, 125993, Russian Federation.

United States of America. The article presents a set of problems and challenges in the system of international relations, the ideological foundations for the formation of a strategy for the implementation of foreign policy. Based on the analysis of the ideas of famous American theologians, philosophers and political scientists Morgenthau, Niebuhr, Carr, Smith, the ideological basis of neorealism, the essence of American foreign policy strategy is revealed. The approach to the implementation of the modern American foreign policy strategy is revealed, the importance of Catholic socio-political thought addressed to the modern state, attempts are made to analyze the foreign policy decisions of states in the light of the theological Christian heritage. The study and analysis of the socio-political thought of Catholic and Protestant theology demonstrates a certain ideological influence on human nature, the state and the system of international relations. The importance of Christian traditions in substantiating human freedom, his rights and the tasks of the state in ensuring them is stated.

Keywords: theory of international relations, political theology, political realism, international politics.

Введение

Современный реализм в американской политической мысли в немалой степени является реакцией на то, что эти мыслители воспринимают как наивную либерально-идеалистическую / утопическую традицию, которая наполняла политическую теорию англо-американской традиции с восемнадцатого века.

Проникновение идеологически замаскированных конфигураций политических интересов, ссыла на пределы возможностей социального и технологического контроля все более сложной среды и тщательно продуманная отсылка на моральные ограничения являются необходимыми инструментами для научных обобщений в то время, когда меняется политика из-за комплекса внешних событий (последствий всеобщей цифровизации, демографического кризиса Западного мира, возникновения постоянно меняющихся транснациональных террористических движений, экологических вызовов, дефицита ресурсов) и идеологических процессов радикализации (возникновение неонационалистических и культурно-релятивистских идеологий, некритического мультикультурализма и др.). Государства находятся под угрозой потери потенциала контроля — с серьезными последствиями для стабильности обществ во всем мире.

Концепция Рейнгольда Нибура не содержит *своеобразной политической программы*, а скорее предлагает идеологическую основу, в основу которой заложены политические и социальные действия на национальном и глобальном уровне и которые могут быть интерпретированы с точки зрения христианской веры.

Р. Нибур приобрел известность в 1940-х гг. прежде всего как христианский реалист, предостерегающий против «исторического оптимизма» в внешней политике США, его социально-политические идеи также имеют принципиальную значимость, и не только для американского общества. Христианский реализм предлагает пространство для критики простых рационалистических решений сложных и часто дилеммы комплекса, казалось, неразрешимых, социальных проблем. Христианский реализм Нибура и его предостережения против высокомерия США стали считаться весьма актуальными после событий 11 сентября 2001 г. С приходом к власти президента Барака Обамы важность

работ Р. Нибура вновь возросла, поскольку он назвал Нибура «одним из моих любимых философов» [1].

Концепция теории международных отношений, основанная на принципе христианского реализма Р. Нибура, является реакцией на либерализм, проникший в теологическую мысль девятнадцатого и начала двадцатого веков в рамках протестантской традиции.

Методы

Методологией исследования является социально-политический анализ эволюции концепции реализма внешней политики и теории международных отношений. Прагматическая методология анализа направлений политической теологии США в контексте неореализма позволяет выявить актуальность особенностей стратегии внешней политики США, ее относительно слабую представленность в научном дискурсе российской политической науки.

Результаты

Было бы справедливо отметить, что относительно природы человека либерально-утопическая традиция постулирует фундаментальное благо человека или естественную гармонию интересов граждан как основы общества. Реалисты ставят это под сомнение, указывая на человеческие ограничения и пороки, а также на конфликты, характерные для общества [2, р. 7]. Наивность либерально-утопического взгляда на государство подчеркивается выделением формы правления, которая является причиной раздоров и войн между государствами.

Для реалистов форма правления практически не влияет на готовность государства к войне. Либерально-идеалистический (утопический) подход к международным отношениям имеет тенденцию игнорировать соотношение сил между государствами в межгосударственных системах. Для реалистов основной характер международных отношений это соотношение интересов и власти суверенных государств. Реалистическая критика бывает основательной и всеохватывающей в своем отрицании различных направлений либеральной / идеалистической / утопической традиции. Теологический либерализм протестантской мысли XIX и XX вв., конечно, не интересует политических теоретиков. Это важно для понимания взглядов Р. Нибура [6; 7; 8; 9; 10]. Теологический либерализм отражает многие характеристики либеральной политической мысли, где уделяется большое внимание природному совершенству человека и его способностям к прогрессу. В США теологический либерализм концентрировался вокруг социального прогресса, основанного на христианских принципах. Возможно, самый краткий и осуждающий комментарий к американскому теологическому либерализму был сделан Гельмутом Ричардом: «Бог без гнева привел людей без греха в царство без суда через служение Христу без креста» [14, р. 11].

Кто такие реалисты американской традиции? Есть много тех, кто называет себя реалистами или идентифицирует себя таковыми. Многочисленные исследователи США оказали наибольшее влияние на академические круги, на установление масштабов интересов реализма в политической теории,

а именно Э. Х. Карр [2], Р. Нибур [8], Ганс Дж. Моргентау [6], П. Картер [3], Д. Смит [21], Дж. Смит [22], Д. Трэйси [24], Роберт Штрауса-Хюпе [23].

Следует отметить, что многие из указанных авторов играли ведущую роль в разработке политики либо в качестве советников государственных учреждений, либо в качестве членов группы по выработке политики в официальных правительственных кругах. Все они озабочены фактическими политическими решениями США и пытаются поместить их в теоретические рамки. Немногие из них заявляли о своих позициях, пытаясь повлиять на общественное мнение. Только Р. Нибур и Г. Моргентау предлагали то, что можно было бы назвать тотальной теорией политики, которая сознательно пытается решить вопрос о природе человека, а также о природе международных отношений.

Другие исследователи сферы международных отношений начинают свой подход к политике с точки зрения природы государства и, в некоторой степени, с природы самого человека. Согласованность с реалистической мыслью в целом очень сложна из-за разных акцентов, придаваемых разными авторами.

Многие исследователи, в т. ч. современные политологи, видя кризис системы международных отношений, все чаще обращаются к дискурсивным формациям богословской, как католической, так и протестантской, мысли. Теоретически доктрина магистериума Римско-католической церкви о природе политики также чрезвычайно сложна. Вряд ли можно отрицать влияние Иоанна XXIII [16], Павла VI [19] на Церковь и на мир. Важно отметить, что энциклика Иоанна XXIII «*Pacem in Terris*» [18], в которой открыто говорится о природе мира между людьми и государствами в общемировом контексте, являлось одной из первых папских энциклик, посвященных и обращенных не только к Церкви, но и ко всем людям доброй воли. Второй Ватиканский Собор и Павел VI продолжили эту традицию [20]. Следует помнить, что эти документы являются частью более широкой традиции социальных энциклик, которая началась со времен Папы Льва XIII. Они отражают и поддерживают эту традицию римско-католической социальной мысли, хотя и поднимают новые проблемы и предлагают в некоторых случаях новые и разные подходы к их разрешению.

В сферах, которые касаются природы человека, находим принципиальное согласие между избранными представителями Магистериума. Этот консенсус отражает многовековую традицию Ватикана. Это отправная точка для анализа Магистериумом политических реалий современности. Магистериум римско-католической церкви наиболее уверен в себе и в своем анализе внешнеполитических решений [19]. Имея дело с природой государства и международных отношений, магистериум Ватикана постоянно соотносит их с той ролью, которую они играют в реализации человеческого достоинства. Его подход на уровне теории является нормативным, а не предсказуемым, он предлагает более реалистичные нормы для сферы государства, чем для сферы международных отношений.

Сам термин «Магистериум» означает некое собрание, преподавательский кабинет. В последнее время это стало предметом немалых исследований и дискуссий в римско-католических богословских кругах. Здесь нет необходимости поднимать вопрос о непогрешимости Папы. Адресуя определенные документы

(в т. ч. энциклики) не только католикам, но обществу и всему миру, Магистерииум в этих случаях использует модель обучения, которая является пророческой и диалогической. Предлагается всему международному сообществу свое видение и понимание мира по важным культурным, социально-экономическим и политическим вопросам. Его взгляды должны серьезно восприниматься политическими теоретиками и политиками, независимо от того, католики они или нет.

Исследование теоретической мысли и наследия Магистерииума на уровнях природы человека, государства и международных отношений, позволяет говорить о взаимосвязанности и взаимозависимости этих уровней, отсутствия возможности и иного способа прийти к полному пониманию этих важных источников отношения политики и этики.

В развивающейся атмосфере американского либерализма Р. Нибур черпает оптимизм и силу из двух сходящихся течений социальной мысли: «социального евангелия» Уолтера Раушенбуша и «американского прагматизма» Джона Дьюи [10, р. 111]. Сегодня мы можем рассматривать движение «социального евангелия» начала двадцатого века как достаточно наивный и нереалистичный подход к сложностям социальной реальности. Движение социального евангелия также принадлежит к среде либеральной теологии в США. В то время как дебаты о «модернизме» и «фундаментализме» в первую очередь касаются интеллектуальных вопросов христианства, социальное евангелие в первую очередь посвящено практическим и социально-этическим проблемам своего времени. По сравнению с предыдущими подходами к социальным реформам, социальное евангелие ставит новый акцент в богословской концепции социального спасения [3, р. 4–5]. Несмотря на сильное социальное видение, за социальными обязательствами стоит подлинно богословский интерес к ценности отдельной личности. Это отличает ее по своей мотивации от возникших в то же время социальных наук, которые иногда приписывали религии лишь функциональную роль для общества.

Нибур осознавал тот факт, что грех является гораздо более серьезной и всепроникающей реальностью, чем это допускает социальное евангелие, он не соскальзывал обратно в узкую интерпретацию индивидуализма, который общественное благочестие предлагалось в качестве спасения [13]. В этот период его растущее разочарование в либерализме церковных и академических сообществ и его осознание недостаточности традиции XIX в. в борьбе с социальными вызовами привели его к переформулировке христианской доктрины, которая является уникальной для него в рамках христианской традиции.

Обсуждение

Прогресс политического анализа не будет полным, если не начинать с основных вопросов антропологии. Р. Нибур сознательно развивает теологическую антропологию в диалоге с великими умами христианской традиции, он постоянно размышляет над текущими проблемами и конкретными решениями: «Идеалы не оспариваются и не применяются, если они окончательно не воплощены в конкретных предложениях для конкретных ситуаций» [11, р. 31]. Центральное место в его видении человека занимает напряжение,

или, точнее, ряд напряжений, конституирующих состояние человека. Эти напряжения возникают из-за испорченной конечной человеческой свободы человека, которая, тем не менее, является стремлением к трансцендентному, эти напряжения будут разрешены только в смерти и, в конечном счете, во всеобщем воскресении, в котором человеческая природа и история исполнятся в историческом: «когда Бог будет всё во всём» [13, р. 22]. Свобода порождает фундаментальные различия между индивидуумом и обществом.

Для Р. Нибура свобода является источником подлинной индивидуальности и в то же время источником социальных отношений. Это противоречие между личностью и обществом является фундаментальным для концепции Нибура и выносит на поверхность дискуссии этические соображения: необходимо проводить четкое различие между моральным и социальным поведением отдельных лиц и социальных групп, национальных, расовых и экономических; и это различие оправдывает и делает необходимой публичную политику, в которой индивидуалистическая этика всегда должна вызывать смущение. Это центральное различие послужило аналитическим инструментом для издания Нибура «Нравственный человек и аморальное общество» 1932 г. [14]. Оно оставалось центральным тезисом в одной из его последних работ «Природа человека и его сообщества», опубликованной в 1965 г., которая была попыткой «изображать двойные эффекты, добра и зла, индивидуального и социального, уникальной свободы, которой наделены человеческие существа» [7]. Индивидуум способен превзойти самого себя, чтобы установить и усовершенствовать человеческие сообщества. В то же время он способен превзойти общину и осудить ее. Сложность состояния человека означает, согласно Нибуру, следующее:

«в принципе, христианская вера придерживается того, что человеческая природа содержит как эгоистичные, так и социальные импульсы и что первые сильнее вторых. Это предположение лежит в основе христианского реализма. Не следует полагать, что добродетель, присущая этому реалистическому анализу условий человеческого существования, гарантирует справедливость любого христианского решения двух проблем: установление гармонии между самостоятельными личностями в гражданском сообществе и отношения целостных политических сообществах друг с другом. Вторая проблема, естественно, более трудна, чем первая, из-за силы коллективного самоуважения по сравнению с самоуважением отдельных людей» [7, р. 39].

Тем не менее, как личности, люди могут верить, что они должны любить друг друга и служить друг другу, и могут даже достичь этого идеала — как личности. Группам невозможно достичь этого идеала. Строго говоря, только индивидуум является моральным агентом, а установки высокомерия и страха индивидуума являются основным источником даже для групповой гордыни и агрессии. Группе трудно установить рациональные социальные силы, достаточно мощные, чтобы справиться с импульсами, формирующими группу [14, р. 208].

Внутригрупповые отношения человека представляют собой неоднозначную диффузию страха перед коллективной силой, стремления к самовозвеличиванию, способности к альтруизму и желания воплощать ценности,

которые он не может воплотить в одиночку. Группа является получателем этих страхов и импульсов [9, р. 210]. Последствия для межгрупповых отношений конфликтны.

Основной конфликт находится внутри человека. Как говорит Апостол Павел: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю». Эгоизм и альтруизм характеризуют межличностные отношения. Конфликт, по Нибуру, представляется качественно иным, когда он достигает уровня межгрупповых отношений. Рациональные и религиозные ресурсы могут смягчить этот конфликт между группами, но они не могут его устранить. Эта ситуация неизбежного эгоизма и конфликта интересов не освобождает человека от необходимости принятия моральных решений относительно межгрупповых отношений. Поскольку человек по своей индивидуальности может выйти за пределы своей группы, он способен выносить моральные суждения о групповых действиях. Однако он не может навязывать свою индивидуальную мораль группе, потому что обстоятельства индивида как индивидуума и группы как группы различны.

Для Р. Нибура основным грехом человека является гордыня или идолопоклонство. Его участие в грехе неизбежно, но не необходимо, потому что человек свободен и несет ответственность за свой грех. Для анализа первопричины греха Нибур использует кьеркегоровскую концепцию тревоги [9, р. 185]. Свобода человека и его способность к самопреодолению являются основой его творчества, а также основой искушения и греховности человека. Человек может видеть капризы случайностей, в которые он вовлечен. Это вызывает у него тревогу, и в этой тревоге он стремится превратить свою конечность в бесконечность, свою зависимость в независимость, т. е. «ищет спасения своей жизни». В стремлении утвердиться независимо человек теряет себя, потому что он утверждает случайное как необходимое, а временное как вечное. Этот грех неизбежен, но не необходим, потому что человек может иметь веру и доверие к Богу.

Для Нибура справедливость имеет двоякий источник. Во-первых, это принцип справедливости, выраженный в законах. Законы выражают постоянные, сложные и беспристрастные обязательства эго по отношению к другому [9, р. 248]. Принцип равенства есть идеал справедливости, по которому можно судить о законах, и этот принцип действителен, хотя и невозможен для реализации, потому что этот принцип равенства причастен неопределенному качеству любви [9, р. 249]. Второй источник справедливости проистекает из того факта, что жизнь не вполне укладывается в формы закона. Все человеческие сообщества структурированы двумя характерными принципами: центральным организующим принципом власти и равновесием власти.

Как Нибур понимает эту «власть», которая характерна для всех человеческих сообществ [8, р. 176]? По сути, власть — это любой инструмент эго в выдвижении своих требований против другого. Это может быть физическая сила, ментальная и эмоциональная энергия, обладание или претензия на добродетель, престижа. Вообще говоря, социальная власть основывается на дифференциации социальных функций, она может быть военной, религиозной или экономической.

Обсуждая различные формы власти, Нибур отрицает какое-либо резкое различие между разумом и силой: «Ни одна форма индивидуальной или обще-

ственной власти не существует без физической силы или без узкой вершины «духа», которая выходит за пределы конфликта и напряжения жизненных сил». Власть и постоянно меняющийся баланс сил действуют в любом сообществе и справедливости, которую она достигает. Для Нибура является аксиомой, что большие диспропорции власти ведут к несправедливости. Однако власть сама по себе не является злом, степень справедливости может быть реализована только с помощью силы. Человек в истории не может избежать зла несправедливости, даже если он борется за осуществление справедливости. От этого парадокса власти и справедливости человек не может уйти [9, p. 284].

Власть — неизбежный аспект публичной жизни человека. Благодаря власти он может организовать группы для определенных целей. Власть легко уступает место гордыне и навязыванию несправедливости другим. Однако, когда сила встречается с силой, результатом является баланс сил, и это средство достижения справедливости. Нибур иронически смотрит на человека в истории. Сами успехи человека могут привести к тому, что он превзойдет самого себя и потерпит неудачу. Его слабости и неудачи могут быть основой его успеха и самореализации. Ирония в том, что человек спасается жертвенной любовью Бога.

Исторический вектор исследований Г. Моргентау отличает его от других подходов к теории международных отношений. Один подход, который вообще отрицает возможность теории политики, рассматривает изучение международных отношений как текущие события, понимание которых ограничено недостатком информации.

Моргентау утверждает, что наблюдение за человеческой природой как она есть и анализ истории опровергают сказанное выше о природе человека, общества и политики [4]. В основе любой политической теории лежит особое представление о природе человека. Он утверждает, что законы политики коренятся в неизменности человеческой природы.

Моргентау намерен интеллектуально сохранить «автономию политической сферы, как экономист, юрист, моралист сохраняют свою автономию» [4, p. 11]. Хотя он и знает о существовании других стандартах мышления, помимо политических, он настаивает на том, что изучающий политику «не может не подчинить эти стандарты другим стандартам политика». Таким образом, чтобы сохранение автономии политики, он утверждает «плюралистическую концепцию человеческой природы» [4, p. 14].

Настоящий человек состоит из «человека экономического», «человека политического», «человека нравственного», «человека религиозного» и т. д. Моральная сдержанность человека состоит в его нравственности который, был бы глупцом, если бы у него совершенно не было бы благоразумия. Человек, который был бы не чем иным, как «религиозным человеком», был бы святым, потому что у него было бы полное отсутствие мирских желаний.

Следовательно, у любого человека или группы есть интересы, которые противопоставляют их другим. Кроме того, человек по своей природе желает господствовать над другими, т. е. проявляя волю к власти, или *animus dominandi*, что присуще индивидууму и усиливает свой эффект в группе. Отметим, что факторы определения политики, данные Моргентау, «интерес, определяемый

в терминах власти», являются существенными характеристиками в его описании природы человека. Для Моргентау человек не только социален, но и политичен по своей природе. Вводя человека в определение политики, в сущность человека, в качестве своего интегрирующего философского принципа, политическая сфера становится уже не просто автономной, а доминирующей.

Сама конечность человека вовлекает его во зло, ибо акт выбора одной цели над другой или одного человека над другим предполагает разделенный долг, с которым невозможно примириться [6, р. 19]. Мало того, что человек движим иррациональными силами интереса и эмоций, его ограниченность требует, чтобы он действовал эгоистично, но требования, которые только одна бедность предъявляет к бескорыстию, настолько непосильны, что любая попытка хотя бы отдаленно приблизительного бескорыстия неизбежно привела бы к жертве индивидуума и тем самым разрушила его способность вносить хотя бы определенную долю бескорыстия в удовлетворение непреодолимых требований современного мира. Попытка отдать должное этике бескорыстия, таким образом, приводит к парадоксу этического обязательства человека быть эгоистичным, чтобы иметь возможность выполнить моральное обязательство бескорыстия, по крайней мере, хотя бы частично.

Воля к власти сама по себе не есть политическая сила. Под политической властью Моргентау понимает взаимные отношения контроля между носителями государственной власти и народом в целом. Политическая власть — это психологическое отношение между теми, кто ею обладает, и теми, над кем она осуществляется.

Хотя воля к власти сама по себе не является политической в строгом смысле, она составляет самую сущность политического действия. Это конститутивный принцип политики как отдельной сферы человеческой деятельности. Воля к власти присутствует в любых отношениях и омрачает каждое действие, что приводит на первое место волю к власти. Зло, развращающее политическое действие, есть то же самое зло, которое развращает всякое действие, но развращение политического действия действительно является парадигмой и прототипом всякого возможного развращения. Различие между частным и политическим действием не находится между невиновностью и виной, нравственностью и безнравственностью, добром и злом, но заключается только в степени, в которой оба типа действия отклоняются от этической нормы.

Моргентау постоянно, если не последовательно, возвращается к проблеме морали и политики. Принципы морали не обладают тем же содержательным качеством, что и принципы политики, экономики или права. Хотя он говорит о принципах иудео-христианской традиции, его основной этический принцип, по-видимому, вытекает из кантовского категорического императива. Она заключается в том, что к людям никогда не следует относиться как к средствам, а только как к цели. Попытка следовать этическим принципам или применять их приведет к политическому банкротству [5, р. 167].

Определение меньшего зла должно происходить через предвидение вероятных последствий различных вариантов действий. Осторожность становится главной добродетелью политика. Однако для Моргентау благоразумие кажется расчетом наименьшего возможного зла среди различных средств и последствий,

при этом гарантируя успешные политические результаты. Успешные политические результаты должны определяться принципами политики — интересом, определяемым с точки зрения власти.

Для Моргантау законы политики уходят корнями в человеческую природу. Люди и народы будут игнорировать эти законы на свой страх и риск, хотя они по-прежнему свободны в этом. Что Моргантау понимает под свободой? Опять же, находим дуализм в его мысли. Свобода, утверждает он, есть условие морального существования человека, но не эмпирического существования человека. Под моралью он понимает свободу выбора в отношении целей и средств для достижения этих целей. Однако эмпирически человек не свободен. Моргантау переворачивает наблюдение Ж.-Ж. Руссо о том, что «человек рождается свободным и везде он находится в цепях», на «человек рождается и живет в цепях, поскольку он является объектом политического господства». Для Моргантау понятие «всеобщей и абсолютной свободы» является терминологическим противоречием [5, р. 365].

Воля человека к власти приводит его к конфликту с другими и неизбежно ведет к отношениям «господин-подданный». Это верно для любого общества: «в любом данном обществе не каждый может быть таким же свободным, как все остальные» [5, р. 366].

Из-за эпистемологии, которая отрицает способность разума делать что-то большее, чем просто описывать реальность, человек, по Моргантау, на философском уровне является не более чем частичным описанием того, что человек делает, и остается неспособным сказать, что такое человек в каком-либо нормативном смысле. Разделение человека на автономные сферы приводит его к постулированию дихотомии, в которой каждая сфера управляется своими собственными принципами. Они остаются изолированными друг от друга из-за отсутствия какого-либо интегративного принципа. Однако в действительности воля к власти, по-видимому, служит интегрирующим принципом, поскольку она присутствует в любом человеческом действии. Для Моргантау человек, по существу, политичен, а политическое автономно. Трансцендентное остается неизвестным и непознаваемым.

Реалисты отличают индивидуума и его действия как индивидуума от группы или человека, действующего в группе и для группы. Индивид более готов поступиться своим благополучием ради блага групп и организаций, с которыми он себя идентифицирует, чем группы и организации пожертвуют своим благополучием ради блага других.

Цивилизованный человек не более и не менее груб, своекорыстен или безнравственен, чем дописьменный человек. Его состояние более сложное. Современному человеку труднее вести целостную жизнь из-за этой сложности, но на протяжении всей истории человек в основном был одинаковым. Реалисты отмечают, что прогресс в технических знаниях не привел к соответствующему прогрессу в морали. Для Э. Г. Карра неудача на нравственном уровне является одной из самых значительных слабостей человека. Он обращает внимание на тот факт, что знание и моральная добродетель не тождественны. Карр утверждает, что в течение последних 200 лет западная цивилизация «продолжала верить в существование рецепта решения проблем общества, ключа

к нашим проблемам, который однажды будет обнаружен с помощью интеллектуального процесса и раскрыт нам экспертами» [2, р. 114]. Для Карра эта надежда — иллюзия. Люди могут быть не только дезинформированы, введены в заблуждение и запутаны, но они могут хотеть творить зло. Для Карра: «Нас подвело не знание, а воля; не специалисты, а лидеры» [2, р. 114].

Для реалистов человек, и человек в обществе не только подвержены суровым ограничениям своей способности знать и желать. Человек также подвержен иррациональным побуждениям, которые он не может полностью контролировать и которые нарушают его жизнь и социальные отношения. Для многих реализм является синонимом одержимости властью. Верно, что все реалисты уделяют особое внимание реальности власти в своем анализе государства и международных отношений.

Роберт Страус-Хюпе, например, понимает волю к власти как «происходящее из более фундаментального стремления к самовозвеличиванию или самоутверждению». Объяснение функционирования любого общества с точки зрения власти — его роста и стремления — начинается с неполного понимания человека» [23]. Свести все человеческие отношения к отношениям власти — окончательная ошибка философии, — по его мнению, заключается в том, что они удаляют власть из ее человеческого социального контекста, делая ее единственной целью человеческих стремлений, сознательных или бессознательных.

Реалисты настаивают на ограниченной способности человека познавать себя и, следовательно, на его неспособности выносить какие-либо нормативные суждения о своей природе: есть такая человеческая черта, как воля к власти. Но её можно исследовать и идентифицировать не более эффективно, чем «любовь», «ненависть» или «личность». Власть в обществе вполне реальна, но иногда раздражающе неуловима и почти всегда связана неуместностью, обманом и естественной ограниченностью человеческого знания [23, р. 3].

Страус-Хюпе утверждает, что мы можем узнать о жажде власти путем самоанализа. Если люди заглянут внутрь себя, они увидят, что жаждут власти, т. е. способности навязывать свою волю другим. Посредством интроспекции также становится очевидным, что люди не только хотят властвовать, они хотят, чтобы ими правили, т. е. желают порядка. Страус-Хюпе указывает, что люди желают не только править и быть управляемыми, но они желают и других вещей: любви, уважения, снисходительности, свободы и чистой совести. Это помещает волю к власти в широкий контекст человеческих желаний и побуждений. Полагаем, что Страус-Хюпе является представителем других реалистов в этой проблематике, касающейся воли к власти и ее отношения к другим человеческим побуждениям. Это указывает на то, что не все реалисты согласны с Г. Моргентхау в отношении важности и центральной роли воли к власти в природе человека. Для Р. Нибура идеалом является общество, в котором ценность человеческой личности уважается во всех отношениях. Нибур был знаком с работой Николая Бердяева «О назначении человека» в ее английском переводе «Судьба человека». Возможно, Нибур выбрал этот термин именно из-за его двусмысленности. Заключительные предложения его «*Человеческой судьбы*» также указывают на это направление, где Нибур говорит:

«[Мудрость] в отношении нашей судьбы зависит от смиренного признания пределов наших знаний и нашей силы. Наше самое надежное понимание — это плод “благодати”, в которой вера дополняет наше невежество, не претендуя на то, чтобы обладать ее достоверностью как знанием; и в котором раскаяние смягчает нашу гордость, не разрушая нашей надежды» [9, р. 220].

Однако общество — это человек в широком смысле, и в своих социальных отношениях человек может опосредованно реализовывать свои дурные склонности, называя их добродетелями, например, индивидуальный эгоизм становится групповой лояльностью. На иррациональность можно ответить разумом и, когда это необходимо, силой в защиту разума, хотя во многих случаях это рационализация собственных интересов группы. Воля к власти есть реальность, а не слепая безличная сила истории. Это человеческая реальность, и ее можно встретить противодействием.

Реалисты обращаются к истории, чтобы проиллюстрировать реалии, о которых они говорят. История свидетельствует о человеческих недостатках, глупости, эгоизме и иррациональности. Для реалистов писаная история человека является веским аргументом против любых предположений о необходимости совершенствования человека. В свете прошлого человека мало оснований надеяться на какие-либо существенные изменения в человеческой природе и человеческой политике.

Р. Нибур и Г. Моргентгау отличаются от других реалистов своей попыткой непосредственно разобраться с истоками человеческой природы. Некоторые из реалистов утверждают, что у человека есть нравственное чувство и он может распознать свои затруднения, но бессилён изменить его каким-либо существенным или постоянным образом. Лучшее, что может сделать человек, — это принять свои ограничения и стремления и попытаться смягчить их влияние на свою социальную жизнь.

Теория государственного управления Нибура обладает нормативным качеством, основанным на предлагаемых им критериях управления: власть и справедливость. С точки зрения власти и властолюбия все формы правления одинаковы, т. е. одна форма не обязательно более миролюбива, чем другая, и все имеют тенденцию к самовозвеличиванию. С точки зрения справедливости формы правления различны и могут считаться более или менее справедливыми. Таким образом, Нибур демонстрирует явное предпочтение демократической формы правления; это предпочтение основано не только на культурном наследии, но и на принципах справедливости.

Организирующие принципы публичного управления вытекают из природы общества, в котором коренится необходимость управления. Для Нибура первым принципом правления является централизация власти, которая действует как орган воли сообщества, разрешая конфликты, управляя процессами взаимной поддержки и принуждая к подчинению социальным процессам [9, р. 266]. Внутренне централизующая власть препятствует вырождению сил, составляющих баланс в анархию. Нибур не считает, что авторитет правительства коренится только в силе, хотя минимальная степень силы является аспектом его власти.

Второй организующий принцип, баланс сил, также незаменим для государственного управления. «Господство одной жизни над другой наиболее

успешно удастся избежать путем равновесия жизненных сил, так что слабость не вызывает порабощения со стороны сильного» [9, р. 265]. Равновесие сил есть приближение к единству, но это не братство; она не исключает любви, более того, без любви баланс сил привел бы к конфликту: «но без баланса сил даже самые любящие отношения могут выродиться в несправедливые отношения, и любовь может стать экраном, скрывающим справедливость» [10, р. 26].

Либерал, с точки зрения Г. Моргентау, видит в обществе добро, а в государстве зло, в человеке — добродетель, испорченную институтами и разумом, общество выступает как верховный арбитр реальности. Либеральная традиция, утверждает он, проявлялась по-разному. В конце девятнадцатого и начале двадцатого века наблюдалась тенденция к анархизму [15, р. 30]. Еще одна разновидность либерализма, по мнению Моргентау, — либерализм социальных реформ, который намеревается ускорить естественный прогресс человека посредством выработки законодательства. По мнению Моргентау, либеральная традиция во всех ее вариациях неправильно понимает природу человека, общества и политики. Особенно очевидны и опасны ошибки либералов в их трактовке характера внешней политики государств.

Моргентау утверждает, что либерал отождествляет внутреннюю и внешнюю политику, т. е. что внешняя политика нации является функцией ее внутренней ситуации: «Либерализм полагает, что внешняя политика страны является простым отражением ее внутренней политической ситуации, так что, трансформируя последнее, можно изменить первое по своему желанию» [5, р. 65]. Он считает В. Вильсона выдающимся интерпретатором либеральной мысли. Для Вильсона принцип самоуправления общества на основе свободных выборов считался достойным и верным способом гарантировать гармонию государства.

Если для Моргентау общество — это человек в целом, то общество будет проявлять те же влечения и быть подвержено тем же неясностям, что и сам человек как индивидуум. Отмечая важность «*animus dominandi*» в научной мысли, Моргентау подчеркивает, что у человека есть воля к власти и стремление к господству над другими людьми. Одна из главных ролей общества в целом состоит в том, чтобы:

«подавлять и держать в рамках индивидуальные стремления к власти. Общество установило определенные правила поведения и институционализации для контроля над индивидуальными стремлениями к власти, что делает индивида онтологически первичным по отношению к обществу, т. е. индивидуум всегда существует в совокупности социальных отношений, посредством которых он формируется и в которые он вносит свой вклад» [5, р. 7], таким образом, отмечает он, «социальные силы являются продуктом человеческой природы» [5, р. 7].

Социальная и институциональная жизнь человека не может поднять его над тем, чем он является: существом, сильно ограниченным во многих отношениях и движимым иррациональной волей к власти. В своих политических учреждениях человек еще больше развращается волей к власти, закрепляющейся в государстве.

Однако Э. Х. Карр отмечает, что «особенность политического общества, которое есть в современном мире, принимает форму государства и состоит

в том, что подобное членство обязательно» [23, р. 3]. Принудительный характер государства означает, что организующим принципом является власть. Она может варьироваться от физического насилия до убеждения, но «власть — это аппарат упорядоченного принуждения. Без осуществления власти нельзя ни установить, ни поддерживать политический порядок. Власть охраняет общество от анархии» [23, р. 3].

Нибур осознает, что религиозные различия могут быть причиной конфликтов между различными социальными группами, источником конфликта могут быть другие фундаментальные аспекты противоречий и антагонизмы, которые в первую очередь основаны на экономических, расовых или политических реалиях» расхождений представлений о человеке и Боге, все это может стать орудием человеческого высокомерия [9, р. 248]. Однако он утверждает, что христианский аспект жертвенной любви, выходящей за пределы истории, имеет отношение к пониманию политических реалий на международном уровне:

«вот почему в политической жизни мы должны измерять реальности с точки зрения возможных исторических альтернатив, а не с помощью сравнения с идеальными возможностями, ибо политические ценности весьма относительны. У нас никогда не будет возможности выбирать между настоящей тиранией и настоящей свободой; мы можем выбирать только между тиранией и относительной демократией. У нас нет выбора между войной и совершенным миром, а только между войной и шатким миром, некоторого достаточно приличного и устойчивого равновесия социальных сил. Мы не можем выбирать между насилием и ненасилием, а только между насилием и государственной мудростью, которая стремится регулировать социальные силы без насилия, но не может гарантировать иммунитет от столкновений и конфликтов. У нас никогда не было возможности — и, вероятно, никогда не будет — выбора между несправедливостью и полным равенством; но только между несправедливостью и справедливостью, которая движется к равенству и включает в себя некоторые из его ценностей» [11, р. 75].

Для Нибура все исторические политические реалии относительны перед лицом Абсолютного суда Бога. В ретроспективе исторического люди должны выносить суждения о справедливости между народами. Эти суждения хотя и относительны, но важны: исторические конфликты между справедливыми и несправедливыми народами, между праведными и неправедными людьми» [14, р. 258]. Более глубокий конфликт происходит между всеми народами и Богом, между всеми людьми и Богом. В несовершенном мире установление и поддержание относительной справедливости является задачей и ответственностью менее совершенных людей и государств между собой.

Реалисты считают государство необходимым социальным институтом и постулируют диалектическую связь между государством и обществом. Государство вырастает из общества и обязательно включает в себя публичные ценности; в то же время он обладает способностью задавать направление обществу. Из этого, казалось бы, вытекает, что для реалистов ни одно государство не обладает полной внутренней гармонией, потому что ни одно государство не может вобрать в себя все человеческие ценности.

Наконец, реалист признает изменение характера человеческой деятельности, когда она выступает в качестве корпоративного начала в государстве.

Реалисты утверждают, что руководящая роль во внешних делах государства обязательно принадлежит правящей группе. Но правящая группа даже в тоталитарном государстве не может полностью игнорировать влияние других групп внутри государства.

Заключение

В заключение хочется отметить, что государства могут возникать и исчезать, могут менять политические концепции и воззрения общества, политика может интересовать и не интересовать граждан, но только один факт остается сохраняющим и даже обосновывающим государство — наличие институтов религии, церкви и этики.

Усилия Р. Нибура посвящены защите демократии. По этой причине возникает вопрос, стала ли, по мере того как либеральное мировоззрение хрупким, тесно связанная с ним демократия нелегитимной. Подчеркивая механику демократии, Нибур хочет освободить ее от идеалистического преувеличения. Соответственно, он не ищет, как это обычно бывает, обоснования исторического происхождения демократии, которое, в свою очередь, оставалось бы относительным, а отталкивается от несовершенства человека и «трансвременной природы» людей. В концепции Р. Нибура ценности, социальный порядок и свобода, поддерживают друг друга и предотвращают индивидуализм, столь опасный для общества, и коллективизм, опасный для личности.

Религия во многом гарантирует государству форму исполнения политического долга перед обществом, предлагая непреходящие ценности демократическому государству. Полис является предвестником *ekklesia* (греч.: ἐκκλησία — служение), поскольку полис выражает усилие общества жить по правде как модус сосуществования. Миссией государства видится защитная функция, способность государства защищать граждан от насилия и хаоса, порождаемых их собственными взаимодействиями. Перефразируя загадочное заявление Хайдеггера, что «только Бог может спасти нас», в современную эпоху можно утверждать, что государство не может больше «спасти». Все больше наблюдается дисфункция современных государств, рост насилия и экстремизма, изменения антропогенного климата и пр. Коррозия традиционных политико-юридических категорий является первопричиной упадка национального государства, общество является зримыми свидетелями распада национального государства и его суверенности, что становится угрозой его будущей политической общности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Brooks D., Obama, Gospel and Verse // The New York Times, 26. April 2007.
2. Carr E. H., Conditions of Peace. New York: Macmillan, 1944. P. 282.
3. Carter P. A. The Decline and Revival of the Social Gospel. Social and Political Liberalism in American Protestant Churches 1920–1940. Ithaca. New York, 1956. P. 274.
4. Morgenthau H. Truth and Power. New York: Praeger, 1970. P. 449.
5. Morgenthau H. J. Politics in the Twentieth Century // The Restoration of American Politics. Chicago: University of Chicago Press, 1962. Vol. 3. P. 365.

6. Morgenthau H. J. *Man vs. Power Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1964. P. 191.
7. Niebuhr R. *Man's Nature and His Communities*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965. P. 10–39.
8. Niebuhr R. *Prophet to Politician*. Nashville: Abingdon Press, 1972. P. 80.
9. Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*. Human Nature. New York: Charles Scribner's Sons. Vol. 1. 1941. P. 284.
10. Niebuhr R. *Christian Realism and Political Problems*. New York. C. Scribner's Sons, 1953. P. 286.
11. Niebuhr R. *Christianity and Power Politics*. New York: C. Scribner's Sons, 1940. P. 246.
12. Niebuhr R. *Human Destiny. The Nature and Destiny of Man // A Christian Interpretation*. New York, 1943. Vol. II. Pp. 220–224.
13. Niebuhr R. *Intellectual Autobiography / C. W. Kegley, R. W. Bretall (Hrsg.)*. Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought. The Library of Living Theology. New York, 1961. Pp. 1–23.
14. Niebuhr R. *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*. With a New Foreword by Cornel West, Introduction by Langdon B. Gilkey. Library of Theological Ethics, Louisville. Kentucky, 2013. P. 310.
15. Niebuhr R. *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense (With a new introduction by Gary Dorrien)*. Chicago. London, 2011. P. 282.
16. Pope John XXIII *Ad Petri Cathedram*. Martin F. Connor (trans.) in *The Encyclicals and other Messages of John XXIII*, Washington: TPS Press, 1964. Pp. 497–531.
17. Pope John XXIII *Mater et Magistra*. William J. Gibbons (trans.). New York: Paulist Press, 1962. Pp. 501–564.
18. Pope John XXIII *Pacem in Terris*. William J. Gibbons (trans.). New York: Paulist Press, 1963. Pp. 257–304.
19. Pope Paul VI *Address to participants in an international discussion of problems of technical assistance and of formation of leaders in underdeveloped countries*. May 9. 1964. Pp. 444–448.
20. Pope Paul VI *Populorum Progressio*. New York. Paulist Press, 1967. P. 28.
21. Smit D. J. *The Paradigm of Public Theology — Origins and Development / H. Bedford-Strohm, F. Höhne, T. Reitmeier (Hrsg.)*. Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference. *Theologie in der Öffentlichkeit* 4, 23. 26.06.2011. Berlin 2013. Pp. 11–23.
22. Smith G. *Taking Sides. An Investigation into Reinhold Niebuhr's Rise to the Position of Public Intellectual // International Journal of Public Theology*. 2014. No 8. Pp. 131–157.
23. Strausz-Hupe R. *Power and Community*. New York: Frederick A. Praeger. 1956. P. 3–5.
24. Tracy D. *Three Kinds of Publicness in Public Theology*, in: *International Journal of Public Theology*. 2014. No 3. Pp. 330–334.

REFERENCES

1. Bruks D. (2007). *Obama, Evangelie i stihi // The New York Times*, 26 aprelya.
2. Karr E. H. (1944). *Usloviya mira*. N'yu-Jork: Makmillan. S. 282.
3. Karter P. A. (1956). *Upadok i vozrozhdenie social'nogo Evangeliya. Social'nyj i politicheskij liberalizm v amerikanskikh protestantskih cerkvyah 1920–1940 gg*. Itaka. N'yu-Jork. Rr.4–5.

4. Morgentau H. (1970). *Istina i sila. N'yu-Jork*: Preger. s. 11.
5. Morgentau G. D. (1962). *Politika v XX veke // Restavraciya amerikanskoj politiki*. Chikago: Izdatel'stvo Chikagskogo universiteta. T. 3. S. 365.
6. Morgentau H. (1964). *Man protiv silovoj politiki*. Chikago: Izdatel'stvo Chikagskogo universiteta. S. 191.
7. Nibur R. (1965). *Priroda cheloveka i ego soobshchestva*. N'yu-Jork: Synov'ya Charl'za Skribnera. S. 10–39.
8. Nibur R. (1972). *Prorok politiku*. Neshvill: Abingdon Press. S. 180.
9. Nibur R. (1941). *Priroda i sud'ba cheloveka: hristianskaya interpretaciya. Chelovecheskaya priroda*. N'yu-Jork: Synov'ya Charl'za Skribnera. T. 1. 284 s.
10. Nibur R. (1953). *Hristianskij realizm i politicheskie problemy*. N'yu-Jork. Synov'ya K. Skribnera. 286 s.
11. Nibur R. (1940). *Hristianstvo i silovaya politika*. N'yu-Jork: Synov'ya K. Skribnera. 246 s.
12. Nibur R. (1943). *Sud'ba cheloveka. Priroda i sud'ba cheloveka//Hristianskoe tolkovanie*. N'yu-Jork. T. II. S. 220–224.
13. Nibur R. (1961). *Intellektual'naya avtobiografiya // K. V. Kegli, R. V. Bretall (Hrsg.)*. Rejnhol'd Nibur. Ego religioznaya, social'naya i politicheskaya mysl'. Biblioteka zhivogo bogosloviya. N'yu-Jork? 1961. S. 1–23.
14. Nibur R. (2013). *Moral'nyj chelovek i amoral'noe obshchestvo. Issledovanie etiki i politiki*. S novym predisloviem Kornela Uesta i vvedeniem Lengdona B. Gilki. Biblioteka teologicheskoy etiki, Luisvill. Kentukki. 310 s.
15. Nibur R. (2011). *Deti Sveta i Deti T'my. Zashchita demokratii i kritika ee tradicionnoj zashchity*. Chikago. London. 282 s.
16. Papy Ioann XXIII (1964). *Ad Petri*. Martin F., Konnor (trans) v «Enciklikah i drugih poslanijah Ioann XXIII». Vashington: TPS Press. S. 497–531.
17. Papa Ioann XXIII (1962). *Mater et Magistra*. Uil'yam Dzh. Gibbons (per.). N'yu-Jork: Paulist Press, 1962. S. 501–564.
18. Papa Ioann XXIII (1963). *Pacem v Terrise*. Uil'yam Dzh. Gibbons (trans). N'yu-Jork: Paulist Press. S. 257–304.
19. Papa Pavel VI (1964). *Obrashchenie k uchastnikam mezhdunarodnoj diskussii po problemam tekhnicheskoy pomoshchi i formirovaniya liderov v slaborazvityh stranah*. 9 maya. S. 444–448.
20. Papa Pavel VI (1967). *Populorum Progressio*. N'yu-Jork. Paulist Press. 28 s.
21. Smit D. (2013). *Paradigma publichnogo bogosloviya — istoki i razvitie / H. Bedford-Strom, F. Hyone, T. Rajtmajer (Hrsg.)*. Kontekstual'nost' i interkontekstual'nost' v publichnom bogoslovii. Materialy Bambergskoj konferencii. Theologie in der Öffentlichkeit 4, 23–26 iyunya 2011. Berlin. S. 11–23.
22. Smit G. (2014). *Prinyatie chëj-libo storony. Issledovanie voskhozhdeniya Rejnhol'da Nibura k polozheniyu publichnogo intellektuala // Mezhdunarodnyj zhurnal publichnoj teologii*. No 8. S. 131–157.
23. Straus-Hupe R. (1956). *Vlast' i soobshchestvo*. N'yu-Jork: Frederik A. Preger. S. 3–5.
24. Trejsi D. (2014). *Tri vida publichnosti v publichnom bogoslovii, v: Mezhdunarodnyj zhurnal publichnogo bogosloviya*. No 3. S. 330–334.

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.011

УДК 223.1

*Н. В. Чернова**

КНИГА ИОВА В ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИХ И РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ

В статье представлен обзор переводов книги Иова на церковнославянский язык, тексты которых, используемые в литургической практике Церкви до настоящего времени, восходят к деятельности равноапостольных Кирилла и Мефодия, а язык протографа и объем переводов определяется книгой Иова Септуагинты. А также переводов книги Иова на русский язык, осуществленных в основном с миссионерской целью в период XIX — нач. XXI в., языком-источником которых является древнееврейский (масоретский) текст книги Иова (за исключением перевода П. А. Юнгера), и приведена краткая информация о каждом из них. Отмечена особая роль перевода Г. П. Павского, текст которого послужил основой для других переводов книги Иова на русский язык.

Ключевые слова: Книга Иова, Премудрость, библейский перевод, Синодальный перевод, литература премудрости.

N. V. Chernova

BOOK OF JOB IN SLAVONIC AND RUSSIAN TRANSLATIONS

The article presents a review of translations of the Book of Job into Church Slavonic, the texts of which, used in the liturgical practice of the Church up to the present time, date back to the activities of the Equal Apostles Cyril and Methodius, and the language of the protograph and the volume of translations is determined by the Septuagint Book of Job. As well as translations of the Book of Job into Russian, realized mainly with missionary purpose in the period of XIX — early XXI centuries, the source language of which is the Hebrew (Masoretic) text of the Book of Job (except for the translation of P. A. Jungerov), and brief information about each of them is given. The special role of the translation of G. P. Pavsky, whose text served as the basis for other translations of the Book of Job into Russian, is noted.

* Чернова Наталья Васильевна — аспирант; natachurch65@yahoo.com; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9–11.

Natalia V. Chernova — graduate student; natachurch65@yahoo.com; St. Petersburg State University, 7–9–11, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

Keywords: Book of Job, Wisdom, Bible translation, Synodal Translation, wisdom literature.

Книга Иова относится к корпусу учительных книг, книгам Премудрости, и до сегодняшнего дня остается одной из наиболее сложных, а по словам П. А. Юнгера, «кажется, самой трудной, по греко-славянскому и еврейскому тексту» [17, с. 32] канонических книг Священного Писания. Настоящая статья является попыткой дать обзор переводов книги Иова на русский язык с учетом церковнославянской традиции переводов.

Книга Иова

Книга Иова входит в состав канонических книг Священного Писания Ветхого Завета. Вопрос о времени ее происхождения, месте написания и авторстве остается предметом дискуссии с глубокой древности до настоящего времени и имеет различные точки зрения как в западной, так и в русской богословской среде. Несмотря на то, что в состав Еврейской Библии книга Иова вошла на древнееврейском языке, в вопросе оригинальности языка преобладает мнение, что древнееврейский текст Иова, вероятнее всего, является переводом с арабского [18, р. 21–45] или арамейского языков [20, р. XXX–XL].

Помимо древнееврейского оригинала, книга Иова была доступна в переводах на греческом, арамейском, сирийском, коптском, арабском, эфиопском, персидском, церковнославянском языках. В основном эти переводы выполнены с древнееврейского языка, за исключением церковнославянского, опирающегося на древнегреческий язык.

Древнегреческий перевод книги Иова в составе Септуагинты (кон. II — нач. I вв. до Р. Х.) содержит отклонения от древнееврейского текста и в своей самой ранней версии почти на 1/6 часть короче Масоретского текста книги Иова [15, с. 14]. Помимо пропусков, древнегреческий перевод содержит и вставки. Исходя из особенностей текста, версия оригинала, с которого сделан перевод, частично отличается от той, которая «легла в основу масоретского текста» [15, с. 202]. Одной из ярких особенностей греческого перевода книги Иова является добавление текста в конце книги, которого не находят ни в одной оригинальной версии:

42:17a γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν.

42:17b οὗτος ἐρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου

ἐν μὲν γῆ κατοικῶν τῇ Αὐσίτιδι ἐπὶ τοῖς ὀρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας, προὔπῆρχεν δὲ

αὐτῷ ὄνομα Ἰωβαβ

42:17c λαβὼν δὲ γυναῖκα Ἀράβισσαν γεννᾷ υἱόν, ᾧ ὄνομα Ἐννων,

ἧν δὲ αὐτὸς πατρὸς μὲν Ζαρε, τῶν Ησαυ υἱῶν υἱός, μητρὸς δὲ Βοσορρας, ὥστε εἶναι αὐτὸν πέμπτον ἀπὸ Αβρααμ.

42:17d καὶ οὗτοι οἱ βασιλεῖς οἱ βασιλεύσαντες ἐν Ἐδωμ, ἧς καὶ αὐτὸς ἤρξεν χώρας πρῶτος

Βαλακ ὁ τοῦ Βεωρ, καὶ ὄνομα τῇ πόλει αὐτοῦ Δενναβα

μετὰ δὲ Βαλακ Ἰωβαβ ὁ καλούμενος Ἰωβ

μετὰ δὲ τοῦτον Ἀσομ ὁ ὑπάρχων ἡγεμὼν ἐκ τῆς Θαιμανίτιδος χώρας
μετὰ δὲ τοῦτον Ἀδαδ υἱὸς Βαραδ ὁ ἐκκόψας Μαδιαμ ἐν τῷ πεδίῳ Μωαβ,
καὶ ὄνομα τῇ πόλει
αὐτοῦ Γεθθαϊμ.

42:17ε οἱ δὲ ἐλθόντες πρὸς αὐτὸν φίλοι
Ελίφας τῶν Ησαυ υἱῶν Θαιμανῶν βασιλεὺς,
Βαλδαδ ὁ Σαυχαίων τύραννος,
Σωφαρ ὁ Μιναίων βασιλεὺς [19, с. 412–414].

В II–III вв. книгу Иова на греческий язык переводят Аквила (первая половина II в.); Теодотион (расширил перевод, включив недостающие в книге Иова стихи); Симмах (вторая половина II — начало III вв.); Лукиан Антиохийский (IV в.), перевод которого содержит следы исходного текста Септуагинты.

Древнегреческие переводы книги Иова входят в состав известных маюскульных кодексов: Ватиканского (IV в.), в целом восходящего к догексапларному тексту, и в котором дополнения в книге Иова заимствованы из Феодотиона [17, с. 33]; Синайского (IV в.), Александрийского (V в.), включающего весь текст книги Иова со следами редакции Лукиана.

Церковнославянский перевод книги Иова

Согласно Житию Мефодия он с учениками перевел все книги корпуса Ветхого Завета, за исключением Маккавейских [11, л. 108в].

В церковнославянской традиции перевод книги Иова известен в виде паремийных чтений (паремийники), относящихся к служебным спискам, и сохранившихся в кириллических (славянских) и глаголических (хорватских) списках (древнейший славянский источник — Григоровичев Паремийник, конец XII — начало XIII вв. (Москва, РГБ, ф. 87, вып. М 1685/2); древнейший хорватский источник — Вербницкий Бревиарий XIII–XIV вв.; в полных четвертолковых переводах, начиная с XIV в., в южнославянских списках, в которых отсутствуют толкования, но обнаруживаются следы экзегетической работы (древнейший источник — Тырновская Библия, XIV в., Санкт-Петербург, РНБ, F.I.461); в восточнославянских списках, в которых присутствуют «катены» Олимпиодора Александрийского (древнейший источник — Книга Иова с толкованиями Олимпиодора, 1394 г., Москва, ГИМ, Чуд. 6, текст которой вошел в состав Геннадиевской Библии 1499 г. (Москва, ГИМ, Син. 915); в восточнославянских списках, не содержащих толкования (древнейший источник — РГБ, Москва, ф. 113, № 605, XVI в.).

Основным источником для кириллических списков являлся, вероятно, греческий профетологий (лекционарий), в котором собраны отрывки из книги Иова (и других книг Ветхого Завета), используемые для чтения в соответствии с литургическим годом Византийской Церкви. Перечень данных отрывков включает: Иова 1:1–22; 2:1–10; 38:1–23; 42:1–5, 12–17.

Древнейший полный церковнославянский список книги Иова, представленный в Тырновской Библии, южнославянской болгарской (среднеболгарской) рукописи (F.I.461, 1350–1370-е гг.), не имеет колофона, толкований, пояснений, расположен в той же последовательности, что и в греческих рукописях. С этого

списка в XVI в. были сделаны две копии: рукопись, созданная в Нямецком монастыре в 1475 г. (Москва, ГИМ, Щук. 507), и болгарский список XVI в. (Бухарест, Румынская академия наук, 1/1141), которые не имеют с Тырновской Библией значимых различий [4, с. 139].

В дальнейшем книга Иова (в том числе паремийные чтения) была включена в Геннадиевскую Библию, первый полный свод библейских книг Ветхого и Нового Заветов, в состав которой вошел текст книги Иова списка 1394 г. (Москва, ГИМ, Чуд.6). Позднее книга Иова в Геннадиевской Библии была взята за основу при работе над первым печатным изданием полного библейского свода Острожской Библии 1581 г. и редакцией Московской Библии 1663 г.

При подготовке Елизаветинской Библии (1751 г.), оказавшей существенное влияние на все последующие русские переводы книги Иова вплоть до XX в., осуществлена систематическая сверка церковнославянского текста книги Иова с греческими оригиналами с опорой на Лондонскую Полиглоту (1656 г.), Альдинскую Библию 1518 г., а также Сикстинское издание Септуагинты 1587 г. [14, с. 146].

Перевод Герасима Петровича Павского

Самый ранний перевод на русский язык книги Иова был выполнен Г. П. Павским (1787–1863), доктором богословия, профессором Санкт-Петербургской духовной академии, профессором Санкт-Петербургского императорского университета, действительным членом Императорской академии наук, преподавателем древнееврейского языка [16, с. 133].

В период с 1818 по 1835 гг. Г. П. Павский осуществил перевод всех книг Ветхого Завета. Рукописи переводов были выпущены в виде литографированных уроков (лекций). В 1838–1839 гг. было отлитографировано около 150 экземпляров учительных и пророческих книг Ветхого Завета, среди которых и книга Иова.

Перевод книг Ветхого Завета Г. П. Павский выполняет исключительно с древнееврейского текста, «без всякого склонения в пользу греческого текста», располагая стихи параллельно, «чтобы одно полустиише дополняло другое», переставляет книги и главы, соединяя их вместе по однородности содержания или в хронологическом порядке, местами делая небольшие пояснения [16, с. 327–329]. Стремясь к чистому русскому языку, Павский заменяет слова и обороты церковнославянского языка, оставляет без перевода еврейские слова. Его перевод расходится со славянским переводом.

В 1841 г. был поставлен вопрос о запрете к использованию переводов Г. П. Павского и принятии мер к прекращению распространения «сей вредной книги» как в учебных заведениях, так и в народе [16, с. 141]. Все литографированные издания переводов были изъяты и переданы в канцелярию Священного Синода. Неизданная часть переводов имела хождение в рукописях.

В Российской государственной библиотеке находится литографическое издание, включающее перевод Г. П. Павским книги Иова [12]. Текст написан от руки. Перевод предваряет Оглавление, включающее главы I–III. Первая глава содержит краткое историческое Вступление, в «котором изображается истинная только на небе известная причина страдания добродетельного Иова»

и перевод книги Иова главы I–II,10. Глава вторая начинается Рассуждением, «в котором доказывается, что человек на земли не в силах изъяснить от чего добродетельные бывают несчастны, а порочные счастливы, писано стихами и состоит из трех отделений II,11—XLII,1–6». Первое Отделение включает три Беседы. Отделения и Беседы предваряются кратким рассуждением Г. П. Павского. Завершается труд главой третьей и Заключением, написанным «прозой, в котором изображается торжество страдальца XLII,4–17» [12, с. 1–1 об.].

На каждой странице вверху написано название «Иов» и указан номер главы. Нумерация глав также указана на страницах слева напротив стихов, начинающих главу. Номера стихов расположены слева, напротив начала каждого стиха. Нумерация страниц подобно славянским рукописям проставлена как номер листа и оборот. На страницах 5 об., 10, 11 и др. внизу страницы мы находим краткие пояснения и ссылки на другие книги Ветхого Завета. Некоторые главы сопровождаются размышлениями переводчика.

Книга Иова переведена в соответствии с оригиналом частью прозой, частью стихом. Автор минимизирует влияние церковнославянского языка на перевод, как можно видеть из приведенного ниже примера.

Иов 1:1–3

В земли Уць, былъ человекъ имя его Иовъ человекъ сей былъ добръ,
справедливъ, богобоязливъ и чуждъ порока.

Детей у него было семь сыновъ и три дочери

Имена же было семь тысячъ мелкого скота три тысячи верблюдовъ,
пять сотъ паръ воловъ и пятъ сотъ ослицъ и рабовъ было весьма много.
Человекъ сей былъ знаменитеиший изъ всехъ сыновъ востока.

Человѣкъ нѣкѣй бѣше во странѣ авсѣтїдїйстѣй, ємоуже има іовъ,
и бѣ человекъ внѣ истиненъ, непороченъ, првднъ, бгочестивъ,
оудалася ѿ всакїа лоукаваа вещи.

Быша же ємоу сынове седмь и дщери три.

И бѣхоу скоти єгѡ, овецъ седмь тысящъ, велблюдѡвъ три тысящы,
соупроутъ волѡвъ пѣтъ свѣтъ, и ослицъ пасомыхъ пѣтъ свѣтъ, и слоугъ
многѡ сѣлѡ, и дѣла велїа бѣхоу ємоу на земли: и бѣ человекъ оный
благороднѣйшїй соущикъ ѿ востѡкъ солнца.

Перевод Г. П. Павского, как первый опыт перевода ветхозаветных книг с древнееврейского языка, сделанный русским ученым, сыграл значимую роль для последующих переводов Библии, внося свой большой вклад в библейскую науку. В дальнейшем переводчики Библии в той или иной мере опирались на труд Г. П. Павского.

Перевод архимандрита Макария

Архимандрит Макарий (Михаил Яковлевич Глухарев) (1792–1847), миссионер и ученик Г. П. Павского, видел необходимость и актуальность перевода Библии на русский язык прежде всего для миссионерских целей, поскольку славянский язык «непонятен простому народу», перевод Российского Библей-

ского Общества «не охватывает Ветхий Завет», а «европейские народы давно имеют Священное Писание на своих языках» [13, с. 123–145].

Получив возможность «приобрести на российском наречии все канонические книги ветхаго завета пророческия и поучительная, переведенная с оригинала протопресвитером Герасимом Петровичем Павским», архим. Макарий принял решение сверить эти рукописные тексты «с оригиналом еврейским» [16, с. 227] и начал свой труд с книги Иова, перевод которой был опубликован в журнале Православное обозрение в 1861 г.

Подчеркивая связь и преемственность своего перевода по отношению к переводу Г. П. Павского, архим. Макарий следует по Еврейской Библии, как ученик, принимая не все мнения своего учителя «за самые верные», пересматривает и исправляет прежние объяснительные примечания, сделанные Павским, указывая, что «поправок в тексте было так много, что перевод, сделанный мною, стал уже не моим» [13, с. 209–210]. Поэтому, отправляя исправленные переводы в печать, архим. Макарий просит в случае одобрения книг к печатанию не показывать его имени на заглавных листах [16, с. 232].

На примере переводов Г. П. Павского и архим. Макария мы можем видеть, что архим. Макарий следует переводу Павского, расширяя его перевод добавлением слов и заменяя значение некоторых из них.

Перевод Г. П. Павского [12, с. 4]

2:3 И сказалъ Иегова сатане обратилъ ли ты внимание на раба Моего Иова? Ибо нетъ подобнаго ему на земле, онъ *добръ*, справедливъ, богобоязливъ и чуждъ порока и доселе твердъ в своей добродетели, и ты склонялъ Меня погубить его напрасно.

Перевод архим. Макария [5]

2:3 И сказалъ Иегова сатанѣ: обратилъ ли ты вниманіе свое на раба Моего, Иова? Ибо нѣтъ такого, какъ онъ, на землѣ; *человѣкъ непорочный* и справедливый, боящійся Бога и удаляющійся отъ худаго. Онъ и доселѣ твердъ въ непорочности своей; а ты хотѣлъ возбудить Меня противъ него, чтобъ Я позволилъ погубить его вдругъ, безъ причины.

Перевод Архиепископа Волынского и Житомирского Агафангела

Архиепископ Волынский и Житомирский Агафангел (Алексей Федорович Соловьев) (1812–1876) был знаком с литографированными переводами проф. Г. П. Павского [16, с. 136]. После принятия Святейшим Синодом в 1856 г. решения вернуться к вопросу подготовки перевода Священного Писания на русский язык, архиеп. Агафангел самостоятельно приступает к переводу книги Иова с еврейского языка.

Сопроводив перевод предисловием «О книге Иова», в котором им затронуты вопросы об истории, наименовании и предмете книги, ее первоначальном языке, пользе и достоинстве и др., и «краткими объяснениями» (подстрочными примечаниями), в 1860 г. архиеп. Агафангел публикует перевод без указания авторства.

В описании «Расположение частей книги изложение содержания ее» мы находим две фразы, взятые, возможно, из перевода Г. П. Павского [12, с. 1]: «ис-

тинная причина страданий добродетельного Иова» и «отчего добродетельные бывают несчастны, а порочные счастливы» [10, с. 20].

Помимо деления на главы и стихи текст разделен на 22 тематических блока с заголовками (например, Иов 1:1–5 «Добродетели, семейство и богатство Иова»; 1:6–22 «Бедствия Иова»; 4:1–5:27 «Елифаз утешает Иова» и т. п.).

Приводя тексты «по Еврейской Библии» [10, с. 107], архиеп. Агафангел использует латинский перевод, Вульгату, славянские и греческие переводы, обращается к «сирскому» (сирийскому) и арабскому переводам, не указывая при этом, какие именно издания им использованы. В некоторых местах мы находим высказывания античных авторов (Теренций, Тацит, Лукиан и пр.) и примеры из всемирной истории.

Архиеп. Агафангел дает текстологические примечания и разъяснения по содержанию книги, комментирует исторические реалии, топонимы, имена собственные, приводит параллели из других книг Священного Писания, трудов и свидетельств Отцов и учителей Церкви, писавших о книге Иова: Киприана Карфагенского, Тертуллиана, Оригена, Иоанна Златоуста, Августина, Амвросия Медиоланского, Василия Великого, Григория Великого. Кроме того, перевод содержит богословские комментарии, истолковывающие, что есть «жертва», «Божья премудрость», «Божья воля», рассуждения о Божьем всемогуществе, грехе, божественном наказании, о жизни человеческой и пр.

Пример перевода архиеп. Агафангела и его комментарии:

זָכַרְנָא, מִי הוּא נְקִי אָבֶד; וְאֵיפֹה, יִשְׁרִים נִכְתָּדוּ; (Иов 4:7)

Перевод: Вспомни, кто невинный погибал и где праведные истреблялись?

Комментарий:

Бог никогда не попускает благочестивому погибнуть в несчастье; Он не попускает невинному бороться со страданием до конца его жизни, но наконец спасает праведника, когда испытает его, и награждает его за страдания ещё большим земным счастьем. Мысль, которую излагает здесь Елифаз, противоречит опыту. Часто страдает невинный до последнего дыхания и праведник нередко оканчивает трудовую жизнь болезненной смертью. Наша земля не есть единственное место, где Бог может награждать постоянную добродетель; часто Он отдаляет блаженные плоды справедливости до лучшего мира, по ту сторону гроба, где добродетель и счастье соединятся вместе. Если Бог наградил Иова за его страдания ещё в сей жизни; то это был такой случай, которого не мог предвидеть ни Иов, ни Елифаз. Не должно думать, что сей мир есть единственное место Божественного правосудия, и не должно искать и ожидать здесь окончательной награды за благочестие.

В 1861 г. вышло второе издание перевода с незначительными изменениями, и, как и первое, без указания авторства.

Синодальный перевод

Синодальный перевод Библии является первым полным переводом корпуса книг Священного Писания на русский язык. Начатый в 1850-х гг., ориентированный на еврейский масоретский текст с добавлениями из Септуагинты (ставились в скобках), церковнославянского перевода и Вульгаты, Синодальный

перевод был полностью закончен в 1876 г. в соответствии с новыми правилами языка и орфографии.

Перевод книги Иова в составе Синодального перевода Библии является результатом обработки переводов Г. П. Павского и архим. Макария, выполненных проф. Санкт-Петербургского университета Д. А. Хвольсоном и проф. Санкт-Петербургской Духовной Академии В. А. Левисоном, М. А. Голубевым, Е. И. Ловягиным и П. И. Савваитовым [3, с. 156].

Перевод Павла Александровича Юнгера

П. А. Юнгер (1856–1921), доктор богословия, профессор Казанской духовной академии, известен как переводчик Ветхого Завета на русский язык с Септуагинты (с учетом церковнославянского текста Елизаветинской Библии и масоретского текста). С 1908 по 1917 гг. Юнгер осуществляет перевод и издание книг Ветхого Завета на русский язык, в том числе и книгу Иова, опубликованную в 1914 г.

П. А. Юнгер не ставил

«задач выбора того или иного греческого разночтения как исходного чтения Септуагинты (хотя зачастую ему приходилось делать необходимые пояснения и предположения), объяснения разницы между греческим и еврейским текстами или восстановления еврейского оригинала» [17, с. 15–16].

Основной задачей для Юнгера являлось предоставить русскому читателю перевод церковнославянского Ветхого Завета, используемого при богослужении, в редакции Елизаветинской Библии.

Свои переводы П. А. Юнгер предваряет краткими вводными статьями, в которых дает характеристику книг, рассматривает филологические проблемы, связанные с той или иной ветхозаветной книгой, приводит список литературы, снабжает переводы подстрочными примечаниями.

В отношении книги Иова Юнгер указывал, что перевод Иова является одним из самых сложных по причине многочисленных заимствований слов из еврейского и других семитских языков, отсутствия аналогов в других ветхозаветных книгах, своеобразности «словосочетаний, хода мыслей, описываемых лиц, терминологии» [8, с. 6], что затрудняло работу переводчиков и приводило к разнообразию переводов. Неясность еврейского текста привела к неясности и греческого перевода книги Иова, содержащего множество неясных выражений, непереуведенных предложений и др., в результате чего еврейские слова оставались без перевода и просто переписывались греческими буквами (Иов. 36:31; 38:32; 39:13) [8, с. 6].

Славянский перевод также сохранил все трудности греческого текста, приумножив «копиизм» в склонениях и спряжениях для сохранения полного единства с текстом, результатом чего славянский перевод получился еще более «темным» по сравнению с греческим. Поэтому П. А. Юнгер был вынужден «очень часто уклоняться от буквы греко-славянского текста в переводе временных и иных форм глаголов и падежей, существительных, прилагательных и местоимения, словосочетаний и словосогласований и т. п.» [8, с. 7].

Параллельно с переводом П. А. Юнгеро́в проводит большую текстологическую работу, переводя слова в зависимости от контекста, отмечая скобками те из них, которые присутствуют в славянском, но отсутствуют в греческом тексте, оставляя дополнения в славянском переводе, снабжая греческий текст примечаниями. Юнгеро́в заботится и о богословской адекватности текста, и о соответствии текста богослужебной традиции.

Перевод книги Иова предваряется Введением, в котором описываются особенности книги Иова и ее перевода с древнееврейского текста, а также вопросы, касающиеся «трудности и темноты» текста и проблем греческих переводов. Говоря о сложности славянских переводов печатных текстов, Юнгеро́в указывает, что, «уклоняясь от греческого текста», славянские переводы в части текста соответствуют древнееврейскому тексту и Вульгате, в части текста одной Вульгате или древнеиталийскому тексту, также местами наблюдается перифрастический и толковательный перевод, не имеющий соответствия в оригинальных текстах, уточняя, что славянский перевод в печатных изданиях (так как «рукописей на книгу Иова у нас в библиотеке нет» [17, с. 34]) исправлялся по Ватиканскому кодексу, будучи изначально составлен, вероятно, с лугиановских и александрийских списков, и приводит аргументы в подтверждение своих выводов [17, с. 34–38]. Далее мы находим экзегетические рассуждения в отношении понимания некоторых слов и выражений и критико-текстуальную оценку переводов. В заключении во Введении приводится перечень экзегетической литературы по древнееврейскому, греческому, латинскому и русскому переводам, а также пособия и общие филологические труды.

Текст перевода книги Иова разделен на 42 главы и содержит добавления 42:17а–е. Главы начинаются с новой страницы. Нумерация стихов расположена слева, напротив начала каждого стиха. В тексте присутствуют большое множество примечаний.

Переводы П. А. Юнгеро́ва не были достаточно изучены богословами того времени и не получили широкого распространения.

Перевод Сергея Сергеевича Аверинцева

С. С. Аверинцев (1937–2004), профессор Московского государственного университета и Венского университета, литературовед, продолжая традицию поэтических переложений книг Священного Писания, в 1973 г. представил свой поэтический перевод Книги Иова с древнееврейского языка, опубликованный в разделе Поэзия и проза *древнего Востока* серии книг «Библиотека всемирной литературы», т. 1, в рамках русских литературных переводов восточных текстов.

Рассматривая свою деятельность по переводам библейских книг как возможность христианской миссии и осознавая, что между ветхозаветной и современной аудиторией существует огромная культурно-историческая дистанция, С. С. Аверинцев ставил перед собой задачу «понять другого человека, не превращая его мыслью ни в поддающуюся “исчислению” вещь, ни в отражение собственных эмоций», используя «строгость науки филологии» как «службу понимания» [1, с. 98–102].

В 1993 г. перевод книги Иова с первыми комментариями автора выходит в журнале «Мир Библии», а в 2004 г. издательство «Дух и Литера» публикует

Собрание сочинений всех переводов С. С. Аверинцева, в которое, помимо перевода книги Иова с комментариями, вошли переводы Евангелия от Матфея (опубликовано впервые), от Марка (первая публикация в 1997 г.), от Луки и незавершенный перевод книги Псалмов Давидовых.

Перевод не имеет вступительной статьи и библиографии, вследствие чего у нас нет возможности установить, какими изданиями пользовался переводчик. Краткие комментарии касаются вопросов возникновения книги и ее языка, имени Иов, времени и места описанных событий. Автор также сообщает, что к моменту написания комментария был знаком с переводом М. И. Рижского (опубликован в 1991 г.), но не успел ознакомиться с результатами исследования арамейского таргума (переложения) книги Иова, найденного в Кумране.

В отношении сделанных примечаний отмечено, что «возможности оговаривать в примечаниях все места, перевод которых более или менее гадателен, не было», поэтому «оговорены только особые случаи» [2, с. 450]. Так, комментируя Иова 42:7, С. С. Аверинцев пишет, что стихи вновь сменились прозой, подчеркивая, что «книга кончается так, как она началась, — идиллией», вызывая удивление у переводчика тем, что автор книги Иова «после картин предельной патетики с высокой поэтической дерзостью решается кончить повесть в тонах сказочного юмора (чего стоят хотя бы «говорящие» имена трех дочерей!)»: «и назвал он одну — Горлица, вторую — Корица, а третью — Румяна» (Иов 42:14) [2, с. 455].

Как отмечает архим. Ианнуарий (Ивлев), перевод С. С. Аверинцева — «это уже не поэтическое переложение, а именно перевод, соединивший в себе понятийную точность, лексический такт и, насколько это возможно, ритмическое подражание еврейскому оригиналу» [9].

А. С. Десницкий определяет переводы С. С. Аверинцева, как труды, занимающие важную нишу переводов и являющиеся одновременно художественными, так как передают, «насколько это возможно, на русском языке богатство и многозначность поэтического языка оригинала, его стилистическую неоднородность» и при этом остаются «понятными для любого носителя языка»; традиционными, то есть сохраняющими русскую церковную и культурную традиции, «не поступаясь художественными качествами перевода»; и авторскими, потому как в тексте ясно слышится «голос самого переводчика» [6].

Перевод Михаила Иосифовича Рижского

М. И. Рижский (1911–2000), профессор Новосибирского государственного университета, исследователь Ветхого Завета, в 1991 г. публикует свой труд «Книга Иова. Из истории библейского текста», который представляет первый научный перевод книги Иова с древнееврейского оригинала на русский язык с прилагаемым к переводу подробным историко-лингвистическим комментарием.

Переводу предшествует Предисловие и довольно объемное Введение, включающее два раздела. Первый раздел «Текст, версии и переводы Ветхого Завета» содержит сведения об особенностях интерпретации и проблемах редакции древних текстов и масоретского текста, об анализе библейских текстов, о первых ранних, в том числе и на церковнославянский язык, и новых русских

переводах книги Иова. Во втором разделе «Книга Иова и поэма о Иове» рассмотрены вопросы содержания, композиции, авторства и аутентичности книги Иова, ее художественные особенности как поэмы (жанр, язык, стилистические особенности), а также описаны особенности предлагаемого перевода Книги.

Основная часть труда включает непосредственно перевод книги Иова и подробный Комментарий к переводу. В переводе сохранено традиционное деление на главы и стихи, а также последовательность стихов. Каждая глава имеет свой заголовок (Глава 1 Пролог; Глава 3 Первая речь Иова; Глава 4 Первый ответ Элифаза и т. д.). Главы 1 и 2, 42:7–17 написаны прозой, остальная часть перевода стихами. Автор не следует «метрике» еврейского оригинала и «не навязывает какой-нибудь» постоянный размер, но стремится «соблюсти» ритмичность русской речи и старается сохранить рифму, встречающуюся в оригинальном тексте.

Комментарии включают примечания к тексту и небольшие экскурсы в древнееврейскую историю и религию. Важной задачей при составлении комментария является стремление переводчика «вести читателя в “лабораторию” научной критики библейского текста» [15, с. 29–30]: автор отмечает места явной или вероятной порчи исходного текста и возможные причины порчи, предлагает варианты восстановления первоначального смысла, указывает на отклонения и расхождения предлагаемого перевода с масоретским текстом, Септуагинтой и другими переводами книги Иова на русский язык.

Завершают труд два раздела. В первом, «Книга Иова и ее автор», освещены вопросы эволюции религии и проблемы теодицеи; цели поэмы как философской дискуссии о Боге; размышления о мировоззрении автора книги Иова и теме Иова вне палестинского контекста; вопросы ортодоксальной редакции поэмы. Второй раздел «Книга Иова и Образ Иова» содержит сведения о греческом переводе книги Иова, о кумранских свитках, содержащих книгу Иова, и апокрифе «Завещание Иова». Заканчивается раздел размышлениями «Ответ Иову».

Отдельное внимание уделено перечню источников и их изданиям, приводится обзор русских и зарубежных переводов книги Иова, комментарии и исследования. В качестве источника для древнееврейского языка автор использует издание *Biblia Hebraica / Ed. R. Kittel. 7 Aufl. Stuttgart, 1966*; для греческого текста — *Biblia: Vetum Testamentum. Septuaginta / Ed. A. Raphles. Stuttgart, 1971*, а также *The Old Testament in Greek. Cambridge, 1906–1907* и *Vetum Testamentum Graecum juxta Septuaginta interpretes. Parisii, 1840*; для церковнославянского — Синодальный перевод Библии. Помимо этого использованы латинский, сирийский перевод, перевод Теодотиона.

«Предлагаемый перевод намного меньше отклоняется от дошедшего до нас масоретского текста, чем многие существующие переводы Книги Иова, например, переводы западных библеистов М. Ястрова, Г. Торчинера, Г. Форера и др.» [15, с. 3].

На сегодняшний день работа М. И. Рижского является единственным научным переводом книги Иова на русский язык.

Перевод Андрей Сергеевича Десницкого

А. С. Десницкий в 2000 г. опубликовал перевод Книги Иова с древнееврейского языка (масоретский текст) в рамках серии «Ветхий Завет, перевод с древнееврейского», который вошел в состав Библии в современном переводе Российского Библейского Общества, опубликованный в 2011 г.

Как отмечает автор, перевод является филологическим, литературным переводом, продолжающим раннюю переводческую традицию и предназначенным для широкого круга читателей. За образец были взяты русские литературные переводы памятников письменности Древнего Ближнего Востока и лучшие издания оригинальных текстов Ветхого Завета, при осуществлении перевода использованы последние достижения библейских научных исследований [7, с. 246–247].

Перевод не имеет предисловия и введения. Текст перевода разделен на главы и стихи в соответствии с масоретским текстом, сопровождается подстрочными текстологическими примечаниями, разъясняющими значение слов и содержащими сведения, относящимися к истории и культуре еврейского народа, а также замечаниями относительно нумерации стихов и др. Текст сравнивается с другими переводами (греческими, сирийскими и др.) без конкретного указания источников, с другими библейскими книгами, иудейской и раннехристианской литературой.

После перевода следуют Текстологические примечания к переводу, в котором отмечены все случаи отступления предлагаемого перевода от точного следования масоретскому тексту, согласно Штутгартской Библии (Biblia Hebraica Stuttgartensia); также некоторые рукописные варианты, представляющие вероятные изначальные тексты, не отраженные в переводе.

Заключение

Как можно заметить из данного краткого обзора, история переводов Книги Иова в церковнославянской и русской традиции неразрывно связаны. Стремление к сохранению формы текста, переводческих решений, ключевой терминологии, восходящей к греческой, масоретской и церковнославянской традициям, а также сохранение поэзии книги при переводе с древнееврейского языка, стало залогом успеха библейского перевода на русский язык.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Похвальное слово филологии // Юность. 1969. № 1. С. 98–102.
2. Аверинцев С. С. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Переводы: Евангелие от Матфея. Евангелие от Марка. Евангелие от Луки. Книга Иова. Псалмы Давидовы. Киев: Дух и Литера, 2004. 500 с.
3. Алексеев А. А. Переводы Священного Писания на русский язык // Православная энциклопедия. Т. 5. 2003. С. 153–161.
4. Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. 255 с.
5. Глухарев М. Опыт переложения на русский язык священных книг Ветхого Завета (с еврейского текста). Иов (1841). URL: http://az.lib.ru/g/gluharew_m_j/text_1841_018_kniga_iova.shtml (дата обращения: 09.03.2024).

6. Десницкий А. С. Библиейские переводы С. С. Аверинцева и читатель XXI века (2011). URL: https://bogoslav.ru/article/1687239#_ftn2 (дата обращения: 15.03.2024).
7. Десницкий А. С. Современный библиейский перевод: теория и методология. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 432 с.
8. Добыкин Д. Г. Переводы П. А. Юнгерова (2018). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Dobykin/perevody-p-a-yungerova/#hardnoteA1 (дата обращения: 11.03.2024).
9. Ианнуарий (Ивлев). Аверинцев как переводчик Священного Писания (2016). URL: <https://spbda.ru/publications/arhimandrit-ianuariy-ivliev-s-s-averincev-kak-perevodchik-svyaschennogo-pisaniya/> (дата обращения: 13.03.2024).
10. Книга Иова в русском переводе с кратким объяснением. Вятка: тип. К. Блинова, 1860. 319 с.
11. Котков С. И. Успенский сборник XII–XIII вв. М.: Наука, 1971. С. 71–134.
12. Павский Г. П. Иов или Судьбы Божии непостижимы в раздаянии щастия и нещастия. Москва. РГБ. Собрание Троице-Сергиевой Лавры. XIX в. 70 с.
13. Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии / ред. К. В. Харлампович. Казань: Центр. тип., 1905. 588 с.
14. Пичхадзе А. А. Церковнославянский перевод Библии / Переводы Библии на древние языки // Православная энциклопедия. Т. 5. 2002. С. 120–200.
15. Рижский М. И. Книга Иова: Из истории библиейского текста. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 248 с.
16. Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899; М.: Кафедра Библистики МДА, 2007. 355 с.
17. Юнгеров П. А. Книга Иова. Опыт переложения на русский язык (2012). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/kniga-iova/#source (дата обращения: 14.03.2024).
18. Foster F. H. Is the Book of Job a Translation from an Arabic Original? // *AJSL*. 1932. Vol. 49. С. 21–45.
19. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum / auctoritate Acad. Scientiarum Göttingensis ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Einheitssacht.: Testamentum Vetus (griech.) NE: Akademie der Wissenschaften (Göttingen); EST. Vol. XI, 4. Job / ed. Joseph Ziegler. 1982.*
20. Tur-Sinai N. H. *The Book of Job: A New Comment.* Jerusalem, 1957. 588 с.

REFERENCES

1. Averintsev S. S. *Pokhval'noe slovo filologii* [A word of praise for philology]. In: *Iunost'*. 1969. No 1. S. 98–102. (In Russian).
2. Averintsev S. S. (2004). *Sobranie sochinenii: V 4 t. T. 2. Perevody: Evangelie ot Matfeia. Evangelie ot Marka. Evangelie ot Luki. Kniga Iova. Psalmy Davidovy* [Collected Works: In 4 vol. Vol. 2. Translations: Gospel of Matthew. The Gospel of Mark. The Gospel of Luke. The Book of Job. Psalms of David]. Kiev: Spirit and Liter Publ. 500 s. (In Russian).
3. Alekseev A. A. *Perevody Svjashhennogo Pisanija na russkij jazyk* [Translations of the Holy Scriptures into Russian] In: *Orthodox Encyclopaedia*. 2003. T. 5. S. 153–161. (In Russian).
4. Alekseev A. A. (1999). *Tekstologija slavianskoi Biblii* [Textology of the Slavonic Bible]. St. Peterburg: Dmitry Bulanin Publ. 255 s. (In Russian).
5. Glukharev M. *Opyt perelozheniia na russkii iazyk sviashchennykh knig Vetkhogo Zaveta (s evreiskogo teksta). Iov* [Experience of transposition into Russian of the sacred books of the Old Testament (from the Hebrew text). Job] (1860). URL: http://az.lib.ru/g/glukharew_m_j/text_1841_018_kniga_iova.shtml (accessed: 09.03.2024). (In Russian).

6. Desnitsky A. S. *Bibleiskie perevody S. S. Averintseva i chitateľ XXI veka* [Biblical translations of S. S. Averintsev and the reader of the XXI century] (2011). URL: https://bogoslav.ru/article/1687239#_ftn2 (accessed: 15.03.2024). (In Russian).
7. Desnitsky A. S. (2015). *Sovremennyyi bibleiskii perevod: teoriia i metodologiia* [Modern Biblical Translation: Theory and Methodology]. Moscow: PSTSU Publ. 432 s. (In Russian).
8. Dobykin D. G. *Perevody P. A. Jungerova* [Translations of P. A. Jungerov] (2018). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Dobykin/perevody-p-a-jungerova/#hardnoteA1 (accessed: 11.03.2024). (In Russian).
9. Iannarius (Ivlev). *Averintsev kak perevodchik Sviashchennogo Pisaniia* [Averintsev as a Translator of Holy Scripture] (2016). URL: <https://spbda.ru/publications/arhimandrit-iannuariy-ivliev-s-s-averincev-kak-perevodchik-svyaschennogo-pisaniya/> (accessed: 13.03.2024). (In Russian).
10. (1860) *Kniga Iova v russkom perevode s kratkim ob"iasneniem* [The Book of Job in Russian translation with a brief explanation]. Vyatka: K. Blinov Publ. 319 s. (In Russian).
11. Kotkov S. I. (1971). *Uspenskii sbornik XII–XIII vv.* [The Assumption Collection of the XII–XIII centuries] Moscow: Nauka Publ. S. 71–134. (In Russian).
12. Pavsky G. P. (1906). *Iov ili Sud'by Bozhii nepostizhimy v razdaianii schastiia i neschastiia* [Job or God's Fates are incomprehensible in the distribution of happiness and misfortune]. Moscow. Russian State Library. Collection of the Trinity-Sergius Lavra. XIX c. 70 s. (In Russian).
13. (1905) *Pis'ma arhimandrita Makarija Gluhareva, osnovatelja Altajskoj missii* [Letters of Archimandrite Makary Glukharev, the founder of the Altai Mission]. Kazan: Central Printing House Publ. 588 s. (In Russian).
14. Pichkhadze A. A. *Cerkovnoslavjanskij perevod Biblii / Perevody Biblii na drevnie jazyki* [Church Slavonic translation of the Bible / Translations of the Bible into ancient languages] In: Orthodox Encyclopaedia. 2002. T. 5. S. 120–200. (In Russian).
15. Rizhsky M. I. (1991). *Kniga Iova: Iz istorii bibleiskogo teksta* [The Book of Job: From the History of the Biblical Text]. Novosibirsk: Nauka Publ. 248 s. (In Russian).
16. Chistovich I. A. (2007). *Istoriia perevoda Biblii na russkii iazyk* [History of the translation of the Bible into Russian]. St. Petersburg, 1899; Moscow: Moscow Theological Academy Publ. 355 s. (In Russian).
17. Jungerov P. A. *Kniga Iova. Opyt perelozhenija na russkij jazyk* [The Book of Job. Experience of transposition into Russian] (2012). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Jungerov/kniga-iova/#source (accessed: 14.03.2024). (In Russian).
18. Foster F. H. Is the Book of Job a Translation from an Arabic Original? In: *AJSL*. 1932. Vol. 49. S. 21–45. (In English).
19. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum / auctoritate Acad. Scientiarum Gottingensis ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Einheitssacht.: Testamentum Vetus (griech.) NE: Akademie der Wissenschaften (Göttingen); EST. Vol. XI, 4. Job / ed. Joseph Ziegler. 1982. (In German).
20. Tur-Sinai N. H. (1957). *The Book of Job: A New Comment*. Jerusalem. 588 s. (In English).

Ф. О. Нофал*

**КУТБЫ, АНГЕЛЫ И ЭВОЛЮЦИЯ ФОРМ:
АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИЕ ИСТОЧНИКИ
САМАРИТЯНИНА ИБРАХИМА АЛ-КАБАСИ**

Статья посвящена неизученному на сегодняшний день памятнику самаритянской религиозно-философской мысли — «Пути сердца к познанию Господа» (*Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб*) экзегета, гимнографа и богослова Ибрахима ал-Кабаси (XV–XVI вв.). Проведенное исследование демонстрирует степень зависимости автора «Пути...» от арабо-мусульманского дискурса и эксплицирует заимствования, почерпнутые самарянским мистиком из суфийских, арабо-перипатетических и исмаилитских источников. В работе дан исчерпывающий обзор категориальной системы ал-Кабаси, представляющей собой синтез аристотелевских понятий и каламического натурфилософского тезауруса. Отдельно подчеркнута связь учения самаритянина об эволюции форм сущего с «Воспитанием нравов» Ибн Мискавайха, цитирующегося в «Пути...» практически дословно. Обращено внимание читателя и на суфийские импликации Ибрахима — на использование им категориальной пары «смысловой образ — структурный образ», обозначений вершины иерархии праведников (*кутб, ватад, абдал*), терминов «присутствие», «Закон» и «Истина». Подробному анализу труда ал-Кабаси предпослан экскурс в его биографию, а также в текстологическую историю его трактата, восстановленного автором в преддверие опубликования полного критического издания «Пути...».

Ключевые слова: Ибрахим ал-Кабаси, арабо-мусульманская философия, суфизм, перипатетизм, исмаилизм, самаритяне, мистицизм.

Faris O. Nofal

*QUTBS, ANGELS AND EVOLUTION OF FORMS: ARAB-MUSLIM SOURCES OF
IBRĀHĪM AL-QABĀṢĪ AL-SĀMIRĪ*

The article is devoted to a currently unexplored monument of Samaritan religious and philosophical thought — “The Way of the Heart to Recognize the Lord” (*Sayr al-Qalb fi*

* Нофал Фарис Османович — магистр философии, faresnofal@mail.ru; науч. сотр., Институт философии РАН; Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Faris O. Nofal — MA in Philosophy, Research Fellow; faresnofal@mail.ru; Institute of Philosophy, RAS; 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Ma'rifat al-Rabb) by theologian, liturgist and mystical Ibrāhīm al-Qabāṣī (XV–XVI centuries). This paper demonstrates the degree of al-Qabāṣī's dependence on the Arab-Muslim discourse and explicates the borrowings gleaned by the Samaritan mystic from Sufi, Arab-Peripatetic and Ismaili sources. The author states that al-Qabāṣī recombines Aristotle's categories with terms of kalām's discourse. The relationship between "Sayr..." and Sufi treatises is also shown: Ibrāhīm uses terms like "Meaning Form", "Structural Form", "Qutb", "Wataḍ", "Law" and "Path". On other hand the mystical cites "The Upbringing of Morals" by Ibn Miskawah describing metaphysical evolution of forms: from inanimate natures to humans and angels. A detailed analysis of al-Qabāṣī's work is preceded by an excursion into his biography, as well as into the textual history of "Sayr al-Qalb".

Keywords: Ibrāhīm al-Qabāṣī, Arab Philosophy, Sufism, Peripateticism, Ismailism, Samaritans, Mysticism.

Религиозно-философские взгляды самаритян XI–XVIII вв. — «белое пятно» современной семитологии, для освещения которого одинаково необходимо обращение к рукописному наследию общины, подготовка критических изданий оригинальных трудов и их скрупулезное изучение. К сожалению, все три задачи на сегодняшний день остаются невыполненными: описанные лишь библиографически, самарянские памятники исследованы куда хуже, чем самаритянские же гимны-*пьютим* и мидраши IV–V ст. Продолжая работу над опубликованием наследия самаритян, начатую несколько лет тому назад [17; 10; 11; 20], мы попытаемся ввести в научный оборот фрагменты мистического трактата «Путь сердца к познанию Господа» (*Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб*), принадлежащего перу Ибрахима ал-Кабаси, — обзорев, по возможности, его арабоязычные суфийские и перипатетические источники*.

К сожалению, биография Ибрахима ал-Кабаси до сих пор остается в тени его монументального творения. Из текста «Пути...»** мы узнаем о том, что автор приступил к написанию труда в сафаре 934 /ноябре 1527 г. Заказчиком памятника выступил «первосвященник Пинхас, сын господина-первосвященника Элизера***», встретившийся с книжником в Дамаске**** [5, с. 6–8]. Работая над

* К сожалению, полный текст «Пути...» до сих пор не издавался и не становился предметом интереса историков религии и философии. Первая попытка упорядочить рукописи памятника и перевести его на немецкий язык, так и не завершившаяся публикацией, была предпринята немецким гебраистом Зухейром Шуннармом в далеком 1969 г. [24, s. 365]. Сегодня критический текст «Пути...» полностью подготовлен нами к печати и, надеемся, увидит свет в ближайшее время.

** *Сайр ал-калб* цитируется нами по наиболее полному списку из фондов Колледжа Еврейского союза (отделение Цинциннати) под шифром Ms 2070 [5]. Выполненная Даном ас-Сараби ад-Данфи 21-го рамадана 1332-го/13-го августа 1914 г. шрифтом *рук 'a*, рукопись содержит 116 пагинированных постранично листов (20 x 15,5 мм каждый). Далее перевод с арабского — наш.

*** Существование Пинхаса бен Элизера, равно как и его активность в интересующий нас год, подтверждается источниками: в частности, известно, что избранный в 915-м/1509-м г. первосвященником Пинхас скончался в 956-м/1594 г. Следовательно, встреча Пинхаса и ал-Кабаси имела место на восемнадцатом году проявления левита и, возможно, была далеко не первой в своем роде. См.: [21, р. XLIV].

**** Непонятно, какая именно дамасская синагога де-факто упоминается в тексте «Пути...» — синагоги ал-Манша и ар-Раки, расположенные в центре Старого города, или

текстом «Пути...», мы установили, что ал-Кабаси выступил также составителем не сохранившегося трактата по алхимии*, а также написал небольшое послание о Мессии (*Тахебе*)**, завершенное в 954 /1547 г. Как следствие, в отсутствие точных дат рождение самаритянского богослова должно быть отнесено ко второй половине XV в., а кончина — к середине XVI в.

Текст же обозреваемого памятника распадается на семь сравнительно самостоятельных глав, каждая из которых отведена под обсуждение одного из аспектов «Моисеева пути» (*сулук мусавийй*) — средства мистико-этического «движения» адепта от мирских нужд к божественной действительности. Отметим, что сам термин *сулук*, введенный Шакиком ал-Балхи (ум. 810) и почерпнутый ал-Кабаси из суфийского лексикона [15, с. 193], используется в самом начале *Сайр ал-калб* [5, с. 8] и достаточно красноречиво свидетельствует о связи трактата с арабо-мусульманским наследием. Ибрахим последовательно движется от изложения самаритянского вероучения (I) к перечислению рационалистических и ревелативных аргументов, указывающих на необходимость обращения к аскетической практике (II), а после — упоминает об именах ветхозаветных праведников (III), выпавших на их долю испытаниях (IV), о страхе перед Богом, следовании шестистам тринадцати заповедям Закона (V) и способе достижения искомого духовного совершенства (VI). Завершается «Путь...» главой о раскаянии (*тавба*), ее условиях и коллективных формах (VII). В целом, живописуя самаритянскую доктрину, ал-Кабаси старательно следует авторитетам общины (чаще всего — «Книге о забое» (*Китаб ат-таббах*) 'Абу ал-Хасана ас-Сури и комментарию Садаки ал-Хакима (XIII в.) к книге Бытия), старательно подкрепляя свои рассуждения имплицитными цитатами из исламских сочинений***.

«Путь...» открывается рассуждением ал-Кабаси о связи Закона (*шари‘а*), божественной Торы, с мистическими практиками:

«Истина увязана с частным, тогда как Закон — с общим. Все потому, что истина есть море, в его течения не погружаются единицы; Закон же есть путь, по которому следуют и посвященный, и простец. Закон увязан с путем человечества, а истина — с путями духа. Совершенство же предполагает [одинаковую] заботу об обеих [этих] сторонах» [5, с. 182].

Как и 'Абу ал-Хасан ал-Худжвири (ум. ок. 1072), видный теоретик суфизма, ал-Кабаси отграничивает Истину (*хакика*), открывающуюся мюриду в продолжение следования им эзотерическому пути (*тарикат*), от общеобя-

иудейский храм в местечке Джубар.

* Последнее следует из маргиналии на полях с. 29 Британского списка (VL От 12295) «Пути...».

** Доступная нам фотокопия «Послания...» сделана со списка, хранящегося в библиотеке Института Бен-Цви под номером 7085.

*** Концепции самого ал-Кабаси мы намерены посвятить отдельную статью, — тем более необходимую, что о ней читатель едва ли найдет хотя бы одну страницу содержательного анализа. Так, присутствие «Пути...» в исследовательской литературе исчерпывается следующими спорадическими упоминаниями: [25, р. 208; 24, s. 365; 22, р. 54; 23]. При этом удивительно, что абсолютное большинство исследователей считает «Путь...» лишь очередным изложением перечня из 613-и заповедей самаритянского Закона.

зательного Закона — «смысла, подверженного изменениям и отмене... ибо Закон — действие раба, тогда как Истина — не иное что, как защита Аллахом (велик Он!) раба» [9, с. 627]. Впрочем, и ал-Худжвири, и ал-Кабаси признавали равную зависимость Истины и Закона друг от друга: без Закона невысказана подготовка человека к познанию Истины, а Истина делает возможным (и полезным) ниспослание Закона и следование его установлениям.

Не менее умело, чем терминами *сулук*, *шари‘а* и *хакика*, Ибрахим оперирует понятием «присутствие» (*хадра*). Свой пространственный панегирик первосвященнику Пинхасу ал-Кабаси завершает упоминанием об одном из присутствий, служащем источником гениальных прозрений левита:

«Он — наследник наследников, чистый, очищенный избраннык, чье священное, просвещенное сердце поверено Святым духом. Он во сне и наяву душою возносился в священную область; благородные видения нисходят на его честное сердце из благородного, священного Пинхасова присутствия» [5, с. 7].

Пинхас (Финеес), обозначенный в последнем предложении фрагмента — персонаж книги Чисел (гл. 25) левит Пинхас (Финеес), сын Элиэзера, покарвавший зачинщиков очередного «грехопадения» своего народа — блудивших друг с другом израильтянина и моавитянку. Этому символу общины «хранителей [Закона]» (שמורנים) соответствует некое «присутствие» — «всеобщая ступень» или «мир», «проявление истин», отнесенных «к Господу или бытию» [8, с. 586]. Высшей действительностью, соответствующей миру «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*) или «Мухаммадова присутствия» суфиев, у ал-Кабаси становится архетипический универсум «Моисеева света» (*нур мусавийй*); именно он «украшает образом и подобием» жителей земли, «наводняет мир» своими «дарами и великолепием» [5, с. 4].

Согласно ал-Кабаси, Бог остается безначальной, единой и бесконечной самостью (*зат*), к которой неприменимы свойства твари. Последние богослов перечисляет, практически буквально цитируя «Книгу о забое» ‘Абу ал-Хасана ас-Сури [12, с. 123–124]:

«Суть единобожия состоит в том, что [к Богу] не применяются соотношения (*нисаб*) и добавленные [характеристики] (*‘идафат*). Соотношения, как отметил шейх ‘Абу ал-Хасан ас-Сури (да будет доволен им Аллах!), — это одиннадцать атрибутов, не относимых ко Всевышнему, а именно: количество (*кам*), качество (*кайф*), место (*‘айн*), состояние (*кун‘а*), отношение (*малака*), положение (*нусба*), движение (*харака*), покой (*сукун*), схождение воедино (*иджтима‘*), расхождение (*ифтирак*) и время (*мата*). Количество есть численное множество, тогда как Всевышний — един, у Него нет второго [подобия]; говорят также, что [к количеству] примыкают меры, вес и длина. Качество есть необходимая присущность акциденций, вроде здоровья, болезни и других модальностей [субстанции]. «Где?» (*‘айн*) — вопрос о местоположении (*макан*), тогда как Всевышний бытийствует вне места. Состояние — не иное что, как утверждение [за субъектом] бессилия, неприменимого к самодостаточному Всевышнему. Отношение — утверждение ограниченности (*танахин*), ибо [о нем] говорится: «над», «под», «впереди», «сзади» и «справа» и «слева», — а ведь Всевышний бесконечен и не вписывается в [пространственные] направления (*джихат*). Положение же — признак недостатка, а у Всевышнего нет органов

или чувств. Движение, покой, схождение воедино и расхождение суть атрибуты тел; Всевышний — не тело и не субстанция. Время — признак тварности, начала существования; его [подразумевают], когда вопрошают: «Когда (*мата*) стал? Когда появился? Когда исчез?». Однако велик и благословен Тот, Кого не объемлют [пространственные] направления и места, Кого не искушают времена и циклы (*адвар*)!» [5, с. 15–16].

Приведенный выше отрывок удачно комбинирует два типа категорий — оклоаристотелевских и каламических, никогда до ас-Сури не объединявшихся в пределах одного дискурса. Первый перечень включает в себя как аристотелевские термины, приведенные, в частности, 'Абу ал-Фараджом ибн ат-Таййибом (ум. 1043) в Большом комментарии к «Категориям» («количество», «качество», «место», «время», «состояние» (*кунья*) и «движение» [13, с. 5–23]), так и понятия, упомянутые в посланиях Братьев чистоты:

«Небытие приложимо к состоянию, а состояние (*кунья*) — неприложимо к небытию; говорится ведь: “Ослеп взор”, — но не “Слепота зрения”... Философы придумали другие имена, вроде “ему”, “в нем”, “от него”, “на нем”, “у него”, — и, собрав их все, назвали родом отношения (*малака*)... Философы обнаружили имена с иным смыслом, вроде “вставший”, “сидящий”, “спящий”, “наклонившийся”, “облокотившийся”, “оперевшийся”, “лежащий”, — и, собрав эти и им подобные имена, назвали их *нусба*, то есть положением (*вад'*)» [19, т. 1, с. 325, 329].

Вторая же часть списка категорий ас-Сури — ал-Кабаси хорошо известна специалистам по истории мусульманского калама под названием «четыре возникновения» (*ал-акван ал-арба'а*). Под последними мутакаллимы понимали акцидентальные модальности существования субстанции в пространстве, а именно — движение, покой, схождение воедино (и, как следствие, образование линий, плоских поверхностей и трехмерных тел) и расхождение [16, с. 91–92]. Именно эти одиннадцать «атрибутов» материи представляют собой, по убеждению самаритянских мыслителей, всю полноту состояний (*ахвал*) материи, и потому не могут быть отнесены к объектам, пребывающим вне мира «возникновения и уничтожения».

Куда более интересным представляется нам источник главной, пожалуй, антропологической категориальной пары ал-Кабаси, восходящей к толкованию Садаки ал-Хакима к книге Бытия (1:26–27) [6, с. 44–45]:

«Итак, по свидетельству разума, выяснилось, что творец сущего — единственный, вечный, живой, бесконечный, могущественный, знающий, самодостаточный, мудрый [Бог]; Он — единственный (*вахид*) и единый (*'ахад*) (единственность более широка, чем единство, ибо одиночными бывают и тварные [вещи]; единство — свойство самости, тогда как одиночность — свойство атрибутов). Всевышний оказал милость, по щедрости Своей образовав бытие... и сотворив человека по образу ангелов — [образу], однако, смысловому, интеллигибельному (*ма'навиййа 'аклиййа*), а не структурному (*тахттиййа*, букв. «плановому»)» [5, с. 33].

Термины «смысловой образ» и «структурный образ», насколько нам известно, были впервые предложены 'Абу Хамидом ал-Газали (ум. 1111) в двух его работах — «Вознесении к святым: о познании души» (*Ма'аридж ал-кудс*

фи мадаридж ан-нафс) и «Ответах на эсхатологические вопросы» (*ал-Адживба ал-газалийя фи ал-маса'ил ал-ахравийя*) — для сличения объектов, принадлежащих к разным «ступеням» иерархии сущего. В «Вознесении...» ал-Газали замечает:

«Тот, кто вознесся к горизонту ('уфук) ангелов, украсив себя знаниями, душевными достоинствами и добрыми делами, есть телесный ангел, возвысившийся над человечеством; он делит с людьми только [свой] структурный образ» [4, с. 15].

В «Ответах...» же ашаритский мыслитель и мистик продолжает:

«Что означают слова [Пророка] (мир ему!) “Поистине Всевышний Аллах создал Адама по своему образу”? “Образ” есть общее имя, прилагаемое либо к упорядочиванию форм, их размещению относительно друг друга и их устройству различию (то есть к осязаемой их форме), либо к неосязаемому порядку смыслов... Подобие образов [человека и Бога] означает [равенство] именно смысловых их образов, подразумевает упомянутое выше сличение, отсылающее к самости, атрибутам и действиям» [3, с. 364–365].

«Смысловой образ», общий для ангельских чинов и человеческих существ, по мнению ал-Кабаси, состоит в овладении «разумом и словесностью» (*'акл ва нутк*), «божественными тайнами», «необходимыми» (*дарурийя*), т. е. обретаемыми помимо воли субъекта, знаниями о «верхнем и нижнем [мирах]» [5, с. 34]. Человек, согласно нашему шейху, есть «мир, посредствующий между двумя мирами», горним и дольным, и потому объединяющий их в себе. Заимствованная терминология ал-Газали, как мы убедились выше, позволила Садаке и ал-Кабаси избежать не только установления некоего соответствия между тварью и Творцом (что исключено «канонами» традиции самаритянской экзегезы, атрибутирующей местоимение «нашему» в Быт. 1:26–27 ангелу, а не Богу), но и четко отграничить универсум бестелесных существ от универсума двуединых тел и душ.

Вновь к наследию ал-Газали ал-Кабаси обращается при построении классификации религиозных «наук» ('улум) — богословских дисциплин, задающих своеобразный горизонт действия человека *par excellence*. Следуя путем аскезы, адепт, утверждает самаритянский шейх, совершенствуется в двух типах «знания» — о «науке откровения» ('илм ал-мукашафа) и «науке обращения» ('илм ал-му'амала). «Наука откровения, — замечает Ибрахим, вновь незначительно перефразируя Садаку [7, с. 49], — есть признание единственности Всевышнего и Великого Аллаха, Его самости, атрибутов и других Его совершенств; наука же обращения есть усмирение и исправление нравов» [5, с. 38]. Этот пассаж «Пути...», по всей видимости, извлечен автором из «Типологии высокомерных» (*Аснаф ал-магзурин*) ал-Газали, где мистик определяет «науку откровения» как «знание о Всевышнем Аллахе и Его атрибутах», а «науку обращения» — как «знание о дозволенном, запретном и людских нравах» [1, с. 36]. Показательно, что Ибрахим проигнорировал параллельные дефиниции 'Абу Хамида, предложенные последним в знаменитом «Воскрешении наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*): очевидно, самаритянский книжник счел определение «науки откровения» как «знания о сокрытом» и «свете, возникающем в серд-

це» [2, т. 1, с. 34] излишне эзотерическим и несовместимым с эзотерическим по духу и букве божественным *revelatio*. Впрочем, несколькими строками ниже ал-Кабаси во вполне арабо-неоплатоническом ключе учит о соединении силы воображения (*кувва мутахаййила*) индивида со «словами... ангелов, помещенных в общем чувстве (*хисс муштарак*)», — т. е. об эзотерическом способе обретения «науки откровения», доступном только «праведникам и пророкам» [5, с. 44].

Перечисляя имена ветхозаветных праведников (Адама, Сифа, Еноха, Ламеха, Ноя, Авраама, Исаака, Иосифа и Моисея), ал-Кабаси неожиданно для читателя возвращается в пространство суфийских символом: автор «Пути...» называет праотца евреев и арабов «полюсом» (*кутб*) своего времени.

«“Полюс” — это тот, кто обладает окружающими его тремя “подпорками” (*автад*); он же пребывает в центре. Если умрет кто из числа “подпорок”, [а точнее — сам “полюс”], то один из них станет “полюсом”, а в “подпорки” изберут [себе в ровни] одного из сорока “заместителей” (*абдал*). В мире всегда присутствуют эти [праведники], без них он падет. Если умирает кто-нибудь из числа “заместителей”, на его место приходит новый — тот, кого выберет Всевышний Бог... Говорят, будто из этих сорока [«заместителей»] двадцать два проживают в Леванте, и еще восемнадцать — в Ираке» [5, с. 51].

Приведенный выше отрывок содержит описание одного из вариантов суфийской иерархии праведников, зафиксированной, в частности, Хасаном ал-‘Адави ал-Хамзави (ум. 1886): единый *кутб* избирается из числа *автад*, а последние — из *абдал*, известных своей благочестивой жизнью [1, с. 218].

Вслед за ал-Газали [2, т. 2, с. 110], Фахруddином ар-Рази (ум. 1210) и, конечно же, Садакой [18, с. 185], ал-Кабаси развивает очевидно арабо-перипатетическую по происхождению метафору, уподобляющую различные силы души и органы чувств устройству добродетельного града. Следуя всем без исключения заповедям Торы, добродетельный самаритянин, по Ибраhиму, задействует следующий психофизиологический «механизм» — условие решительно любого человеческого действия:

«Итак, душа — царь, а тело — город, разум — добрый советник и осведомленный визирь; гневная сила — глава полиции, вожделеющая сила — раб... подлец и обманщик, притворяющийся добрым другом, но противостоящий знающему визирю во всякое время... Царь же прибегает к помощи своего визира против раба-обманщика и исполняет своей приказ: он приказывает визирю натравить на худого раба полицию, чтобы восстановить справедливость. Так же и душа должна следовать за разумом и законом, чтобы усмирить гневную [силу] и направить ее против вожделеющей; иногда сто́ит обмануть гневную [силу мнимым] возвышением вожделеющей, что поможет выманить первую и подавить... Так выиграет разумная, словесная сила, которая, направив своих соглядатаев в город, восстановит в нем образцовый порядок и добродетельность. Для этого достаточно силу воображения сделать своим почтальоном, передающим вести о чувственно [воспринимаемых вещах], силу памяти — своей рабыней, язык — охранником, члены — писарями, органы чувств — соглядатаями; глаз займется миром возникновения, слух — миром звуков, обоняние — миром запахов, а осязание — миром осязаемого. Последние отнесут вести о мире почтальону (силе воображения),

тот — казначею (силе памяти), казначей же — царю. Царь учтет только то, что поможет ему исправить [положение] царства, победить врага и принести пользу» [5, с. 72–74].

Однако если в предыдущем случае мы имеем дело с оригинальной переработкой достаточно известной метафорической модели, в следующем исследователем сталкивается с прямым цитированием — явлением, как мы убедились, достаточно редким для автора «Пути...». Так, резюмируя основное содержание трактата, ал-Кабаси демонстрирует «природную» необходимость мистического познания — своеобразной вершины эволюции форм тварной вселенной. Описание этой эволюции дословно заимствовано Ибрахимом из «Воспитания нравов» (*Тахзиб ал-ахлак*) Ибн Мискавайха (ум. 1030) [14, с. 76–82] и выглядит следующим образом:

«Всем известно, что природные тела имеют нечто общее, что объемлет их всех... затем они по-разному начинают воспринимать благородные воздействия (*асар шарифа*) и формы, которые в них возникают. Например, неодушевленные [предметы], восприняв привычную для людей форму, становятся лучше первой глины, этой формы не имеющей. Затем [неодушевленный предмет] достигает уровня, [пригодного для восприятия] формы растения; так он становится еще лучше, перенимая [способность] питаться, развиваться, простирается в нескольких направлениях и привлекать из земли то, что ему подходит... Некоторые растения, вроде кораллов, близки к неодушевленным предметам... После растение развивается, пока не подходит вплотную к горизонту (*'уфук*) животного, образуя лучшие растения, способные... вынашивать и производить плод... Восприняв еще немного, растение превращается в животное и, выйдя за горизонт растений, обретает половые различия... Такова, например, пальма, отличающаяся от животного только одним — неспособностью ходить по земле... Животные... умеющие чувствовать боль и наслаждаться... могут быть близки растениям, не совокупляясь и не производя подобных себе, но образуя при этом другие особи — как, например, простейшие насекомые; однако разное развитие [животных производит] разницу в их чести... пока [некоторые животные] не достигают уровня подражательства человеку, не предполагающего, впрочем, обучения — то есть уровня обезьян и подобных им. Таков горизонт животности; приняв еще немного [форм, существо] перерастает его и становится человеком, принимающим [дар] разума, различения и словесности... Низшие, близкие к животному горизонту, ступени человечества — это люди, живущие на окраине ойкумены (*ма'мура*); затем человек перенимает силу различения и разума, другие добродетели — и этим исчерпывается действие природы, которой Всевышний Аллах вверил дела чувственные. Это необходимо для сознательного обретения добродетелей, счастья и [произведения] усилий, выводящих [человека] к концу его горизонта и началу горизонта ангелов... На тебя снисходит божественное истечение (*файд*) — и ты отбрасываешь беспокойство природы, ее устремление к животным страстям, следя за первым проблеском [вышнего мира]. Ты поймешь, что каждая ступень [сущего] нуждается в предшествующей ей [ступени], что человеку не обрести совершенства, не изведав все предшествующие [состояния несовершенства]. Когда ты станешь совершенным человеком, на тебя прольется свет Высшего горизонта, — и ты пребудешь либо мудрецом, принимающим вдохновения (*'илхамат*) о действии мудрости и вышних споспешествований в интеллигибельных суждениях, либо поддержанным откровением (*вахй*) пророком» [5, с. 189–197].

Достаточно показательно, что этой части шестой главы *Сайр ал-калб* мы не находим в абсолютном большинстве списков памятника*, что может указывать, помимо изъяна в их общем протографе, на молчаливый протест самаритянских переписчиков против очевидно неоплатонической справки, представляющей развитие тварного мира не как результат единовременного акта творения, но в качестве плода длительной и сравнительно автономной эволюции. Вместе с тем мы не можем не отметить предпосылку возникновения «эволюционных» идей в мысли ал-Кабаси: в частности, Мунаджжа ибн Садака, автор XII–XIII вв., в монументальной «Книге о различиях [между иудеями и самаритянами]» (*Китаб ал-хилаф*) неоднократно настаивал на преимущественно универсальном характере креационных актов Творца, создающего всеобщие «причины» (*асбаб*) наблюдаемых феноменов [10, с. 123]. Схожим образом Мунаджжа характеризовал и знание Бога, объемлющее и универсальные, и партикулярные интеллигибилии.

Такovy, в общих чертах, арабо-мусульманские источники «Пути...», которые нам удалось обнаружить по вдумчивом изучении и подготовке критического издания наиболее известного текста Ибраhима ал-Кабаси. В нем мы вправе выделить две группы заимствований (впрочем, границы между ними могут меняться по мере обращения к доселе не изученным самаритянским памятникам-посредникам между *Сайр ал-калб* и первоисточниками отдельных цитат или терминов). Первая группа демонстрирует непрерывность самаритянской традиции, несмотря на внутреннюю разнородность сохранившейся к XVI в. ряд мусульманских терминов, адаптированных для богословия общины промутазилитским мыслителем 'Абу ал-Хасаном ас-Сури и в равной степени зависимых от дискурсов калама и восточного перипатетизма Мунаджжи ибн Садаки и его сына, Садаки ал-Хакима. К этой части фрагментов относятся категориальные экскурсы ал-Кабаси, оппозиция «наука откровения — наука отношения» и типология образов человека и ангельских созданий. Вторая же группа извлечений из мусульманских трудов была, по всей видимости, почерпнута из последних непосредственно ал-Кабаси: по крайней мере, проживавший в Дамаске книжник имел возможность ознакомиться с дескрипцией суфийских иерархий, отрывками из «Воспитания нравов» Ибн Мискавайха и первым среди самаритянских богословов объединить их в новом религиозно-философском контексте. Смеем надеяться, что выявленная нами связь самаритянского наследия с наследием арабо-мусульманским не только прольет свет на загадочную историю «Пути...», но и обратит внимание специалистов на специфику самарянского богословия XI–XVIII в., генетически зависимого от теологических систем разных исламских направлений.

* Имеется в виду тип текста, представленный уже упомянутым выше манускриптом VL Or 12295, а также рукописями Нью-Йоркского отделения Еврейской богословской семинарии Америки (Ms 3495, 1903), Института Бен-Цви (Ms 7094, 1911), Йельского университета (Ms Z.107.35, 1904) и Библиотеки Райланда (Ms 882).

ЛИТЕРАТУРА

1. Ал-Газали, 'Абу Хамид. Аснаф ал-магрурин. Каир: Мактабат ал-Кур'ан, б. г. 75 с.
2. Ал-Газали, 'Абу Хамид. Ихйа' 'улум ад-дин. В 2-х тт. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 2013.
3. Ал-Газали, 'Абу Хамид. Маджму' раса'ил. Бейрут: Дар ал-фикр, 1416 г. х. 302 с.
4. Ал-Газали, 'Абу Хамид. Ма'аридж ал-Кудс фи мадаридж ан-нафс. Бейрут: Дар ал-афак, 1975. 205 с.
5. Ал-Кабаси, Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. Колледж Еврейского союза (отделение Цинциннати) Ms 2070. 232 с.
6. Ал-Хаким, Садака. Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал (2014). URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (дата обращения: 04.03.2024).
7. Ал-Хаким, Садака. Шарх Садака ал-Хаким 'ала сифр ат-таквин. Ал-Джуз' ас-сани (2014). URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (дата обращения: 04.03.2024).
8. Ал-Хатиб, Лисан ад-Дин. Равдат ат-та'риф би-л-хубб аш-шариф. Каир: Дар ал-фикр ал-'арабийй, 1966. 816 с.
9. Ал-Худжвири, 'Абу ал-Хасан. Кашф ал-махджуб. Бейрут: Дар ан-нахда, 1980. 710 с.
10. Ас-Самирри Мунаджжа. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. Ч. 1 / Мунаджжа ас-Самирии; подготовка арабо-еврейского текста, вводная статья, комментарии и индексы Ф. О. Нофала. Сергиев Посад: Издательство МДА, 2024. 160 с.
11. Ас-Сӯри' 'Абу' ал-Хасан. Книга о Воскресении / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 2. С. 76–95.
12. Ас-Сури, 'Абу ал-Хасан. Китаб ат-таббах. Еврейская теологическая семинария Америки. MS 9012. 211 с.
13. Ибн ат-Таййиб. Аш-Шарх ал-кабир ли-макулат Аристо. Дамаск: Дар ат-таквин, 2010. 653 с.
14. Ибн Мискавайх. Тахзиб ал-ахлак. Каир: ал-Матба'а ал-мисриййа, 1398 г. х. 191 с.
15. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция. М.: ООО «Садра», 2023. 552 с.
16. Нофал Ф. О. Абу ал-Касим ал-Каб и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра», ИД ЯСК, 2017. 130 с.
17. Нофал Ф. О. Апологетические трактаты Ибрахима ал-'Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 20–37.
18. Нофал Ф. О. «Самаритянский Шестоднев» как арабо-мусульманский антропологический манифест. Чтение первых глав толкования Садаки ал-Хакима на книгу Бытия // Ислам в современном мире. 2021. 3. С. 179–194.
19. Раса'ил ихван ас-сафа'. В 4 т. Каир: ал-Матба'а ал-'арабиййа би-Миср, 1928.
20. Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи (по рукописи BL Or 2691) / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Религия и общество на Востоке. Вып. VI. 2022. С. 180–232.
21. Cowley A. E. The Samaritan Liturgy, the Common Prayers. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1909. 540 p.
22. Florentin M. Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types. Leiden: Brill, 2005. 393 p.

23. Halkin A. S. The 613 Commandments Among the Samaritans // Ignace Goldziher Memorial Volume. Vol. II. Jerusalem: Globus, 1958. P. 86–100.

24. Weigelt F. Die exegetische Literatur der Samaritaner // Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung. Wiebaden: Otto Harrasowitz, 2013. S. 343–390.

25. Weigelt F. Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies // Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims. Leiden: Brill, 2017. P. 198–239.

REFERENCES

1. Al-Ġazālī, 'Abū Ḥāmid. *Aṣnāf al-maġrūrīn* [Types of Arrogant]. Cairo: Maktabat Qur'ān. 75 s. (In Arabic).

2. Al-Ġazālī, 'Abū Ḥāmid (2013). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [Resurrection of the Sciences of Faith]. 2 vols. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah. (In Arabic).

3. Al-Ġazālī, 'Abū Ḥāmid (1416 H.). *Maġmū' rasā'il* [Treatises]. Beirut: Dār al-fikr. 302 s. (In Arabic).

4. Al-Ġazālī, 'Abū Ḥāmid. (1975) *Ma'ārīḡ al-quḍs fī madāriḡ al-naḥs* [The Rise of the Saints: About the Soul]. Beirut: Dār al-āfāq. 205 s. (In Arabic).

5. Al-Qabāṣī, Ibrāhīm. *Sayr al-qalb fī ma'rifat al-Rabb* [The Path of the Heart to Knowing the Lord]. Hebrew Union College (Cincinnati). Ms 2070. 232 s. (In Arabic and Hebrew).

6. Al-Ḥakīm Ṣadaqah (2014). *Šarḥ siḡr al-Takwīn. I.* [Commentary on Genesis. Pt. 1]. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf> (accessed: 04.03.2024).

7. Al-Ḥakīm Ṣadaqah (2014). *Šarḥ siḡr al-Takwīn. II.* [Commentary on Genesis. Pt. 2]. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (accessed: 04.03.2024).

8. Al-Ḥaṭīb, Lisān al-Dīn (1966). *Raqwḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf* [Garden Introducing Saint Love]. Cairo: Dār al-fikr al-'arabī. 816 s. (In Arabic).

9. Al-Huġwīrī, 'Abū al-Ḥasan (1980). *Kašf al-maḡḡūb* [Breaking the Covers]. Beirut: Dār al-naḥḍah. 710 s. (Arabic Translation).

10. Al-Sāmīrri, Munaġġā. (2024) *Kniga o razlichiiakh* [mezhd u iudeiami i samaritanami]. Chast' 1 [The Book of Differences between Jews and Samaritans. Pt. 1]. Sergiev Posad: Izdatel'stvo MDA publ. 160 s. (In Russian, Arabic and Hebrew).

11. Al-Šūrī, 'Abū al-Ḥasan (2023). *Kniga o Voskresenii* [A Book on Resurrection]. In: Ishrak. Zhurnal islamskoi filosofii. T. 1. № 2. S. 76–95. (In Russian, Arabic and Hebrew).

12. Al-Šūrī, 'Abū al-Ḥasan. *Kitāb al-ṭabbāḥ* [The Book of Slaughter]. Jewish Theological Seminary of America. MS 9012. 211 s. (In Arabic and Hebrew).

13. Ibn al-Ṭayyib (2010). *Al-Šarḥ al-kabīr li-maqūlāt Aristō* [The Big Commentary on Aristo's "Categories"]. Damascus: Dār al-Takwīn. 653 s. (In Arabic).

14. Ibn Miskawayḥ (1398 H.). *Tahḍīb al-aḥlāq* [Education of Morals]. Cairo: al-Maktabah al-miṣriyyah. 191 s. (In Arabic).

15. Nasyrov I. R. (2023) *Osnovaniia islamskogo mistitsizma: genezis i evoliutsiia* [The Origins of Islamic Mysticism: Its Genesis and Evolution]. Moscow: Sadra publ. 552 s. (In Russian).

16. Nofal F. O. (2017) *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdadskoj shkoly mutazilizma* ['Abū al-Qāsim al-Ka'bi and the Sunset of Baghdadadi Mutazilites]. Moscow: Sadra publ., YaSK publ. 130 s. (In Russian).

17. Nofal F. O. (2021) *Apologeticheskie traktaty Ibrakhima al-'Aiii i samaritianskoe bogoslovie XVIII v.* [Apologetical Treatises by Ibrāhīm al-'Ayyah and Samaritan Theology of

18th century]. In: Vestnik PSTGU. Serii I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie. Vyp. 96. S. 20–37. (In Russian).

18. Nofal F. O. (2021) “Samaritianskii Shestodnev” kak arabo-musul'manskii antropologicheskii manifest. *Chtenie pervykh glav tolkovaniia Sadaki al-Khakima na knigu Bytiia* [The Samaritan Haexameron as an Arab-Muslim Anthropological Manifesto: the First Chapters of Sadaqah's Commentary on Genesis]. In: Islam v sovremennom mire. 3. S. 179–194. (In Russian).

19. *Rasā' il Iḥwān al-ṣafā'* [Iḥwān al-ṣafā' Epistles]. 4 vols. Cairo: al-Maṭba'ah al-'arabiyyah bi-Miṣr, 1928. (In Arabic).

20. *Chetyre apologeticheskikh traktata Ibrakhima al-Aiii* (po rukopisi BL Or 2691) / Predislovie i podgotovka teksta F. O. Nofala [Four Apologetical Treatises by Ibrāhīm al-'Ayyah]. In: Religii i obshchestvo na Vostoke. Vyp. VI. 2022. S. 180–232. (In Russian, Arabic and Hebrew).

21. Cowley A. E. (1909) *The Samaritan Liturgy, the Common Prayers*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press. 540 p. (In English and Hebrew).

22. Florentin M. (2005) *Late Samaritan Hebrew. A Linguistic Analysis of its Different Types*. Leiden: Brill. 393 p. (In English and Hebrew).

23. Halkin A. S. (1958) *The 613 Commandments Among the Samaritans*. In: Ignace Goldziher Memorial Volume. Vol. II. Jerusalem: Globus, 1958. P. 86–100. (In Hebrew).

24. Weigelt F. (2013) *Die exegetische Literatur der Samaritaner*. In: *Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung*. Wiebaden: Otto Harrasowitz. S. 343–390.

25. Weigelt F. (2017) *Samaritan Bible Exegesis and its Significance for Judeo-Arabic Studies*. In: *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*. Leiden: Brill. P. 198–239.

*Н. Ю. Раевская**

КАК СДЕЛАТЬ МИР ПРЕКРАСНЫМ: ИУДЕЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИСКУССТВЕ КАК СПОСОБЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ МИРА

Согласно иудейской мысли, Бог, сотворив универсум, намеренно оставил в нем пространство для совершенствования, возложив на человека задачу улучшения действительности. В иудаизме эта идея известна как Тиккун Олам, в переводе с иврита «исправление мира». Совершенствование, то есть движение человечества в заданном Богом направлении, осуществляется прежде всего благодаря скрупулезному и всеобщему исполнению воли Бога, изложенной в Торе в виде заповедей. Поскольку значительная часть этих установлений носит этический характер, доктрина Тиккун Олам изначально предполагала исправление несовершенных общественных отношений и движение к более справедливому и гармоничному общественному устройству. В наши дни все чаще звучит мысль о том, что искусство является одной из сфер человеческой деятельности, способствующих исправлению и освящению мира. В статье рассматриваются место и роль изобразительного искусства в концепции Тиккун Олам, а также, устанавливаемые иудаизмом рамки использования тех или иных его форм. Отмечается, что отношение к этому вопросу характеризуется большим диапазоном мнений. Представления варьируются от весьма сдержанных до восторженных суждений о значимости искусства для осуществления задачи «исправления мира». При этом иудейские авторы, утверждающие религиозную ценность художественного творчества, настаивают на том, что не всякая творческая активность соответствует идее позитивного изменения мира. Галахические принципы (в первую очередь запрет изображений Бога), а также нравственные установки и духовные ориентиры, формируемые религиозным сознанием, должны служить путеводной звездой для людей, занимающихся искусством.

* Раевская Наталья Юрьевна — канд. филос. наук, доц.; raev.spb@rambler.ru, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет, Российская Федерация, Санкт-Петербург, 194100, Литовская, д. 2.

Natalia Yu. Raevskaia — PhD in Philosophy, Associate Professor; raev.spb@rambler.ru, Saint Petersburg State Pediatric Medical University, Russian Federation, S. Petersburg, 194100, Litovskaya, 2.

Ключевые слова: иудаизм; еврейское искусство; искусство и иудаизм; Тиккун Олам.

N. Yu. Raevskaia
HOW TO MAKE THE WORLD BEAUTIFUL:
JEWISH VIEWS ON ART AS WAY TO IMPROVE THE WORLD

According to Jewish thought, God intentionally left “space” in the universe for improvement, entrusting humans with the task of enhancing reality. In Judaism, this idea is known as Tikkun Olam, which translates from Hebrew as “repairing the world”. Improvement, or the movement of humanity in the direction set by God, is seen as achievable primarily through meticulous and universal fulfillment of God’s will as outlined in the Torah in the form of commandments. Since a significant portion of these directives are ethical in nature, the doctrine of Tikkun Olam initially assumes the rectification of imperfect social relationships and the movement towards a more just and harmonious societal structure. Nowadays, there is an increasing notion that art is one of the spheres of human activity that contributes to the repair and sanctification of the world. This article examines the place and role of visual art within the concept of Tikkun Olam, as well as the boundaries set by Judaism regarding the use of its various forms. It notes that attitudes toward this issue are characterized by a wide range of opinions: views vary from very restrained to enthusiastic judgments about the significance of art in achieving the goal of “repairing the world”. At the same time, Jewish authors who assert the religious value of artistic creativity insist that not all creative activity aligns with the idea of positive change in the world. Halakic principles (primarily the prohibition against images of God), as well as moral guidelines and spiritual orientations shaped by religious consciousness, should serve as guiding stars for those engaged in art.

Keywords: Jewish art; art and Judaism; Tikkun Olam.

Описание каждого дня творения в Торе заканчивается словами: «И увидел Бог, что это хорошо» (Берешит (Бытие) 1). Мир, сотворенный Богом в течение шести дней, был хорош, но был ли он совершенен? Согласно иудейской мысли, создание в последний день человека, способного действовать и изменять реальность, является доказательством, того, что мир, в который он был помещен, не был идеальным [24, с. 5]. Мидраш Берешит Рабба, комментирующий одноименную книгу Пятикнижия, повествует о том, как Всевышний принял решение сотворить человека по своему «образу и подобию», наделив его разумом и свободой выбора, хотя появление такого существа могло привести как к позитивным, так и к негативным последствиям. Он дал ему и возможность ошибаться, и возможность делать правильный выбор — подражать Его «атрибутам»: доброте, милосердию, справедливости; «посещать больных» и «утешать скорбящих». Человеку был дан шанс действовать, исправляя и улучшая мир, не обладающий совершенством (Мидраш Берешит Рабба 8.5). Подтверждение этой мысли может быть найдено и в самой книге Берешит: «...и не было человека, который обрабатывал бы землю» (Берешит (Бытие) 2:5). Если бы мир, сотворенный Богом, являлся идеальным и законченным, то человек, способный «возделывать» и преобразовывать его, был бы излишним. Но Бог изначально задумал человека именно таким. Мир, созданный в первые дни творения, был создан «для него», но не просто для того, чтобы он его использовал. В Талмуде сказано: «каждому человеку следует помнить, что для него и под его ответственность сотворен мир» (*Сангедрин* 37). Человек, будучи

по своей природе способным оказывать влияние на мир, не только может, но и обязан это делать и несет ответственность за его улучшение. Его миссия состоит не только в том, чтобы сохранять универсум, но и в том, чтобы его совершенствовать. Примечателен приводимый в Мидраше Танхума ответ рабби Акивы на вопрос, заданный ему правителем Иудеи — чьи дела прекраснее, Бога или человека? Рабби сказал: «Принеси мне пшеничные колосья и белый хлеб. Первое — дело Святого, благословен Он, а последнее — дело того, кто из плоти и крови. Разве последнее не прекраснее?» (Мидраш Танхума, «Тазрия» 5). Человек «вмешивается в дела Божии» и совершает эти действия не только для того, чтобы сохранить созданное Творцом, но и для того, чтобы улучшить.

Концепция, утверждающая необходимость совершенствования мира, созданного Богом, известна в иудаизме как Тиккун Олам (в переводе с иврита — исправление мира). Это словосочетание встречается уже в Талмуде в контексте необходимости совершенствования общественных отношений и защиты уязвимых членов общества: вдов, сирот, рабов. В частности, в трактате Гиттин можно обнаружить целый блок фрагментов, описывающих правила урегулирования спорных вопросов, исходя из требований социальной справедливости, каждый из которых заканчивается словами «мипней тикун ха-олам» (ради исправления мира) (Гиттин 4–5). В дальнейшем эта идея получила развитие в рамках каббалы, мистического учения, получившего распространение с XIII в. Здесь «исправление мира» приобрело космическое значение. Каббалистические источники утверждают, что изучение Торы, исполнение мицвот (заповедей) и нравственное совершенствование воздействуют на саму структуру мироздания. Соглашающиеся с волей Бога действия, производимые человеком на низших уровнях бытия, находят свой отклик в высших слоях реальности, что затем, в свою очередь, способствуют улучшению низших [21, с. 152]. Таким образом, с точки зрения каббалы, гармония и процветание физического мира зависят от усилий каждого человека. Мир становится лучше в первую очередь благодаря духовному совершенствованию каждого человека и выполнению им божьих заповедей. Новый этап осмысления концепции Тиккун Олам начался с середины XX в. Иудейские авторы стали развивать мысль о том, что переживший трагедию Холокоста еврейский народ, не только имеет право, но и обязан нести в мир идею исцеления мира, в котором существуют ненависть и несправедливость. Миссия еврейского народа состоит в том, чтобы своим примером показать возможность и необходимость исправления мира, который не был создан Богом абсолютно совершенным [9, с. 294–313]. Во второй половине прошлого столетия идея Тиккун Олам приобрела огромную популярность практически среди всех групп и течений в рамках иудаизма, вышла за его пределы и в наши дни является руководством к действию для многих нерелигиозных евреев и даже представителей других культур.

«Мы несем в мир Тору, когда стремимся выполнять самые высокие этические требования в наших отношениях с другими и со всем творением Бога. Партнеры Бога в Тиккун Олам, исправляя мир, мы призваны помочь приблизить мессианскую эру», — сказано в Декларации о принципах реформистского иудаизма, принятой в 1999 г. Документ провозглашает в качестве «центрального фокуса иудейской веры и практики» социальную справедливость, стремление

к миру, защиту биоразнообразия и природных ресурсов Земли. Эти действия должны служить «исполнению пророческого призыва претворить слова Торы в дела наших рук». Здесь же выражается готовность к диалогу и совместным действиям с людьми других вероисповеданий в надежде принести добро, свободу и справедливость в наш мир [5]. Реформистский, консервативный и реконструктивистский иудаизм рассматривают идею Тиккун Олам как основополагающую для своей практики и вероучения. Поддерживают идею совершенствования мира и большинство представителей ортодоксального иудаизма, тщательно оговаривая, однако, что действие совершаемое «ради исправления мира» не должно нарушать галахический запрет^{*}, а акт улучшения должен приносить очевидную пользу людям или, по крайней мере, некоторую пользу, с очевидностью превышающую причиненный ущерб [23, с. 15].

Способы исправления несовершенного мира с точки зрения иудаизма включают в себя прежде всего выполнение мицвот, отражающих волю Бога, изложенную в Торе, следование которым должно приближать мир к совершенству. Особый акцент делается на исполнении этических заповедей (неортодоксальные течения вообще аннулируют большую часть заповедей формального характера, не имеющих рационального обоснования), которое в идеале должно привести к исправлению общественных недостатков, сделать общество справедливым и гуманным. При этом в современном иудаизме Тиккун Олам часто подразумевает любые социально значимые, то есть совершенствующие жизнь человеческого общества, действия. В наши дни среди еврейских мыслителей и художников все чаще звучит мнение о том, что одним из способов исправления мира, осуществляющих божественную реальность внутри земной, является и такая сфера человеческой деятельности, как искусство (в том числе изобразительное искусство, настороженное отношение к которому долгое время считалось «визитной карточкой» иудаизма).

Нередко со стороны иудаизм воспринимается как крайне консервативная, не терпящая никаких новшеств религия, строго придерживающаяся «буквы закона», принятого в древности. Действительно, в рамках иудаизма существуют ультраортодоксальные группы, которые в своем отношении к изобразительному искусству руководствуются буквальным толкованием второй заповеди как запрещающей создание любых фигуративных изображений. При этом большая часть представителей современного иудаизма, в том числе ортодоксального, признает ценность изобразительного искусства. Этот вид человеческой деятельности рассматривается как обладающий не только социальной, но и религиозной значимостью в силу своего участия в процессе «исправления мира», то есть в выполнении миссии, возложенной на человека Богом.

Проблемы эстетики традиционно находилась на периферии иудейского дискурса. Долгое время обсуждение ценности красоты и искусства занимало ничтожно малое место в раввинистических источниках и трудах еврейских философов. Некоторый интерес (скорее негативный) к этой теме появился в XIX в. среди немецких еврейских интеллектуалов в рамках движения

* Галаха — свод законов, регулирующих религиозную, семейную и общественную жизнь иудеев.

«Wissenschaft des Judentums», ставившего своей целью «научное изучение» иудаизма. Подчеркивая этический, а не эстетический характер своей религии, эти мыслители говорили лишь о некотором (не слишком большом) значении поэзии (в форме «псалмов и пророческих импровизаций»), музыки (в форме пения и аккомпанемента) и полностью отрицали какую либо ценность визуального искусства для иудаизма в силу его слишком «чувственного» характера. Такие представления были результатом сведения реально существующих явлений к интеллектуальным и идеологическим схемам, существовавшим в головах исследователей, имели мало общего с действительностью и породили миф о евреях как народе без искусства, не нуждающемся в нем и не способном к нему [11, с. 15–35]. На деле в аутентичных иудейских источниках едва ли можно найти отрицание ценности эстетического опыта и искусства, в том числе изобразительного. Скорее имело место настороженное, в связи с опасностью идолопоклонства, восприятие изображений в древности, которое позднее сменилось сдержанно нейтральным отношением, связанным с отсутствием внутренней необходимости использования художественных средств в иудейской религиозной практике. Новый этап осмысления «взаимоотношений» иудаизма и искусства начался на рубеже XIX–XX вв. в связи с обсуждением в сионистских кругах возможных путей развития еврейской культуры в Эрец Исраэль. Известный еврейский философ Мартин Бубер, выступая в 1901 г. на V сионистском конгрессе, отмечал необходимость развития искусства не только как средства становления национального самосознания, но и как важного средства обогащения религиозного опыта [1, с. 11–13]. Художественное творчество по его мнению наполнено глубоким религиозным смыслом и представляет собой особый способ взаимодействия с трансцендентным, диалог с Богом, обогащающий, возвышающий и освящающий человека. Это диалог, в котором человек отвечает Богу, «создавая, думая, действуя» [2, с. 20]. Искусство важно для решения не только светских, но и религиозных задач, и с этой точки зрения должно быть поощряемо иудаизмом. Бубер отмечал, что вопреки расхожему мнению в еврейской культуре всегда существовало стремление к прекрасному. Свидетельством тому были и обширные отрывки из Танаха, детально описывающие декоративное убранство скинии и храма, и красота церемониальных предметов, которые веками создавались и использовались в иудейской традиции. Искусство не получило здесь такого широкого развития, как у других народов, в силу сложных исторических обстоятельств и специфических ограничений религиозного закона, но в современных обстоятельствах должно стать мощным средством возрождения культуры и развития религиозного сознания. Чуть позднее утверждение Мартина Бубера о небезразличном отношении иудеев к красоте и визуальным изображениям, существовавшем с древних времен, нашло свое подтверждение в археологических находках. В 20–30-х гг. XX столетия были открыты позднеантичные синагоги с мозаичными полами и настенными росписями, послужившие доказательством наличия древней изобразительной традиции в рамках иудаизма. С этого момента резко возрос интерес к теме еврейского искусства, стали появляться многочисленные работы, описывающие и интерпретирующие художественные артефакты и анализирующие литературные источники, свидетельствующие о широком использовании

изображений в иудейской среде с библейских времен до наших дней. В то же время на земле Израиля началась активная деятельность, направленная на развитие изобразительного искусства. В 1906 г. в Иерусалиме была открыта школа искусств «Бецалель», творчество представителей которой было тесно связано с еврейскими традициями и переплеталось с религиозными мотивами. Развитие изобразительного искусства в это время получило мощную поддержку со стороны рабби Авраама Ицхака Кука, выступавшего за интеграцию иудаизма в современную культуру. Утверждая необходимость такой интеграции, он указывал на то, что многие сферы деятельности, не имеющие, казалось бы, ничего общего с религией, тем не менее имеют важное религиозное значение. Любая созидательная деятельность, улучшающая мир, рассматривалась этим мыслителем как ответ на «призыв Бога», вдохновляющий человека исправлять и совершенствовать творение. «Позитивное творчество», в том числе искусство (руководствующееся определенными духовными ориентирами), представлялось способом осуществления божественного в повседневной реальности, возвышенного и прекрасного в мире, полном несовершенств.

«Эстетическое чувство должно быть развито достаточно хорошо, чтобы могла душа подпоясаться этим своим воображением и чувством Высшего прекрасного, чтобы, в свою очередь, достичь высокой ступени восприятия красоты Божественного. Современная литература и стремление расширить область эстетики, которая захватила поколение, несмотря на то, что все эти занятия склонны к вещам будничным, а порой и просто нечистым, тем не менее, это не что иное, как ступени развития и подготовки к восприятию Высшей чистоты, через которую Божественное проявится в мире» [3, с. 449–450].

Идея о религиозной значимости творчества во второй половине XX в. получила глубокое развитие в мысли рабби Соловейчика*, определявшего стремление к творчеству как «центральную идею галахического сознания», в которой раскрывается «значительность человека как партнера Всевышнего по Сотворению Мира». По его мнению, подробное описание сотворения мира, с которого начинается Тора, призвано не только познакомить человека с космологическим процессом, но и научить его «практической Галахе», помочь усвоить закон, установленный Всевышним, согласно которому обязанность человека — заниматься творчеством и совершенствовать мир. Быть партнером Творца в обновлении мира — одна из заповедей Бога, без выполнения которой невозможно достичь святости: «человек, который не творит и не производит нового, не может быть свят для Бога». Творчество, по мнению рабби, это «воплощение идеала святости», поскольку оно укоренено в святости Творца и следует его замыслам в отношении человека. Святость, осуществляемая в этом мире благодаря человеку, берет начало в Святом. Творчество инициируется Богом, дающим человеку возможность и желание создавать новое, развивая, и таким образом освящая самого себя и мир вокруг. Творчество при этом понимается в самом широком смысле — как активность, противостоящая пассивности, как совершенствование

* Рабби Йосеф Дов-Бер Соловейчик (1903–1993) — выдающийся иудейский мыслитель XX в., один из лидеров ортодоксального модернизма США.

любой из сфер человеческого сознания и человеческой жизни: от морали до искусства [22, с. 110–115].

В наши дни художественное творчество все чаще рассматривается иудейскими мыслителями и деятелями искусства в рамках доктрины Тиккун Олам, то есть как способствующее исправлению и улучшению мира. Искусство, призванное сделать мир более совершенным и прекрасным, предстает как путь осуществления трансцендентного внутри обыденного, как способ реализации высшей реальности внутри несовершенного человеческого бытия. В этом смысле показательна беседа, состоявшаяся между художником Яковом Агамом^{*} и рабби Бернардом Мандельбаумом^{**}. В ней религиозный лидер и художник демонстрируют абсолютное согласие относительно ценности и целей искусства, рассматривая его как одно из значимых проявлений «человеческого партнерства с Богом в продолжающемся творении» [6, с. 26]. Указывая на то, что важнейшей задачей, возложенной на человека Творцом, является совершенствование мира посредством творчества, рабби выражает не просто одобрение, но и восхищение теорией искусства, которую развивает и реализует в своем творчестве Яков Агам. Как отмечает художник, Всевышний дал человеку свободу творить и возложил на него обязанность заниматься творчеством. Это способность находиться в пределах его собственных возможностей выбирать между нейтральным, злым или благим действием, и не все то, что делает человек, одобряемо Богом, однако подлинное искусство всегда служит благим целям, делает мир прекраснее и соответствует божественным замыслам относительно мира и человека. Во-первых, произведения искусства, вызывающие эстетическое наслаждение, украшают человеческую жизнь, делая ее совершеннее. Уже одно это позволяет рассматривать искусство как способствующее Тиккун Олам. Во-вторых, искусство, как отмечает Агам, является мощным средством межличностной коммуникации, способным содействовать «исправлению мира». Создатель произведения искусства вкладывает в него свои чувства и мысли, передавая их множеству других людей посредством художественного образа. Это «послание» находит отклик в мыслях и чувствах воспринимающих, побуждает проживать эмоции, обдумывать смыслы, оценивать, делать выводы. Искусство — это диалог между двумя экзистенциями, бескорыстная коммуникация, образец подлинно человеческого отношения друг к другу и в этом смысле может рассматриваться как способ гармонизации и совершенствования мира.

«Искусство — это инструмент, который помогает сделать мир лучше. Это уникальный посредник в коммуникации между всеми людьми и группами и в его подлинном послании никогда не может быть использован для разделения людей, накопления власти, разрушения и войн» [6, с. 34].

В-третьих, художественное творчество — это средство раскрытия, обновления и осуществления личности человека-творца. Искусство, по словам

^{*} Яков Агам (урожденный Гипштейн, род. 1928) — современный израильский художник и скульптор, один из создателей направления кинетического искусства.

^{**} Бернад Мандельбаум (1922–2001) — религиозный и общественный деятель, раввин, один из наиболее влиятельных представителей Консервативного иудаизма в США.

Агама, — это «не просто то, что хорошо выглядит» (хотя декоративное искусство тоже имеет ценность), но это прежде всего путь развития личности того, кто занимается творчеством. Важно и то, что процесс восприятия произведения искусства зрителем (слушателем, читателем) зачастую превращается в сотворчество, поскольку побуждает воспринимающего к собственному осмыслению изображенного, обнаружению иных, изначально не заложенных смыслов, за рамками художественного образа, созданного творцом. Это требует внутренней работы, которая ведет человека к открытию нового в себе, движению, саморазвитию. Рабби Мандельбаум в связи с этим напоминает слова из талмудического трактата: «Сотворен был только один человек. Это должно служить указанием, что: тот, кто губит хотя одну человеческую душу, разрушает целый мир, и кто спасает одну душу, спасает целый мир» (Сангедрин 4:5). От усилий каждого зависит, будет ли мир спасен; от совершенства каждого зависит, будет ли мир совершенным. Значение имеет каждая личность: «индивидуальный человек, который способен выражать самого себя является величайшей силой для добра или зла в мире» [6, с. 58].

Мысли об освящающей силе красоты и искусства, способствующих улучшению и исправлению мира, можно обнаружить и в рассуждениях многих других современных художников, поддерживающих связь с иудейской традицией. Тоби Кан, американский художник и скульптор, указывает на то, что текст Торы, интерпретация которого играет важнейшую роль в иудаизме, содержит обширные отрывки, посвященные визуальным элементам переносного святилища в пустыне. «Пышное изображение изысканных деталей Скинии в тексте, отдающем предпочтение краткости, учит нас тому, насколько тесно красота и святость связаны друг с другом» [10, с. 8]. По его мнению, «значение красоты для святости» не только внутренне присуще, но и необходимо еврейской традиции. Красота, которую человек вносит в мир посредством творчества, прославляет Создателя, а искусство как средство утверждения красоты является работой «над исправлением несовершенства мира», порученной человеку Богом. Духовно раскрывая и возвышая отдельного человека, искусство совершенствует мир [10, с. 11]. Сходным образом рассуждает и Эран Эрлих, возглавляющий кафедру керамики и стекла Академии искусств и дизайна Бецалель в Иерусалиме. Он рассматривает доктрину Тиккун Олам в качестве основного ориентира человеческой деятельности, заданного иудейской традицией. Согласно этой идее, миссия каждого конкретного человека состоит в том, чтобы исправить и возвысить «расколотый мир» своим собственным уникальным способом. Хотя художественная деятельность не является явно религиозной, большинство художников и дизайнеров согласны с тем, что их работа действительно попадает в разряд действий, способствующих исправлению реальности, поскольку подлинное искусство рождается в стремлении создать что-то лучшее для мира. Движимые «искрой творчества», они не просто «создают безделушки, которыми можно наслаждаться из-за их эстетической ценности», а вносят свой вклад в исцеление мира [8].

В целом отношение иудаизма к искусству характеризуется большим диапазоном мнений. Представления о ценности искусства варьируются от весьма сдержанных до восторженных суждений о его религиозной значи-

мости, рассматривающих художественное творчество как способствующее осуществлению задачи «исправления мира», возложенной на человека Богом. В этом случае, безусловно, речь идет о том, что не всякая творческая активность может соответствовать идее позитивного изменения мира. Галахические принципы (в первую очередь запрет изображений Бога), а также нравственные установки и духовные ориентиры, формируемые религиозным сознанием, должны служить путеводной звездой для людей, занимающихся искусством. Обсуждая эту тему, иудейские авторы обращают внимание на то, что Тикун Олам, исправление мира, в случае искусства разворачивается на двух уровнях, внешнем и внутреннем, — на уровне совершенствования личности и на уровне позитивного воздействия на окружающий мир. Художественное творчество служит средством осуществления человеком божественного замысла о нем как существе, обладающем свободой выбора, волей, воображением, креативностью. В акте бескорыстного творчества, соответствующем подлинному искусству, человек раскрывает свою сущность, реализуя в себе божественные черты. В этом смысле искусство, являясь формой *imitatio Dei*, освящает и совершенствует человеческую личность и, развивая каждого, совершенствует мир в целом. Вместе с тем результаты художественной деятельности — объекты искусства — могут служить позитивному изменению мира, делая его прекраснее. Произведения, созданные художниками, поэтами, композиторами, не только вызывают эстетическое наслаждение и украшают мир, но транслируют идеи и чувства своих создателей зрителям, читателям, слушателям, их воспринимающим. Они подталкивают к размышлению и диалогу, служат предупреждением или призывом к действию, вдохновляют общество на новый путь. В наши дни все чаще звучит мнение о том, что иудаизм должен взаимодействовать с искусством, а искусство с иудаизмом. Такое взаимодействие может служить взаимному обогащению: религия способна задавать духовные ориентиры, в соответствии с которыми развивается искусство, а искусство способствовать раскрытию трансцендентного внутри обыденного, абсолютного внутри переходящего. Священное, согласно иудаизму, должно быть осуществлено внутри мирского. Слушая музыку или созерцая живописные полотна, можно получить «проблеск Бога» в этом мире. Искусство — это путь, которым в мир, полный изъянов, проникает Прекрасное.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бубер М. Еврейское искусство. Реферат, читанный на V сионистском конгрессе. Харьков: Улей, 1902.
2. Бубер М. Я и ты // Бубер М. Два образа веры. М: Республика, 1995. С. 15–93.
3. Кук А. И. Арфилай Тоар // Рав Авраам Ицхак Ха-Кохен Кук. Личность и учение. Москва-Иерусалим: Маханаим, 2006. С. 324–345.
4. Танах. Иерусалим: Масад рав Кук, 1978.
5. A Statement of Principles for Reform Judaism. Pittsburgh: Central Conference of American Rabbis, 1999. URL: <https://www.sefaria.org/worksheets/114358.1?lang=he&with=all&lang2=he> (дата обращения: 29.07.2024).

6. Art and Judaism: conversation between Yaacov Agam and Bernard Mandelbaum. N.Y.: B.L.D. Ltd. 1981.
7. Babylonian Talmud. URL: <http://www.halakhah.com> (дата обращения: 29.07.2024).
8. Ehrlich E. The Art of Tikkun Olam: Creating to heal the world. The Jerusalem Post. 2019; Apr 5. URL: <https://www.jpost.com/opinion/the-art-of-tikkun-olam-creating-to-heal-the-world-585801> (дата обращения: 29.07.2024).
9. Fackenheim E. *To Mend the World*. New York: Schocken, 1982.
10. Kahn T. The meaning of Beauty. Milin Havivin — Beloved Words // An Annual Devoted to Torah, Society and the Rabbinat. 7 (2013–2014). P. 8–15.
11. Kalman B. Artless Jew: medieval and modern affirmations and denials of the visual. Princeton: University Press, 2000.
12. Midrash Bereishit Rabba 8.5. URL: <https://www.sefaria.org/sheets/114637?lang=en> (дата обращения: 29.07.2024).
13. Midrash Tanchuma, Tazria URL: https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Tazria.5.1?lang=en&with=all&lang2=en. (дата обращения: 29.07.2024).
14. Art and Judaism: conversation between Yaacov Agam and Bernard Mandelbaum. N.Y.: B.L.D. Ltd, 1981.
15. Scholem G. *Kabbalah*. New York: The Jewish Publication Society of America, 1974.
16. Soloveichik J. B. Halakhic Man. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1984.
17. Steinberg A. Loike J. D. Human cloning: scientific, Ethical and Jewish Perspectives.// ASSIA: Journal of Jewish Medical Ethics and Halacha. 1998; 3. P. 11–16.
18. Steinsaltz A. Judaism and progress. An Essay on Bereishit in Steinsaltz A. Talks on the Parasha. Jerusalem: Koren Publishers, 2005.
19. Rosenthal G. Tikkun ha-Olam: the Metamorphosis of a Concept // Journal of Religion. 2005. 85 (2). P. 214–240.

REFERENCES

1. Buber M. (1902). *Evrejskoe iskusstvo. Referat, chitannyj na V sionistskom kongresse* [Jewish Art. The report read at the Fifth Zionist Congress]. Har'kov: Ulej. (In Russian).
2. Buber M. (1995). *Ja i ty* [I and You] // Buber M. Dva obraza very [Two Images of Faith]. M: Respublika. C. 15–93. (In Russian).
3. Kuk A. I. (2006). *Arfilej Toar* [Arfilei Toar]. V kn.: Rav Avraam Ichak Ha- Kohen Kuk. Lichnost' i uchenie [Personality and Teaching]. Moskva-Ierusalim: Mahanaim. S. 324–345. (In Russian).
4. *Tanah* [Tanakh] (1978). Ierusalim: Masad rav Kuk. (In Russian).
5. *A Statement of Principles for Reform Judaism*. Pittsburgh: Central Conference of American Rabbis (1999). URL: <https://www.sefaria.org/il/sheets/114358.1?lang=he&with=all&lang2=he> (accessed: 29.07.2024). (In English).
6. *Art and Judaism: conversation between Yaacov Agam and Bernard Mandelbaum*. (1981). N.Y.: B.L.D. Ltd. (In English).
7. *Babylonian Talmud*. URL: <http://www.halakhah.com> (accessed: 29.07.2024). (In English).
8. Ehrlich E. *The Art of Tikkun Olam: Creating to heal the world*. The Jerusalem Post. 2019; Apr 5. URL: <https://www.jpost.com/opinion/the-art-of-tikkun-olam-creating-to-heal-the-world-585801> (accessed: 29.07.2024). (In English).
9. Fackenheim E. (1982). *To Mend the World*. New York: Schocken. (In English).

10. Kahn T. *The meaning of Beauty. Milin Havivin — Beloved Words // An Annual Devoted to Torah, Society and the Rabbinate*. 7 (2013–2014). P. 8–15. (In English).
11. Kalman B. (2000). *Artless Jew: medieval and modern affirmations and denials of the visual*. Princeton: University Press. (In English).
12. *Midrash Bereishit Rabba* 8.5. URL: <https://www.sefaria.org/sheets/114637?lang=en> (accessed: 29.07.2024). (In English).
13. *Midrash Tanchuma, Tazria*. URL: https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Tazria.5.1?lang=en&with=all&lang2=en. (accessed: 29.07.2024). (In English).
14. *Art and Judaism: conversation between Yaacov Agam and Bernard Mandelbaum*. (1981). N.Y.: B.L.D. Ltd. (In English).
15. Scholem G. *Kabbalah*. New York: The Jewish Publication Society of America, 1974. (In English).
16. Soloveichik J. B. *Halakhic Man*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1984. (In English).
17. Steinberg A. Loike J. D. *Human cloning: scientific, Ethical and Jewish Perspectives // ASSIA: Journal of Jewish Medical Ethics and Halacha*. 1998; 3. P. 11–16. (In English).
18. Steinsaltz A. *Judaism and progress. An Essay on Bereishit in Steinsaltz A. Talks on the Parasha*. Jerusalem: Koren Publishers, 2005. (In English).
19. Rosenthal G. *Tikkun ha-Olam: the Metamorphosis of a Concept // Journal of Religion*. 2005. 85 (2). P. 214–240. (In English).

*А. И. Прохоров**

ОПАСНАЯ ТЕОРИЯ МОЛИТВЫ: АПОКАЛИПТИЧЕСКАЯ НЕТЕРПЕЛИВОСТЬ ГОГОЛЯ И НЕБЕСНОЕ ГОСУДАРСТВО**

Важная часть публицистического наследия Н. В. Гоголя, которую можно назвать богословской, до начала XX в. была практически неизвестна и не изучалась. Впоследствии именно эти тексты стали причиной, по которой имя Гоголя ныне включается в историю становления философской и богословской мысли в России. Г. Флоровский, в целом признавая богословский талант Гоголя, подвергает острой критике религиозные рассуждения русского классика, прежде всего его «теорию молитвы», усматривая в ней опасный соблазн для верующих христиан. В настоящей статье предпринимается попытка показать, что выбранный Флоровским фрагмент письма Гоголя Языкову не отвечает требованиям чистой теории, оставаясь практическим назиданием. Доведение мысли Гоголя до необходимого уровня абстракции, а также её соотнесение с другими его рассуждениями о молитве в частности и христианстве в целом, позволяют не только снять основные обвинения с «теории», но также использовать её в качестве связующего звена между представлениями Гоголя об индивидуальном долге каждого христианина и его проектом теократического государства. Это, в свою очередь, проясняет представления Гоголя об особенной важности государственной службы и своём месте в русской литературе в качестве писателя как о типе религиозно-общественного служения.

Ключевые слова: Гоголь, молитва, служба, государство, монархия, теократия, смерть автора.

* Прохоров Александр Иванович — канд. филос. наук, науч. сотр.; eisensarg@mail.ru; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, Российская Федерация, 236041, Россия, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14, лит. А.

Aleksandr I. Prokhorov — Cand. of Philosophy, Researcher; eisensarg@mail.ru; Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 A. Nevskogo ul., Kaliningrad, 236016, Russian Federation.

** Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. И. Канта за счёт гранта Российского научного фонда № 22–18–00214, <https://rscf.ru/project/22-18-00214/>

The research was carried out at Immanuel Kant Baltic Federal University with the support of the Russian Science Foundation, project No 22–18–00214, <https://rscf.ru/en/project/22-18-00214/>

A. I. Prokhorov
DANGEROUS THEORY OF PRAYER.
GOGOL'S APOCALYPTIC IMPATIENCE AND THE STATE OF HEAVEN

An important part of the non-fictional heritage of N. V. Gogol, which can be called theological, was practically unknown and not studied until the beginning of the 20th century. Subsequently, these texts became the reason why the name of Gogol is now included in the history of the formation of philosophical and theological thought in Russia. G. Florovsky, generally recognizing Gogol's theological talent, sharply criticizes the religious reasoning of the Russian classic, primarily his "theory of prayer", seeing in it a dangerous temptation for Christian believers. This article attempts to show that the fragment of Gogol's letter to Yazykov chosen by Florovsky does not satisfy the requirements of pure theory, remaining a practical edification. Bringing Gogol's thought to the necessary level of abstraction, as well as its correlation with his other thoughts about prayer in particular and Christianity in general, allows us not only to remove the main accusations from the "theory", but also to use it as a link between Gogol's ideas about individual duty of every Christian and his project of a theocratic state. This, in turn, clarifies Gogol's ideas about the special importance of state service and his own place in Russian literature as a writer as a type of religious and public service.

Keywords: Gogol, prayer, service, state, monarchy, theocracy, author's death.

Согласно одному из наиболее известных тезисов философствующего литературоведения эпохи постмодернизма, историческое становление литературы оборачивается «смертью автора»: автор, угодивший в ловушку текста, зависимо от читательского внимания, разлагается в нём на множество тончайших волокон социальных функций и культурных опосредований. Эта же яркая, но весьма спорная метафора может быть применена и к тем концептуальным стратегиям, в рамках которых литература мыслится как нечто, обладающее своим собственным идеалом в лице «классики», чьё наличие вечно оживляет и оправдывает всё дальнейшее развитие литературы, экзаменуя все её изводы на пригодность к существованию. Литературная классика предстаёт тогда в качестве своеобразного инструмента бессмертия. Повторяющееся обращение к литературе, понятой в духе такого благородного классицизма, во всяком новом акте прочтения и интерпретации воскрешает автора-классика, поднимая из небытия те лучшие, чистейшие и сильнейшие черты, которыми обладала его душа и благодаря которым были созданы его великие нестареющие произведения.

Две крайние позиции, постмодернизма и классицизма, обычно рассматриваемые в качестве непримиримых противоположностей, некоторым образом, на первый взгляд парадоксальным, сходятся в личности одного из величайших наших писателей — Н. В. Гоголя. Это можно увидеть, если пойти на некоторое допущение, оправдания которому содержатся в метафизических установках как классицизма, так и постмодернизма. (Следует оговориться, что здесь и далее понятия «постмодернизм» и «классицизм», сами по себе очень относительные, используются только в том ограниченном объёме, который позволяет зафиксировать две противоположные точки зрения на ситуацию «смерти автора»).

Итак, необходимо всего лишь в очередной раз вписать личную судьбу Гоголя в контекст его литературной деятельности. Для теории литературы в этом нет совершенно ничего нового, даже если речь идёт о смерти автора как о биологическом факте. Например, гибель Пушкина, рассматриваемая как событие, вписанное в очень жёстко определённую систему обстоятельств личного

и культурного характера, во многом определяет дополнительную смысловую нагрузку, налагаемую на его тексты, с какой бы стороны они ни рассматривались. В данном случае речь идёт только об одном обстоятельстве жизни Гоголя — о его страхе быть похороненным заживо. Как известно, Гоголь был одержим этим страхом и даже делал распоряжения о специальной проверке, которая должна была быть произведена в случае его смерти [5, с. 39]. Сам этот страх настолько хорошо вписывается в литературный мир Гоголя, перенасыщенный абсурдом и инфернализмом, что в итоге родилась и широко распространилась легенда, согласно которой Николай Васильевич всё-таки был погребён в состоянии глубокого летаргического сна, чему свидетельством выступают следы от ногтей на крышке гроба, якобы обнаруженные во время эксгумации^{*}.

Чисто исторически фигура Гоголя может быть поставлена на условную координатную ось где-то между «классицизмом» и «постмодернизмом». Но понастоящему важно здесь то, что Гоголь, во-первых, как автор, у которого форма произведения довлеет над содержанием, во-вторых, как человек, мысливший себя как бы «абсолютным автором», письмо которого в моменты высшего вдохновения есть нивелирующее личное осуществление воли Бога, и, в-третьих, как носитель специфического страха быть похоронным заживо оказывается предвосхитителем сущностных очертаний грядущей литературной эпохи. Ведь в литературе постмодернизма содержание, вытесненное виртуозной игрой форм, полностью переносится на фигуру автора как фигуранта реальных социальных отношений, выступающего в роли субъекта определённого, крайне актуального стиля и соразмерной этой актуальности успешности. Тем самым литература постмодернизма предстаёт как непрекращающаяся борьба с фобией, которая была диагностирована, а отчасти даже навязана современным ей литературоведением. Все эти утверждения довольно тривиальны уже только потому, что философствующее литературоведение начиная с 60-х годов XX в. слишком привыкло оперировать структурными механизмами, обеспечивающими скачкообразные переходы от персоны автора как функции явных и тайных социальных отношений к его текстам и обратно, как бы повторяя ту виртуозную игру форм, в овладении которой и созидаётся соответствующая литература. Поэтому единственным принципиальным моментом, который следует здесь выделить и отстоять особым образом, является указание, что Гоголь отделён от всей этой, с позволения сказать, литературной традиции иным пониманием своей личной судьбы в её связанности с миром литературы, которое имеет равномошное значение, но противоположный знак. Гоголь не стремится перенести на себя смысловой потенциал своего текста, оставляя произведению только так называемую «бесконечную игру означающих». Если для литературы постмодернизма «смерть автора» — только навязчивый страх, то для Гоголя это реальная цель. Его фобия быть похороненным заживо как раз и означает отказ от соблазна, предлагаемого классицизмом, — всегда быть подле своего текста, всякий раз будучи готовым очнуться от летаргии и восстать из гроба, лишь только новый читатель откроет книгу. Стремление Гоголя — превратиться в чистый инструмент письма, созидающий совершенные,

* Автором этой легенды признают советского писателя В. Г. Лидина [7].

но пустые формы только для того, чтобы они могли впоследствии сами наполняться смыслом в соответствии с тем замыслом, который имеется уже у другого автора, творца высшего порядка — у Бога. Гоголь как «пророк православной культуры» [8, с. 147] стоит не просто в случайной точке между классицизмом и постмодернизмом, но на решительной развилке, где литература могла пойти по совершенному другому, христианскому пути. Современная литература с очевидностью даёт нам понять, что за некоторыми исключениями выбор был сделан не в пользу христианства. Однако фигура Гоголя по-прежнему стоит на перепутье и настойчиво свидетельствует о том, что всё можно изменить. Вопрос только в потребном усилии и нашей готовности к нему. Но до того момента, как мы всё исправим, душа Гоголя не найдёт упокоения.

Материалы для аргументации в пользу такого истолкования роли Гоголя в истории литературы можно найти не столько в его художественных произведениях, сколько в той области его творчества, которая долгое время оставалась в тени, — в богословских рассуждениях. Гоголевские тексты на богословскую тематику были неудобны в дореволюционную эпоху, т. к., с одной стороны, в некоторых положениях шли вразрез с уже сложившейся позицией официальной церкви по общественным вопросам и потому были неуютны консервативным кругам, а с другой стороны, выглядели весьма реакционными и потому не могли быть приняты прогрессивным движением, что в полной мере выразилось в знаменитом письме В. Г. Белинского по поводу «Избранных мест из переписки с друзьями» [1]. После революции о публикации и распространении этих текстов, где классик русской литературы выступал не в образе сатирического обличителя пороков крепостного строя, а как реакционер и даже религиозный мистик, в советской России тем более не могло быть и речи. Небольшое исключение, неслучайно приходящееся на переходный период, составляет Серебряный век, деятелей которого привлекал демонический ореол гоголевского творчества^{*}.

Православная мысль по сей день сохраняет довольно настороженное отношение к богословскому творчеству Гоголя. Так, в целом признавая богословский талант и широкую начитанность Гоголя в святоотеческой литературе [12, с. 261], протоиерей Г. Флоровский, переходя к критическому истолкованию места Гоголя в истории отечественной христианской культуры, делает очень характерное замечание, звучащее ровно следующим образом: «У Гоголя была очень опасная теория молитвы» [12, с. 262].

Фактически, вся эта «теория молитвы» продемонстрирована Флоровским на небольшом фрагменте гоголевского текста^{**}, который уместно привести целиком:

«Как узнать хотение Божие? Для этого нужно взглянуть разумными очами на себя и исследовать себя: какие способности, данные нам от рождения, выше

^{*} Центральной работой этого периода, содержащей, в частности, размышления о роли о. Матфея в жизни Гоголя и потому особенно важной для осмысления религиозных аспектов его творчества, является исследование Д. С. Мережковского «Гоголь и чёрт» [9].

^{**} Ещё раньше Флоровского, в 1902 г., то же самое письмо Гоголя к Языкову рассматривает Д. Н. Овсяннико-Куликовский и говорит о «теории чудодейственной силы молитвы» [10, с. 329].

и благороднее других. Теми способностями мы должны работать преимущественно, и в сей работе заключено хотение Бога; иначе они не были бы нам даны. Итак, прося о пробуждении их, мы будем просить о том, что согласно с Его волею; стало быть, молитва наша прямо будет услышана. Но нужно, чтобы эта молитва была от всех сил души нашей. Если такое постоянное напряжение хотя на две минуты в день соблюсти в продолжение одной или двух недель, то увидишь действия её непременно. К концу этого времени в молитве окажутся прибавления... И за вопросами в ту же минуту последуют ответы, которые будут *прямо от Бога*. Красота этих ответов будет такова, что весь состав уже сам собою превратится в восторг» [12, с. 262]^{*} (курсив автора. — А. П.).

Прямо вслед за этим Флоровский обрушивается на Гоголя с многосторонней критикой, не только отмечая его духовную принадлежность ещё к Александровскому веку [12, с. 259], полному масонского мистицизма и блаженных романтических чаяний, что вполне справедливо, но отмечая также непомерную гордыню Гоголя^{**}, «болезненную перенапряжённость покаянной рефлексии» [12, с. 262], «резонёрство и сухой морализм» [12, с. 266]. И такой человек, постоянно переживающий «судорожные подёргивания религиозного испуга» [12, с. 262], остающийся всё время «в кругу довольно неопределённого пиетизма» [12, с. 265], наконец, одержимый «апокалиптической нетерпеливостью» [12, с. 263], берётся выстраивать целую программу «*социального христианства*» [12, с. 263], наставляя своих корреспондентов и читателей, каким образом их религиозные чувства должны трансформироваться в полезную социальную активность. При этом в фокусе социального проекта Гоголя находится Россия и русский народ, т. е. те объекты, о которых, по мысли Флоровского, Гоголь ничего толком не знал, но лишь «мечтал», какими они быть должны [12, с. 257].

Отстранившись от обвинений психологического характера и общих заключений о культурно-исторических влияниях, в претензии Флоровского к гоголевской «теории» можно выделить два аспекта: *духовный* и *социальный*. Эти два аспекта, или плана, сущностно между собой связаны, но должны быть различаемы по способу перехода теории в практику.

Если говорить о духовном плане, то, действительно, предложение Гоголя чисто внешне, своими конкретными предписаниями по систематике молитвы, явной прагматикой и обещаниями скорых результатов напоминает вовсе не православную молитву, а магическую психопрактику, которая не только пренебрегает христианским учением о благодати, но может быть заподозрена в «прелестном», даже демонологическом характере.

Социальный план выстраивается вокруг глубокого убеждения Гоголя, что всякое личное духовное достижение должно приводить к изменениям в общественной жизни. Флоровский, например, объясняет это влиянием немецкого романтизма [12, с. 257]^{***}, в результате которого Гоголь развил в себе

^{*} Первоисточник см.: [3, с. 286].

^{**} «У Гоголя это самочувствие призванного достигает временами степени навязчивой идеи, прелестной гордыни»; «...неудивительно тогда, если он придавал своим творениям почти непогрешительное значение, видел в них высшее откровение» [12, с. 261–262].

^{***} О влиянии немецкого романтизма на Гоголя также см.: [8, с. 175].

убежденность в почти магической силе искусства, откуда вполне последователен переход вообще ко всякой способности человека (искусности), если таковая в индивидуальном порядке наделена статусом угодной Богу.

Социальный план напрямую связан с духовным: если молящийся впал в прелесть, тогда его общественная активность будет иметь негативный характер — она не будет соответствовать воле Божьей и в лучшем случае просто не состоится, принеся разочарование в молитве, а в худшем случае нанесёт вред окружающим. Трагическая судьба самого Гоголя как испытателя своей теории будто подтверждает его впадение в прелесть, однако в качестве аргумента против его теории молитвы не работает.

Обсуждая критику социального утопизма Гоголя, предлагаемую Флоровским, нельзя упускать из виду, что он вообще склонен высказываться крайне негативно о любых теориях, которые хоть как-то претендуют на умаление роли православной Церкви и её иерархии в жизни общества. Так, анализируя социальные проекты В. С. Соловьёва и Н. Ф. Фёдорова, в которых функции православной Церкви в её земной фактичности неизбежно сокращаются, Флоровский говорит, что Соловьёв «оригинальным мыслителем... не был» [12, с. 313], а у Фёдорова вообще обнаруживается «несомненный привкус какой-то некромантии» [12, с. 321]. То же самое относится к Гоголю, ведь «в религиозно-социальной утопии Гоголя *государство ...заслоняет Церковь* и творческая инициатива предоставляется мирянам, в порядке их “службы”, а не иерархии и не духовенству» [12, с. 264]. Нерв проблемы ещё более оголяется, когда Флоровский уже с усмешкой отмечает: «И как характерны наставления Гоголя “губернаторше” и “русскому помещику” взяты на себя руководством священниками» [12, с. 265]. При этом Флоровский, обвиняя Гоголя в непонимании действительной России, впадает в ту же самую ошибку, требуя от Гоголя рассуждать о русской Церкви и её клириках *als ob*, но не в конкретных исторических реалиях первой половины XIX в., которые уже совсем скоро начнут приносить свои печальные плоды, до сих пор пожинаемые народами России. В защиту Гоголя необходимо сказать, что если он и позволяет себе деабсолютизировать внешний авторитет Церкви и посягает на её актуальные социальные притязания, то взамен этого бесконечно возвеличивает её духовное значение и возможности внутреннего, сущностного воздействия на жизнь общества*.

Если мнения Гоголя о молитве, досаждавшие отдельным современникам и последующим критикам уродливым сочетанием мелкого утилитаризма и мечтательного утопизма, попытаться уже в наши дни реабилитировать в качестве богословской теории, тогда справедливости ради стоило бы процитировать по крайней мере ещё три предложения, предваряющих тот отрывок, на который опирается Флоровский:

* «И если общество ещё не совершенно распалось, если люди не дышат полною, непримиримой ненавистью между собою, то сокровенная причина тому есть Божественная Литургия, напоминающая человеку о святой, небесной любви к брату. А потому кто хочет укрепиться в любви, должен, сколько можно чаще, присутствовать, со страхом, верою и любовью, при Священной Трапезе Любви» [6, с. 388]. Также см.: [12, с. 265].

«Молитва не есть словесное дело; она должна быть от всех сил души и всеми силами души; без того она не возлетит. Молитва есть восторг. Если она дошла до степени восторга, то она уже просит о том, чего Бог хочет, а не о том, чего мы хотим» [3, с. 286].

Этот отрывок сразу освобождает гоголевскую теорию от обвинений в магии и утилитаризме. Молящийся может просить Бога о чём угодно, но, если его слова не совпадают с замыслом Божиим, на гарантированный эффект рассчитывать не следует. Если же слова молитвы совпадают с хотением Бога, то происходит так потому, что молящийся любит Бога и в любви своей угадывает высшую волю относительно себя. Таким образом, сам акт молитвы не есть магическое заклинание, но выражение любви и доверия к Богу, смирения перед Его волей. Логика гоголевского рассуждения такова, что иное истолкование его «теории» будет превратным.

Чтобы вслед за духовным планом прояснить план социальный, достаточно рассмотреть, что за «способности, данные нам от рождения», которых нет «выше и благороднее других», должны, по мнению Гоголя, стать предметом наших молитв. Фактически в письме к Языкову речь идёт о литературном призвании и писательском мастерстве. Это даёт Флоровскому закономерный повод сфокусировать «теорию» вокруг писательского таланта Гоголя — о его развитии и укреплении он должен был молиться и молился. По всей видимости, это во многом справедливо. Свидетельством тут выступают те пророческие интонации, в которых Гоголь много и вполне открыто рассуждает о своей роли в истории России в качестве её писателя.

В то же время, чтобы «теория» была теорией, её необходимо деиндивидуализировать, сообщая всеобщий абстрактный характер. В противном случае, говорить об «опасности» такой теории просто бессмысленно. Чтобы это сделать, необходимо обратиться к другим текстам Гоголя, поясняющим каковы могут быть способности не частного человека, а человека вообще. Все высказывания Гоголя на этот счёт можно свести к итоговой формуле: главная способность человека как такового, так сказать, *способность способностей* — быть христианином. Её возвращению и надлежит посвящать всякую молитву. Это, в свою очередь, раскроет путь ко всем другим способностям при условии, что они угодны Богу.

На фоне этого утверждения может показаться противоречивым тот факт, что Гоголь почти во всех своих общественно-политических текстах говорит не о человеке вообще, а о русском человеке («Поблагодарите Бога прежде всего за то, что вы русский» [5, с. 135]), и не об обществе вообще, а о России («не полюбивши России, не полюбить вам своих братьев, а не полюбивши своих братьев, не возгореться вам любовью к Богу, а не возгоревшись любовью к Богу, не спастись вам» [5, с. 136]). Ощущение противоречия, в данном случае — лишь культурно обусловленный эффект, напрямую связанный с утилитарными потребностями современного глобального общества, которые реализуются путём масштабной межнациональной интеграции. Однако для христианского Священного Писания смешение языков и разделение народов (Быт. 11:9) — это один из базовых антропологических фактов. Второй факт, связанный с первым, — заключение Богом Завета не с отдельными людьми, а с народом как обособленной целостностью. Соответственно и для Гоголя как христианского

мыслителя истинный порядок бытия должен определяться не сиюминутными политическими реалиями, а коренными принципами Священного Писания, пребывающими вне времени. Таким образом, национализм и даже великодержавный пафос Гоголя покоятся на незыблемых основаниях Ветхого Завета, разумеется, в их феноменологическом приспособлении к той ситуации сознания, в рамках которой производится культурно-историческая конкретизация теории. При такой постановке проблемы непоследовательным выглядит не сама «теория молитвы» Гоголя, а только его ожидания относительно скорости её практического воплощения, что и остаётся единственным законным поводом для претензий к Гоголю как к богословствующему писателю и моралисту.

Христианин, живущий согласно Евангелию, имеет две перманентных задачи, от которых целиком зависит спасение его души: *любить Бога* и *любить ближнего* (Матф. 22:37–40). В то же время, согласно святым апостолам, вера без дел мертва (Иак. 2:17). Соответственно, христианская любовь к Богу и ближнему, понимаемая как плод истовой веры, должна реализовываться не только в пределах внутреннего чувства («в одиночестве душевной жизни»), но также и даже прежде всего в качестве конкретной практической деятельности. Если говорить о любви к Богу, то её практическим воплощением должно быть житие по Завету, субъектом которого является не индивид, но общество, единство которого санкционировано Писанием, то есть *народ* как национальное, историческое и культурное единство. Следовательно, помимо индивидуальной формы, которая может реализовываться, например, в рамках личного благочестия, на котором делает акцент пиетизм, любовь к Богу должна обязательно иметь коллективное выражение. Что же касается любви к ближнему, то в деятельной форме она неизбежно обращается в общественную деятельность, горизонтом которой, очерченным Писанием, становится свой народ и созданное им политическое единство, иначе говоря, государство. В тематических текстах Гоголя эта линия всегда очень явственно выражена. Невозможность раздельного выполнения двух главных задач христианства заставляет Гоголя искать форму деятельной любви к ближнему, которая имела бы систематический общественный характер. И такой формой становится государственная служба^{*}.

Гоголь вполне разделяет учение, согласно которому государство земное есть несовершенное уподобление государству небесному — Царству Божьему. Роль государя в реальном государстве — замещать власть небесного владыки, Иисуса Христа. Социальный активизм Гоголя в данном случае основан на убеждении, что долг христианина — всемерно участвовать в повышении уровня соответствия земного государства своему небесному прообразу. По этому поводу он прямо пишет: «Служить же теперь должен из нас всяк не так, как служил бы он в прежней России, но в другом небесном государстве, главой которого уже Сам Христос» [5, с. 188–189]. Соответственно, правильно исполняемая молитва, молитва не мнимая, но действенная, не только укрепляет дух моля-

^{*} «Я убеждён, что теперь всякому тому, кто пламенеет желаньем добра, кто русский и кому дорога честь земли русской, должно также брать многие места и должности в государстве, с такой же ревностью, как становился некогда из нас всяк в ряды противу неприятелей спасать родную землю» [4, с. 314].

щегося, восстанавливая его личную связь с Богом, но, развивая способности души, угодные Богу, в конечном счёте приводит к укреплению тех оснований государства, которые делают его достойным благословения Божьего. Таким образом, становится понятно, почему некое предчувствие, которое можно было бы называть религиозно-политической интуицией, побуждало Гоголя молиться не столько о прощении собственных грехов, сколько «о спасении Русской земли» [2, с. 17].

Согласно государственной идеологии, вполне сложившейся ещё в петровскую эпоху, т. е. время выхода российской государственности на новый уровень всемирно-исторического значения, быть дворянином — это значит служить государю, отдавая ему свои силы и время, в качестве сильной компенсации получая землю и прикреплённых к ней крестьян. В то же время историческая практика сложилась так, что отказ русского дворянина от службы не приводил к потере имущества, но переводил его собственника в режим паразитарного существования, в итоге ставший одним из ключевых факторов разложения российского общества и падения самодержавия. Как видно, Гоголь прекрасно это понимал, в отличие от белоэмигрантов начала XX в., к числу которых относится и нападающий на него Г. Флоровский. С этим и связаны тревоги Гоголя и его жестокие укоры самому себе, не умеющему сделать так, чтобы данный Богом литературный талант полностью обратился бы в служение, эквивалентное государственной службе, не подталкиваемое тщеславием, но совершенно бескорыстно устремляющее общество к идеалам христианской веры.

Воззрение на царя как на наместника Божьего*, а на само государство — как на воплощённую христианскую любовь к ближнему, восходящую от отдельных членов общества, позволяет Гоголю провести прямую линию от нравственной жизни отдельного христианина к идее теократического государства и перенести ответственность за нравственное и материальное состояние России с государственных структур и чиновничества как абстрактной функции на верующего индивида, в силах которого, в меру его веры и молитвенного усердия, оказывается возможность прямого действия на судьбу государства в целом**.

Православие Гоголя окрашено пиетистскими, мистическими aberrациями. Только по этой причине, призывая к молитве о развитии своих способностей и к ревностной государственной службе, он мотивирует своих корреспондентов перспективами скорых и почти чудесных результатов. Однако тип мотивации не входит в саму теорию, поэтому её принятие или непринятие лежит в зоне ответственности не теоретика, а того, кто решает применить его теорию на практике.

* «Всё полюбивши в своём государстве, до единого человека всякого сословия и звания, и обративши всё, что ни есть в нём, как бы в собственное тело своё, возболев духом о всех, скорбя, рыдая, молясь и день и ночь о страждущем народе своём, государь приобретёт тот всемогущий голос любви, который один только может быть доступен разболевшемуся человечеству и которого прикосновение будет не жёстко его ранам, который один может только внести примирение во все сословия и обратить в стройный оркестр государство. Там только исцелится вполне народ, где постигнет монарх высшее значение своё — быть образом Того на земле, Который Сам есть любовь» [5, с. 83–84].

** Обзор истоков сакрального отношения Гоголя к монархической власти см.: [11].

Гоголя часто называют «писателем формы» — он знал, *как* писать, и был в этом бесконечно гениален, но постоянно вставал перед проблемой, *что* писать. В связи с этим воспроизводится один и тот же анекдот (в изначальном смысле этого слова) о том, как Пушкин подарил Гоголю сюжеты для «Мёртвых душ» и «Ревизора». Можно сказать, что этот литературоведческий «приговор» исполняется и в отношении рассматриваемой «теории молитвы». Гоголь создаёт жёсткую и требовательную форму, логика которой не прилагивается к реалиям российской жизни, но опирается непосредственно на Святое Писание, а следовательно, не может не быть действенной, по крайней мере в сознании верующего христианина. Однако «сюжетное наполнение» теории, т. е. её вхождение в практическую повседневность верующего человека, оказывается проблематизировано целым рядом психологических и гносеологических факторов. Гоголевская теория не сработала, не найдя верующих, соответствующих её требованиям. Она стала своеобразным вариантом прокрустова ложа, в которое никто никого не укладывает насильно, но которое поставлено у всех на виду и смиренно ждёт, когда надвигающееся будущее, полное соблазнов и испытаний, так исковеркает душу христианина, что она примет требуемую форму и сама волей-неволей вынуждена будет обратиться к этой теории как к единственному спасительному средству.

Будучи очищена от индивидуально-психологических и мистикоромантических коннотаций, т. е. будучи преобразована из рацеи в теорию как таковую, «теория молитвы» Гоголя по-прежнему остаётся опасной, но уже не для верующего христианина, а для тех, кто намеревается лишить его народ культурной, религиозной и языковой идентичности, посягая на жизни людей, их труд, землю, веру, любовь и свободу, подменяя всё это так называемыми современными ценностями, сфабрикованными в недрах финансовых и политических корпораций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белинский В. Г. Письмо Н. В. Гоголю // Н. В. Гоголь в русской критике: Сб. ст. М.: Гос. издат. худож. лит., 1953. С. 243–252.
2. Гоголь Н. В. — Прот. М. Константиновскому. 12 января 1848 г. // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. Т. 15: Переписка. 1848–1852. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2009. С. 15–17.
3. Гоголь Н. В. — Языкову Н. М. 4 ноября 1843 г. // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. Т. 12: Переписка 1842–1844. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2009. С. 286–291.
4. Гоголь Н. В. Авторская исповедь // Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 279–322.
5. Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 35–278.
6. Гоголь Н. В. Размышления о божественной литургии // Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 323–389.
7. Давидов М. Тайна смерти Гоголя // Урал. № 1. 2005. URL: <https://magazines.gorky.media/ural/2005/1/tajna-smerti-gogolya.html> (дата обращения: 17.06.2024).

8. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический Проект, 2011. 880 с.
9. Мережковский Д. С. Гоголь и чёрт (Исследование) // В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М.: Советский писатель, 1991. С. 213–309.
10. Овсянко-Куликовский Д. Н. Литературно-критические работы. В 2 т. Т. 1. Статьи по теории литературы; Гоголь; Пушкин; Тургенев; Чехов. М.: Худож. лит., 1989. 542 с.
11. Сартаков Е. В. «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя и русская консервативная журналистика 1841–1846 гг.: Теория государственности // Русская литература и журналистика в движении времени. 2014. № 1. С. 192–211.
12. Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск: Из-во Белорусского Экзархата, 2006. 608 с.

REFERENCES

1. Belinskii V. G. (1953). *Pis'mo N. V. Gogoliu* [Letter to N. V. Gogol] // N. V. Gogol' v russkoi kritike: Sb. st. Moscow: Gos. izdat. khudozh. lit. P. 243–252. (In Russian).
2. Gogol' N. V. — Prot. M. Konstantinovskomu. 12 ianvaria 1848 g. [Letter to M. Konstantinovskiy. January 12, 1848] // Gogol' N. V. Polnoe sobranie sochinenii i pisem: In 17 vol. Vol. 15: Perepiska. 1848–1852. (2009). Moscow: Izd-vo Moskovskoi Patriarkhii. P. 15–17. (In Russian).
3. Gogol' N. V. — Iazykovu N. M. 4 noiabria 1843 g. [Letter to N. M. Yazykov. November 4, 1843] // Gogol' N. V. Polnoe sobranie sochinenii i pisem: In 17 vol. Vol. 12: Perepiska 1842–1844. (2009). Moscow: Izd-vo Moskovskoi Patriarkhii. P. 286–291. (In Russian).
4. Gogol' N. V. (1992). *Avtorskaia ispoved'* [Author's Confession] // Dukhovnaia proza. Moscow: Russkaia kniga. P. 279–322. (In Russian).
5. Gogol' N. V. (1992). *Vybrannye mesta iz perepiski s druz'iami* [Selected Passages from Correspondence with Friends] // Dukhovnaia proza. Moscow: Russkaia kniga. P. 35–278. (In Russian).
6. Gogol' N. V. (1992). *Razmyshleniia o bozhestvennoi liturgii* [Meditations on the Divine Liturgy] // Dukhovnaia proza. Moscow: Russkaia kniga. P. 323–389. (In Russian).
7. Davidov M. (2005). *Taina smerti Gogolia* [The mystery of Gogol's death] // Ural. № 1. 2005. URL: <https://magazines.gorky.media/ural/2005/1/tajna-smerti-gogolya.html> (last access 17.06.2024). (In Russian).
8. Zen'kovskii V. V. (2011). *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt. 880 p. (In Russian).
9. Merezhevskii D. S. (1991). *Gogol' i chert (Issledovanie)* [Gogol and devil (Investigation)] // V tikhom omute: Stat'i i issledovaniia raznykh let. Moscow: Sovetskii pisatel'. P. 213–309. (In Russian).
10. Ovsianiko-Kulikovskii D. N. (1989). *Literaturno-kriticheskie raboty* [Literary critical works]. In 2 vol. Vol. 1. Stat'i po teorii literatury; Gogol'; Pushkin; Turgenev; Chekhov. Moscow: Khudozh. lit. 542 p. (In Russian).
11. Sartakov E. V. (2014). “*Vybrannye mesta iz perepiski s druz'iami*” N. V. Gogolia i russkaia konservativnaia zhurnalistika 1841–1846 gg.: *Teoriia gosudarstvennosti* [Gogol's “Selected Passages From Correspondence With Friends” And Russian Conservative Journalism of 1841–1846: The Theory Of Statehood] // Russkaia literatura i zhurnalistika v dvizhenii vremeni. 2014. № 1. P. 192–211. (In Russian).
12. Florovskii G. (2006). *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Минск: Belorussky Ekzarkhat Publ. 608 p. (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.015

УДК 316.733

*М. А. Подлесная**

СМЕРТЬ И ТРАДИЦИЯ

В статье рассматривается вопрос о традиции смерти в трех эпистемологических измерениях: сотериологическом, религиозном, социологическом. Ставится цель изучить традицию применительно к конкретному явлению, смерти, и таким образом установить, что такое смерть и какова ее традиция(и). Прежде, чем приступить к анализу эпистем о смерти, в работе дается разбор того, что понимает под традицией современная наука, в частности, социология, какие виды традиции в ней выделяют, каковы основные свойства традиции, какое место традиция занимает в современном обществе. На основании разбора сотериологических, религиозных и социологических представлений о смерти делается вывод об их динамике и трансформации от христианской к дохристианской традиции (свщ. А. Шмеман), о секуляризации самой сотериологической традиции, что впоследствии только усиливают и закрепляют религиозная и социологическая эпистемы о смерти, рассматривая смерть и религию в функционально-инструменталистском ключе. В итоге дается обзор того, как «смерть перевернутая» (Ф. Арьес) становится постепенно не только предметом интереса специальных медицинских учреждений, различных коммерческих структур, но и политики, массмедиа.

Ключевые слова: традиция и инновация, религиозная традиция, трансформация традиции, смерть.

М. А. Podlesnaia
DEATH AND TRADITION

The article is devoted to the issue of the tradition of death in three epistemological dimensions: soteriological, religious studies, sociological. The goal is to study the tradition in relation to the specific phenomenon of death, and to establish what death is and what its

* Подлесная Мария Александровна — канд. соц. наук; yamap@yandex.ru; Институт социологии ФНИСЦ РАН, Российская Федерация, 109544, Москва, Б. Андроньевская ул., д. 5, стр. 1.

Mariia A. Podlesnaia — Candidate of Sociology, Leading Researcher; yamap@yandex.ru; Institute of Sociology of FCTAS, 5-1, Bolshaya Andronievskaya St., Moscow, 109544, Russian Federation.

tradition is. Before proceeding to the analysis of epistemes about death, the work provides an analysis of what modern science, in particular sociology, understands as tradition, what types of tradition are distinguished in it, what are the main properties of tradition, what place does tradition occupy in modern society. Based on the analysis of soteriological, religious and sociological ideas about death, a conclusion is made about their dynamics and transformation from the Christian to the pre-Christian tradition (Fr. A. Schmemman), about the secularization of the soteriological tradition itself, which subsequently only strengthens and consolidates the religious and sociological epistemes about death, viewing death and religion in a functional-instrumentalist manner. As a result, an overview is given of how “death inverted” (F. riès) becomes not only an object of interest for special medical institutions and various commercial structures, but also for politics and the mass media.

Keywords: tradition and innovation, religious tradition, transformation of tradition, death.

Введение

Одно из свойств традиции — это то, что она всякий раз *актуализируема* и всякий раз *ускользаема*, хотя интуитивно и кажется, что речь идёт о постоянстве (некой константе) и о связи с прошлым, то есть с тем, что в принципе уже неизменно. Поясним, что мы имеем в виду под ускользаемостью: в традиции в связи с вызовами времени происходят изменения, и это можно уловить, но что именно и как меняется, осваивается постепенно и, как правило, ретроспективно.

Этот процесс довольно наглядно демонстрирует история христианства, где его история — «взаимодействие между старыми формами и новыми смыслами, обретенными в христианской вере» [17]. С точки зрения процесса это выглядит так: изначально происходит влияние новых смыслов на старые формы, их преобразование, христианизация, «эпифания нового смысла», а затем наблюдается, как правило, обратный процесс, «своего рода «реактивация» старых форм и постепенное «размывание» нового смысла, а порой и полное исчезновение его и даже возвращение старого» [17]. То есть сам процесс имеет нелинейный, не прогрессивный характер, и переформатирование старого, а затем и условно нового происходит прежде всего в области смыслов.

Актуализируемость традиции. В социологии вопросом того, как происходит передача традиции, ее сохранности занимались ряд современных социологов: У. Бек, Э. Гидденс, которые, исходя из положения о том, что современность разрушает традицию, в «обществе риска», «рефлексивной модернити», «позднего» или «высокого» модерна замечали процесс «*детрадиционализации*», когда в отдельных контекстах и отношениях традиции не только сохранялись, но и приобретали особую значимость [18]. Более сложная схема сохранения традиции была предложена Дж. Томпсоном, который, выделив четыре аспекта традиции («герменевтический», «нормативный», «легитимационный», «идентификационный»), приходит к выводу, что одни традиции уходят в прошлое, другие, напротив, сохраняются [23]. Например, в настоящее время наблюдается уменьшение значения «нормативного» и «легитимационного» аспектов традиции, связанных с действиями власти, а «герменевтический» и «идентификационный», которые относятся к смыслу жизни и чувству принадлежности, возрастают. То есть происходит скорее изменение роли, значения отдельных

традиций, чем полное их забвение. Еще один социолог Бруно Латур, говоря о современной эпохе как «амодерной», замечает, что человек становится традиционным, а не рождается таковым, и данный выбор происходит в контексте постоянно возникающих инноваций [21]. По этой причине нет никакой линейности, как и неизменной традиции или, напротив, обществ без истории, а есть активная сортировка различных элементов разных эпох, которые позволяют ориентироваться в современности. По этой причине сам Латур заявляет, что «мы никогда не были модерными», а российский социолог Гофман А. Б. его дополняет и подчеркивает, что и не хотели быть модерными. Более того, последний в качестве наиболее соответствующего происходящим реалиям в области традиции называет процесс «*модернизацией традиционности*», при котором сами традиции становятся более подвижными и интерпретируются всё большим числом различных субъектов, а не только хранителями традиции (жрецы, священники, правители) [5, с. 53].

Как можно заметить, социологи гораздо чаще обращают внимание на функциональные элементы процесса сохранения и трансформации традиции и гораздо чаще описывают сам процесс, чем устанавливают его суть (сущность). Связано это с тем, что им приходится говорить о традиции применительно не к конкретным эпохам, а к обществам, которые условно, начиная с классиков социологии, делят на традиционные и современные, развитые и претендующие на развитие, цивилизованные и не очень.

Ускользаемость традиции. Традиции и инновации, если верить представленному анализу социологов, тесно вплетены в ткань общественного развития, в определенном смысле имманентны ему, и по этой причине находятся в сложном отношении, условно обозначаемом, как *синкретизм*, то есть в сочетании разнородных, разнонаправленных начал [3]. Сама традиция одновременно обладает и статикой и динамикой, в различные периоды истории находясь в сочетании с вызовами современности, сохраняя, например, смыслы или форму и простираясь во времени, адаптируясь, как будто всякий раз приспособляясь к современности. В этом значении то же христианство стало необходимостью и инновацией в меняющихся условиях общественного развития — старые языческие формы уже не соответствовали новым требованиям и вызовам времени и разросшейся Римской империи, но вместе с тем именно старые языческие формы зачастую становились основой для новых христианских смыслов.

Как и тысячелетия назад в отношении глобальной Римской империи, так и сегодня довольно сложно говорить о традиции в контексте современных, урбанистических обществ, где уровень гетерогенности высок, а культурное разнообразие можно метафорически сравнить только с «плавильным котлом», где, казалось бы, переваривается и сочетается все. К таким обществам, например, до недавнего времени относили США, но «культурные войны» последних лет зафиксировали обратное и стали свидетельствовать о чем-то более сложном: например, не только о разобщенности самого американского общества, которое, как выясняется, неоднородно по расовому признаку, по гендерному вопросу, но, главное, о его неоднозначном, противоречивом отношении как раз к традиции и инновации.

Последствия такой неоднородности американского общества и ускользаемости его традиции(й), казалось бы, лежащих не в плоскости материального, а духовного, уже сегодня имеют вполне осязаемые, колоссальные последствия для Америки. Например, в последние годы происходит массовое расселение, релокации американцев по штатам, которые условно теперь делят на «либеральные оазисы» и «республиканские агломераты». Перекраивается также и историческая память (пример, нашумевший проект 1619 г.), когда самой американской истории даются новые трактовки.

Применительно к глобализации и процессам цифровизации, при которых особенно заметно происходит диффузия и взаимопроникновение культур и традиций, принято говорить об их «делокализации» и «детемпорализации», то есть о соответствующем отрыве от фиксированных пространственных и временных рамок [5, с. 54]. И как показывает опять же опыт «культурных войн» современной Америки, подобные процессы, связанные с перекраиванием пространственно-временных границ, могут происходить не только во вне, но и внутри, казалось бы, еще недавно во многом единой, целостной страны. Таким образом традиция хотя и ускользающая, трудно схватываемая категория, тем не менее по своему воздействию, если не иметь о ней четких, согласованных представлений, приводит к вполне ощутимым последствиям, находящимся в плоскости объединения/разделения общества, его порядка и стабильности. Полная отмена традиции чревата различного рода социальными катаклизмами.

Однако не будем впадать в крайность и идеализировать традицию. Вспомним, например, исследование Маргарат Мид, которая изучая жизнь ятмулей, самоанцев, чамбулей, горных арапешей и других примитивных народов и выделяя соответствующие типы культуры, — кофигуративная, префигуративная, постфигуративная, — приходит к выводу, что в постфигуративной культуре дети уверены, что их жизнь в таком обществе будет протекать так же, как у их дедов [9, с. 322–361]. То есть власть прошлого и соответственно традиций в таком обществе настолько велика, что говорить о каком-либо развитии, в привычном европейском понимании, не приходится. Тогда выделяют «традицию-константу», «традицию-инерцию», тормозящую не допускающую развития. Но бывают и другие ее виды: «традиция-ностальгия», «традиция-реставрация», «традиция-ритуал» и пр. [5, с. 46]. То есть по своему смысловому значению традиции различаются, и не случайно, например, что догматическое учение Православной Церкви остается неизменным (где развитие и не предполагается), придерживаясь заданного и давно утвержденного образца, сохраняя отчасти в том числе традицию интерпретации с опорой на Писание и святоотеческое предание. В отдельных случаях традиция может намеренно консервироваться, а развитие не предполагаться, более того, считаться регрессивным.

Отметим, что в своих работах ранее мы уже приступали к изучению традиции, всякий раз по причине ее сложности осторожно нащупывая почву, подбираясь к теме [11]. Основной наш интерес был связан с религиозной традицией, причем мы делали экскурс как в богословскую, так и в философскую и социологическую трактовки религиозной традиции, вспоминая в связи с этим и зарубежных (Ф. Шлейермахер, Дж. Г. Ньюмен, У. Джеймс, Р. Отто, В. Дильтей, Г. Зиммель, Х.-Г. Гадамер, М. Вебер, А. Шюц, П. Бурдьё), и отече-

ственных авторов (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, М. М. Тареев, С. Л. Франк, И. А. Ильин, П. А. Флоренский). Присовокупляя к этим теоретическим построениям эмпирические данные наших социологических исследований, мы в итоге не могли не признать, что имеем дело не только с некоторым мозаичным набором фактов, но и с тем, что сама тематика религиозной традиции лежит в разных плоскостях и должна осмысляться там же. Более того, о религиозной традиции, да и о традиции вообще, как мы предполагаем, не стоит говорить в целом, гораздо больший результат дает ее изучение применительно к чему-то: например, к конкретному обществу, конфессии, времени, отдельному явлению. Последнее нами видится как возможность уловить ускользающий характер традиции и зафиксировать ее изменение. То есть именно применительно к конкретному явлению или феномену традиция начинает обретать содержание, иметь смыслы, становится осязаемой. Только так, выявляя, например, традицию брака, мы можем зафиксировать изменения в нем; изучая традицию семьи, заметить стадии развития и часто упоминаемый сегодня ее кризис и т. д. В итоге даже все те трансформации, о которых писалось выше применительно к США, приобретают конкретику тогда, когда возникает понимание по отношению к чему происходит слом традиции и что более всего вызывает в связи с этим критику, сопротивление, и как следствие, разобщенность общества.

В данной работе мы ставим перед собой *цель рассмотреть традицию применительно к конкретному явлению, смерти, и таким образом установить, что такое смерть и какова ее традиция*. Причем сделать мы это хотим не посредством анализа традиций погребения в различных обществах и культурах, чем занимается ряд наук, а анализируя эпистемологические направления, формирующие соответствующие представления о смерти. То есть сделать социологический анализ различных эпистем, возникших относительно смерти в результате развития научной и религиозной мысли. Объем статьи не позволяет нам говорить о всех, и данный анализ мы считаем неполным, только лишь обозначающий контур изучения.

Прежде чем перейти к основному тексту, представим социологические определения традиции.

Одно из определений мы заимствуем у А. Б. Гофмана, российского социолога, занимающегося историей и теорией социологии и глубоко погруженного в вопрос изучения традиции. Он пишет: «*под традицией* мы понимаем социальное и культурное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в определенных обществах и социальных группах в течение длительного времени» [5, с. 43]. Составляют традицию, по мнению указанного автора, так называемые *объекты* социокультурного наследия, то есть то, что передается, а также *процессы* наследования и *его способы*. Традиция при этом является основой, элементом и результатом функционирования коллективной памяти обществ, групп, что обеспечивает их самоидентификацию и преемственность в их развитии [5, с. 44]. Передача и восприятие общенационального культурного наследия зависит как от сложности и дифференциации самого общества, так и от различий собственных традиций различных социальных групп, классов, сообществ. Не последнюю роль в процессе освоения традиции

играет интерпретация, каждое новое поколение по-новому делает отбор традиции и ее осмысление, то есть происходит своеобразная пересборка традиции.

В этом смысле хорошим дополнением к сказанному является еще одно определение традиции, данное российским социологом А. Б. Вебером:

«Традиция — это кристаллизация коллективного опыта многих поколений, в том числе опыта адаптации людей к меняющимся обстоятельствам. Это проблема сохранения необходимого равновесия между поддержкой традиционных образцов и ценностей и приспособлением к новым реалиям, что требует соответствующей корректировки традиционных ценностных систем. Поэтому традиции — не только прошлое, это то из прошлого, что сохраняется в настоящем, что существует в нас самих...» [3].

То есть, в результате, мы и есть традиция, ее носители, выразители, и наша субъектность не оторвана от остального и предыдущего опыта и самостоятельна ровно настолько, насколько мы способны усвоить и переработать традицию в соответствии с вызовами современности. В отличие от Гофмана, который сосредоточен в своем определении традиции на объектах, процессах наследия и способах его передачи, Вебер делает акцент на субъекте традиции, мыслящем и действующем индивиде, который способен воспринять и переработать традицию. Отметим при этом, что сам Вебер связывает традицию прежде всего с национальными общностями.

Итак, о традиции стоило бы говорить не только как о кристаллизации коллективного опыта прошлых поколений, как о самих объектах социокультурного наследия, возникших в процессе осмысления опыта и действий предыдущих поколений, но и как о том, что имеет свое продолжение в настоящем и зависит от способностей и устремлений думающего и вместе с этим действующего современного субъекта. Если нет того, кто готов традицию воспринять, то есть подготовленного для этого актора, тогда нет и продолжения традиции. Примечательно, что акцент зачастую, особенно на примере религиозной традиции в ее передаче делается на «религиозном виртуозе», ее идеальном носителе, когда в ситуации «из уст в уста», «лицом к лицу» эта традиция только и может быть воспринята [12]. В действительности же важны и те, кто передают традицию, и в не меньшей степени те, кто готов ее воспринять, причем, не столько как культурный артефакт, а как живую, практикуемую традицию.

Отметим, что в отношении понимания истоков традиции в науке сформировалось два устойчивых подхода: первый основан на восприятии традиции как соответствующих определенному обществу и цивилизации социокультурных генов, по типу биологической наследственности или инстинктов, второй связан с трактовкой традиции как процесса и результата конструирования, производства, изобретения (Э. Хобсбаум, Т. Рейнджер) [20], воспроизведения [5, с. 41–42]. Отсюда то, что в первом случае традиция понимается как специфический культурный генотип, с соответствующим культурным кодом, который для дальнейшего развития необходимо осознать, расшифровать, во втором — выявить сам процесс конструирования традиции через различение «изобретенных» и «подлинных» традиций [16]. Фактически это рождает различные методологические принципы: в первом случае идет поиск цивилизационной

специфики традиции, тех повторений, которые длительно происходят во времени и определяют, например, характер нации, во втором — препарирование процесса становления и функционирования традиции во времени, разбор самого конструкта.

Смерть как объект изучения

Одно из лучших исследований смерти принадлежит представителю французской исторической школы Анналов Филиппу Арьесу (1914–1984).

Напомним, что Арьес, как историк, указал на несколько важных относительно смерти наблюдений: первое, *смерть есть индикатор характера цивилизации*, так как это один из коренных «параметров» коллективного сознания, и именно смерть играет важную роль в конституировании картины мира, присущей как социально-культурной общности, так и психической жизни человека. Второе, при всей стабильности — *эта картина мира изменчива* и, соответственно, *изменчив образ смерти и загробного существования*, отношения между миром живых и миром мертвых, и наконец, третье — по причине имеющейся изменчивости *можно говорить о своеобразных этапах отношения и восприятия смерти* (в данном случае на примере европейской культуры и цивилизации). Согласно исследователю, отношение к смерти в разные эпохи менялось в зависимости от трансформаций и конфигураций следующих характеристик: 1. самосознание; 2. защищенность общества от дикой природы; 3. вера в продолжение существования после смерти; 4. вера в существование зла.

В результате Арьес выделяет такие этапы взаимоотношений человека со смертью, как: «*смерть прирученная*» (раннее Средневековье), «*смерть своя*» (период между XI и XIII столетиями и утвердившийся с XII и до XV в.), «*смерть далёкая и близкая*» (приблизительно с эпохи Возрождения и продолжается вплоть до XVII в.), «*смерть твоя*» (XIX в.), «*смерть перевёрнутая*» (XX — начало XXI в.) [1].

Фактически человек европейской культуры в отношении смерти прошел этапы от отношения к смерти, когда она не страшна и мыслится как покой загробного существования, до ее отрицания, замалчивания, медикализации, когда смерть становится грязной и постыдной, уводится в соответствующие учреждения, становится закрытой от посторонних глаз. Указанные Арьесом трансформации находят свое отражение в том числе в изобразительном европейском искусстве (см. приложение 1), где происходит визуализация изменений соответствующих традиций (по своей продолжительности неоднородных).

В богословском ключе Арьеса продолжает протопресвитер Александр Шмеман в ранее цитируемом нами цикле лекций, вышедшем под общим названием «Литургия смерти и современная культура». Отмечая бесспорный вклад Арьеса и его наблюдательность в отношении связи современности с медикализацией смерти, ее отрицанием в повседневности, отводом в иные места и пространства, Шмеман делает два важных уточнения. Первое касается того, что *именно отношение к смерти раскрывает смысл и цель жизни*, второе связано с тем, что *отрицание смерти, желание ее не замечать является основным симптомом современности*, для которой смерть не имеет смысла, а значит, и сам смысл жизни ставится под сомнение. Важно, что подобный процесс богослов связы-

вадет не только с секуляризацией, охватившей Европу и Америку в середине XX в., но главным образом с отходом самих христиан, прежде всего пастырей, в том числе на уровне литургических и иных богослужебных текстов от подлинно христианского понимания связи жизни и смерти. Он напоминает как раз об уникальности «христианской революции», где именно крестная смерть Христа и затем Его воскресение становятся подлинными провозвестниками жизни. При этом протопресвитер делает значимые расстановки и акцент:

«...смерть, которую навязывает нам наша секуляристская культура, — это, как ни странно может прозвучать, старая, *дохристианская смерть*, смерть прирученная, дезинфицированная, вульгаризированная, ее скоро будут доставлять нам вместе с медицинской справкой, гарантирующей “существование после смерти”. Но мы знаем и мы верим (или по крайней мере, мы, как христиане, должны знать и верить), что Бог создал нас, призвал нас “из тьмы в чудный Свой свет”, как говорит апостол Петр [1Пет 2:9], не ради “существования после смерти” (пусть даже вечного) или, говоря по-иному, не ради “вечного существования в смерти”, но ради *общения* с Ним, *познания* Его, которое одно есть жизнь, и жизнь вечная» [17, с. 39–40] (курсив свщ. А. Шмемана).

То есть основным и важным в этой «революции» является не сама победа над смертью и залог нашего вечного существования, как сегодня часто принято говорить в том числе и в проповедях, а необходимость и желание познания Христа, Его личности, то есть самой Жизни. В сущности, Шмеман вводит иные смысловые категории в рассуждения о смерти, отличные от исторического анализа Арьеса, обнаруживая, соответственно, и иную традицию и типологию: *дохристианскую*, где смерть как раз прирученная и не знающая Христа, *христианскую*, где появляется сам Свет и смысл жизни, и вновь *дохристианскую*, когда происходит регресс в старые смыслы и формы. В этом контексте упоминаемый нами социолог Б. Латур с его мыслью о традиции как о том, что «мы никогда не были модерными» и даже не хотели ими стать (А. Б. Гофман), с его идеей нелинейного развития традиции, а скорее соответствующего отбора разных образцов прошлого, наиболее созвучен шмемановским размышлениям. В богословском смысле мы (значительное большинство) если не никогда, то кратко были модерными?

Интересно, что, рецензируя книгу Шмемана, российские социологи если не просматривают, то не акцентируют внимание на том, что для отца Александра важным является не сам аспект смерти и ее преодоления. Отсюда то, что внимание вновь переводится в плоскость гуманизации смерти, возможностей преодоления ее страха и неизбежности [13]. Авторами вспоминается, например, книга Карлы Эриксон «Как мы умираем сегодня: умирание как интимная часть жизни и работа», которая, как отмечается в рецензии, внерелигиозна, но не менее практикоориентирована, чем у Шмемана. Сама гуманизация связывается с соответствующими институтами — хосписами, домами престарелых и т. д., с той социальной медико-ориентированной институциональной средой, которая позволяет продолжить жить, снять боль, обеспечить соответствующий уход, проявить достаточную степень заботы и т. д. Согласно выводам авторов рецензии, одно не мешает другому, то есть гуманизация смерти никак не отри-

цает подлинное христианское отношение к смерти, о котором пишет Шмеман, а, напротив, позволяет якобы вернуть нарратив о смерти в общественный дискурс. Поэтому, делают свой вывод авторы,

«мы должны вернуться к раннехристианской трактовке смерти как победы над трагедией смерти, которую нужно все время одерживать (поэтому Церковь пребывает в мире после воскресения Христа), и в то же время как единой реальности живых и мертвых, основное содержание которой — надежда» [13, с. 194].

Но Шмеман вряд ли бы согласился с таким выводом, скорее всего он бы поправил, уточнив, что к раннехристианской трактовке смерти мы должны были бы вернуться по той причине, что личность Христа, Его победа над смертью, имеет такое переворачивающее все известное ранее человечеством значение, что мысль о смерти отступает перед жадной «общения с Ним, познания Его». Именно этот момент уходит и вымывается из современной секулярной культуры, делая ее лишь формально гуманной.

Смерть и сотериологическая традиция

Основу данной традиции составляют отрывки из Евангельских текстов, которые представлены у евангелистов главным образом прямой речью самого Иисуса Христа. Как, например, здесь:

«Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6).

Христос — и Путь, и Жизнь, «*посему, если и умрёте, смерть не воспрепятствует вам прийти к Отцу*» (Ин. 14:6). То есть именно Христос является не столько победителем нашей смерти, сколько проводником к еще одному лицу Единой Троицы, Отцу. Акцент делается не столько на самой смерти и ее преодолении, как высшем горизонте планирования и ожиданий человека, сколько на необходимости быть с Богом, о чем и писал Шмеман.

Не случайно, что христиане слышат о смерти именно на праздничном богослужении на Пасху. В храмах читается огласительное слово святого Иоанна Златоуста:

«Никто не бойся смерти, ибо освободила нас Спасова смерть! Объятый смертью, Он угасил смерть. Сошед во ад, Он пленил ад и огорчил того, кто коснулся Его плоти... Смерть! где твое жало?! Ад! где твоя победа?!»

За словами о победе над смертью, как может показаться, исчезает акцент с личности Христа. Главными же в отрывке являются не смерть и даже не дьявол, который к тому же безымянен, а Христос, перед Которым одновременно оказались бессильны и смерть и ад. Осмысление этих слов только применительно к победе над смертью, согласно А. Шмеману, искажает смысл. Не случайно поэтому, что в результате подобного искажения появилось и пессимистическое у христиан восприятие: почему же Христос пришел, а смерть по-прежнему властвует над человеком, и к чему тогда все эти слова о победе над смертью, если в реальности она все так же ужасна.

Смерть и религиоведческая традиция

Именно в религиоведческой литературе акцент в изучении смерти смещается на преодолении страха перед ней, поэтому и религия рассматривается в качестве буфера, блокирующего страх перед смертью как шагом в вечную жизнь. Подобная «буферизация», наверное, главная идея, которую предлагают религиоведы применительно к изучению и пониманию религии и смерти. Вслед за ней возникает и мысль об управлении страхом смерти, которая связывается с многочисленностью и однородностью религиозной конфессии: чем более однородна и многочисленна религиозная конфессия, чем выше ее солидарная уверенность в правильности своих идей, тем ниже уровень тревоги перед смертью. Вместе с тем трудно было не заметить определенную «криволинейность», которая в итоге стала трактоваться как то, что несмотря на веру в Бога, люди не могут быть полностью уверены в существовании загробной жизни. Тогда «принять смерть» зачастую означает отрицание связи между уровнем религиозности и страхом смерти. По сути это стоическое принятие неизбежного.

Как можно заметить, религиоведческая традиция сосредоточена не на глубинном поиске смысла смерти, а на том, как религия помогает или не очень справляться со смертностью человека. В этом смысле одинаково подходят и равноценны и идеи отдельных конфессиональных групп, и философские воззрения. Происходит своеобразная экуменизация взглядов о смерти.

Смерть и социологическая традиция

В социологии изучению смерти посвящено отдельное направление, получившее название исследований смерти (“death studies”). При этом надо заметить, что «западная классическая социология, вышедшая из позитивизма, изгнала эту тему из понятия социального» [7], и до конца XX в. смерть редко включалась в контекст теоретического анализа социологов. Полноценно это направление возникло относительно недавно. Предметное поле данного направления сразу было определено как «Death-in-Society» (смерть-в-обществе), то есть акцент изначально делался не на философско-религиозной составляющей, а на отношении человека и социума к вопросам смерти и умирания. В итоге были определены и основные направления исследований смерти: 1. умирание и самость (“Dying and the self”), где важным являются проблемы саморазрушения (суицид), интенциональной настроенности человека на смерть (прियाтие, уход), изучение смерти как социального процесса (стадии умирания, ступени адаптации личности к факту) и т. д.; 2. смерть в обществе (“Death in society”) — исследование институциональной организации и управления смертью (хосписы, ритуальная и похоронная индустрия, эвтаназия); 3. исследование утраты (“Bereavement”) — изучение социального феномена вдовства, влияния ситуаций потерь, травм на социальную идентичность и психологическое состояние человека и т. д. [22].

С точки зрения как теоретических, так и эмпирических исследований социологическая традиция в изучении смерти оказалась довольно скудной. Исследований было не только немного, но и значительная часть их авторов исходила из представлений о смерти, которые зафиксировал применительно к современности Арьес: смерть воспринимается как ужасная, неестественная

и бессмысленная для человека. Отсюда то, что каждый по-своему пытался обосновать ее функциональную необходимость для общества. Тот же Э. Гидденс через идею структуризации традиционного и современного общества [4]. Ж. Бодрийяр через систему власти и неравенство общества, где пожилые — асоциальный, балластный элемент, а сама смерть имеет смысл только как процесс социализации посредством символического обмена [2]. Наконец, Э. Фромм, социальный психолог фрейд-марксистского толка, тяготеет к функциональному рассмотрению смерти как феномена, обозначающего диалектику между «жизнью» и «смертью» [15].

С развитием такой экономической отрасли, как страхование жизни, которая начала свой старт еще в конце XVIII в., смерть постепенно становится предметом экономического интереса и в определенном смысле коммерческим продуктом. Так появляются работы на стыке исследований смерти и экономической социологии [6], а сама смерть, являясь объектом экономических отношений, вытесняется из частной, интимной сферы (в том числе домашнего окружения) в сферу не только медицинских учреждений, как писал Арьес, указывая на медиализацию смерти в целом, но и в область финансов, коммерции. При этом происходит десакрализация смерти, ее рационализация и, как следствие, упрощение смысла (по Шмеману, обесмысливание).

Самое заметное направление последних десятилетий в изучении смерти связано с биологической ее стороной, то есть непосредственно с телом, которое является одновременно и областью инвестиций и объектом контроля (власти) за человеком. Об этом еще в 70-е гг. XX в. писал М. Фуко, введя понятие «биовласти» (*biopower or biopouvoir in French*) или биополитики, как чаще используется в русскоязычной литературе, что означает включение таких проявлений человеческой жизни, как рождение и смерть в орбиту ресурсов власти. Тело человека как во время жизни, так и смерти рассматривается как часть анатомо-политико человеческого тела, биополитики и биоистории. Биовласть буквально означает власть над телами: это «взрыв многочисленных и разнообразных методов для достижения подчинения тел и контроля над населением» [19]. Подобная увязка (власть и тело) в том виде, как это наблюдается сегодня, согласно Фуко, произошла начиная примерно с XIX в. и сопряжена с дисциплинарными практиками и соответствующими дисциплинарными институтами.

В последнее десятилетие концепция биовласти продолжила свое развитие в работах камерунского философа Ахилле Мбембе. В 2003 г. он ввел понятие некрополитики и обратил внимание на практики использования политической и социальной власти при решении, кто из людей может жить и кто должен умереть. Более того, в настоящее время концепт некрополитики стали использовать применительно к новейшим технико-религиозным трендам типа крионики или к дискурсам о «святых мощах», курганам, мавзолеям [14]. В итоге смерть сегодня не только данность или ужас человека перед небытием, что «издревле пыгается использоваться для укрепления социального порядка и власти» [8, с. 80], но и часть еще не наступившего будущего, в котором, как предполагается, воскресение будет связано с наукой и медициной, а не со вторым пришествием Христа.

Заключение

Смерть как процесс умирания — одно из базовых свойств человека. Примечательно, что именно в отношении смерти наблюдаются наиболее заметная трансформации традиции и можно говорить о множественности традиций. О «традиции-константе» применительно к смерти думать приходится меньше всего. В этой области наблюдается проявление динамичных процессов и более, где-либо еще, фиксируется смена цивилизационных переходов, отношения к жизни, к пониманию ее смысла, целеполагания.

Саму традицию смерти в своей работе мы связываем не столько с ритуальными практиками (что само по себе интересно, так как и здесь можно наблюдать множество традиций в разные исторические периоды), а главным образом с эпистемами о смерти. В результате проведенной работы мы выделили сотериологическую (можно было бы сказать — богословскую, но это слишком широко), религиоведческую и социологическую традиции осмысления смерти. Каждая из них по-разному смотрит на смерть и выделяет свои предметные области ее изучения. В итоге можно говорить не только о традиции смерти в разные периоды, например, дохристианские, христианские, постхристианские, как находим у Шмемана, но и о гуманизации смерти, уходе от ее изначальных, подлинно христианских смыслов.

Наблюдается не только медиализация смерти, как пишет Арьес, сопровождающаяся процессом гуманизации в целом, но и ее коммерциализация. Смерть становится прирученной, предметом интереса самых разных групп — политиков, масс медиа, медицины, бизнес-страхования, шоу-бизнеса и т. д. Все меньше смерть рассматривается как неотъемлемая часть жизни, и вымывается процессами ее коммерциализации из области таинства, где все еще участвуют условно священник и Церковь.

Потеха над смертью, которая в попытке все большего приручения смерти сегодня присутствует в масс медиа и в повседневности (см. приложение 2, фотографии Новосибирского крематория), есть своего рода месья секулярного человечества, пока не победившего ее, но уже предвкушающего это и слабо верящего в то, что смерть имеет хоть какой-то смысл. Это ставит новые задачи перед христианами, которым предстоит не только противостоять широко распространяющемуся мнению о бессмысленности смерти, где основным является сохранение физической жизни любой ценой. Но и вернуть самим себе истинное понимание христианской жизни и смерти, где Христос выступает не столько как освободитель от смерти, но как Тот, кто Сам есть Жизнь. Фактически это и есть возвращение к христианскому пониманию смерти.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти: Пер. с фр. / Общ. ред. Оболенской Св.; Предисл. Гуревича А. Я. М.: Издательская группа «Прогресс — Прогресс-Академия», 1992.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», 2000.
3. Вебер А. Б. Взаимосвязь традиций и инноваций в свете проблем современности // Социологическая наука и социальная практика. 2017. № 2. С. 47–62.

4. Гидденс Э. Социология / Пер. с англ.; науч. ред. В. А. Ядов; общ. ред. Л. С. Гурьевой. М.: Эдиториал УРСС, 1999.
5. Гофман А. Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. Москва, «Новый хронограф», 2015.
6. Зелизер В. Человеческие ценности и рынок: Страхование жизни в Америке XIX века // Экономическая социология. 2010. № 2. С. 54–72.
7. Ильина И. В. Понимание смерти в западной и русской социологии // IV Очередной Всероссийский социологический конгресс. Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие. 2012.
8. Ильясов Ф. Н. Феномен страха смерти в современном обществе // Социологические исследования. 2010. № 9.
9. Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1983.
10. Подлесная М. А. Религиозная православная традиция и российская модернизация: эволюционное развитие или радикальные перемены? // Гуманитарий Юга России. 2019. № 5. С. 198–213.
11. Подлесная М. А. Религиозная традиция в социологической теории // Цифровизация общества и будущее христианства: Материалы V Международной научной конференции 24.01.2019 / [Отв. ред. И. П. Рязанцев, ред.-сост. Р. М. Плюснин]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 65–78.
12. Ситников А. В. Религиозная традиция в современном обществе: опыт теоретического анализа // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4 (35). С. 233–254.
13. Троцук И. В., Кочкина Н. Н. «Нормативы смерти»: трансформация трактовок и практик ухода из жизни в современном обществе // Вестник РУДН. Сер. Социология. 2016. Т. 16. № 1. С. 189–201.
14. Фокин К. В. Зомби биовласти: устарела ли концепция сегодня? // ПОЛИТИЯ. 2021. № 4 (103). С. 43–62. DOI: 10.30570/2078-5089-2021-103-4-43-62
15. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994.
16. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.
17. Шмеман А. (протоиерей) Литургия смерти и современная культура. М.: Изд-во «Гранат», 2013.
18. Beck U., Giddens A. and Lash S. Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge: Polity Press, 1994.
19. Foucault M. Histoire de la sexualité. P.: Gallimard, 1976. Vol. 1: La volonté de savoir.
20. Hobsbawm E. and Ranger T. (eds). (1983) The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Latour B. We Have Never Been Modern. London; New York, etc.: Prentice Hall, 1993.
22. Riley Jr. Dying and the Meanings of Death: Sociological Inquiries // Annual Review of Sociology. 1983. Vol. 9. Pp. 195–204.
23. Thompson J. Tradition and Self in a Mediated World // Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity. Ed. by P. Heelas. S. Lash and P. Morris. Cambridge (Mass.); Oxford: Blackwell, 1996.

REFERENCE

1. Aries E. (1992) *Chelovek pered litsom smerti* [Man in the face of death]. Trans. from French. General ed. Obolenskaya St.; Preface Gurevich A. Ya. Moscow: Publishing group "Progress — Progress Academy". (In Russian).
2. Baudrillard J (2000) *Simvolicheskiy obmen i smert'* [Symbolic exchange and death]. Moscow: Dobrosvet. (In Russian).
3. Weber A. B. (2017) *Vzaimosviyaz' traditsii i innovatsii v svete problem sovremennosti* [The relationship between traditions and innovations in the light of modern problems]. Sociological science and social practice. 2: 47–62. (In Russian).
4. Giddens E. (1999) *Sotsiologiya* [Sociology]. Trans. from English; scientific ed. V. A. Yadov; total ed. L. S. Guryeva. Moscow: URSS. (In Russian).
5. Goffman A. B. (2015) *Traditsiya, solidarnost' i sotsiologicheskaya teoriya* [Tradition, solidarity and sociological theory]. Selected texts. Moscow: New Chronograph. (In Russian).
6. Zelizer V. (2010) *Chelovecheskie tsennosti i rynek: Strakhovanie zhizni v Amerike XIX veka* [Human Values and the Market: The Case of Life Insurance and Death in 19th-Century America]. Ekonomicheskaya sotsiologiya. 2: 54–72. (In Russian).
7. Il'ina I. V. (2012) *Ponimanie smerti v zapadnoi i russkoi sotsiologii* [Understanding death in Western and Russian sociology]. In: IV Regular All-Russian Sociological Congress. Sociology and society: global challenges and regional development. (In Russian).
8. Ilyasov F. N. (2010) *Fenomen strakha smerti v sovremennom obshchestve* [The phenomenon of fear of death in modern society]. Sociological studies. 9: 80–86. (In Russian).
9. Mead M. (1983) *Kul'tura i mir detstva* [Culture and the world of childhood]. Moscow: Nauka. (In Russian).
10. Podlesnaya M. A. (2019) *Religioznaya pravoslavnaia traditsiya i rossiyskaya modernizatsiya: evolyutsionnoye razvitiye ili radikal'nye peremeny?* [Religious Orthodox Tradition and Russian Modernization: an Evolutionary Development or Radical Changes?] Humanities of the South of Russia. 8 (5): 198–213. DOI: <https://doi.org/10.23683/2227-8656.2019.5.17>. (In Russian).
11. Podlesnaya M. A. (2019) *Religioznaya traditsiya v sotsiologicheskoi teorii* [Religious tradition in sociological theory]. In: Digitalization of society and the future of Christianity: Proceedings of the V International Scientific Conference 01.24.2019 [Res. ed. I. P. Ryazantsev, ed. R. M. Plyusnin]. Moscow: Publishing House of PSTGU, (Series of Sociology of Orthodoxy). Pp. 65–78. (In Russian).
12. Sitnikov A. V. (2017) *Religioznaya traditsiya v sovremennom obshchestve: opyt teoreticheskogo analiza* [Religious tradition in modern society: experience of theoretical analysis]. State, religion, church in Russia and abroad. 4 (35): 233–254. (In Russian).
13. Trotsuk I. V., Kochkina N. N. (2016) "Normativy smerti": transformatsiya traktovok i praktik ukhoda iz zhizni v sovremennom obshchestve ["Standards of death": transformation of interpretations and practices of death in modern society]. RUDN University Bulletin, Sociology series. 16 (1): 189–201. (In Russian).
14. Fokin K. V. (2021) *Zombi biovladi: ustarela li kontseptsiya segodnya?* [Biopower Zombies: Is the Concept Outdated Today?] POLITIA. 4 (103): 43–62. DOI: 10.30570/2078-5089-2021-103-4-43-62. (In Russian).
15. Fromm E. (1994) *Anatomiya chelovecheskoi destruktivnosti* [Anatomy of human destructiveness]. Moscow: Republic. (In Russian).
16. Hobsbawm E. (2000) *Izobretenie traditsii* [Invention of traditions]. Bulletin of Eurasia. 1: 47–62. (In Russian).

17. Schmemman A., protopresbyter (2013) *Liturgiia smerti i sovremennaia kul'tura* [The Liturgy of Death and Modern Culture]. Moscow: Publishing house "Granat". (In Russian).

18. Beck U., Giddens A. and Lash S. (1994) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press. (In English).

19. Foucault M. (1976) *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard. Vol. 1: La volonté de savoir. (In French).

20. Hobsbawm E. and Ranger T. (eds). (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. (In English).

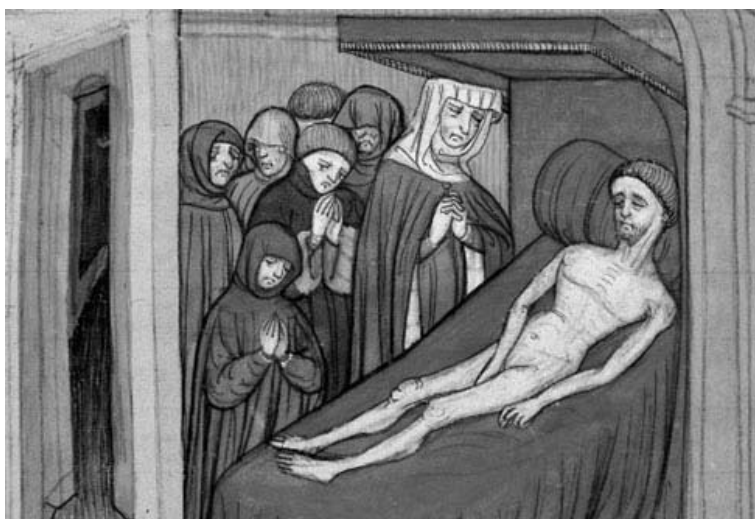
21. Latour B. (1993) *We Have Never Been Modern*. London; New York, etc.: Prentice Hall. (In English).

22. Riley Jr. (1983) *Dying and the Meanings of Death: Sociological Inquiries*. Annual Review of Sociology. 9: 195–204. (In English).

23. Thompson J. (1996) *Tradition and Self in a Mediated World. Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Ed. by P. Heelas, S. Lash and P. Morris. Cambridge (Mass.); Oxford: Blackwell. (In English).

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

«Смерть прирученная»*



Homo totus

* Отсутствие страха смерти у людей раннего средневековья Арьес объясняет тем, что, по их представлениям, мертвые не ожидали суда и возмездия за свою жизнь и погружались в своего рода сон, который длился «до «конца времен» до второго пришествия Христа, после чего все, кроме самых тяжелых грешников, пробудятся и войдут в Царство Небесное. По сути, здесь провозглашается концепция загробной жизни как мира.

«Смерть своя»*



«Смерть далёкая и близкая». «Суетности»**



«Пляски смерти»

*«Смерть своя» — ментальное отношение к смерти, возникшее между XI—XIII вв. и утвердившееся в XII—XV вв., когда идея Страшного суда, развивавшаяся, как пишет Арьес, в интеллектуальной элите, пришла в передние и парадные. Здесь идея бессмертной души — обитель индивидуальности, с 11 по 17 в., распространяется настолько, что возникает новая эсхатология, проявляющаяся в том, что слова «смерть», «умер» заменяются: «он отдал душу свою Богу», «Бог взял душу его».

** Мысль о смерти связана с идеей разрыва, распада человеческого составного целого. Недаром это эпоха «надгробия души», когда коллективная чувствительность начинает проникаться идеей дуализма души и тела. О смерти следует думать не в самый момент смерти и не тогда, когда она уже близка. Об этом нужно думать всю жизнь.

«Смерть далёкая и близкая». «Суетности»



художник Ян Моленар

«Смерть далёкая и близкая». «Суетности»



художник Леонард Брамер

«Смерть далёкая и близкая». «Суетности»



художник Никола Пуссен,
«Аркадские пастухи», «И я был в Аркадии»

«Смерть далёкая и близкая». «Суетности»



художник Герард Доу

«Смерть твоя»



Посмертная фотография викторианской эпохи.
На фотографии девушка в центре мертва.

«Смерть перевёрнутая»



Медикализация смерти, «запирание» смерти
в соответствующие учреждения.
Фотография из открытых источников

Новосибирский крематорий и музей*, 2022 г.
(фотографии из открытых источников)



* Руководством крематория пропагандируется «новая философия смерти», где главным является сделать смерть красивой, «как рождение ребенка». Перед крематорием выстроены большая детская площадка, куда приходят гулять с детьми из окрестных домов и во время церемонии прощания, а также музей смерти, который открыт для туристов и посетителей.

*А. В. Марков, О. А. Штайн (Братина)**

СЛИЯНИЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ ГОРИЗОНТОВ В ТАНЦЕ ДЕРВИША

Рассматриваются две волны рецепции экстатического суфизма в западной культуре: романтизм сказок Вильгельма Гауфа и герменевтика Поля Рикёра. Гауф актуализировал аллегорико-символический метод суфизма, восходящий к неоплатонической картине времени и вечности, поняв идентичность не как данность, а как задание. Тогда экстаз оказывается открытием эффектов языка, который и созидает первичную систему различий. Рикёр выступил как философ языка, для которого различия погружены в нарратив, ведущий от созерцания к действию. Механизм экстаза тогда — механизм ускоренного перехода к действию; аллегорическое в системе Рикёра принадлежит характеру, а символическое — соотносению с Другим. Тогда экстаз работает уже не с временем вообще, а с различием прошлого и будущего, что и может стать ключом к современной рецепции не только суфизма, но и исихазма и других мистических систем.

Ключевые слова: суфизм, дервиш, Гауф, Рикёр, нарратив, экстаз, неоплатонизм, аллегория, символ, романтизм, герменевтика.

A. V. Markov, O. A. Shtayn (Bratina)

FUSION OF HERMENEUTIC HORIZONS IN THE DERVISH DANCE

Two waves of reception of ecstatic Sufism in Western culture are examined: the romanticism of Wilhelm Hauff's fairy tales and Paul Ricoeur's hermeneutics. Hauff actualized the allegorical-symbolic method of Sufism, which goes back to the Neoplatonic view of time and eternity, by understanding identity not as a given but as a setting. Ecstasy, then, proves to be the rediscovery of the effects of language, which builds up the primal system of differences. Ricoeur has acted as a philosopher of language, for whom difference is immersed

* Марков Александр Викторович — д-р филос. наук, проф.; markovius@gmail.com; Российский государственный гуманитарный университет

Штайн (Братина) Оксана Александровна — канд. филос. наук; shtaynshtayn@gmail.com; доцент, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина

in a narrative that guides from contemplation to action. The mechanism of the ecstatic is then the mechanism of the quickened passage to action; the allegorical in Ricoeur's system belongs to the character, and the symbolic to the relation to the Other. Then the ecstatic does not work with time at all, but with the distinction of past and future, which can be the key to the contemporary reception not only of Sufism, but also of Hesychasm and other mystical systems.

Keywords: Sufism, dervish, Hauff, Ricoeur, narrative, ecstatic, Neoplatonism, allegory, symbol, romanticism, hermeneutics.

Восточная сказка, по крайней мере в ее западном употреблении, — история, рассказанная маленькому слушателю и ввергающая его в головокружительный мистический мир. Во всяком случае, это одна из исторических форм отношения к арабо-персидским преданиям, как письменным, так и связанным с культурой тела и жеста, в которой нет ориентализма [6] в расхожем смысле. Даже если этот ориентализм возникает как любование экзотикой, само напряжение сакрализации, появляющееся даже в бытовых сюжетах, разрушает этот ориентализм: явная насыщенность жестов, которую западный текст не успевает обеспечить примиряющими толкованиями, сохраняет главное в мистической практике — связь с сакральным.

Но если жест опережает толкование, но при этом воспринимается западным взглядом как значимый, то связка жестов, например, постепенное доведение себя до экстаза, будет выглядеть не просто как сцепление утверждений внутри какого-то одного способа организации рассуждения, логического или риторического. Это будет сама жизнь, поток рассказов, поток нарративов. Жест, который внутри картинки, внутри изображаемой западным писателем или мыслителем миниатюры, необходим для дальнейшего действия, оказывается для читателя западного писателя предъявлением рассказа. Поток нарративов предъявляет сам себя, развертывает собственный вымысел, так что через сознательный вымысел литературной сказки мы открываем сакральный вымысел, созданный самим самопредъявленным жестом.

Слово «дервиш» переводится как «бедняк». Дервиши, как и христианские монахи, не владеют собственностью и не говорят про вещи «моё». Дервиш — главный герой суфизма, мистического течения в исламе, которое, как и исихазм в православном христианстве, и квиетизм в католичестве, представляет собой адаптацию аллегорико-символического неоплатонического мышления и связанных с ним практик созерцания к монотеистическому догмату. Неоплатонизм признает разрыв между повседневностью и абсолютным бытием, но при этом монотеистический догмат подразумевает, что Бог сотворил и сами условия нашей повседневности. Поэтому восстановление единства с Богом и очищение от греха подразумевает не просто ряд действий, но особый режим напряженного созерцания, который не следует сблизать с пассивностью. Наоборот, он может быть странствием по жизни будущего века (или нетварному свету в исихазме), своеобразным дрейфом, как в системе иезуита-урбаниста XX в. Мишеля де Серто [2]. Аллегорико-символические способы примирить начальные условия созерцания с его целью сами тогда подвергаются дрейфу, что в платонизме было разовым экстазом, то в суфизме оказывается мистическим танцем, со всё большей скоростью кружения, со всё большим прогрессом. Напряжение сохраняется, но скорость дрейфа увеличивается; во всяком случае,

если не в отдельных телесных переживаниях, то в эффектах языка, который заставляет говорить уже о непостижимом, невыразимом, несхватываемом.

Дервишами чаще всего были члены ордена Мевлеви. Орден Мевлеви был создан персидским поэтом и философом Джалаладдином Руми, который осуществил очерченную в арабо-персидском мире синтез неоплатонической космологии, аллегорико-символического представления о языке и жизне-строительных практик монотеизма. Кружение дервишей схематически изображает Солнечную систему и вращение планет вокруг Солнца. Членами ордена становились только те послушники (мюриды), кто прошел 1000-дневное испытание. Члены братства носили высокий войлочный колпак конической формы, белоснежную рубаху, широкий пояс и черную накидку. И если сначала последователями Мевлеви были представители низших сословий, то позднее ими становились даже некоторые султаны. Дервиши пронесли через столетия свой статут, правила и даже одеяние совершенно нетронутыми.

Обычно танец дервишей называют экстатическим. Пётр Демьянович Успенский, русский писатель и путешественник, описывает танец дервишей мевлеви так:

«Дервиши встают; спокойно и уверенно подняв правую согнутую руку, повернув голову вправо и вытянув левую руку, они медленно вступают в круг и с чрезвычайной серьезностью начинают вертеться, одновременно двигаясь по кругу. А в центре, так же согнув руку и глядя вправо, появляется дервиш с короткой седой бородой и спокойным приятным лицом; он медленно вертится на одном месте, переступая ногами какими-то особыми движениями. И все они вертятся и движутся по кругу с разной скоростью: старики медленно, молодые с такой быстротой, что дух захватывает. Одни, вертясь, закрывают глаза, другие просто смотрят вниз; но никто из них ни разу при этом не коснулся другого» [7, с. 398].

Уже из этого несколько экзотизирующего описания становится понятно, что танец дервиша не столько заражает, сколько создает особый эффект языка: язык описывает невыразимый опыт через вполне конкретные указания на чистоту (никто друг друга не касается), доброжелательность (образ старого дервиша) и другие топологические языковые структуры.

Именно эти эффекты языка оказались значимы не только для романтизма, который должен был построить непротиворечивый нарратив всей человеческой жизни как исполнения ее высшего смысла в романтных паттернах, но и для герменевтики Поля Рикёра, который был убежден, что только нарратив позволяет рассмотреть становление личности или коллектива в ее непрерывном изменении, не упуская ни одного существенного фрагмента личной истории. Нарратив оказывается механизмом запуска танца дервиша, тогда как невыразимое позволяет прочитывать эти фрагменты личной истории как конкретные: внимание, улыбка, почтение или влюбленность. Но прежде мы рассмотрим романтическую рецепцию суфизма, в котором как раз и произведена метакритика неоплатонического по истокам аллегорико-символического языка, который всем хорош как принцип удовольствия, но не может обосновать ни радикальной перемены, пересозидания человека в нутри монотеистической системы, ни отношения ко времени не только как

данности, но и как заданности, что совершенно необходимо в монотеистическом учении о сотворении мира.

Немецкий романтизм, от Гёте до Гегеля, с почтением относился к Руми и суфизму, это внимание не обошло и Вильгельма Гауфа. Можно вспомнить калифа-аиста из одноименной сказки: «Багдадский калиф Хасид благодушествовал однажды под вечер у себя на диване» [1, с. 14]. Он реализовывал принцип удовольствия, в котором еще не было Другого, а только ряд собственных желаний: аллегорико-символический язык работал по полной, но нарратива еще не было.

Доставшийся калифу манускрипт гласил о великом слове «мутабор» (лат.: изменюсь — европеец Гауф изображает идеального Другого, для которого латынь как общий язык западной цивилизации — совершенно Другое по отношению к его опыту; существенно еще наличие в латыни *Futurum*, будущего времени, которого нет в арабском), которое позволит понимать язык зверей и птиц. Стать аистом не только мечта, новая образность, но и поиск, новый рассказ самого себя. Подобным образом можно стать Солнцем, или Королем Солнца. Будущее при этом оказывается латинским грамматическим, воображаемым, это нарратив Другого, который поспешно присваивает калиф. Рикёр критически пишет о таком признании эпохи романтизма: «Общей чертой этих способов бытия, открывающей возможность для операций признания, мне кажется *изменение*» [4, с. 63]. Это и есть романтическое *мутабор*, изменюсь, чтобы меня признали подлинным калифом.

Сделавшись аистом, калиф привыкал к новому питанию, «скудно питаюсь злаками... ящерицы же и лягушки не внушали аппетита» [1, с. 17]. Отрадой и наградой за умаленные потребности была возможность летать. Полет оправдывал все лишения. Таким образом, первый демонтаж аллегорико-символического языка осуществляется принципом нехватки. Превращение калифа в аиста по замыслу Гауфа имело подоплеку политического переворота и захвата власти со стороны Мицры — сына врага калифа. Так нарратив начинается с неожиданной стороны Другого. Вернуть себе прежнюю идентичность возможно только полетом в Медину. Первый рассказ о себе калиф поведал ночной Сове, которая тоже оказалась заколдованной: «Ты тщетно надеешься, что мы несем тебе спасение, и сама убедишься в нашей беспомощности, когда услышишь нашу историю» [1, с. 18]. В ответ на историю калифа Сова рассказывает собственную. Здесь демонтаж прежнего языка с его символами и желаниями переходит в открытие Другого как собственной беспомощности, открытие продолжающегося монотеистического творения мира, которое только и может вернуть личности ее личности.

Отправной точкой нарративного подхода к пониманию личности является тезис о двойственности человеческой идентичности, которая проявляется через два полюса. С одной стороны, *тождественность* (английское *sameness*) своему характеру, с другой — *самость* (английское *self-hood*), отступление индивида от его природных предрасположенностей [5]. Время угрожает идентичности своей способностью уничтожать сходство. Оно подвергает сомнению основной для идентичности критерий — критерий подобия. Изменения во внешности или характере не мешают узнать кого-либо спустя долгие годы разлуки. Ка-

лиф превращается в аиста, но голос его остается узнаваемым. Визирь слышит его. Калиф отказывается давать Сове обещание жениться на ней: «Это сделка влепую», — то есть он исходит из принципа удовольствия, который всегда должен схватывать свой предмет. Визирь видит угрозу остаться аистом навсегда и соглашается сам жениться на Сове, где уже действует нарратив романа, превышающего отдельные удовольствия и запускающего танец союзов, танец дервиша.

Происходящие перемены не становятся для наблюдателя потрясением, а воспринимаются как нечто закономерное. Калиф желает быть птицей, но он узнаваем. Мы взрослеем, у нас появляются характерные морщинки, но нас узнают. Изменения происходят постоянно, но у людей сохраняется неотъемлемый конституирующий принцип [8]. Это структура, обеспечивающая определённую и конечность, субстанциальность, дает возможность сформулировать спасительный для идентичности критерий перманентности во времени. Танец дервиша уже не членит время с помощью аллегорий желаний, но принимает время как место, где Ты можешь явиться Другому, и Другой может явиться тебе в танце продолжающегося творения. Танец дервиша — это и есть полет калифа аиста в Медину. Это и есть Медина как точка монотеистического перманентного творения, которая открывается во время танца, во время кружения. Этот танец, уже не аллегорико-символический, а реалистический — это мечеть, которая вырастает в танце, апофеозы почтительности и почтительного характера, обращение к Всевышнему без единого слова. Дервиши не поют, потому что пение есть начало творения, как у Орфея, а тут творение продолжается.

Сущность делает всякую вещь и индивида тем, *что* они есть. Но в отношении идентичности личности это объяснение представляется неполным. Вопрос, которым задается Рикёр в работе «Я-сам как другой» [5], состоит в следующем. Если структурой личности индивида является характер как природно-обусловленная данность, то есть некая совокупность «что», то существуют ли формы постоянства личности во времени, не относящиеся к характеру? Через характер как совокупность предрасположенностей индивид впускает в себя сторонние идентификации, к которым имеет склонность. Это некое иное — ценности, нормы — которые укореняются в человеке, а порой становятся важнее самого характера, некоторые знаки, которыми мы пытаемся покорить время.

Сам «факт существования характера больше всего склоняет нас мыслить идентичность в терминах тождественности» [5, с. 159] — признает Рикёр. Но идентификация себя по ценностям, нормам, привычкам — это распознавание по некому «что», которое присуще некому «кто». Мы представляем тонкие черты лица, глянцевого голос калифа, его движения, напоминающие танец дервиша в кружении. Он и в образе птицы остается узнаваем. Но это узнавание — уже не только пространственное признание символизаций, но само погружение узнающего как Другого, погружение в само время. Из времени, изнутри времени мы видим *что* как принадлежащее некоему *кто*, тому, кто авторизует присутствие, считаясь с временем, а не с желаниями, и потому полагает любое *что* как знак своего присутствия, а не желания.

Дервиш — это хронотоп, топохрон, потому что в себе во время танца он совмещает «что» и «кто». Дервиш не рассказывает о себе; он медиум, сосуд,

в который наливают чистую воду, он ее расплескивает на присутствующих, обдавая их родниковыми каплями. Рассказ дервиша — только о Всевышнем Творце, монотеистический догмат. Каждый раз рассказ один, константа встречи, но исполняется он каждый раз по-разному. Как про театральную постановку говорят, что нет повторения в ней, есть только Творчество. Это не разнообразие неоплатонических символов, а просто подтверждение присутствия Театра в мире творчества, в котором *кто* актера совпадает со *что* игры.

Как задать вопрос о «кто»? Найти такие формы деятельности, которые обладали бы собственной временной непрерывностью? Таким может быть сдерживаемое обещание, как Всевышний Творец сдержал свое обещание: Да будет свет — и стал свет. Верность слову — принципиальный вызов времени, который человек выбирает вопреки трансформациям, ситуациям, пунктуациям. Мы недаром заговорили о слове. Это не только слово как принцип, но и слово как звучание, прозвучавшее *Да будет свет*. Это «Мутабор» — слово, которое нужно вспомнить и тогда тождественность определит идентичность. Слово может быть разным, для кого-то таким словом будет «Бог», для кого-то «Любовь», для кого-то «Мама» или «Философия», но через слово мы возвращаем себя себе, находим путь к себе.

Память — ключевое слово герменевтики. Рикёр обращает внимание на текучесть времени. Текучесть с ее неизбежной печальной символикой как река для памяти проявляется в забвении, для обещания — в нарушении слова. Для калифа утекло из памяти заветное слово «Мутабор». Память — это то, что помогает сохранять и организовывать прошлый опыт, она выступает связующим компонентом между субъектом и временем посредством запоминания. Верность слову объявляет тогда себя формой непрерывности во времени, самой фактичности длящегося Творения, которая позволяет сказать: «Это Я!». «Мутабор» вернул аисту калифа, а ночной сове — прекрасную девушку. Но способность обеспечивать эту непрерывность не заложена в характере с его аллегорико-символическими импликациями. Это механизм осознанного, волевого самосохранения, наподобие поддержания сотворенного мира на столпах Премудрости, в противоположность характеру, как механизму сохранения природно обусловленному. Калиф, вернувшись в тело человека, остался прежним собой, немного уклоняясь от государственных дел и Визиря.

Для романтизма характер представляет собой диалектику инновации и укорененности, а следовательно, имеет историю. Понимание личности должно передавать происходящие с человеком изменения, уравновешивая консерватизм его верности своей природе и моменты чистого творчества над жизнью, когда активизируются черты, «которые стремятся отделить идентичность “Я” от тождественности характера» [5, с. 153]. Только если Гауф имел в виду общий роман человеческой жизни как творчество жизни в соответствии с романтическим романном жизнетворчеством, то Рикёр уже проблематизирует растождествление с прошлым и отождествление с будущим как различные моменты понимания. Калиф Гауфа по рождению тонкий и мечтательный, чужд политике, и поэтому он может стать героем романно-романтической сказки. Дервиш изначально стирает собственную личность, остается тем самым *tabula*

rasa для буквы и голоса Всевышнего, и здесь он уже скорее герой Рикёра: буква привязывает его к прошлому, а голос вбудуществляет его.

Наша история — творчество нашей жизни. События понимаются ретроспективно или в причинно-следственной связи, когда мы их рассказываем проговариваем. Иное, которое в момент встречи воспринимается как случайность, задним числом осознается как необходимость. Будучи таким образом понятым, оно вливается в историю и становится судьбой. Слияние разрозненных эпизодов в неделимый поток жизни, процедура упорядочивания, явно имеет нарративный характер. «Самопонимание есть интерпретация» [3, с. 143]. Личность ищет и обретает себя в повествовании, потому что повествование способно передать изменение. «Нарративная операция порождает совершенно оригинальное понятие динамической идентичности» [3, с. 175]. Рассказ, повествование, тождество и различие примиряются в сцеплении событий, которое интегрирует их в личную историю.

Нарратив — психологическая организация индивида. Статические факты, динамические организующие принципы позволяют индивиду понимать себя и свой мир. Он постоянно интерпретирует свою жизненную историю на основании некоторых базовых допущений относительно самого себя и мира. Иногда элементы прошлого не осознаются человеком, но продолжают играть существенную роль в организации опыта мира. Каждый из нас хранит опыт детства, что-то пряча, а что-то предъясняя. Детские травмы и победы, смешные истории и неудачи формируют сюжетную линию нарратива, образа себя: чудака-желябки, социопата, оптимиста, экстраверта.

Ранние события жизни воздействуют на настоящее и будущее, даже если они не осознаются памятью. Первые запахи, шаги, падения, первый ветерок, вкус конфет, трепетный тембр голоса, покалывание щетины папы, первые насмешки. Жизнь человека развивается по законам повествования — своего рода организующий принцип. Нарратив требует локальной артикуляции, возможности объяснить, почему и как мы делаем, думаем или чувствуем что-либо. Индивид объясняет свои действия, вписывая их в доступную для понимания историю жизни.

Возможна и неверная артикуляция. Неосознанные элементы тоже определяют то, кем мы являемся, воздействуют на наши чувства и поступки и зачастую предоставляют недостающие звенья нашей эксплицитной истории. Воздействие неосознанных элементов имеет негибкий и автоматический характер и в каком-то смысле они еще не присвоены индивидом, принадлежат ему в меньшей степени, чем артикулированные элементы самонарратива.

Согласно Рикёру, нарративная идентичность — это идентичность разворачивающаяся в истории конкретной судьбы, соавтором которой является человек. Нарративное единство придает личности движение, которое та утрачивает на полюсах идентичности — в сохранении характера и отстаивании самости. Способность рассказать о себе — необходимое условие непрерывности памяти. Субъект действия не смог бы дать своей жизни этическую оценку, если бы эта жизнь не была сосредоточена в единство. Память обеспечивает целостность временного опыта и задает зону ответственности. Так в нарративе складывается возможность индивида выносить оценку тому, в какой степени он остается

верен своему «Я». Воздействие прошлого и будущего на настоящее больше, чем просто воспоминания и ожидания. Сам факт осознания, что мы имеем будущее, полностью трансформирует наше настоящее. Создается ощущение, что есть нечто большее, чем настоящий момент. Субъект нарратива заинтересован не только в нынешнем моменте, но и во всем нарративе.

Соотнося себя с прошлым и будущим, человек создает повествования, которые вызывают к жизни Другого. «Я-сам как другой» — это тот, кто первым выслушает рассказ; тот, ради кого обретается согласие, и тот, кого «Я» не узнаю, пока не начну рассказывать. Нарратив придает представлению индивида о себе единство и логику, то есть делает личность принципиально познаваемой. Человеческая личность устроена парадоксально. Можно потерять себя и обнаружить за этой потерей свое истинное лицо. «Перестать быть собой» означает вести себя несоответственно своему характеру. Но также здесь можно предположить столкновение с ситуацией, которая вынуждает вырабатывать способ поведения в условиях, где следование своему характеру было бы неправильным и даже опасным, где нет места склонностям. Самореализация есть самопонимание. Повествовательное измерение дает такой способ понимания личности, который позволит воссоздать ее по кусочкам и пережить любые мыслимые кризисы идентичности, предлагаемые жизнью или религией.

Теория нарративной идентичности знакома нам также благодаря трудам философа Марии Шехтман [10] — представителя нарративной философии. Свой вопрос об идентичности сформулировала так: что делает личность тождественной себе в разные отрезки времени? Шехтман выделяет четыре основные временные черты личностного существования: выживание, моральная ответственность, забота о себе и вознаграждение. Идентичность личности определяется содержанием ее повествования о себе, — самонарративом. Шехтман в отличие от Рикёра делает упор не на нарративе, а на самонарративе. Нарратив — умственные состояния последовательных событий, складывающихся в сюжет. Нарративная идентичность — это не только повествование о себе, это *созидание себя*, которое начинается с *соответствия* самонарратива и рассказа Другого обо мне, как бы повторение божественного Творения. Построение автобиографического нарратива не всегда является сознательным актом. Некоторые эпизоды нашей жизни в настоящем могут быть причинно связаны с элементами прошлого опыта, но эта связь не всегда осознается. Таким образом, вместо разрыва между прошлым и будущим у Рикёра Шехтман вводит свет Творения как освещение актуального настоящего, постоянно актуализующего калифа как Творца драматизма всеобщей жизни с ее расстояниями и расставаниями, которые не сведешь к символам и правилам, но которые суть предмет заботы.

Диахроническое (проходящее через время) единство сознания — временной аспект всей организации нарративов: вспоминаемое прошлое и ожидаемое будущее воздействуют на настоящее, создавая для него интерпретативный контекст. Это динамическая интерактивная система, которая порождает субъективность, протяженную во времени. Прошлое пересказывается в свете настоящего, а предвкушение будущего придает новый характер опыту настоящего; все элементы понимаются в контексте целого. Такова модель Рикёра.

Но модель Шехтман оказывается интереснее: она не имеет в виду разрыв прошлого и будущего, но *обретение заданности в свете самой данности времени*. Рассказчик связывает через образы, символы, ассоциации сюжеты жизни героя, придает им завершенность.

Выйдя на свет собственного разума, рассказчик никогда не забывает слово *Мутабор*, у него всегда есть ассоциации для этого слова, не становящиеся аллегориями желаний, исчезающего вместе с обеспечивавшими его символами. Автор-Творец служит детерминантой, видит и связывает в повествовании звенья, подобно *мировому духу* Гегеля. Сценарий реализуется героями, которым общая картина не дана, и какое место в этой баталии они занимают, им неизвестно. Но есть сам Свет, мировой дух, условие видения вообще, и Творец в танце дервиша указывает героям, как не прикасаться к нему, но сам не просто прикасается к себе, но входит в себя экстатически и сливается в особом эресе танца и письма с собственным образом как предельным Другим.

Но Рикёр вовсе не стоит в стороне от танца дервиша. Танец дервиша это универсальный символ, не сводящийся к речевым отдельным желанным символизациям. Исследование символа приводит Рикёра к *метафоре*. Метафора появляется из конфликта, возникая в результате соединения слов в фразе, при этом не открывая свой смысл легкодоступным образом. Когда в языке используется метафора, то буквальный смысл отступает перед метафорическим, но при этом усиливается соотнесенность слова с реальностью. Происходит новое сотворение мира, где Свет как всеобщая метафора и позволяет реальности эротически соотноситься с собой. Именно в метафорическом выражении Поль Рикёр выявляет осуществление человеческой способности к творчеству. Сам читатель интерпретирует свое собственное существо и рассматривает собственную жизнь как текст. Объяснение значений метафоры в тексте, способствует интерпретации самой работы *неповторимого Сотворения в целом*, где спектакль всегда неповторим и потому разомкнут, а экстаз дервиша замкнут в софийном эресе познания.

Поль Рикёр подчеркивает, что именно на уровне интерпретации понимание текста дает ключ к пониманию метафоры. К вопросам «Что» и «кто» прибавляется вопрос «о чем», в котором мы и выходим из дихотомии Прошлого и Будущего к сотворению мира, который знает, что он должен измениться, мутировать (мутабор) в софийное совершенство. Рикёр противопоставлял ссылку (референцию) и смысл. Он указывал, что смысл — это «то, что» (“*quoi*”), а референция — это «о чем» (“*au sujet de quoi*”) в речи [9, с. 106]. Для интерпретации имеет значение характер референции в контексте. Потому что смысл стоит перед текстом, а не находится за ним. Это нечто открытое.

Танец открыт, он размыкает круг края юбки дервиша, солнечного обода и слов молитвы. Интерпретация этого ритуального действия становится захватом предложений открытого мира неочевидными ссылками текста. Поль Рикёр предлагает читателю поставить себя в возможный мир бытия, который открыл для него текст, Ханс-Георг Гадамер, используя один из ключевых терминов Гуссерля, предпочитал называть это в своей системе «слиянием горизонтов», — это процесс, при котором участники герменевтического диалога увеличивают контекст, с помощью чего и приходят к общему пониманию. В танце дервиша происходит слияние горизонтов, за которыми заходит солнце и восходит луна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гауф В. Сказки. М.: Художественная литература, 1977. 238 с.
2. Марков А. В. 1980: год рождения повседневности. М.: Европа, 2014. 192 с.
3. Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ / Пер. с франц. Т. В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с.
4. Рикер П. Путь признания: три очерка / пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2010. 268 с.
5. Рикер П. Я-сам как другой / Пер. с франц. И. С. Вдовиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. 416 с.
6. Саид Э. В. Ориентализм. М.: Гараж, 2021. 560 с.
7. Успенский П. Д. Новая модель Вселенной. СПб.: Издательство Чернышева, 1993. 560 с.
8. Штайн О. А. Конец индивидуального, каким мы его знали // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. № 3. С. 86–90.
9. Ricoeur P. La métaphore et le problème central de l'herméneutique // Revue Philosophique de Louvain. 1972. No 5. p. 93–112.
10. Schechtmann M. Staying Alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life. New York: OUP, 2014. 224 p.

REFERENCES

1. Gauф V. *Skazki* [Fairy tales]. M.: Fiction, 1977. 238 p. (In Russian).
2. Markov A. V. *1980: god rozdeija povsednevnosti* [1980: the year of the birth of everyday life]. Moscow: Europe, 2014. 192 p. (In Russian).
3. Riker P. *Vremja i rasskaz. T. 1. Intriga i istoricheskij rasskaz* [Time and story. Vol. 1. Intrigue and historical story] / Trans. with frants. T. V. Slavko. M.; St. Petersburg: University book, 1998. 313 p. (In Russian).
4. Riker P. *Put' priznanija: tri ocherka* [The path of recognition: three essays] / trans. with Frants. T. I. Blauberг, I. S. Vdovina. M.: ROSSPAN, 2010. 268 p. (In Russian).
5. Riker P. *Ja-sam kak drugoj* [I am myself as another] / Translated from French by I. S. Vdovina. M.: Publishing House of Humanitarian Literature, 2008. 416 p. (In Russian).
6. Said E. V. *Orientalism* [Orientalism]. M.: Garage, 2021. 560 p. (In Russian).
7. Uspensky P. D. *Novaja model Vselennoj* [A new model of the Universe]. St. Petersburg: Chernyshev Publishing House, 1993. 560 p. (In Russian).
8. Stein O. A. [The end of the individual as we knew him] // Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy. 2012. No 3. pp. 86–90. (In Russian).
9. Ricoeur P. La métaphore et le problème central de l'herméneutique // Revue Philosophique de Louvain. 1972. No 5. p. 93–112. (In French).
10. Schechtmann M. Staying Alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life. New York: OUP, 2014. 224 p. (In English).

*Л. Д. Бугаева**

АНДРЕЙ ТАРКОВСКИЙ КАК КУЛЬТУРНЫЙ РЕСУРС: ПОСТРОЕНИЕ ПРОТОСЮЖЕТА**

Обширную литературу об Андрее Тарковском, отечественную и зарубежную, условно можно разделить на несколько групп исследований: 1. обращенные к биографии режиссера, 2. раскрывающие историю создания и рецепции отдельных фильмов, 3. адресующиеся к проблематике кинематографа Тарковского, 4. претендующие на создание концепции творчества режиссера, 5. осмысляющие кинематографический язык фильмов Тарковского. Разнообразием отличаются формы и способы обращения западных режиссеров к Тарковскому: от переключек на уровне визуальных образов и композиции кадра до соответствий на концептуальном уровне и совпадений мировоззренческих позиций. Для теоретиков и практиков кино Тарковский в результате предстает как культурный ресурс. Представляется, что в ряде случаев при обращении кинорежиссеров к Тарковскому интертекстуальные связи определяются наличием в создаваемых фильмах некоего «протосюжета». Один из таких «протосюжетов» предполагает определенное восприятие окружающей социальной действительности, которое характеризуется тем, что Жиль Делез и Феликс Гваттари обозначали термином «детерриторизация», осцилляцию между ностальгией и солосталгией, создающую «атмосферу» в терминологии Гернота Беме, а также героя-релоканта в прямом и метафорическом смысле. Данный «протосюжет», или «протосфера», задает определенную тональность при обращении режиссера к другим элементам киностилистики Тарковского. В качестве примера рассматривается творчество Кристофера Нолана.

* Бугаева Любовь Дмитриевна — д-р филол. наук, ldbugaeva@gmail.com, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Lyubov D. Bugaeva — Dr. Habil., ldbugaeva@gmail.com, St. Petersburg University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, nab. r. Fontanki, d. 15, lit. A, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

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

Ключевые слова: Андрей Тарковский как культурный ресурс, интертекстуальность, протосюжет, детерриторизация, солосталгия, эстетика атмосфер, киностилистика, Кристофер Нолан.

L. D. Bugaeva

ANDREI TARKOVSKI AS CULTURAL RESOURCE: CONSTRUCTING A PROTO-STORY

The extensive literature on Andrei Tarkovsky, both domestic and foreign, can be conditionally divided into several categories of studies, those that: 1. address the biography of the director, 2. reveal the history of creation and reception of individual films, 3. address the problems of Tarkovsky's cinematography, 4. claim to create a concept of the director's work, and 5. comprehend the cinematic language of Tarkovsky's films. The forms and manner of Western directors' reference to Tarkovsky are diverse, from the overlap at the level of visual images and frame composition to correspondences at the conceptual level and coincidence of worldview positions. As a result, Tarkovsky appears as a cultural resource for film theorists and practitioners. It seems that in a number of cases when filmmakers refer to Tarkovsky, intertextual connections are determined by the presence of a certain "proto-plot" in the films they create. One of these "proto-plots" presupposes a certain perception of the surrounding social reality, which is characterized by what Gilles Deleuze and Félix Guattari called "deterritorialization", the oscillation between nostalgia and solostalgia, creating an "atmosphere", in the terminology of G. Böhme, as well as the character-relocant in the literal and metaphorical sense. This "proto-plot", or "proto-sphere", sets a certain tone when the director turns to other elements of Tarkovsky's film style. The work of Christopher Nolan is considered as an example.

Keywords: Andrei Tarkovsky as a cultural resource, intertextuality, proto-plot, deterritorialization, solostalgia, aesthetics of atmospheres, film stylistics, Christopher Nolan.

Понимание современного отечественного и мирового кинематографа невозможно без обращения к творчеству Андрея Тарковского, определившего один из векторов развития кинематографа. Тарковский оказал огромное влияние на стиль современного европейского кино с его открытой структурой повествования, явные и почти неуловимые связи с Тарковским прослеживаются в творчестве режиссеров во всех концах света. Тарковский является важным ориентиром и для кинематографистов, и для теоретиков кино. Пол Шрейдер (Paul Schrader) относит Тарковского к трансцендентальному кино, более того, вводит понятие «кольцо Тарковского», внутри которого, согласно его концепции, находится трансцендентальное медленное кино экспериментального характера. Так, в «кольцо Тарковского» в настоящий момент попадает творчество режиссеров из разных стран: Александра Сокурова из России, Хирокадзу Корээда (Hirokazu Kore-eda) из Японии, Келли Райхардт (Kelly Reichardt) из США и Хоу Сяосяня (Hou Hsiao-hsien) из Тайваня [11, p. 32]. На известной диаграмме Шрейдер показывает, как режиссеры, все больше отстраняясь от традиции сюжетного кино, движутся в трех разных направлениях. Они проходят через «кольцо Тарковского», отделяющее кино театральное от кинофестивального и музейного, на пути к чистой концепции. Режиссеры «камеры наблюдения», в число которых входят Шанталь Акерман (Chantal Akerman), Теодорос Ангелопулос (Theo Angelopoulos), Аббас Киаростами (Abbas Kiarostami), режиссеры новой румынской волны делают акцент на съемке повседневной реальности. Режиссеры «художественной галереи»

демонстрируют приверженность визуальной образности, отводя особую роль цвету и свету. К ним относятся Микеланджело Антониони (Michelangelo Antonioni), Дэвид Линч (David Lynch), Джим Джармуш (Jim Jarmusch), Теренс Малик (Terrence Malick). Третье направление — «мандала», или «медитационное» кино, — фильмы, которые вводят зрителя в состояние, подобное трансу. Данное направление образуют такие режиссеры, как Карл Дрейер (Carl Dreyer), Ясудзиро Одзу (Yasujirō Ozu), Нури Бильге Джейлан (Nuri Bilge Ceylan), Робер Брессон (Robert Bresson) [11, p. 31–34].

Фильмы Тарковского и его теоретические взгляды на кино и искусство стали культурным ресурсом и источником интертекста для творчества, с одной стороны, российских и зарубежных кинематографистов (Кристоффера Боэ, Ларса фон Триера, Нури Бильге Джейлана, Кристофера Нолана, Алехандро Гонсалес Иньярриту и др.), с другой стороны, российских и зарубежных теоретиков кино.

Обширную литературу о Тарковском, общее число материалов библиографии которой превышает четыре тысячи, можно условно разделить на несколько групп: исследования, обращенные к биографии режиссера, и работы, раскрывающие историю создания и рецепции отдельных фильмов; исследования, адресующиеся к проблематике кинематографа Тарковского, в том числе религиозно-философской и морально-нравственной, и претендующие на создание концепции творчества режиссера; работы, подвергающие осмыслению кинематографический язык фильмов Тарковского. Добавим, что многие исследования проблематики и языка произведений Тарковского, а также теоретических взглядов режиссера делают особый акцент на контексте фильмов Тарковского, что позволяет рассматривать влияние кинематографии и кинотеории Тарковского на отечественное и мировое искусство, прочерчивать параллели между кинопроизведениями Тарковского и других режиссеров.

Так, Е. Дульгеру, румынский киновед, в своем исследовании поэтики сакрального у Тарковского опирается на идеи румынского философа Лучиана Благи; сакральное пространство-время оказывается рожденным из сплетения мотивов и архетипов в некое живое единство в каждом фильме режиссера. В тарковсковедении много сравнительно-сопоставительных статей о режиссере: Тарковский и Кончаловский (В. Паперный), Тарковский и Ларс фон Триер (В. Вардиц), Тарковский и Бергман (Е. Васильева), Тарковский и японское искусство (О. Булгакова), Тарковский и Параджанов (Т. Петцер), Балабанов и Тарковский (К. Энгль) [2; 3]. Но, пожалуй, самой пронзительной нотой в зарубежном тарковсковедении стали работы о Тарковском американского слависта Роберта Берда (Robert Bird), связанного с Тарковским, как оказалось, многим — не только интересом к творчеству великого режиссера, но и одной и той же смертельной болезнью, и даже — на иррациональном уровне — фамилией *Bird* (птица), в которой Берд усматривал связь с покалеченной птицей Тишкой, жившей в семье Тарковского в его последние годы [6]. Роберт Берд — автор статей и книг о Тарковском. В небольшой по объему книге о фильме «Андрей Рублев» [4] Берд пытается переосмыслить эстетику Тарковского: устанавливает исторический контекст фильма и предлагает новое прочтение ключевых сцен. Хотя исследователь и связывает фильм с традициями русско-

го искусства и интеллектуальной истории, он, тем не менее, рассматривает «Андрея Рублева» как произведение, которое, бросая вызов традиционным представлениям о репрезентации и видении, затрагивает глубокие экзистенциальные вопросы. Книга Берда «Andrei Tarkovsky: Elements of Cinema» [5], переведенная на русский язык самим автором и изданная в Москве в 2021 г. в новой дополненной редакции, — попытка представить творчество Тарковского через подробный анализ режиссерской техники. Вместо термина «поэтическое кино» исследователь предлагает использовать по отношению к Тарковскому термин «стихийное кино» или «кино стихий». Берд подчеркивает увлеченность Тарковского взаимосвязью между кинематографическим представлением и более первобытным восприятием мира и соотносит фильмы режиссера с четырьмя стихиями, которые образуют четыре раздела книги: Земля, Огонь, Вода, Воздух. Интересная концепция приводит исследователя к выводу, что

«сила фильмов Тарковского не в том, что они улавливают “потайное присутствие” природы России или какой-либо еще абстракции, а в том, как они из стихий кино создают условия совершенно нового чувственного опыта, доступного лишь зрителю, находящемуся перед экраном» [5, с. 20].

Тарковский как культурный ресурс ассоциируется с рядом ключевых тем, концептов и приемов киноповествования: «запечатленное время», скорость, космос, зона, зеркало, квест, отец и сын, женщина-мать, сон, память и т. п. Можно говорить о совпадениях между Тарковским и другими режиссерами в отношении ко времени («медленное кино, запечатленное время»), в построении пространства (зоны или космической станции), в обыгрывании ряда тем и мотивов (космос, зеркало, вода, огонь). Хотя, безусловно, обращение к Тарковскому задается в первую очередь эстетическими ориентирами и личными пристрастиями режиссера, в отдельных случаях можно говорить о некоем «протосюжете», наличие которого предполагает адресацию к Тарковскому на других уровнях кинотекста.

Протосюжет, где возникает система отсылок к Тарковскому, позволяющая включить режиссера в «кольцо Тарковского», определяется рядом факторов. Во-первых, определенным восприятием окружающей социальной действительности, которое характеризуется тем, что Жиль Делез и Феликс Гваттари (Gilles Deleuze, Félix Guattari) обозначали термином «детерриторизация», или «детерриториализация» [9]. Во-вторых, колебанием между ностальгией и солласталгией, которое создает определенную «атмосферу» в том значении этого термина, который придавал ему Гернот Беме (Gernot Böhme) [7]. В-третьих, позиционированием героя, которого можно назвать «релокантом» в прямом и метафорическом смысле этого слова.

Остановимся на составляющих протосюжета, или протосферы, подробнее. Рассмотрим их, обращаясь для примера к фильмам Кристофера Нолана (Christopher Nolan), британского и американского режиссера, сценариста и продюсера. Нолан, как известно, открыто признавался, что еще до того, как в 2013 г. начал снимать «Интерстеллар», ориентировался на Тарковского, с фильмами которого был знаком благодаря оператору Хойте Ван Хойтема (Hoyte van Hoytema). Как и его оператор, режиссер высоко оценивал работу

камеры в фильме «Зеркало», о котором говорил, что «это невероятно богатый визуальный гобелен, в то же время это гобелен, в котором элементам позволено дышать символически» [8]. Однако Тарковский как культурный ресурс был для Нолана гораздо шире визуальной составляющей, пусть даже и уникальной. Так, системой глубинных соответствий фильмам Тарковского «Солярис» (1972) и «Сталкер» (1979) пронизаны фильмы Нолана «Начало» (*Inception*, 2010), «Интерстеллар» (*Interstellar*, 2014) и, отчасти, «Оппенгеймер» (*Oppenheimer*, 2023).

Первая составляющая протосюжета — «детерриторизация», или «детерриториализация», то есть процесс разрушения привычек, который имеет место в ситуации «освобождения» человека от привязанности к определенной географической территории. Детерриториализация — это также процесс ослабления связей между культурой и конкретным местом. Детерриториализация предполагает дистанцирование от привычного пространства и отказ от фиксированных оппозиций внешнего и внутреннего, центра и периферии, другими словами — выход за пределы привычного пространства. Действие фильмов Тарковского «Солярис» и «Сталкер» происходит в неопределенном будущем на космической станции и в постапокалиптическом мире в вымышленном пространстве Зоны, то есть в пространствах, не имеющих четкой географической локализации и не связанных однозначно с определенной культурой. Действие фильма Нолана «Начало» разворачивается в реальности и во сне, более того, герой фильма Доминик Кобб (Леонардо Ди Каприо) — «извлекатель», занимающийся корпоративным шпионажем и проникающий в подсознание людей, чтобы извлечь необходимую информацию, о которой можно сказать, что она детерриторизована. А в «Интерстелларе» герой долгое время оказывается лишенным возможности вернуться на Землю. Фильм «Оппенгеймер», казалось, бы привязан к конкретной стране и конкретному историческому периоду, однако лаборатория в Лос-Аламосе, где команда ученых создает атомную бомбу, есть своего рода «вымороченное» пространство, предполагающее дистанцирование находящихся в ней от привычного мира. В «Интерстелларе» Нолан изображает деградирование планеты. То же самое происходит в «Оппенгеймере». Таким образом, во всех названных фильмах можно говорить о детерриториализации.

Второй составляющей протосюжета является осцилляция, или колебание, между ностальгией и солесталгией. Ностальгия обычно понимается как болезнь, вызванная сильным желанием вернуться домой и испытываемая людьми, которые намеренно, часто насильно, удалены от родной среды. Это также «оглядывание назад», желание вернуться в прошлое, возникающее, как правило, в эмиграции. Эдвард Саид (Edward Said) ввел понятие интеллектуальной эмиграции, которая есть не только действительное актуализированное состояние изгнания, ссылки, но и — в более широком смысле — метафорическое состояние жизни вне привилегий, соблазнов и влияния определенной культуры [10, p. 373]. Эмигрантом оказывается практически всякий, кто оказался в чуждой для себя действительности и не находит в ней места. Впрочем, об эмиграции можно говорить и в метафорическом смысле. Тогда эмиграция — это позиционирование себя как «постоянного изгнанника, того, кто никогда не чувствует себя дома, кто все время не в ладах со своим окружением, кто неутешен в мыслях о прошлом и с горечью смотрит на настоящее и будущее» [10, p. 370].

Герои названных фильмов Тарковского и Нолана — своего рода изгнанники, лишенные дома, или не находящие его, или считающие Зону домом. Однако испытываемые ими в связи с утратой «дома» эмоции не всегда вызваны ностальгией. Гленн А. Альбрехт (Glenn A. Albrecht) предложил термин «соласталгия», то есть болезненная реакция человека на негативные и тревожные изменения окружающей среды. Согласно Альбрехту, мы живем в «век соласталгии», испытывая постоянный стресс от потери «домов» и мест, которые мы любим, и оплакивая привычный мир, который увядает и проходит [1, р. 22]. Хотя на первый взгляд соласталгия обладает чертами сходства с ностальгией, они различны. Соласталгия — это не просто отсутствие или недостаток, скорее, это «патология места». Как отмечает Альбрехт, «негативная трансформация любимого места вызывает негативные эмоции у субъекта, который все еще не перемещен», он все еще «дома», но теперь он «теряет то утешение или тот комфорт, которые получал раньше от связи с домом, так как дом опустел и произошло это под воздействием сил, не зависящих от субъекта» [1, р. 47]. Таким образом, соласталгия, в отличие от ностальгии, имеет отношение не столько к отсутствующему объекту или человеку, сколько к пространству, которое одновременно здесь и не здесь, и к эмоциям, которые мы испытываем, находясь в подобном пространстве.

В фильмах «Сталкер» и «Солярис» Тарковского и «Начало», «Интерстеллар» и «Оппенгеймер» Нолана, все герои которых, включая Оппенгеймера, пытаются найти «дом», утраченный или удаленный, происходит постоянное балансирование между ностальгией и соласталгией, между тоской по дому и осознанием патологии места, в котором находится герой фильма. Так, например, в «Солярисе» за ключевым разговором в библиотеке, в котором Сарториус говорит о вторичной, «матричной» природе Хари, следует сцена невесомости, где Крис склоняется перед ней, тем самым признавая ее человечность и демонстрируя свою любовь. А в знаменитой финальной сцене фильма Крис Кельвин в позе рембрандтовского блудного сына стоит на коленях перед отцом на пороге отчего дома, и, казалось бы, в данном эпизоде можно говорить о ностальгии по отцу и дому. Однако в конце сцены невесомости Крис обнимает колени Хари в аналогичной позе. Таким образом, земная сцена возвращения домой является логическим продолжением сцены невесомости, в которой Крис также демонстрирует возвращение, но не к прежней Хари и, соответственно, не в земной дом, а скорее к внутреннему духовному единству, которое не в обязательном порядке связывается с родным земным домом и жизнью на Земле. Ностальгия сменяется соласталгией. В свою очередь Нолан, показывая в «Интерстелларе» губительную деятельность правительства, превращающую планету в непригодное для жизни патологическое место, показывает также героя фильма Купера (Мэттью Макконахи) испытывающим ностальгию по дому, который в его сознании связывается то с оставленной на Земле дочерью, то с любимой женщиной.

Осцилляция между ностальгией и соласталгией в фильмах Тарковского и Нолана создает так называемую «атмосферу». Атмосфера — понятие, разработанное немецким теоретиком Гернотом Беме в рамках «новой эстетики», или «эстетики атмосфер», и обозначающее среду, заставляющую реципиента

терять привычные пространственные и временные координаты. Атмосфера может возникать вокруг какого-либо объекта среды, но может быть и свойством самой среды. У Тарковского и Нолана созданная осцилляцией атмосфера находит образное воплощение в образе постоянного меняющегося океана (или Зоны) и во многом опирается на символику воды.

Последняя выделяемая в данной статье составляющая протосюжета — герой-релокант. В отличие от эмиграции связь или отсутствие связи с родной страной не являются характерной чертой релоканта, не имеет также значения наличие или отсутствие у него меланхолического чувства, ностальгии и/или ретропических настроений. Герой-релокант, переживая и себя самого, и свою безместность как состояние вне себя, обнаруживает внутреннюю нехватку и рефлектирует о ней. Это не герой, который переходит в другую социальную общность или в другую идентичность, а недостаточный субъект, утративший полностью или частично свою прежнюю идентичность и стремящийся ее восполнить. Отсюда — трансформация пространственного перемещения героя-релоканта в «путь к себе», в движение во внутреннем пространстве героя.

Итак, в фильмах режиссеров, обращающихся к **творчеству** Тарковского как к культурному ресурсу, нередко присутствует протосюжет, пространство которого определяется рядом факторов, которые и были обозначены в настоящей статье. Представляется, что можно также установить факторы, определяющие структуру времени в протосюжете, но это предмет отдельного разговора. Протосюжет — явление глубины, его обнаружение в гипертекстовом пространстве фильмов режиссера, адресующегося к творчеству Тарковского, неизменно переводит возникающую в кинотексте интертекстуальность с уровня поверхностных совпадений на уровень глубинных соответствий. Можно сказать, что в этом случае интертекстуальность ведет в трансцендентальность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Albrecht G. A. *Earth Emotions: New Words for a New World*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2019. 256 p.
2. Andrej Tarkovskij: Klassiker — Классик — Classic — Classico: Beiträge zum internationalen Tarkovskij-Symposium an der Universität Potsdam. Norbert P. F. (Hrsg.). Band 1. Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2016. 313 s.
3. Andrej Tarkovskij: Klassiker — Классик — Classic — Classico: Beiträge zum internationalen Tarkovskij-Symposium an der Universität Potsdam. Norbert P. F. (Hrsg.). Band 2. Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2016. 366 s.
4. Bird R. *Andrei Rublev*. London: British Film Institute, 2004. 87 p.
5. Bird R. *Andrei Tarkovsky: Elements of Cinema*. London: Reaktion Books, 2008. 256 p. // Берд Р. Андрей Тарковский: стихи кино. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2021. 360 с.
6. Bird R. *The Omens: Tarkovsky, Sacrifice, Cancer // Apparatus. Film, Media and Digital Cultures in Central and Eastern Europe*. 2020. No. 10. DOI: <https://dx.doi.org/10.17892/app.2020.00010.225>
7. Böhme G. *The Aesthetics of Atmospheres*. Ed. By Jean-Paul Thibaud. New York: Routledge, 2018. 230 p.

8. Ebiri B. An Action Movie About Scientists Talking. Christopher Nolan's Oppenheimer plays out across the landscapes of Los Alamos and Cillian Murphy's face // *Vulture*. March 10, 2024. URL: <https://www.vulture.com/article/oppenheimer-christopher-nolan-cillian-murphy-behind-the-scenes.html> (дата обращения: 22.09.2024)
9. Guattari F., Deleuze G. *Capitalisme et schizophrénie, tome 1: L'Anti-Œdipe*. Paris: Editions de Minuit, 1972. 494 s.
10. Said E. *Intellectual Exile: Expatriates and Marginals // The Edward Said Reader*. Ed. by Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin. New York: Vintage Books, 2000. P. 368–381.
11. Schrader P. *Transcendental Style in Film: Ozu, Bresson, Dreyer*. Oakland, CA: University of California Press, 2018. 230 p.

REFERENCES

1. Albrecht, G. A. (2019). *Earth Emotions: New Words for a New World*. Ithaca and London: Cornell University Press. 256 p. (In English).
2. Andrej Tarkovskij: *Klassiker — Классик — Classic — Classico: Beiträge zum internationalen Tarkovskij-Symposium an der Universität Potsdam*. Norbert, P. F. (Hrsg.). Band 1. Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2016. 313 s. (In English, German, Russian, Italian).
3. Andrej Tarkovskij: *Klassiker — Классик — Classic — Classico: Beiträge zum internationalen Tarkovskij-Symposium an der Universität Potsdam*. Norbert, P. F. (Hrsg.). Band 2. Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2016. 366 s. (In English, German, Russian, Italian).
4. Bird, R. (2004). *Andrei Rublev*. London: British Film Institute. 87 p. (In English).
5. Bird, R. (2008). *Andrei Tarkovsky: Elements of Cinema*. London: Reaktion Books. 256 p. (In English).
6. Bird, R. *The Omens: Tarkovsky, Sacrifice, Cancer*. In: *Apparatus. Film, Media and Digital Cultures in Central and Eastern Europe*. 2020. No. 10. DOI: <https://dx.doi.org/10.17892/app.2020.00010.225> (In English).
7. Böhme, G. (2018). *The Aesthetics of Atmospheres*. Ed. By Jean-Paul Thibaud. New York: Routledge. 230 p. (In English).
8. Ebiri, B. An Action Movie About Scientists Talking. Christopher Nolan's Oppenheimer plays out across the landscapes of Los Alamos and Cillian Murphy's face // *Vulture*. March 10, 2024. URL: <https://www.vulture.com/article/oppenheimer-christopher-nolan-cillian-murphy-behind-the-scenes.html> (accessed: 22.09.2024) (In English).
9. Guattari, F.; Deleuze, G. (1972). *Capitalisme et schizophrénie, tome 1: L'Anti-Œdipe*. Paris: Editions de Minuit. 494 s. (In French).
10. Said, E. (2000). *Intellectual Exile: Expatriates and Marginals // The Edward Said Reader*. Ed. by Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin. New York: Vintage Books. P. 368–381. (In English).
11. Schrader, P. (2018). *Transcendental Style in Film: Ozu, Bresson, Dreyer*. Oakland, CA: University of California Press. 230 p. (In English).

*И. А. Митрофанова, А. А. Рямонен, Лю Цзыюань**

ХРИСТИАНСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ И. БУНИНА И В РУССКОЙ ПРОЗЕ О ДЕРЕВНЕ 1960–1980-Х ГГ.**

В статье на материале творчества Ивана Бунина и так называемых писателей-деревенщиков 1960–1980-х гг. рассматриваются духовно-нравственные связи, существовавшие между этими писателями, между интенциями, проступающими в их текстах. В ходе работы показано, что, подобно тому как Иван Бунин, вынужденно оказавшийся в эмиграции, вдалеке от родины, страдал, томился, эксплицировал в своем творчестве мотивы прощания, памяти, любви к былому прошлому, так и писатели-деревенщики, казалось бы, оставаясь в пределах своей родной страны, тем не менее демонстрировали обострение в их творчестве тех же мотивов — мотивов прощания с родной деревенской общиной, с уходящей в прошлое русской деревней, мотивы памяти о прошедшем и уходящем. Таким образом, объективная эмиграция одного условно нашла продолжение во внутренней субъективной эмиграции других. Исторически разные эпохи, как показано в работе, актуализировали родственные мотивы, пронизанные глубокой любовью к Отечеству, опорой на ее прошлое и духовной веры в ее возрождение.

Ключевые слова: Иван Бунин, деревенская проза, мотивы прощания, ностальгии, памяти, внешняя и внутренняя эмиграция.

* Митрофанова Ирина Анатольевна — канд. филол. наук, доцент, a_blum@mail.ru, Санкт-Петербургский государственный университет.

Mitrofanova Irina Anatolyevna — Candidate of Philology, Associate Professor, a_blum@mail.ru, St. Petersburg State University.

Рямонен Анна Андреевна — Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, исполнитель проекта; a_a_ryamonen@mail.ru.

Ryamonen Anna Andreevna — F. M. Dostoevsky Russian Christian Humanitarian Academy, project executor; a_a_ryamonen@mail.ru.

Лю Цзыюань — канд. филол. наук, профессор, kaiji1985@163.com, Университет Цзямусы (КНР).

Liu Ziyuan — Candidate of Philology, Professor, kaiji1985@163.com, Jiamusi University (China).

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–00408, <https://rscf.ru/project/23-18-00408/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

I. A. Mitrofanova, A. A. Ryamonen, Liu Ziyuan
CHRISTIAN MOTIFS IN THE WORKS OF I. BUNIN
AND IN RUSSIAN PROSE ABOUT THE VILLAGE OF THE 1960s-1980s

Based on the work of Ivan Bunin and the so-called village writers of the 1960s and 1980s, the article examines the spiritual and moral ties that existed between these writers, between the intentions that appear in their texts. In the course of the work, it is shown that, just as Ivan Bunin, who was forced to emigrate, far from his homeland, suffered, languished, and explicated in his work the motives of farewell, memory, and love for the past, so village writers, seemingly remaining within their native country, nevertheless they demonstrated the aggravation of the same motives in their work — the motives of saying goodbye to their native village community, to the Russian village going back in time, the motives of memory of the past and the outgoing. Thus, the objective emigration of one conditionally found continuation in the internal subjective emigration of others. Historically, different epochs, as shown in the work, actualized kindred motives imbued with deep love for the Fatherland, reliance on its past and spiritual faith in its revival.

Keywords: Ivan Bunin, village prose, motives of farewell, nostalgia, memory, external and internal emigration.

Начиная разговор о связи творчества Ивана Бунина с произведениями русских писателей деревенской темы, так называемыми писателями-деревенщиками 1960–1980-х гг., необходимо сразу сказать, что, несмотря на внешнюю (историческую) разность эпох и, как следствие, разность мировоззрения этих писателей, у них есть одна общая и доминантная тема — тема любви к родине, к России. Как бы ни были далеки друг от друга современные писатели-народники, как правило, люди крестьянского происхождения, и элитарный писатель-аристократ дворянин Бунин, им всем была близка Родина, Россия, Отечество. И именно эта тема ярче всего воплощается в их творчестве, усиливаемая в произведениях Бунина вынужденной эмиграцией, отрывом от родной почвы, у писателей-деревенщиков 1960-х — обостренная цивилизационными проблемами существования советского государства, оторванностью современного человека от земли, всесторонним наступлением на природу научно-технического прогресса, в целом — теснения деревни городом. Напряжение психологической тоски ощутимы в одинаковой степени.

Совершенно очевидно, что даже при самом поверхностном взгляде на творчество Бунина и произведения писателей-деревенщиков видна природная составляющая их текстов — всеобщая обращенность художников разных эпох к образам родной природы, к живописным русским пейзажам, к психологизации картин родных просторов. Достаточно вспомнить «Темные аллеи» И. Бунина или «Царь-рыбу» В. Астафьева, как отчетливо и явно обнаруживаются общие для писателей тенденции лиризации повествования, ритмизации речи, поэтической наполненности слова. Следует ли подобную близость считать традицией — это вопрос научной содержательности, но важно, что оба они поэтизируют русскую природу, наделяя ее психологизмом и глубоким символизмом. Как в названии цикла Бунина «Темные аллеи» слышатся аллюзийные звуки русской поэзии XIX в., отголоски поэзии Ф. Тютчева, А. Фета, Н. Огарева (см. об этом: [1]), так и в «Последнем поклоне» Астафьева нельзя не почувствовать ноты поэзии А. Пушкина, М. Лермонтова, лирической прозы А. Тургенева и поэтических картин Л. Толстого [см. об этом: 17].

Между тем, как известно, национальную общность любого народа создает не только происхождение, не только единая территория, не только язык и речь, на которых говорит народ, но и вера, тот духовно-религиозный ориентир, который положен в фундамент народно-национального единства. Для русского (шире — российского) народа очевидно, что таким понятием, таковым каноном веры стало многовековое православие, христианское крещение Руси [5; 13; 19].

Что касается Ивана Бунина, то в отношении него постановка такого вопроса не вызывает отторжения: Бунин был православным писателем, глубоко верящим и верующим [12; 15; 18]. Как ни парадоксально, но то же самое можно сказать и о писателях-деревенщиках 1960–80-х. Несмотря на то что писатели-деревенщики творили в советские годы, в тот период, когда церковь была отделена от государства, тем не менее в произведениях Виктора Астафьева, Валентина Распутина, Василия Белова, Василия Шукшина и читатели-реципиенты, и критики-исследователи не могут не заметить глубинную и важную составляющую — обращенность героев деревенской прозы к духовным началам, отчасти растворенным в природе (остатки язычества — например, «Прощание с Матерой» Распутина), но одновременно и контурированно оформленным в приверженности к православной вере, к тем идеалам, которые поддерживают этих персонажей в самые трудные минуты. Неслучайно работающий, умный, сильный герой рассказа Шукшина «Крепкий мужик» назван так не только в прямой апелляции к значению слова, но со скрытым негативным оттенком авторской аксиологии — проявления отношения к человеку (герою), покусившемуся на старинный православный храм, который он собирается пустить на кирпичи для коровника, для совхозного скотного двора. Советские писатели, в отличие от Бунина, не имевшие права (свободы) открытого обращения к церковно-религиозной символической, к православно-христианским мотивам, тем не менее подтекстово, в «растворенном» виде выводили библейские мотивы и образы на передний план произведения, заставляя советского читателя-атеиста вернуться к своим корням, к своим духовным православным истокам и источникам.

Понятно, что для русского человека, писателя, литературного героя таковым истоком духовного знания была и остается Библия, священная книга, несшая в себе слово Божье. Именно поэтому оторванный от родины писатель Бунин нередко в своих художественных и публицистических произведениях обращался к библейскому тексту, тем самым устанавливая незримую связь с отечеством, с покинутой родиной, с православным людом, оставшимся далеко за пределами европейских границ. Примером тотального использования Буниным библейского текста в художественном произведении в последние годы его жизни и творчества можно назвать небольшой рассказ-миниатюру «Мистраль».

Как известно, наряду с циклом рассказов о любви «Темные аллеи», представляющим собой цельное тематическое и стилевое единство, в 1930–1940-е гг., будучи в эмиграции, находясь в Европе, где уже зрели силы военного противостояния, Бунин писал небольшие рассказы, захватывающие иную проблемно-тематическую сферу, примыкавшую к «энциклопедии о любви», к рассказам любовной тематики, но при этом не вошедшие в цикл. В собрании

сочинений Бунина эти рассказы, как правило, выделяются в самостоятельный раздел, среди них и миниатюра «Мистраль».

Как правило, невключение в цикл-книгу большинства бунинских внециклических рассказов не требует особой мотивации, так как они либо написаны не о любви и никак не касаются любовной тематики, либо не могут претендовать даже на косвенную связь с основной доминантной проблематикой цикла «Темные аллеи». Так, «История с чемоданом» — рассказ о покупке героем роскошного дорого презентабельного чемодана для дальнего путешествия и история «сражения» с чемоданом во время морской качки в каюте лайнера. «Остров сирен» — почти этнографический абрис истории огромного Неаполитанского залива, прикаприйского побережья и воспоминаний о великом и грозном Тиверии. «Жилет пана Михольского» — ироническая сценка, связанная с двумя жилетками цвета «шкурки лягушки» и еще более редкого цвета — «шкурки хамелеона», и комичная ситуация появления известного «столченного гостя» в светской гостиной. «Ловчий» — о псовой охоте, о мастерстве ловчего, об обилии мастей гончих собак, с думами героя о прежних временах, «о временах бабушки». Можно перечислять и другие внециклические рассказы вплоть до «Бернара» — все они о «незначительных» событиях и историях, поведенных нарратором-повествователем или нарратором-рассказчиком, и все они суть истории, не связанные с темой и мотивами любви.

Между тем рассказ «Мистраль», написанный в 1944 г. и впервые опубликованный в парижском журнале «Встреча» в 1945 г., не стоит в этом ряду. Уже современники Бунина воспринимали рассказ «Мистраль» как «стихотворение в прозе», отмечали в нем мощное лирическое начало, которое проявлялось в прозе Бунина «гораздо сильнее, чем в стихах» [3, с. 394].

Действительно, сюжетная канва рассказа Бунина растушевана, лишена конкретики фабульных эпизодов и опирается исключительно на смутные ночные размышления лирического героя о краткости жизни и мгновенности каждого нового дня, дарованного человеку. Таким образом напрямую рассказ «Мистраль» не связан с циклом «Темные аллеи». Однако само настроение лирического героя, его философские раздумья над кратковременностью течения человеческой жизни роднят рассказ с серией любовных рассказов, ибо эксплицируют близость авторской позиции «Мистраля» «сквозному» нарратору-повествователю «Темных аллей».

Внимание героев как «Темных аллей», так и «Мистраля» неизменно опирается на философские наблюдения над законами жизненного бытия, причем ретроспективная установка и ностальгический пафос со всей очевидностью опосредуют как точку зрения автора (и героя), так и нарративную дирекцию всего текста. Подобно тому, как это наблюдается в текстах цикла «Темные аллеи», герой рассказа «Мистраль» поверяет собственное знание жизни суждениями выдающихся — хрестоматийных или сакральных — текстов русской и мировой литературы. Как в рассказах о любви Бунин опирался на поэтические строки Н. П. Огарева («Темные аллеи») или А. А. Фета («Холодная осень»), так и теперь он прибегает к авторитетному тексту Псалтыри, чтобы универсализировать собственные наблюдения, подкрепить личностные субъективные суждения объективностью библейских Псалмов. Ранее уже было отмечено,

именно священные тесты связывали Бунина-эмигранта с покинутой родиной, оживляли воспоминания о родных краях.

Как и в ряде рассказов цикла «Темные аллеи», в «Мистрале» недостаток живых реальных впечатлений (NB: время написания цикла и рассказа «Мистраль» — годы Второй Мировой войны) компенсируется обращенностью нарратора к литературным претекстам, к интертекстуальным аллюзиям и реминисценциям, к истокам *от*литературным (почти «вторичным»). Однако для Бунина именно литературная (художественно-поэтическая) реальность становится исходным — и «первичным» — условием и основанием для пробуждения ностальгических воспоминаний и подведения итогов собственной жизни (в том числе жизни лирического героя). Трагическая составляющая жизни Бунина находит отражение в драматизме судьбы одинокого лирического героя, оторванного от родины, от близких людей, от живых впечатлений реальной жизни. Единственный удел героя — память.

Самые первые строки «Мистраля» — «Все воды Твои и волны Твои прошли надо мною» — представляют собой цитату из Псалма 41 (Пс. 41: 8). В текст Бунина входит традиционный, устойчивый, мировой символ-мотив *воды* как воплощения текучести и длительности человеческой жизни — «воды и волны» [2, с. 310]. Затекстовые образы «река жизни», «море жизненных перипетий», «океан жизненных страстей» незримо (в аллюзийных проекциях) открывают бунинское повествования, актуализируя представление о прожитой жизни (лирического героя) и ее полноте. Предикат прошедшего времени «прошли» указывает на «прошедшесть», «прошлость» жизненных лет героя, на «использованность» ресурсов человеческих лет, отмеренных Богом. Апелляция к священному тексту усиливает трагическую составляющую осмысления героем былого, отсылает к обширному полю библейско-философского контекста, ориентированного не на личность, но на человечество.

Вторая строка — «Вот Ты дал мне дни как пяди, и век мой как ничто пред Тобою» — цитата из Псалма 38 (Пс. 38: 6), которая актуализирует смежный смысл — о краткости человеческой жизни, о ее *ничто*-жности («Всюду пред-рассветное ничто» [2, с. 311]) в сравнении с бытийственным хронотопом. *Пядь* дней людской жизни противопоставлена бесконечности и безбрежности *вечного* бытия Бога.

Лирический герой Бунина констатирует: «Ведь кратки дни мои, как пяди, / И как ничто — мой век земной...» [2, с. 310]. Однако в христианскую мотивику вплетается сугубо личностное — почти атеистическое — утверждение: «Век мой, Господи, ничто не только пред Тобою, но и *предо мною самим...*» [2, с. 310]. Герой Бунина признает всеобщую краткость жизни, ее мгновенность, наикратчайшую даже в пределах жизни лирического героя, неосторожно «богохульно» сопоставленного с Ним.

Размышления героя о жизни напрямую соотносятся с состоянием природы — прием природно-психологического параллелизма организует хронотоп рассказа, смыкая образ ночи и образ никчемной («ничто») жизни. Образ-мотив «мертвого часа» [2, с. 310] становится спайкой между «мертвым сном», приближающим героя к загробной вечности, и состоянием молчаливой («мертвой») темной («тьма») полуночной природы. Отталкиваясь от христианизированных

стихотворения Псалтыри, герой Бунина дихотомично соглашается на «иную» жизнь (готов к ней) и одновременно не хочет расставаться с жизнью здешней, настоящей.

Образ зеркала [2, с. 310] удваивает пространство жизни реальной — и мнимой, жизни подлинной — и отраженной («В зеркало углубленно уходит вторая спальня, что во всем подобна первой, будучи только ниже и меньше ее...» [2, с. 310]). Образ зеркального отражения словно помещает лирического героя на границу двух миров, двух пространств и двух временных периодов, обнаруживает пограничность (межграничность) положения персонажа — стареющего героя с «худым лицом <...> темными впадинами глаз <...> белеющим лбом <...> косым рядом в серебристых волосах» [2, с. 310]. Положение героя «в кровати» в еще большей мере усиливает коннотации близкого перехода, преодоления персонажем границ видимого и невидимого пространств.

Далее следующие строки из Марка Аврелия — «“Ты взойди на корабль, совершил плавание, достиг гавани: пора сходить”» [2, с. 311] — со всей определенностью подводят итог жизни героя, указывая на «последнюю пристань» житейского корабля. Неслучайны раздумья-воспоминания героя: «...было будто бы время, когда я “всходил на корабль”, юный, беспечный, ни о какой гавани не думающий... Где же оно, это время? Вот только *моя мысль о нем!*» [2, с. 311]. Предметность и сущностность былых событий и эпизодов утрачивает субстанциальность, реальность трансформируется в бесплотную мысль, ускользающие воспоминания.

В тексте возникает антиномия: время прошлое и настоящее, герой «юный, беспечный» и герой стареющий, прощающийся с жизнью. По сути оппозиция «тогда» и «теперь» узаконивает связь рассказа «Мистраль» с рассказами цикла «Темные аллеи» — благодаря ей продуцируется возможность для рассказа «Мистраль» быть помещенным (например) в заключительной части книги-цикла, чтобы гипотетически завершить путь становления юного беззаботного героя, который как нарратор-рассказчик (герой — участник событий) пронизывал все тексты рассказов о любви в поисках смысла бытия и которому сопутствовал образ героя-дублера, повзрослевшего нарратора-повествователя, вспоминающего события былого, воскрешающего в памяти события прежней жизни.

Последующая цитация из Марка Аврелия — «“Ничтожна жизнь каждого. Ничтожен каждый край земли... Немного уже осталось тебе. Живи как на горе. Как с горы обозревай земное: сборища, походы, битвы, полевые работы, браки, рождения, смерти...”» [2, с. 311] — уводит героя на незримую «гору», с которой он «мысленно ви<дит> Прованс, по которому мчится мистраль с дикой жадой сокрушения всего человеческого, временного, ви<дит> весь этот древний край, сейчас спящий, пустой, со всеми его горами и долинами, с бледнеющими в лихорадочном блеске звезд дорогами» [2, с. 311]. Герой словно действительно восходит — возвышается — до «горней» жизни, до горних высот, теперь может обозреть все земное с вышины, разглядеть далекое прошлое в деталях.

Однако следующий пассаж автора (и героя) смыкает и уравнивает высокое и низкое, горнее и земное, человеческое и животное. В сознании лиризованного нарратора всплывает легенда-предание, хранимая в народе.

«В глухих провансальских селениях <...> народ говорит, что мул есть создание вещее, редкое по сокровенности чувств и помыслов, по уму и чуткости ко всему тайному и дивному, чем полон мир, и что до рассвета стоит он в такие ночи в своем темном, холодном, насквозь продуваемом стойле с открытыми глазами, ни на миг не ослабляя слуха и внимания к “работе” мистрала: он, верно, тоже видит, чувствует этот пустой, бесконечный пролет в пространстве тех римских времен, кажущихся мне и моими собственными...» [2, с. 311].

С космической неожиданностью образ героя-повествователя, размышляющего о краткости бытия, парадоксально уподобляется образу мула, трудолюбивого вьючного животного, умного и чуткого, умеющего понять «сокровенность чувств» и глубину помыслов не только человека, но мистрала, природы, Вселенной, Бога.

На этом этапе божественное и человеческое, интеллектуальное и чувственное, природное и цивилизационное, большое и малое, емкое и крошечное сопрягаются у Бунина, порождая представление о всеобщности мировых вселенских законов, которым подчиняются всё и вся — люди и животные, сознание и ветер, былое и настоящее, реальное и иррациональное. В тексте рассказа Бунина происходит философическое переплетение концептов «все» и «ничто», «жизнь» и «смерть», «вечность» и «миг», внетекстово эксплицируя строки книги Екклесиаста, проецируя образ всеобщего упорядоченного хаоса и констатируя «точечность» места человека в бескрайнем вселенском пространстве-времени.

В «Мистрале» бунинская лиризованная проза, почти «белый стих», верлибр (*фр. vers libre*) формирует философский *метатекст*, который пронизан размышлениями писателя (и лирического героя) о суетности и непознании смысла пребывания человека на земле, о внепредельности положения человека в мире. Однако «сюжетное» приближение утра в рассказе-миниатюре возвращает героя к реальности, уводит его от философских абстракций и позволяет оптимистично вздохнуть: «Еще одно мое утро на земле» [2, с. 312]. Композиционно рассказ словно замыкает кольцевое обрамление, вновь возвращая лирического героя к (еще не исчерпанному до конца) настоящему — новому дню на земле.

Таким образом рассказ «Мистраль» всем настроением и настроем наррации мог бы оказаться близок рассказам, замыкающим цикл «Темные аллеи». Авторская позиция, нарративные стратегии, использованные в тексте, свидетельствуют о том, что «Мистраль» был родствен циклическим рассказам и мог быть эксплуатируем как финальный аккорд среди рассказов о любви. Однако Бунин оставил его за пределами цикла, может быть, тем самым утверждая мысль о бесконечности и вечной молодости любви, неустанной живости чувств и эмоций влюбленного человека-героя. Философичность стареющего героя-нарратора не могла помешать единству цикла «Темные аллеи», но привнесла бы в них нотки грусти и обреченности (в целом свойственные рассказам заключительной III части книги «Темные аллеи»). Вероятно, не желая «ставить точку» в рассказовом цикле посредством мыслей достигшего мудрости стареющего героя (мыслей о ничтожности и мгновенности жизни), сохраняя «открытость» цикла (неоднократно отмечаемую исследователями), Бунин оставил «Мистраль»

за рамками *любовно* организованного циклического единства, сохраняя его тематическую и «математическую» (числовую) цельность.

Время написания «Мистраля» и возраст писателя позволяли Бунину во-брать рассказ в единый цикл рассказов о любви. Однако грустно-трагические размышления о неизбежности человеческой смерти-уходе могли приглушить романтико-мелодраматическую тональность книги, в финале цикла сместить философский акцент с размышлений о любви в сторону раздумий о бренности и краткости людской жизни. Мотив одиночества, пронизывающий текст «Мистраля», мог «поколебать» действенность любовной мощи и силы, пошатнуть модель восприятия. Вероятно, поэтому рассказ «Мистраль», близкий и понятный многим эмигрантам-современникам Бунина, предававшимся тем же раздумьям о приближающемся земном «освобождении», остался за рамками основного корпуса рассказов «Темные аллеи», но не дисгармонировал с ними, а скорее наоборот — поддерживал их, создавая внециклический контекст «малых» жанровых — рассказовых — форм.

Даже беглое обращение к тексту Бунина, насквозь пронизанному библейскими мотивами, позволяет вновь вернуться к мысли о близости творчества писателя-эмигранта к произведениям деревенской темы 1960–1980-х гг. Мотивы прощания, расставания, мотивы памяти и печали, мотивы сна и одиночества, объективно понятные в тексте рассказа Бунина, творившего в эмиграции, оказываются видимо родственными писателям-деревенщикам [см. об этом: 6; 9; 11; 14–17]. И среди них — особенно Виктору Астафьеву и Валентину Распутину. Если такие писатели, как Ф. Абрамов, В. Белов, отчасти В. Шукшин, демонстрировали не в последнюю очередь социальную направленность своей прозы, то Астафьев и Распутин, в приближении к Бунину, эксплицировали мотивы далеко не внешние, социологические или политические, но мотивы внутренние, духовные, морально-этические. Не будучи реально оторванными от родной земли, подобно Бунину, субъективно писатели-деревенщики явно ощущали эту «внутреннюю эмиграцию», отторгнутость их от их же прошлого, от родной русской деревни, от поэзии и теплоты прошлой, утраченной деревенской жизни. Подобно тому, как Бунин тосковал по родине-России далеко во Франции, писатели-деревенщики тосковали о прошлом здесь, в России, в советской стране [4; 11]. Не выступая, подобно писателям андеграунда, будущим писателям-диссидентам, против государственной системы, писатели деревенской темы, как и целый ряд писателей в начале XX в. (в период «первой волны» русской эмиграции), оказались во внутренней эмиграции у себя же дома. Оттого ностальгические мотивы, мотивы памяти, мотивы прощания, мотивы тоски по ушедшему так сильно проступают в их художественных текстах, оказываясь — вопреки целому ряду соображений *объективного* плана — весьма близкими духу, эмоциям, психологической насыщенности прозы (и поэзии) Ивана Бунина, писателя-эмигранта [7; 8; 10]. Бунинская стилистика прощания с родиной — Русью — оказывалась близкой и писателям-деревенщикам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богданова О. В. «Темные аллеи» и другие рассказы И. А. Бунина. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена. 300 с.
2. Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. М.: Худ. лит., 1966–1967. Т. 7. Темные аллеи. Рассказы 1931–1952 гг. 425 с.
3. Гречанинова В. Комментарии // Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. М.: Худ. лит., 1966–1967. Т. 7. Темные аллеи. Рассказы 1931–1952 гг. С. 392–399.
4. Желтова Н. Ю. Поэтика русского национального характера (теоретический аспект) // Вестник ТГГУ. 2004. Т. 10. № 3. С. 875–883.
5. Закуренко А. Ю. Христианские инварианты в структурной форме русской литературы конца XIX — конца XX века. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2017. 198 с.
6. И. А. Бунин: pro et contra: Антология / сост. Б. В. Аверина, Д. Риникера, К. В. Степанова, коммент. Б. В. Аверина, М. Н. Виролайнен, Д. Риникера, библиогр. Т. М. Двинятиной, А. Я. Лапидус. СПб.: РХГИ, 2001. 1016 с.
7. Капчинский О. И. «Окаянные дни» Ивана Бунина. М.: Вече, 2014. 381 с.
8. Карпов И. П. Авторология русской литературы (И. А. Бунин, Л. Н. Андреев, А. М. Ремизов). 2-е изд. М.: Флинта, 2011. 464 с.
9. Ковтун Н. В. Житийные мотивы в повести В. Распутина «Живи и помни» // Кирилло-Мефодьевские чтения: материалы II–III Международных научных конференций / отв. ред. и сост. А. Г. Лысов. Даугавпилс, 2008. С. 243–269.
10. Крюкова Н. Г. Дневники И. А. Бунина в контексте жизни и творчества писателя: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Елец, 2000. 16 с.
11. Митрофанова И. А. Статьи по поэтике современной русской прозы. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2010. 162 с.
12. Николина Н. А. Поэтика русской автобиографической прозы. М.: Флинта: Наука, 2002. 424 с.
13. Ничипоров И. Б. Русская литература и Православие: пути диалога в истории и современности. М.: МАКС Пресс, 2022. 232 с.
14. Плеханова И. И. Художественное воображение Валентина Распутина // Творческая личность Валентина Распутина: живопись — чувство — мысль — воображение — откровение: сб. / под ред. И. И. Плехановой. Иркутск: ИГУ, 2015. С. 447–474.
15. Сигов В. К. Земля, дом, мир, дух в творчестве В. Г. Распутина // Литература в школе. 2022. № 2. С. 30–43.
16. Цветова Н. С. Эсхатологическая топика русской традиционной прозы второй половины XX века. СПб, факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. 168 с.
17. Цветова Н. С., Богданова О. В. «Эпох скрещенье...» Русская проза 1960-х — 2020-х годов. СПб.: Алетейя, 2023. 374 с.
18. Черников А. П. Духовно-нравственные искания в автобиографической прозе русского зарубежья (Бунин — Шмелёв — Зайцев) // Литература в школе. 2008. № 6. С. 3–6.
19. Юрьева О. Ю. В. Г. Распутин о христианской основе русской литературы // Проблемы исторической поэтики. 2021. Т. 19. № 4. С. 344–356.

REFERENCES

1. Bogdanova O. V. *“Tyomnye allei” i drugie rasskazy I. A. Bunina* [“Dark alleys” and other stories by I. A. Bunin]. St. Petersburg: Publishing House of the Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen. 300 p. (In Russian).
2. Bunin I. A. *Sobr. soch.: in 9 t.* [Collected works: in 9 vols]. Moscow: Fiction, 1966–1967. Vol. 7. Dark alleys. Short stories 1931–1952. 425 p. (In Russian).
3. Grechaninova V. *Kommentarii* [Comments] // Bunin I. A. Collected works: in 9 vols. Moscow: Fiction, 1966–1967. Vol. 7. Dark alleys. Short stories 1931–1952. P. 392–399. (In Russian).
4. Zheltova N. Yu. *Poetika russkogo nacionalnogo charaktera* [Poetics of the Russian national character (theoretical aspect)] // Bulletin of TSTU. 2004. Vol. 10. No. 3. P. 875–883. (In Russian).
5. Zakurenko A. Y. *Christianskie invarianty v strukturnoi forme russkoj literatury konca XIX — ronza XX veka* [Christian invariants in the structural form of Russian literature of the late nineteenth and late twentieth centuries]. ... Candidate of Philology. M., 2017. 198 p. (In Russian).
6. I. A. Bunin: pro et contra: Antology / comp. B. V. Averina, D. Rinikera, K. V. Stepanova, comment. B. V. Averina, M. N. Virolainen, D. Rinikera, bibliogr. T. M. Dvinyatina, A. Ya. Lapidus. St. Petersburg: RHGI, 2001. 1016 p. (In Russian).
7. Kapchinsky O. I. *“Okajannyje dni” Ivana Bunina* [“Cursed days” by Ivan Bunin]. Moscow: Veche, 2014. 381 p. (In Russian).
8. Karpov I. P. *Avtirologija russkoj literatury* [Autology of Russian literature (I. A. Bunin, L. N. Andreev, A. M. Remizov)]. 2nd ed. Moscow: Flint, 2011. 464 p. (In Russian).
9. Kovtun N. V. *Zhitijnyje motivy v povesti V. Rasputina “Zhivi i pomni”* [Hagiographic motifs in the story of V. Rasputin “Live and remember”] // Cyril and Methodius readings: materials of II–III International scientific conferences / ed. and comp. A. G. Lysov. Daugavpils, 2008. P. 243–269. (In Russian).
10. Kryukova N. G. *Dnevniki I. A. Bunina v kontekste zhisni i tvorcestva pisatela* [I. A. Bunin’s diaries in the context of the writer’s life and work: abstract]. ... candidate of Philological Sciences. Yelets, 2000. 16 p. (In Russian).
11. Mitrofanova I. A. *Statji po poetike sovremnij russkoj prosy* [Articles on the poetics of modern Russian prose]. St. Petersburg: Philological Faculty of St. Petersburg State University, 2010. 162 p. (In Russian).
12. Nikolina N. A. *Poetika russkoj avtobiograficheskoj prosy* [The poetics of Russian autobiographical prose]. Moscow: Flint: Nauka, 2002. 424 p.
13. Nichiporov I. B. *Russkaja literatura i Pravoslavije: puti dialoga v istorii i sovremennosti* [Russian literature and Orthodoxy: ways of dialogue in history and modernity]. Moscow: MAKS Press, 2022. 232 p. (In Russian).
14. Plekhanova I. I. *Chudozhestvennoje voobrazhenije Valentina Rasputina* [The artistic imagination of Valentin Rasputin] // The creative personality of Valentin Rasputin: painting — feeling — thought — imagination — revelation: collection / edited by I. I. Plekhanova. Irkutsk: IGU, 2015. P. 447–474. (In Russian).
15. Sigov V. K. *Zhemlja, dom, mir, duch v tvorcestve V. G. Rasputina* [Land, home, world, spirit in the work of V. G. Rasputin] // Literature at school. 2022. No. 2. P. 30–43. (In Russian).
16. Tsvetova N. S. *Eschatologicheskaja topika russkoj tradicionnoj prosy vtoroj poloviny XX veka* [Eschatological topic of Russian traditional prose of the second half of the twentieth century]. St. Petersburg, Faculty of Philology and Arts of St. Petersburg State University, 2008. 168 p. (In Russian).

17. Tsvetova N. S., Bogdanova O. V. “*Epoch skrehsenje...*” *Russkaja prosa 1960–2020ch godov* [“Epochs of crossing...” Russian prose of the 1960s — 2020s]. St. Petersburg: Aleteya, 2023. 374 p. (In Russian).

18. Chernikov A. P. [Spiritual and moral searches in the autobiographical prose of the Russian diaspora (Bunin — Shmelev — Zaitsev)] // *Literature at school*. 2008. No. 6. P. 3–6. (In Russian).

19. Yurieva O. Yu. [V. G. Rasputin on the Christian basis of Russian literature] // *Problems of historical poetics*. 2021. Vol. 19. No. 4. P. 344–356. (In Russian).

*Е. А. Щепалина**

ИСПИТЬ ЧАШУ СТРАДАНИЙ: ДУХОВНЫЙ ПУТЬ И. С. ШМЕЛЕВА**

Данная статья посвящена особенностям духовного пути И. С. Шмелева: потеряв старую традиционную Россию, писатель сумел сохранить ее облик в художественном слове. Чаша страданий, которую пришлось испытать Ивану Сергеевичу, становится Евхаристической чашей, пронизанной светом Воскресения, что находит отражение в его творчестве, в возрастании от «Солнца мертвых» к «Солнцу живых». Страдание для И. С. Шмелева христологично: боль и несправедливость покрываются радостью Пасхи, а человек рассматривается не просто как сформированная средой совокупность поступков, но как «Господень сосуд», запечатлевший в себе образ и подобие Божие. Именно такое видение личности, России и мира в целом способно остановить процесс «расчеловечивания», который врывается в XX век с революцией, войнами и другими катаклизмами.

Ключевые слова: И. С. Шмелев, духовный реализм, пасхальность, страдание, Евхаристическая чаша, расчеловечивание, «Солнце мертвых», «Солнце живых».

* Щепалина Екатерина Александровна — канд. филол. наук, доцент кафедры классического и зарубежного языкознания; katerina-shhepalina@yandex.ru; Самарская духовная семинария, Российская Федерация, 443110, Самара, ул. Радонежская, д. 2; исполнитель проекта отдела сопровождения научных проектов, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Ekaterina A. Shchepalina, Candidate of Philology, Associate Professor at the Department of the Classical and Foreign Linguistics; katerina-shhepalina@yandex.ru; Samara Theological Seminary, 2 Radonezhskaya Street, Samara, 443110, Russian Federation; Project Executor of the Scientific Project Support Department, Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, emb. Fontanka River, bldg. 15, lit. A, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–00665, <https://rscf.ru/project/23–28–00665/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

E. A. Shchepalina
TO DRINK THE CUP OF SUFFERING:
THE SPIRITUAL PATH OF I. S. SHMELEV

This article is devoted to the peculiarities of I. S. Shmelev's spiritual path: having lost the old traditional Russia, the writer managed to preserve its image in the artistic words. The cup of suffering that Ivan Sergeyevich had to drink becomes the Eucharistic cup, permeated with the light of the Resurrection, which is reflected in his work, in the growth from the "Sun of the Dead" to the "Sun of the Living". Suffering for I. S. Shmelev is Christological: pain and injustice are covered by the joy of Easter, and man is considered not just as a set of actions formed by the environment, but as the "Lord's vessel", imprinted in himself the image and likeness of God. It is precisely this vision of the individual, Russia and the world as a whole that is capable of stopping the process of "dehumanization" that bursts into the 20th century with revolution, wars and other cataclysms.

Keywords: I. S. Shmelev, spiritual realism, paschal archetype, suffering, Eucharistic cup, dehumanization, "The Sun of the Dead", "The Sun of the Living".

На XX веке в русской литературе и культуре в целом лежит печать страдания: ценностные сдвиги, политические и экономические катаклизмы, войны и революции меняют сознание человека и общества. Слова лирического героя Б. Л. Пастернака: «Если только можно, Авва Отче, / Чашу эту мимо пронеси...» — особенно относятся к русским эмигрантам, кто испытал страшные испытания «века-волкодава» на себе [12, с. 515]. И. А. Бунин, А. И. Куприн, Д. С. Мережковский, А. М. Ремизов, Б. К. Зайцев и многие другие писатели, среди которых был И. С. Шмелев, оказались причастны к такому феномену, как «русский исход», затронувшему военную, богословско-философскую, культурную элиту общества.

Сам процесс «исхода» сопровождался страданием, блужданием по пустыне чужбины, где землей обетованной была потерянная Россия с традиционным ценностным укладом, которого уже нет. Однако за любым исходом прячется «пасхальность»: можно сказать, что «пасхальность» характеризует православную культуру в целом. На это впервые обратил внимание В. С. Непомнящий [10]. Исследователь выделяет два типа христианской культуры: «рождественский» (превалирующий на Западе) и «пасхальный» (свойственный православному Востоку), которые определяют-выстраивают иерархию ценностей и образ человека в мире. Если в «рождественской» культуре акцент делается на вочеловечивании Бога, Его уподоблении человеку, то в «пасхальной», напротив, важен подвиг самой личности, крестная жертва, без которой невозможно уподобиться Богу и вступить в славу Воскресения [20, с. 39–40]. О похожей типологии христианских культур свидетельствует И. А. Есаулов в работе «Пасхальность русской словесности» [5].

Примечательно, что личный подвиг и жертва пронизывают не только художественные произведения русской литературы, но и судьбы русских писателей. Отнюдь не случайно эту мысль актуализирует Ю. М. Лотман, сопоставляя литературную деятельность с мученичеством: «...авторитетность поэтического текста, право говорить от лица Истины завоевывается самопожертвованием, личным служением добру и правде, и в конечном счете, подвигом» [8].

Страдание наполняет жизненный и творческий путь И. С. Шмелева. Предпосылки для этого наблюдаются еще в детстве писателя: «Как-то приехала

матушка от Троицы. Была она у бабушки Варнавы, и он сказал ей: “А моему... имя мое назвал, — крестик, крестик...” [19, с. 281]. Несмотря на счастливое детство, проведенное в Замоскворечье, паломничества (особенно в Троице-Сергиеву Лавру), слова старца Варнавы точно обозначат судьбу Ивана Сергеевича, сопряженную с крестоношением. Первое яркое страдание, вошедшее в жизнь Ванечки, — это ранняя смерть отца, Сергея Ивановича, бывшего для своих работников «хозяином благим», служащим, в первую очередь, «Хозяину благому» — Христу. Образ отца, связанный в сознании Ванечки со справедливой силой, чистотой и заботой, «пасхален»: «Он весь душистый, новый какой-то даже: в голубом бархатном жилете с розанами, в белоснежной крахмальной рубашке, без пиджака, и опрыскался новым флердоранжем, — радостно пахнет праздничным от него» [18, с. 196]. Мучительная смерть Сергея Ивановича, подробно описанная в романе «Лето Господне» (1927–1944), «взрослит» мир семилетнего ребенка, однако уже здесь страдание не выглядит бессмысленным: страх потери отца, который в сознании Ванечки связан с потерей сакрального, божественного: «Папашенька помирает... почему Бог нас не пожалует, чуда не сотворит?!» [18, с. 373]. По мысли Е. М. Болдыревой, в финале, когда один Отец «отнимает» другого отца, «герой выбирает «безотцовщину» имманентную, но не трансцендентную» [2, с. 250]. Скорбь растворена в молитве: «Святы-ый... Бес-сме-э-эртный... По-ми... и... луй... на... а... ас...» [18, с. 388].

Чаша страданий в христианском представлении символически связана с Гефсиманским молением Христа о Чаше: «Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить её, да будет воля Твоя» (Мф. 26:42). Вместе тем чаша страданий не мыслится без Евхаристической чаши, где это страдание избывается, где есть возможность причаститься Божественной природы Христа: «И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф 26:26–28). В Таинстве Евхаристии человек принимает в себя Тело и Кровь Христа Воскресшего, поэтому очевидно, что страдание неизбежно ведет к Воскресению.

Интересно, что образ Евхаристической чаши у И. С. Шмелева появляется в повести «Неупиваемая Чаша» (1918), написанной в тяжелое время испытаний в Алуште, когда царил голод, страдания, а из книг под рукой было только Евангелие. В христианском понимании Христос — «всегда ядомый и никогда же иждиваемый», поэтому и чаша «неупиваемая», «неистоцимая», «изобилующая». Необычно, что художник Илья в произведении не изобразил стоящего в Чаше Богомладенца, который является тем самым Евхаристическим Агнцем. Рождается особая авторская интерпретация образа: символом Причастия для художника становится Пречистая, олицетворяющая духовную любовь, связанную с барыней Анастасией (имя символично и сопряжено с Воскресением), так и оставшейся для Ильи предметом мечтаний [7, с. 47].

Примечательно: осознание того, с чем сопряжена чаша страданий, наступает зачастую гораздо позже. Так, как и многие другие поэты и писатели (А. Блок, С. Есенин, А. Белый, В. Маяковский), И. С. Шмелев первоначально восхищенно отнесся к революционным событиям в России, не понимая, чем они обернутся

для русского человека. Такое неведение напоминает евангельскую просьбу сыновей Заведеевых, Иакова и Иоанна, которые хотят получить свое место рядом с Христом, когда Он войдет в Свою славу, пока, не зная, что тем самым желают себе мученической смерти. На вопрос Христа: «Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь?» (Мф. 10:38) — они с готовностью говорят: «Можем» (Мф. 10:39). Дальнейший духовный путь Шмелева становится таким ответом, своеобразным «могу». Точно так же, как лирическая героиня А. А. Ахматовой в поэме «Реквием» на просьбу женщины «с голубыми губами», стоявшей вместе с ней в тюремной очереди в Ленинграде: «— А это вы можете описать?» — скажет: «— Могу» [1, с. 302].

Важно, что для И. С. Шмелева страдания ассоциируются не только с болью и муками, но и с наставлением, благим вразумлением: «Но почему толковать этот “крестик” только как провидение страданий! Страдания — земной человеческий удел, страдания — испытания, “одержка”: *помни*. Быть может, в этом “крестике” было предвидение не только испытания?» [19, с. 282].

Очевидно, осмысление крестного пути, ведущего к Пасхе, произошло у Шмелева не сразу: метания студента, «почти безбожника», как замечает о себе Иван Сергеевич, *встречаются с духовной реальностью во время посещения старца Варнавы перед поездкой на Валаам. Показательно, что воспитанный в традиционном христианском укладе писатель, отшатнувшийся в то время от веры, выбирает для свадебной поездки древнюю обитель: пусть и бессознательно, но особую важность приобретает не комфортный отдых, имеющий туристическую цель, а углубление во внутреннего человека. Этот опыт Шмелев неслучайно осмыслит дважды, пройдет путь от «На скалах Валаама» (1897) до «Старого Валаама» (1935), от описательности реализма до погруженности в человеческую душу, до «духовного реализма», как говорит о творческом методе Шмелева А. М. Любомудров [9, с. 6]. После пережитых скорбей и страданий писатель способен «раздвигать граница времени» [6, с. 194].*

В очерке «У старца Варнавы» (1936) писатель, уже умудренный опытом революции, потери любимого сына, эмиграции, скажет: «Батюшка-Варнава благословил «на путь». Дал крестик и благословил. Крестик — и страдания, и радость. Так и верю» [19, с. 284]. Удивительная противоречивость — и страдания, и радость — уживаются и в духовном опыте Шмелева, и в христианском мироощущении в целом.

Однако «пасхальность» страдания Ивану Сергеевичу удастся отразить в своем художественном мире не сразу: прежде чем прийти к «Солнцу живых», писатель пройдет через «Солнце мертвых». Если потеря отца ознаменовала для Шмелева конец беззаботного детства, то гибель единственного сына, Сергея, расстрелянного в 1921 г. в Крыму, стала для писателя невыносимой раной, кровоточащей до самой смерти. Традиционная Россия, счастливая семейная жизнь перестали быть прежними: душераздирающие письма Шмелева Ленину, Луначарскому, Горькому уже не смогли изменить совершенного. Состояние Ивана Сергеевича ярко отражено в письме В. В. Вересаеву: «Я все потерял. Все. Я Бога потерял, и какой я теперь писатель, если я потерял даже и Бога. С большой ли, с малой буквы — бог (Бог) — он нужен писателю, необходимо нужен. Мироощущение на той или иной религиозной основе — условие, без

чего нет творчества. Откуда идти и к чему? Почвы нет. Вся вышла. Надо искать. Где найти? И поздно уже. Но не стоит о сем. Душа истекла. Нет сына, нет единственного. И еще живешь, и мучаешься. Но почему нет силы уйти совсем, не быть? Об этом долго писать. Вся жизнь наша, моя и Оли, — тьма теперь, и в этой тьме жгучая незамирающая боль...» [15].

Эмиграция сначала в Берлин, затем в Париж была лишь внешним действием: страдающее сердце писателя осталось в России. Избыванием этой душевной боли стал роман-эпопея «Солнце мертвых» (1923): текст является свидетельством пережитой Гражданской войны, голода, «красного террора» в Крыму. «Солнце мертвых» — это не евангельская светлая весть, а апокалиптические повествование, летопись «расчеловечивания»:

«Не знаю, сколько убивают на чикагских бойнях. Тут дело было проще: убивали и зарывали. А то и совсем просто: заваливали овраги. А то и совсем просто-просто: выкидывали в море. По воле людей, которые открыли тайну: сделать человечество счастливым. Для этого надо начинать — с человечьих боен. И вот — убивали, ночью. Днем... спали. Они спали, а другие, в подвалах, ждали... Целые армии в подвалах ждали. Юных, зрелых и старых — с горячей кровью. Недавно бились они открыто. Родину защищали. <...> А над ними пили и спали те, что убивать ходят. А на столах пачки листов лежали, на которых к ночи ставили красную букву... одну роковую букву. С этой буквы пишутся два дорогих слова: Родина и Россия. “Расход” и “Расстрел” — тоже начинаются с этой буквы. Ни Родины, ни России не знали те, что убивать ходят. Теперь ясно...» [16, с. 479].

«Те, что убивать ходят», потеряли образ и подобие Божие, прошли процесс «расчеловечивания». Очевидно, что на их фоне животные: павлин, голуби, куры, индюшка, лошадь, корова и другие творения Божие, тоже отдаваемые на закланье, выглядят гораздо человечнее, разделяют и усиливают глубину человеческого страдания.

Сравним отрывок из «Солнца мертвых» с пасхальным песнопением:

«Тощее солнце светит, большое, мертвое. А к вечеру — новый месяц. А где же полный? Куда-то прошел, за тучами?.. Я видел смертеныша, выходца из другого мира — из мира Мертвых. Я сидел на бугре, смотрел через городок на кладбище. Всмотривался в жизнь Мертвых. <...> Я останусь свидетелем жизни Мертвых. Полную чашу выпью. <...> Чаю Воскресения Мертвых! Я верю в чудо! Великое Воскресение — да будет» [16, с. 630–631];

«Еже прежде солнца, Солнце, зашедшее иногда во гроб, предвариша ко утру, ищущия яко дне мироносицы девы, и друга ко друзей вопияху: “О другини! Приидите, вонями помажем тело живоносное и погребенное, плоть Воскресившаго падшаго Адама, лежащую во Гробе”» (икос Пасхального канона, глас 8).

Для христианского сознания название «Солнце мертвых» вдвойне оксюморонно, так как под Солнцем Правды подразумевается Христос Воскресший: очевидно, что в тексте романа-эпопеи мысли о Пасхе, следующей за страданием, не получают полной актуализации. Надежда очень слаба. Особенно ярко это видно в финале произведения (глава «Конец концов»): все в мире происходит в последний раз: цветение миндаля, пение дрозда, но не потому, что наступает ночь как время суток, — вся Россия, весь мир входит в область тьмы.

Важно, что ницшеанская мысль о «смерти Бога» повлияла на весь XX век: «сверхчеловек» в процессе «воли к власти» может переступить любую черту [11, с. 120]. Об этом предупреждает Ф. М. Достоевский в романе «Идиот»: вовсе не случайно в квартире Рогожина висит картина Ганса Гольбейна Младшего «Мертвый Христос в гробу», где образ Богочеловека натуралистичен и далек от Воскресения, — именно убийство образа Божьего в себе ведет к человекоубийству, «человекобожеское» восстает против «богочеловеческого».

Об этом И. С. Шмелев скажет в письме Томасу Манну: «О Боге — ныне смешно и думать: сами — боги! И только избранные еще тоскуют, еще взывают...» [14]. Сон Родиона Раскольниково о трихинах в эпилоге «Преступления и наказания» в фантазийно-апокалиптической форме показывает еще до русской революции и мировых войн, к чему приведет желание «быть, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:3):

«Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге» [4, с. 420].

От этого «расчеловечивания» страдает «вся Великая Россия». В рассказе «Кровавый грех» (1937) Шмелев в художественной форме показывает, что «звериное» начинается с убийства российского императора Николая II и его семьи, а затем врывается в судьбы и тех, кто поддержал кровопролитие, и в «сломанные жизни сотен добрых, искренних людей, похожих на героиню рассказа» [13, с. 1152].

В автобиографическом диптихе «Лето Господне» и «Богомолье» Шмелев, переживший личную Голгофу, напротив, усиливает «пасхальное видение» мира, где нет места бессмысленному и безысходному страданию — ведь все для Него: «И это для Него Ганька полез на крест, и отец в Кремле лазит на колокольню, и Василь-Василич, и все наши ребята, — все для Него это!» [18, с. 59].

Если «Солнце мертвых» является своеобразным реквиемом по погибшему сыну Сергею (хотя в самом тексте романа-эпопеи о нем нет ни слова), то «Лето Господне» адресовано Иву Жантийому-Кутырину, Ивушке, крестнику Ивана Сергеевича, сыну родной племянницы Ольги Александровны Охтерлони, который во многом смягчил сердечную боль супругов во Франции. Отпев Россию в «Солнце мертвых», показав ее Распятие и страдание, в «Лете Господнем» писатель отразил свет Воскресения, преображенную старую Россию, уходящую корнями в традиции Святой Руси, которую Иван Сергеевич хотел открыть для будущего поколения эмигрантов и всего русского и не русского зарубежья.

Однако испытание чаши страданий не закончилось в эмиграции, смерть Ольги Александровны, Вторая мировая война, пошатнувшееся состояние здоровья не могли не сказаться — об этом убедительно свидетельствует Г. Д. Гребенщиков:

«В Париже Иван Сергеевич оправился от удара — потери сына, рана постепенно зарубцевалась... Потом постигло его новое страшное горе — умерла жена, любимый друг, его неотлучная нянька. А потом и Гитлер пришел в Париж.

Какие-то наветы на него писались, будто бы “сотрудничал”. И, конечно, голод, во всем одинокая нужда и голод, голод...» [3].

Умение радоваться мелочам, благодарить — вот что помогает писателю пронести свой крест достойно. Чаша страданий становится Евхаристической, и даже простая еда, бытовые вещи превращаются в сакральные, бытийные:

«И вот получаю я письмо от Ивана Сергеевича, полное восторгов моей “богатырской” силе, а главное, самые ласковые слова не столько за банки консервов, сколько за гречневую кашу. “Вы же спасаете меня не только телесно, но и духовно! Ведь мне ничего нельзя есть, у меня язва желудка, и кашу Вашу я ем с благоговением, по ложечке принимаю, как причастие...”» [3].

Духовный путь И. С. Шмелева, нашедший отражение в его творчестве, завершился в Бюсси-ан-От под Парижем: и пусть роман «Пути небесные» так и не был закончен, но пути небесные открылись писателю в обители Покрова Пресвятой Богородицы. Страдание для Ивана Сергеевича христологично: боль и несправедливость покрываются светом Воскресения, а человек рассматривается не просто как сформированная средой совокупность поступков, но как «Господень сосуд»: «...будь осторожен в оценках, в трудную пору испытаний не падай духом, верь в душу человека: Господний она сосуд...» [17, с. 391].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахматова А. А. Реквием // Ахматова А. А. Собр. соч.: В 5 кн. Т. 1. / Предисл. Р. Д. Тименчика; Сост. и прим. Р. Д. Тименчика при участ. К. М. Поливанова. М.: Изд-во МПИ, 1989. 320 с.
2. Болдырева Е. М. «Утраченный рай» Ивана Шмелева в автобиографической повести «Лето Господне» // Ярославский педагогический вестник. 1999. № 1. С. 243–252.
3. Гребенщиков Г. Д. Как много в этом звуке // Воспоминания о И. С. Шмелеве. М.: Республика, 1994. URL: http://az.lib.ru/s/shmelew_i_s/text_0170.shtml (дата обращения: 15.06.2024).
4. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. 422 с.
5. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М.: Круг, 2004. 560 с.
6. Конкина Л. С., Сотков В. А. Специфика повествовательной ситуации в очерке И. С. Шмелева «Старый Валаам» // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2013. № 2–1. Т. 15. С. 191–195.
7. Кошелёв В. А. «Неупиваемая Чаша» Шмелева: «усадебное» и «духовное» // Вестник Новгородского государственного университета. 2004. № 29. С. 43–49.
8. Лотман Ю. М. Русская культура послепетровской эпохи и христианская традиция // Труды по знаковым системам. Культура: Текст: Нарратив. Тарту, 1992. Т. 24. URL: <http://philology.ru/literature2/lotman-92.htm> (дата обращения: 15.06.2024).
9. Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 272 с.
10. Непомнящий В. С. Пушкин. Русская картина мира. Серия «Пушкин в XX веке». Вып. 6. М.: Наследие, 1999. 544 с.

11. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 4. Институт философии. М.: Культурная революция, 2007. 432 с.
12. Пастернак Б. Л. Полн. собр. соч. с приложениями: В 11 т. Т. 4. / Сост. и коммент. Е. Б. Пастернака и Е. В. Пастернак. М.: Слово, 2004. 760 с.
13. Сотков В. А. Образ сестры милосердия в рассказе И. С. Шмелева «Кровавый грех» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2024. Т. 17. Вып. 4. С. 1149–1154.
14. Шмелев И. С. Переписка И. С. Шмелева и Томаса Манна // Публ. Ю. А. Кутыриной. Литературно-художественный и общественно-политический альманах «Мосты». 1962. № 9. URL: <http://shmelev.lit-info.ru/shmelev/pisma/shmeleva-i-tomas-mann.htm> (дата обращения: 15.06.2024).
15. Шмелев И. С. Письма И. С. Шмелева В. В. Вересаеву (1921 г.) // Встречи с прошлым. Вып. . Письма публикуются по изданию «Последний мой крик — спасите!..» М.: РГАЛИ, Русская книга, 1996. URL: <http://shmelev.lit-info.ru/shmelev/pisma/shmelev-veresaevu.htm> (дата обращения: 15.06.2024).
16. Шмелев И. С. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1998. 640 с.
17. Шмелев И. С. Собр. соч.: В 5 т. Т. 2. М.: Русская книга, 1998. 512 с.
18. Шмелев И. С. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1998. 560 с.
19. Шмелев И. С. Собр. соч.: В 5 т. Т. 6 (доп.). М.: Русская книга, 1999. 512 с.
20. Щепалина Е. А. «Евхаристический комплекс» в прозе С. Н. Дурылина: дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Щепалина Екатерина Александровна. Самара, 2019. 181 с.

REFERENCES

1. Akhmatova A. A. (1989). *Sobranie sochinenij v 5 knigakh. T. 1. Rekviev* [Collection of works in 5 books. B. 1. Requiem] / Predisl. R. D. Timenchika; Sost. i prim. R. D. Timenchika pri uchast. K. M. Polivanova. Moscow: Izd-vo MPI. 320 s. (In Russian).
2. Boldyreva E. M. (1999) “*Utrachennyj raj*” *Ivana Shmeleva v avtobiograficheskoj povesti “Leto Gospodne”* [“Lost Paradise” by Ivan Shmelev in the autobiographical novel “Summer of the Lord”]. In: Yaroslavskij pedagogicheskij vestnik. No 1. S. 243–252. (In Russian).
3. Grebenschikov G. D. (1994). *Kak mnogo v ehtom zvuke* [How much in this sound] / Vospominaniya o I. S. Shmeleve. Moscow: Respublika. URL: http://az.lib.ru/s/shmelew_i_s/text_0170.shtml (accessed: 15.06.2024). (In Russian).
4. Dostoevskij F. M. (1973). *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t.* [Complete collection of works: in 30 volumes]. Leningrad: Nauka, 1973. T. 6. 422 s. (In Russian).
5. Esaulov I. A. (2004). *Paskhal'nost' russkoj slovesnosti* [The Paschal archtype of Russian literature]. Moscow: Krug. 560 s. (In Russian).
6. Konkina L. S., Sotkov V. A. (2013). *Specifika povestvovatel'noj situacii v ocherke I. S. Shmeleva “Staryj Valaam”* [Specificity of the narrative situation in the essay of I. S. Shmeleva “Old Balaam”]. In: Izvestiya Samarskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk. No 2–. T. 15. S. 191–195. (In Russian).
7. Koshelev V. A. (2004). “*Neupivaemaya Chasha*” *Shmeleva: “usadebnoe” i “dukhovnoje”* [“Undrinkable Cup”: “manor” and “spiritual”]. In: Vestnik Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. No 29. S. 43–49. (In Russian).
8. Lotman Yu. M. (1992). *Russkaya kul'tura poslepetrovskoj ehpokhi i khristianskaya tradiciya* [Russian culture of the post-Peter era and Christian tradition]. In: Trudy po znakovym

sistemam. Kul'tura: Tekst: Narrativ. Tartu. T. 24. URL: <http://philology.ru/literature2/lotman-92.htm> (data obrashcheniya: 15.06.2024). (In Russian).

9. Lyubomudrov A. M. (2003). *Dukhovnyj realizm v literature russkogo zarubezh'ya: B. K. Zajcev, I. S. Shmelev* [Spiritual realism in the literature of the Russian diaspora: B. K. Zaitsev, I. S. Shmelev]. St. Petersburg: Dmitrij Bulanin. 272 s. (In Russian).

10. Nepomnyashchij V. S. (1999). *Pushkin. Russkaya kartina mira. Seriya "Pushkin v XX veke"* [Pushkin. Russian picture of the world. Series "Pushkin in the 20th century"]. Vyp. 6. Moscow: Nasledie. 544 s. (In Russian).

11. Nicshe Fr. (2007). *Polnoe sobranie sochinenij: v 13 t. T. 4* [Complete collection of works: in 13 vol. Vol. 4]. Institut filosofii. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya. 432 s. (In Russian).

12. Pasternak B. L. (2004). *Polnoe sobranie sochinenij s prilozheniyami: v 11 t. T. 4* [Complete collection of works with appendices: in 11 vol. Vol. 4] / Sost. i komment. E. B. Pasternaka i E. V. Pasternak. Moscow: Slovo. 760 s. (In Russian).

13. Sotkov V. A. (2024). *Obraz sestry miloserdiya v rasskaze I. S. Shmeleva "Krovavyy grekh"* [The image of the sister of mercy in the story of I. S. Shmelev "Bloody sin"]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. T. 17. Vyp. 4. S. 1149–1154. (In Russian).

14. Shmelev I. S. (1962). *Perepiska I. S. Shmeleva i Tomasa Manna* [Correspondence of I. S. Shmelev and Thomas Mann]. In: *Literaturno-khudozhestvennyj i obshchestvenno-politicheskij al'manakh "Mosty"*. Publikaciya Yu. A. Kutyrinoj. No 9. URL: <http://shmelev.lit-info.ru/shmelev/pisma/shmeleva-i-tomas-mann.htm> (accessed: 15.06.2024). (In Russian).

15. Shmelev I. S. (1996). *Pis'ma I. S. Shmeleva V. V. Veresaevu (1921 g.)* [I. S. Shmelev's letters to V. V. Veresaev (1921)]. In: *Vstrechi s proshlym*. Vyp. 8. Pis'ma publikuyutsya po izdaniyu "Poslednij moj krik — spasite!.." Moscow: RGALI, Russkaya kniga. URL: <http://shmelev.lit-info.ru/shmelev/pisma/shmelev-veresaevu.htm> (accessed: 15.06.2024). (In Russian).

16. Shmelev I. S. (1998). *Sobranie sochinenij: v 5 t.* [Collection of works: in 5 vol.]. T. 1. Moscow: Russkaya kniga. 640. (In Russian).

17. Shmelev I. S. (1998). *Sobranie sochinenij: v 5 t.* [Collection of works: in 5 vol.]. T. 2. Moscow: Russkaya kniga. 512 s. (In Russian).

18. Shmelev I. S. (1998). *Sobranie sochinenij: v 5 t.* [Collection of works: in 5 vol.]. T. 4. Moscow: Russkaya kniga. 560 s. (In Russian).

19. Shmelev I. S. (1999). *Sobranie sochinenij: v 5 t.* [Collection of works: in 5 vol.]. T. 6 (dop.). Moscow: Russkaya kniga. 512 s. (In Russian).

20. Shchepalina E. A. (2019). «*Evkharisticheskij kompleks*» v proze S. N. Durylina: dis. ... kandidata filol. nauk: 10.01.01 [«The Eucharistic Complex» in the prose of S. N. Durylin: dis. ... candidate of philol. sciences: 10.01.01]. 181 s. (In Russian).

*Лю Цзыюань, И. А. Митрофанова**

**СОВРЕМЕННАЯ КИТАЙСКАЯ КРИТИКА
О ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ ИВАНА БУНИНА
И ЕГО НАУЧНОМ ВОСПРИЯТИИ В КИТАЕ**

Статья посвящена освещению вопросов рецептивного восприятия прозы и поэзии классика русской литературы начала XX в. Ивана Бунина (1870–1953) в Китайской Народной Республике. Показано, что мир русской литературы существенно влияет в новых условиях на научное мировоззрение китайских ученых, на интеллектуальные увлечения китайского читателя. В ходе освещения проблемы сделан акцент на том, что морально-этические слагаемые русской литературы, бунинской прозы и его поэзии существенно влияют и на эстетическую сторону произведений китайских авторов. Продемонстрировано, что активное привлечение работ российских буниноведов значительно обогащает глубину аналитических исследований китайских ученых. Сходство проблемно-тематического уровня художественного наследия Бунина и древней и современной китайской поэзии (литературы в целом) позволяет говорить о сходстве общечеловеческих ракурсов различных культур.

Ключевые слова: Иван Бунин, российское буниноведение, китайское буниноведение, сопоставительные ракурсы культур.

Liu Ziyuan, I. A. Mitrofanova
*MODERN CHINESE CRITICISM OF IVAN BUNIN'S LITERARY LEGACY
AND HIS SCIENTIFIC RECEPTION IN CHINA*

The article is devoted to the issues of receptive perception of prose and poetry by the classic of Russian literature of the early twentieth century Ivan Bunin (1870–1953) in the

* Лю Цзыюань — канд. филол. наук, профессор, Университет Цзямусы (КНР), kaiji1985@163.com

Liu Ziyuan — Candidate of Philology, Professor, Jiamusi University (China), kaiji1985@163.com
Митрофанова Ирина Анатольевна — канд. филол. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, a_blum@mail.ru

Irina A. Mitrofanova — Candidate of Philology, Associate Professor, St. Petersburg State University, a_blum@mail.ru

People's Republic of China. It is shown that the world of Russian literature significantly influences the scientific worldview of Chinese scientists and the intellectual hobbies of the Chinese reader in the new conditions. During the coverage of the problem, the emphasis is placed on the fact that the moral and ethical components of Russian literature, Bunin's prose and his poetry significantly affect the aesthetic side of the works of Chinese authors. It is demonstrated that the active involvement of the works of Russian buninologists significantly enriches the depth of analytical research of Chinese scientists. The similarity of the problem-thematic level of Bunin's artistic heritage and ancient and modern Chinese poetry (literature in general) allows us to speak about the similarity of universal human perspectives of different cultures.

Keywords: Ivan Bunin, Russian buninology, Chinese buninology, comparative perspectives of cultures.

Изменение социальной и политической системы в мире, перераспределение культурных центров в научном сообществе разных стран приводит к тому, что различные культуры с новой силой начинают воспринимать культурное наследие друг друга, ориентироваться на традиции разных народов. Эта тенденция с особой силой проявляется в Китае. Русская классическая и современная литература (как и русская культура в целом) привлекает внимание китайских исследователей, которые, с одной стороны, изучают особенности творчества того или иного русского писателя, выискивая черты их идиопозитики и идиостиля, с другой стороны, китайские исследователи акцентируют в их научной рефлексии те аспекты, которые современным китайским авторам позволяют обнаружить новые тенденции развития, дополнить и актуализировать те направления в искусстве, которые характерны именно этой стране и ее древней культуре, но теперь уже «обновленные» особенности этико-эстетической парадигмой другой страны.

Можно без преувеличения констатировать, что в современном мире, как в России, так и в Китае, внимание к русской классической литературе не только не ослабевает, но и усиливается, восприятие художественных образцов традиционной русской прозы в новых общественных условиях в значительной мере обусловлено иными историческими, социальными и общеполитическими факторами. Сегодняшнее обращение к известным образцам русской классической литературы опосредовано новыми научными задачами, возможностью с иных точек зрения взглянуть на знакомые художественные тексты, иначе обозреть перспективы литературоведческих исследований.

В этом смысле творчество Ивана Алексеевича Бунина (1870–1953) не составляет исключения, ибо классик русской литературы XX в. оставил значительное литературное наследие, которое и сегодня, почти сто лет после его создания, открывает новые ракурсы прочтения, обнаруживает неожиданные грани восприятия, позволяет с иных точек зрения актуализировать философские, онтологические, этико-эстетические проблемы [5; 6; 7].

Творчество Ивана Бунина вызывало устойчивый интерес к нему как в прошлом веке, в том числе среди критиков и писателей современников Бунина, несомненно, русских эмигрантов на Западе (таких как Г. В. Адамович, М. А. Алданов, Ю. И. Айхенвальд, П. М. Бицилли, С. А. Венгеров, К. И. Зайцев, И. А. Ильин, Ф. А. Степун, Тэффи и мн. др.), так и сегодня, в веке XXI-м, под-

держивая до настоящего времени пристальный интерес со стороны российских и зарубежных (в том числе китайских) исследователей.

Проблемам своеобразия и редкой самобытности художественного творчества и стиливых подходов к тексту у Ивана Бунина, осмыслению мироощущения и эстетических идеалов писателя, осознанию его места в литературном процессе всего мира посвящены фундаментальные работы современных российских буниноведов, таких как А. К. Бабореко [3], О. А. Бердникова [4], О. В. Богданова [7], Т. М. Двинятина [9; 12], И. А. Есаулов [10], Е. В. Капинос [13], О. И. Капчинский [14], Г. Ю. Карпенко [15], И. П. Карпов [17], Л. А. Колобаева [18], Т. А. Кошемчук [20], Р. Л. Красильников [21], О. А. Лекманов [24], Н. А. Николина [33], Т. А. Никонова [34], Н. В. Пращерук [36], Е. Р. Пономарев [35], А. А. Саакянц [38], О. В. Сливицкая [40], Р. С. Спивак [41] и др.

Как показывают наблюдения, в современной российской науке внимание литературоведов и лингвистов привлекают разнообразие онтологических ракурсов и философских аспектов произведений Бунина, многоаспектность образной системы его текстов, вариативность мотивных сфер повестей и рассказов писателя, множественность техник и приемов его поэзии, самобытность стиливого и языкового оформления поэтических и прозаических текстов.

Как отмечают специалисты, в современной России сложность современного научного осмысления творчества Бунина прежде всего обуславливается тем, что до настоящего времени нет полного собрания сочинений писателя. Между тем научные исследования современных российских ученых охватывают различные области жизни и творческого наследия Бунина с целью восполнить материал, придать полноту научного осмысления. И в связи с этим следует отметить возрастающий уровень критико-библиографических работ по творчеству писателя, подготовленных в последнее время различными российскими центрами, занимающимися изучением наследия выдающегося русского художника (Москва, Санкт-Петербург, Орел, Елец, Воронеж, Тамбов, Липецк и др.). Большие успехи достигнуты в концентрации материалов по творчеству Бунина в Петербурге в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, где в 2001 г. был выпущен в свет один из самых полных томов «И. А. Бунин: pro et contra (Личность и творчество Ивана Бунина в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей)» [12], включающий в себя емкий свод библиографии о жизни и творчестве Бунина, подготовленный Т. М. Двинятиной и А. Я. Лapidус [12, с. 847–1014].

Серьезную сторону исследований по творчеству Бунина составляют созданные в российском литературоведении за истекшие годы монографические работы, коллективные сборники, аналитические научные статьи, основанные на архивных находках, сборники воспоминаний, касающиеся непосредственно биографических аспектов жизни и творчества Бунина. Среди исследований данного плана могут быть названы работы В. Н. Афанасьева, А. К. Бабореко, Ю. В. Мальцева, О. Н. Михайлова, С. Н. Морозова, Л. А. Смирновой, воспоминания и эпистолярный Г. В. Адамовича, Б. К. Зайцева, К. И. Зайцева, В. Н. Муромцевой-Буниной, Г. Н. Кузнецовой, И. Г. Одоевцевой, Н. А. Пушешникова, Тэффи и др.

Наряду с вниманием к собственно биографии и воспоминаниям о Бунине важную область такого рода изысканий составляют исследования и научное

осмысление дневников писателя, которые он вел в продолжение всей жизни (О. Н. Михайлов, Н. Г. Крюкова, В. В. Федотова). «Дневники И. А. Бунина дают возможность углубить и значительно расширить биографические сведения о писателе, его взглядах на явления общественного, литературного, нравственного, бытового характера. В лаконичных или развернутых дневниковых записях И. А. Бунин размышляет о себе как художнике, о месте художественного творчества и искусства в мире, доверяет дневникам самое сокровенное» [22, с. 3–4]. К подобного рода исследованиям примыкают и работы по вопросам текстологии, в частности различных редакций бунинских текстов, их вариантов. Такого рода аспектам анализа посвящены все последние статьи Т. М. Двинятиной [9], О. Н. Михайлова [31], Е. П. Пономарева [35] и р.

Историко-культурный контекст творчества Бунина и вопросы литературных взаимосвязей писателя освещены в ряде работ последнего времени: Бунин и Жуковский (Е. Е. Анисимова [1]), Бунин и Тургенев (Г. Б. Курляндская [23]), Бунин и Чехов (О. В. Богданова [7], А. Ранчин [37]), Бунин и Шмелев (Н. Г. Морозов [32], А. П. Черников [44]), Бунин и Леонтьев (В. А. Сарычев [39]), Бунин и Шестов (Л. И. Колобаева [19]), Бунин и Горький (Л. А. Спиридонова [42]), Бунин и А. Толстой (Ю. В. Ведищева [8]), Бунин и символизм (Е. В. Капинос [13]) и др., вплоть до имен представителей современной литературы [25].

Как следствие, особую составляющую научных изысканий по творчеству Бунина представляют собой работы по интертекстуальным связям, прослеживаемым в произведениях художника. Среди них монография Н. В. Пращерук «Диалоги с русской классикой» [36], кандидатская диссертация Е. Т. Агамановой «Русская литература XIX века в контексте художественной прозы И. А. Бунина: проблема реминисценций» [2]. Пристальные и тонкие наблюдения над текстами Бунина содержатся в современных статьях по интертекстуальным взаимосвязям и перекличкам исследователя О. В. Богдановой [5; 6; 7].

Вопросы жанрового своеобразия, композиционного и сюжетного построения произведений Бунина анализируются в работах последнего времени — статьи и монографии Н. П. Евстафьевой, О. Г. Егоровой, В. Т. Захаровой, Ю. Г. Иншаковой, Е. В. Капинос, Л. М. Кожемякиной, А. А. Кругловой, Г. А. Лобанова, Н. Ю. Лозюк, Ю. Э. Михеева, Н. В. Мочаловой, О. В. Сливичкой, Л. А. Остапенко, В. А. Рамзиной, Н. А. Шахова, М. С. Штерн и др. Авторское присутствие в текстах писателя глубоко проанализировано в монографии И. П. Карпова «Авторология русской литературы (И. А. Бунин, Л. Н. Андреев, А. М. Ремизов)» [16].

Мощный пласт научной литературы о Бунине составляют работы по поэтике произведений Бунина. Это научные работы М. С. Байцак, О. Г. Бетиной, Т. М. Благасовой, О. В. Богдановой, Т. М. Бонами, Т. Ю. Зиминой-Дырды, А. Зиятдиновой, Л. С. Колесниковой, А. А. Коновалова, Р. Л. Красильникова, Т. В. Маркеловой, О. А. Мещеряковой, О. В. Рудневой, Н. А. Рябикиной, О. Н. Семеновой, В. Н. Сузи, Е. А. Шириной и др.

Немаловажную грань изучения творчества Бунина составляет лингвистический анализ произведений писателя, внимание к его идиостилю. В этом направлении много сделано учеными Н. М. Николиной, О. В. Сливичкой, Т. А. Стойковой, Т. А. Щербичкой, лингвостилистическим особенностям

нарратива Бунина — статьи Н. В. Баландиной, Д. А. Луговской, О. А. Селементьевой, Е. З. Тарланова, фразеологическим единицам языка Бунина — работы Г. Н. Абреимовой и А. П. Аверьяновой, ассоциативным аспектам ритма речи — исследования В. А. Ефремова, Н. Б. Ипполитовой, анализу морфологических языковых средств письма Бунина — наблюдения В. С. Сидорец, семантике синтаксических структур его текстов — статьи Т. С. Мониной, языковых средств и способов выражения эмоций в лирике — работы И. А. Морозовой и др. Вкладом в изучение языка Бунина стал «Частотный словарь рассказов И. А. Бунина» (СПб., 2012), составленный А. О. Гребенниковым.

Обширный пласт современных исследований по религиозно-философским аспектам творчества писателя составляет тема «Бунин и христианская духовная традиция» [11], «Бунин и православие» [см. 12], особенно глубоко и последовательно проанализированная в работах В. Д. Агафоновой, С. Л. Андреевой, О. А. Бердниковой, О. Г. Бегинной, Т. К. Донской, М. М. Дунаева, Н. Ю. Желтовой, Т. Жирмунской, А. Ю. Закуренько, А. В. Злочевской, Ю. Г. Иншаковой, И. П. Карпова, Т. А. Кошемчук, А. Меня, О. А. Пороль, А. А. Пронина, Т. И. Скрипниковой, О. Г. Талалаевой и др. Исследователи ориентированы на разнообразные области православной онтологии и антропологии с целью более глубокого понимания личности художника и, как следствие, выявления своеобразия его художественного творчества, необычности и оригинальности его мировоззрения.

Для китайских исследователей одним из достаточно емких ракурсов исследовательской проблемы «Философские взгляды писателя» становится выделение аспекта «Бунин и восточная философия», в различных направлениях изучаемого аналитиками-культурологами. Так, В. Крапивин, Г. Б. Курляндская, Т. Г. Марулло, Ю. В. Мальцев, О. В. Сливицкая, Е. Б. Смольянинова, О. В. Солоухина, О. С. Чебоненко и др. преимущественно ориентированы на непосредственную связь творчества и идейных исканий Бунина с восточной философией буддизма и поэтологическими проявлениями данной коннекции в произведениях писателя. Проблема, кажется, подтверждается дневниками и суждениями самого Бунина, однако ряд исследователей если не отрицает, то оспаривает определенность и непосредственность этой связи (Г. Б. Курляндская [23]), т. е. прямую и непосредственную зависимость взглядов художника от буддизма.

Ряд ученых — среди них Дж. В. Конноли, В. В. Крапивин, Э. Каримириаби, А. М. Саянова, П. И. Тартаковский — рассматривают еще один, более локальный, но не менее важный ракурс научной дискуссии, в частности, непосредственно ориентируя свои наблюдения на проблему связи Бунина и идей другой ветви восточной философии, ислама. Р. С. Спивак справедливо пишет, что «мироощущение Бунина откликается на идеи и образы разных философских систем, но ни к одной из них не сводится и вполне самостоятельно» [41, с. 98] и что все религиозные доктрины и философские учения Бунина растворены «в универсальной для ощущения писателя идее общности духовной жизни человечества» [41, с. 98].

Что касается изучения творчества Ивана Бунина в Китае, то, понятно, что такого богатства и разнообразия мнений и суждений найти в китайской критической рефлексии нельзя. Между тем и в Китае сегодня имя Ивана Бунина, русского классика начала XX в., знакомо и активно изучается исследователями.

Прежде всего применительно к Китаю нужно выделить и акцентировать важную тенденцию, касающуюся не только Бунина, но и всей русской литературы: в главном и основном знакомство китайского читателя и китайского исследователя с творчеством русских классиков шло опосредованно, не прямо и непосредственно с русского языка, но через посредство других европейских языков, в первую очередь английского, французского, немецкого, испанского. Какая-то часть российского литературного наследия попадает в Китай через японский язык, через японские переводы [27, с. 374].

Кроме того, не лишним является и такое рода существенное замечание: любое научное исследование в китайском литературоведении начинается с того, что произведение того или иного русского (или другого) классика будет переведено на китайский язык. К нему будут предложены первые филологические (чаще всего лингвистические) комментарии. И только позже этот, уже переведенный, русский автор попадает в сферу внимания китайского научно-критического литературоведения. Прямых исследований русских классиков на китайском языке до последнего времени найти было нельзя или весьма трудно.

Что касается Ивана Бунина, то его имя и его творчество попало в сферу интереса китайского читателя и китайской литературной критики далеко не сразу. Как отмечают китайские исследователи, «всплеск интереса к русской словесности принесло с собой “Движение 4 мая”» [30]. Первыми китайскими учеными, которые обратили внимание на русскую литературу, были Лу Синь [26] и Мао Дунь [45, 46]. Но на первоначальном этапе интерес к русской литературе не был связан с ее духовно-нравственным потенциалом, но был опосредован интересом политическим, социальным, обращением к событиям Октябрьской революции 1917 г. Русская революция показывала один из путей развития общества, в том числе и китайского общества.

Тем не менее в числе писателей, которые подпали под внимание китайской критики, оказался и Иван Бунин. Позднее китайский исследователь Лю Юаньюань предложила такой путь осмысления Бунина в Китае. В ее представлении это три основных этапа:

— период с 1921 по 1978 г. — этот период парадоксальным образом включает в себя три этапа: этап первичного интереса к творчеству классика; этап признания автора как одного из классиков русской литературы, критическое осмысление творчества писателя сквозь призму соцреализма; период полного забвения имени Бунина в материковом Китае;

— период с 1978 по 1998 г. — данный период можно назвать «повторным открытием» творчества классика русской литературы китайскими критиками и читателями, временем переосмысления творчества писателя, чему способствовала либерализация, произошедшая в культурных и политических кругах Китая и вызванная переоценкой и пересмотром итогов «Культурной революции»;

— период с 1998 г. по настоящее время: главная характеристика этого периода — взвешенный и объективный подход к творчеству Бунина [30, с. 137].

Действительно, можно отметить, что впервые имя Ивана Бунина появляется в китайской критике в 1921 г., когда в шанхайском издательстве «Шан У» был подготовлен выпуск ежемесячного художественного журнала «Сяошо

Юэбао» и в нем был опубликован рассказ «Господин из Сан-Франциско» (переводчик Шень Цзэминь).

Самостоятельным изданием Бунина, вышедшим отдельным сборником, стал том бунинских рассказов, подготовленный и выпущенный в Шанхае в 1929 г. издательством «Бей Синь». Сборник Бунина вышел под названием «Сны Чанга», и в него вошли переведенные на китайский язык рассказы «Сны Чанга», «Легкое дыхание» и «Сын». Переводчик Вэй Цунву писал в статье к изданию: «Иван Бунин — редкий мастер словесности. Его произведения исполнены очарования памяти и печали по утраченной прелести прошлого. Бунин беспредельно привязан к духу славянской старины. И все это во многом обусловлено его социальным родословием» [48, с. 1].

Особый интерес к творчеству Ивана Бунина в Китае (как и во всем мире) произошел тогда, когда в 1933 г. писатель получил Нобелевскую премию в области литературы. Надо заметить, что все литераторы, удостоенные этой престижной мировой премии, сразу и немедленно подвергаются в Китае переводу и вниманию критики и науки. Так произошло и с Буниным. Например, в том же году в журнале «Новый Китай» сразу была опубликована статья Цянь Гэчуаня «Лауреат Нобелевской премии по литературе И. А. Бунин», где китайский исследователь приводил биографические сведения о Бунине-лауреате и отмечал: «...хотя в Китае мало кто знает Бунина, [но] он занимает достаточно важное место» [47, с. 53]. А уже в следующем 1934 г. появилась большая статья Чжэн Линькуана «Об Иване Бунине» в журнале «Недельный вестник университета Циньхуа» [49], где китайский ученый отмечал:

«Бунин не только талантливый поэт, но и выдающийся прозаик. В поэзии Бунина прослеживаются лучшие традиции Пушкина, и вместе с тем имеются поэтические особенности модернизма. Как прозаик Бунин по праву стоит в одном ряду с Тургеневым, Чеховым и Белым» [49, с. 64].

Понятно, что в 1940-х гг. интерес не только в Китае, но и во всем мире к литературе и культуре (не только русской) значительно ослаб. Вторая Мировая война инициировала другие интересы, деятельность литературной критики затихла, фактически была на время приостановлена.

Между тем после войны и вместе с окончанием в Китае Культурной революции внимание к русской литературе снова возобновилось, имя Бунина, как и раньше, стало появляться в литературной критике и научных статьях. Политика открытости, которую провозгласил Китай, позволила более широко и глубоко заниматься русской литературой, в том числе творчеством Ивана Бунина.

Так, можно констатировать, что на современном этапе в китайских учебных заведениях стали вначале изредка, потом более мощно обращаться к изучению и осмыслению литературного и публицистического творчества Ивана Бунина. Бунин стал больше переводиться, а студенты китайских вузов начали регулярно писать бакалаврские и магистерские диссертации. Выезжавшие на учебу в Европу и особенно в Россию китайские аспиранты стали защищать кандидатские диссертации по Бунину. Например, активно работают в буниноведении Тянь Хунминь [43] и Ли Синьмэй [25].

В ходе обзора уже упоминалось имя Лю Юаньюань [30]. Можно назвать и другое имя — Лю Цзыюань (Университет Цзямусы), которая защитила кан-

дидатскую диссертацию в Дальневосточном федеральном университете [28], а позднее в Санкт-Петербурге выпустила монографию «Художественный мир рассказов И. А. Бунина 1930–1950-х годов» [29].

Можно отметить и то, что в последнее время появляется ряд научных публикаций еще одной китайской исследовательницы, готовящей кандидатскую диссертацию, это Лю Миньцзе, которая работает над темой «Фольклор в рассказах Ивана Бунина» [5; 6].

Таким образом, можно подвести итоги и сказать, что на современном этапе изучение творчества Ивана Бунина активно охватывает весь Китай, привлекает внимание китайской филологической науки и китайского читателя. Можно быть уверенными, что внимание к творчеству активно переводимого в Китае выдающегося писателя-стилиста Ивана Бунина не будет угасать с годами. Особенно перспективно направление, которое рассматривает традиции Бунина на фоне древней китайской литературной традиции, с выявлением доминантных тем и проблем средневековой китайской литературы и культуры, которые, как знают специалисты, были весьма привлекательны для самого Ивана Бунина.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анисимова Е. Е. «Душа морозная Светланы — в мечтах таинственной игры»: эстетические и биографические коды Жуковского в рассказе Бунина «Натали» // Вестник Томского государственного ун-та. Сер. Филология. 2011. № 2 (14). С. 78–84.
2. Атаманова Е. Т. Русская литература XIX века в контексте художественной прозы И. А. Бунина (проблема реминисценций): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1998. 20 с.
3. Бабореко А.К. И. А. Бунин: Материалы для биографии М.: Художественная литература, 1983. 2-е изд. 351 с.
4. Бердникова О.А. «Так сладок сердцу Божий мир...»: творчество И. А. Бунина в контексте христианской духовной традиции. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2009. 272 с.
5. Богданова О.В., Лю Миньцзе. Пасхальный рассказ И. Бунина «Несрочная весна» (образ героя, прототип, сказочный дискурс) // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. 2023. № 4. С. 131–140.
6. Богданова О.В., Лю Миньцзе. Фольклорная и религиозная символика рассказа И. Бунина «Птицы небесные» // Верхневолжский филологический вестник. 2023. № 1 (32). С. 8–19.
7. Богданова О.В. «Темные аллеи» и другие рассказы И. А. Бунина. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена. 300 с.
8. Ведищева Ю. В. Переписка И. А. Бунина с А. Н. Толстым // XV Державинские чтения. Институт русской филологии. Тамбов: ТГУ, 2010. С. 57–61.
9. Двинятина Т. М. Криптографические стихотворения И. А. Бунина // И. А. Бунин в диалоге эпох: межвузовский сб. Воронеж: ВГУ, 2002. С. 37–48.
10. Есаулов И. А. Текст и мир рассказа И. А. Бунина «Руся» // Иван Бунин в духовно-культурном пространстве современности: мат-лы конф. Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2014. С. 86–91.
11. Закуренко А. Ю. Христианские инварианты в структурной форме русской литературы конца XIX — конца XX века. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2017. 198 с.

12. И. А. Бунин: pro et contra / сост. Б. В. Аверина, Д. Риникера, К. В. Степанова, коммент. Б. В. Аверина, М. Н. Виролайнен, Д. Риникера, библиогр. Т. М. Двнятиной, А. Я. Лapidус. СПб.: РХГИ, 2001. 1016 с.
13. Капинос Е. В. Малые формы поэзии и прозы (Бунин и другие). Новосибирск: Открытый квадрат, 2012. 334 с.
14. Капчинский О.И. «Окаянные дни» Ивана Бунина. М.: Вече, 2014. 381 с.
15. Карпенко Г. Ю. Творчество И. А. Бунина и религиозно-философская культура рубежа веков. Самара: Изд-во Самарской гуманитарной академии, 1998. 113 с.
16. Карпов И. П. Авторология русской литературы (И. А. Бунин, Л. Н. Андреев, А. М. Ремизов). 2-е изд. М.: Флинта, 2011. 464 с.
17. Карпов И. П. Проза Ивана Бунина. М.: Флинта; Наука, 1999. 336 с.
18. Колобаева Л. А. Проза И. А. Бунина. 3-е изд. М.: Изд-во МГУ, 2004. 85 с.
19. Колобаева Л. И. Иван Бунин и Лев Шестов: литературно-философские переключки // Известия РАН. Сер. лит. и яз. 2010. Т. 69, № 1. С. 8–19.
20. Кошемчук Т. А. Русская литература в православном контексте. СПб.: Наука, 2009. 280 с.
21. Красильников Р. Л. Танатологические мотивы в художественном творчестве: эстетический аспект. М.; Вологда: Граффити, 2010. 160 с.
22. Крюкова Н. Г. Дневники И. А. Бунина в контексте жизни и творчества писателя: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Елец, 2000. 16 с.
23. Курляндская Г. Б. Тургенев и Бунин. Воспроизведение действительности и ее преобразование — проблема авторства // Тургеневский ежегодник. Орел: ИД «Орлик», 2006. С. 5–9.
24. Лекманов О. А. Из комментария к «Чистому понедельнику» И. А. Бунина // Русская речь. 2004. № 6. С. 19–21
25. Ли Синьмэй. Современная русская литература в Китае: обзор исследований // Вестник Рязанского гос. ун-та им. С. А. Есенина. 2020. № 4 (69). С. 102–129.
26. Лу Синь. Собрание сочинений: в 4 т. / под общ. ред. В. С. Колоколова. Т. 2: Публицистика. М.: Гослитиздат, 1955. 424 с.
27. Лю Веньфэй. Перевод и изучение русской литературы в Китае // Новое литературное обозрение. 2004. № 5. С. 372–381.
28. Лю Цзыюань. Рассказовое творчество Ивана Бунина 1930–1940-х годов. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2018. 52 с.
29. Лю Цзыюань. Художественный мир рассказов Ивана Бунина 1930–1950-х годов. СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 158 с.
30. Лю Юаньюань. Изменения отношения к творчеству И. А. Бунина в материковом Китае сквозь призму социокультурных изменений в китайском обществе // Новый филологический вестник. 2023. № 1 (64). С. 133–144.
31. Михайлов О. Н. Бунин в жизни и творчестве. М.: Русское слово, 2014. 168 с.
32. Морозов Н. Г. Значение традиций русской классической литературы XIX века в прозе И. А. Бунина и И. С. Шмелёва // Вестник Костромского ун-та им. Н. А. Некрасова. 2000. № 3. С. 58–62.
33. Николина Н. А. Поэтика русской автобиографической прозы. М.: Флинта: Наука, 2002. 424 с.
34. Никонова Т.А. О смысле человеческого существования в творчестве И. А. Бунина // И. А. Бунин: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 599–612.
35. Пономарев Е. Р. Русский фон «Темных аллея» И. А. Бунина // Вестник СПбГУКИ. 2005. № 1 (3). С. 78–85.

36. Пращерук Н. В. Диалоги с русской классикой: о прозе И. А. Бунина: монография. Екатеринбург: Гуманитар. ун-т, 2012. 141 с.
37. Ранчик А. М. Дама без собачки: чеховский подтекст в рассказе И. А. Бунина «Солнечный удар» // Литература. 2002. № 30. С. 11–12.
38. Саакянц А. А. Проза позднего Бунина // Бунин И. А. Собр. соч.: в 6 т. М.: Художественная литература, 1988. Т. 5. С. 548–559.
39. Сарычев В. А. Иван Бунин и Константин Леонтьев (эрос «цветущей сложности жизни») // Филологические науки. 2005. № 2. С. 23–34.
40. Сливицкая О. В. «Повышенное чувство жизни». Мир Ивана Бунина. М.: МГУ, 2004. 270 с.
41. Спивак Р. С. Русская философская лирика. 1910-е годы. И. Бунин, А. Блок, В. Маяковский. М.: Флинта; Наука, 2003. 407 с.
42. Спиридонова Л. А. Бессмертие смеха. Комическое в литературе русского зарубежья. М.: Наследие, 1999. 336 с.
43. Тянь Хунминь. Концепт мира в произведениях И. Бунина (1900–1917) // Вопросы гуманитарных наук. 2010. № 2 (46). С. 110–111.
44. Черников А. П. Духовно-нравственные искания в автобиографической прозе русского зарубежья (Бунин — Шмелёв — Зайцев) // Литература в школе. 2008. № 6. С. 3–6.
45. Mao Dun. Mao dun zuo pin ji. Т. 33. Beijing: Ren min wen xue chu ban she, 2001. 750 y.
46. Mao Dun. San shi ba wei e guo zuo jia xiao zhuan // Syaosho Yuebao. 1921. J. 12. Y. 149–164.
47. Qian Gechuan. Yi wan bu ning — nuo bei er wen xue jiang huo de zhe // Sin' Chzhunhua. 1933. J. 1. № 24. Y. 53–64.
48. Wei Congwu. Zhang de meng. Shanghai: Shang hai bei xin shu ju, 1929. 117 y.
49. Zheng Linkuan. Guan yu yi wan bu ning // Qing hua da xue zhou bao. 1934. J. 42. № 1. Y. 61–67.

REFERENCES

1. Anisimova E. E. “*Dusha moroznaya Svetlany — v mechtah tainstvennoy igry*”: *esteticheskie i biograficheskie kody Zhukovskogo v rasskaze Bunina “Natali”* [“Svetlana’s frosty soul is in the dreams of a mysterious game”: aesthetic and biographical codes of Zhukovsky in Bunin’s story “Natalie”] // Bulletin of the Tomsk State University. Ser. Philology. 2011. No. 2 (14). P. 78–84. (In Russian).
2. Atamanova E. T. *Russkaya literatura XIX veka v kontekste hudozhestvennoi prozy I. A. Bunina (problema reminiscencij)* [Russian literature of the XIX century in the context of I. A. Bunin’s fiction (the problem of reminiscences)]: abstract. dis. ... Candidate of Philology. Moscow, 1998. 20 p. (In Russian).
3. Baboreko A. K. *I. A. Bunin: materialy dl’ya biografii* [I. A. Bunin: Materials for biography]. Moscow: Fiction, 1983. 2nd ed. 351 p. (In Russian).
4. Berdnikova O. A. “*Tak sladok serdcu Bozhyi mir...*”: *tvorchestvo I. A. Bunina v kontekste hristianskoj duhovnoj tradicii* [“The world of God is so sweet to the heart...”: I. A. Bunin’s work in the context of the Christian spiritual tradition]. Voronezh: VSU Publishing House, 2009. 272 p. (In Russian).
5. Bogdanova O. V., Liu Mingze. *Pasha’nyj rasskaz I. Bunina “Nesrochnaya vesna” (obraz geroya, prototip, skazochnyj diskurs)* [I. Bunin’s Easter story “Non-urgent Spring” (the image

of the hero, prototype, fairy-tale discourse] // Philological Sciences. Scientific reports of the higher school. 2023. No. 4. P. 131–140. (In Russian).

6. Bogdanova O. V., Liu Mingze. *Fol'klornaya i religioznaya simbolika rasskaza I. Bunina "Pticy nebesnye"* [Folklore and religious symbolism of I. Bunin's story "Birds of Heaven"] // Verkhnevolzhsky Philological Bulletin. 2023. No. 1 (32). P. 8–19. (In Russian).

7. Bogdanova O. V. *"Temnye allei" i drugie rasskazy I. A. Bunina* ["Dark alleys" and other stories by I. A. Bunin]. St. Petersburg: Publishing House of the Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen. 300 p. (In Russian).

8. Vedishcheva Yu. V. *Perepiska I. A. Bunina s A. N. Tolstym* [Correspondence of I. A. Bunin with A. N. Tolstoy] // XV Derzhavin readings. Institute of Russian Philology. Tambov: TSU, 2010. P. 57–61. (In Russian).

9. Dvinyatina T. M. *Kriptograficheskie stihotvoreniya I. A. Bunina* [Cryptographic poems of I. A. Bunin] // I. A. Bunin in the dialogue of epochs: interuniversity collection Voronezh: VSU, 2002. P. 37–48. (In Russian).

10. Esaulov I. A. *Tekst i mir rasskaza I. A. Bunina "Rusa"* [Text and the world of I. A. Bunin's story "Rusya"] // Ivan Bunin in the spiritual and cultural space of modernity: materials of conf. Yelets: I. A. Bunin YSU, 2014. P. 86–91. (In Russian).

11. Zakurenko A. Y. *Hristianskie invarianty v strukturnoj forme russkoj literatury konca XIX — konca XX veka* [Christian invariants in the structural form of Russian literature of the late XIX — late XX century]. ... Candidate of Philology. Moscow, 2017. 198 p. (In Russian).

12. *I. A. Bunin: pro et contra* [I. A. Bunin: pro et contra] / comp. B. Averin, D. Riniker, K. Stepanov, comment. B. Averin, M. Virolainen, D. Riniker, bibliogr. T. Dvinyatina, A. Lapidus. St. Petersburg: RHGL, 2001. 1016 p. (In Russian).

13. Kapinos E. V. *Malye formy poezii i prozy (Bunin i drugie)* [Small forms of poetry and prose (Bunin and others)]. Novosibirsk: Open Square, 2012. 334 p. (In Russian).

14. Kapchinsky O. I. *"Okajnyye dni" Ivana Bunina* ["Cursed days" by Ivan Bunin]. M.: Veche, 2014. 381 p. (In Russian).

15. Karpenko G. Y. *Tvorchestvo I. A. Bunina i religiozno-filosofskaya kul'tura rubezha vekov* [I. A. Bunin's creativity and the religious and philosophical culture of the turn of the century]. Samara: Publishing House of the Samara Humanitarian Academy, 1998. 113 p. (In Russian).

16. Karpov I. P. *Avtorologia russkoj literatury (I. A. Bunin, L. N. Andreev, A. M. Remizov)* [Autology of Russian literature (I. A. Bunin, L. N. Andreev, A. M. Remizov)]. 2nd ed. Moscow: Flint, 2011. 464 p. (In Russian).

17. Karpov I. P. *Proza Ivana Bunina* [The prose of Ivan Bunin]. Moscow: Flint; Nauka, 1999. 336 p. (In Russian).

18. Kolobaeva L. A. *Proza I. A. Bunina* [Prose by I. A. Bunin]. 3rd ed. Moscow: Publishing House of Moscow State University, 2004. 85 p. (In Russian).

19. Kolobaeva L. I. *Ivan Bunin i Lev Shestov: literaturno-filosofskie pereklichki* [Ivan Bunin and Lev Shestov: literary and philosophical roll calls] // Izvestiya RAS. Ser. lit and yaz. 2010. Vol. 69. No. 1. P. 8–19. (In Russian).

20. Koshemchuk T. A. *Russkaya literatura v pravoslavnom kontekste* [Russian literature in the Orthodox context]. St. Petersburg: Nauka, 2009. 280 p. (In Russian).

21. Krasilnikov R. L. *Tanatologicheskie motivy v hudozhestvennom tvorchestve: esteticheskij aspekt* [Thanatological motifs in artistic creativity: aesthetic aspect]. Moscow; Vologda: Graffiti, 2010. 160 p. (In Russian).

22. Kryukova N. G. *Dnevniky I. A. Bunina v kontekste zhyzni i tvorчества pisatel'a* [I. A. Bunin's diaries in the context of the writer's life and work]: abstract. ... candidate of Philological Sciences. Yelets, 2000. 16 p. (In Russian).

23. Kurlandskaya G. B. *Turgenev i Bunin. Vosproizvedenie dejstvitel'nosti i je preobrazovanie — problema avtorstva* [Turgenev and Bunin. Reproduction of reality and its transformation — the problem of authorship] // *Turgenev Yearbook*. Orel: Orlik Publ., 2006. P. 5–9. (In Russian).

24. Lekmanov O. A. *Iz kommentariya k "Chistomu ponedel'niku" I. A. Bunina* [From the commentary to "Clean Monday" by I. A. Bunin] // *Russian speech*. 2004. No. 6. P. 19–21. (In Russian).

25. Li Xinmei. *Sovremennaya russkaya literatura v Kitae: obzor issledovanij* [Modern Russian literature in China: a review of research] // *Bulletin of the Ryazan State University named after S. A. Yesenin*. 2020. No. 4 (69). P. 102–129. (In Russian).

26. Lu Xin. *Sobranie sochinenij: v 4 t.* [Collected works: in 4 volumes] / under the general editorship of V. S. Kolokolov. Vol. 2: Journalism. Moscow: Goslitizdat, 1955. 424 p. (In Russian).

27. Liu Wenfei. *Perevod i izuchenie russkoj literatury v Kitae* [Translation and study of Russian literature in China] // *New Literary Review*. 2004. No. 5. P. 372–381. (In Russian).

28. Liu Ziyuan. *Rasskazovoe tvorchestvo Ivana Bunina 1930–1940-h godov* [The jazz creativity of Ivan Bunin in the 1930s and 1940s]. St. Petersburg: Philological Faculty of St. Petersburg State University, 2018. 52 p. (In Russian).

29. Liu Ziyuan. *Hudozhestvennyj mir rasskazov Ivana Bunina 1930–1950-h godov* [The artistic world of Ivan Bunin's short stories of the 1930s and 1950s]. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Arts, 2022. 158 p. (In Russian).

30. Liu Yuanyuan. *Izmeneniya otnosheniya k tvorchestvu I. A. Bunina v materikovom Kitae skvoz' prizmu sociokul'turnyh izmenenij v kitajskom obzhestve* [Changes in the attitude to the work of I. A. Bunin in mainland China through the prism of socio-cultural changes in Chinese society] // *New Philological Bulletin*. 2023. No. 1 (64). P. 133–144. (In Russian).

31. Mikhailov O. N. *Bunin v zhizni i tvorchestve* [Bunin in life and work]. Moscow: Russian word, 2014. 168 p. (In Russian).

32. Morozov N. G. *Znachenije tradicij russkoj klassicheskoj literatury XIX veka v proze I. A. Bunina i I. S. Shmeleva* [The importance of the traditions of Russian classical literature of the nineteenth century in the prose of I. A. Bunin and I. S. Shmelev] // *Bulletin of the Kostroma University named after N. A. Nekrasov*. 2000. No. 3. P. 58–62. (In Russian).

33. Nikolina N. A. *Poetika russkoj avtobiograficheskoj prozy* [Poetics of Russian autobiographical prose]. Moscow: Flint: Nauka, 2002. 424 p. (In Russian).

34. Nikonova T. A. *O smysle chelovecheskogo suzhestvovaniya v tvorchestve I. A. Bunina* [On the meaning of human existence in the works of I. A. Bunin] // *I. A. Bunin: pro et contra*. St. Petersburg: RHGI, 2001. P. 599–612. (In Russian).

35. Ponomarev E. R. *Russkij fon "T'emnyh allej" I. A. Bunina* [Russian background of "Dark alleys" I. A. Bunin] // *Bulletin of St. Petersburg State University of Economics*. 2005. No. 1 (3). P. 78–85. (In Russian).

36. Prashcheruk N. V. *Dialogi s russkoj klassikoj: o proze I. A. Bunina: monografija* [Dialogues with Russian classics: about the prose of I. A. Bunin: monograph]. Yekaterinburg: Humanitar. Univ., 2012. 141 p. (In Russian).

37. Ranchin A. M. *Dama bez sobachki: chehovskij podtekst v rasskaze I. A. Bunina "Solnechnyj udar"* [A lady without a dog: Chekhov's subtext in I. A. Bunin's story "Sunstroke"] // *Literature*. 2002. No. 30. P. 11–12. (In Russian).

38. Sahakyants A. A. *Proza pozdnego Bunina* [Prose of the late Bunin] // *Bunin I. A. Sobr. soch.:* in 6 vols. Moscow: Fiction, 1988. Vol. 5. P. 548–559. (In Russian).

39. Sarychev V. A. *Ivan Bunin i Konstantin Leont'ev (eros "cvetushej slozhnosti zhizni")* [Ivan Bunin and Konstantin Leontiev (eros of the "blooming complexity of life")] // *Philological sciences*. 2005. No. 2. P. 23–34. (In Russian).

40. Slivitskaya O. V. "Povyshennoe chuvstvo zhyzni". *Mir Ivana Bunina* ["Heightened sense of life". The World of Ivan Bunin]. Moscow: Moscow State University, 2004. 270 p. (In Russian).
41. Spivak R. S. *Russkaya filosofskaya lirika. 1910-e gody. I. Bunin, A. Blok, V. Mayakovskiy* [Russian philosophical lyrics. 1910s. I. Bunin, A. Blok, V. Mayakovskiy]. Moscow: Flint; Nauka, 2003. 407 p. (In Russian).
42. Spiridonova L. A. *Bessmertie smeha. Komicheskoe v literature russkogo zarubezhya* [The immortality of laughter. Comic in the literature of the Russian abroad]. Moscow: Heritage, 1999. 336 p. (In Russian).
43. Tian Hongmin. *Koncept mira v proizvedeniyah I. Bunina (1900–1917)* [The concept of the world in the works of I. Bunin (1900–1917)] // *Questions of the Humanities*. 2010. No. 2 (46). P. 110–111. (In Russian).
44. Chernikov A. P. *Duhovno-nravstvennye iskaniya v avtobiograficheskoy proze russkogo zarubezhya (Bunin — Shmelev — Zaitsev)* [Spiritual and moral searches in the autobiographical prose of the Russian diaspora (Bunin — Shmelev — Zaitsev)] // *Literature at school*. 2008. No. 6. P. 3–6. (In Russian).
45. Mao Dun. *Mao dun zuo pin ji*. Vol. 33. Beijing: Ren min wen xue chu ban she, 2001. 750 y. (In Chinese)..
46. Mao Dun. *San shi ba wei e guo zuo jia xiao zhuan* // *Syaosho Yuebao*. 1921. J. 12. Y. 149–164. (In Chinese).
47. Qian Gechuan. *Yi wan bu ning — nuo bei er wen xue jiang huo de zhe* // *Sin' Chzhunhua*. 1933. J. 1. № 24. Y. 53–64. (In Chinese).
48. Wei Congwu. *Zhang de meng*. Shanghai: Shang hai bei xin shu ju, 1929. 117 y. (In Chinese).
49. Zheng Linkuan. *Guan yu yi wan bu ning* // *Qing hua da xue zhou bao*. 1934. J. 42. № 1. Y. 61–67. (In Chinese).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.021

УДК 82.161.1 + 82.95

*М. А. Бурая, М. Ю. Бойко**

ЛИТЕРАТУРНО-КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ ОБ ИОСИФЕ БРОДСКОМ В ВЕНЕЦИАНСКОМ ТЕКСТЕ Л. ЛОСЕВА**

В статье исследуется взаимосвязь литературно-критических статей об Иосифе Бродском Льва Лосева и поэтическое творчество последнего. Выдвигается гипотеза о связи основных поэтологических особенностей ряда текстов Лосева из его статей, посвященных осмыслению творчества друга и современника. Лирические стихотворения Лосева рассматриваются в со- и противопоставлении как с непосредственно связанными произведениями Бродского, так и в метапоэтическом аспекте. Последний предполагает выявление тех особенностей, отмеченных Лосевым по поводу Бродского, которые в той или иной мере реализовались им в собственном творчестве. Предметом анализа становится венецианский текст обоих поэтов, с общим тематическим и образно-мотивным рядом.

Ключевые слова: венецианский текст, литературная критика, традиция, новаторство.

* Бурая Мария Анатольевна — канд. филол. наук; m_buraya@mail.ru; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, д. 15, лит. А.

Marija A. Buraia — PhD in Philology, m_buraya@mail.ru, Russian Christian Academy for the Humanities, 191023, Saint-Petersburg, Fontanka, 15, lit. A.

Бойко Мария Юрьевна — бакалавр филологии; boiko.my@dvfu.ru; Восточный Институт — Школа региональных и международных исследований Дальневосточного федерального университета, 690922, Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, 10.

Marija Y. Boiko M. Y. — Bachelor of Philology; boiko.my@dvfu.ru; Institute of Oriental Studies, Far Eastern Federal University, Russian Federation, 690922, 10 Ajax Bay, Russky Island, Vladivostok.

** 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.

M. A. Buraia, M. Y. Boiko
LITERARY-CRITICAL ARTICLES ABOUT IOSIF BRODSKY
IN THE VENETIAN TEXT BY L. LOSEV

The article examines the relationship between literary-critical articles about Joseph Brodsky by Lev Losev and the poetic creativity of the latter. A hypothesis is put forward about the connection between the main poetological features from Losev articles devoted to the comprehension of his contemporary and friend's work and. Losev's lyrical poems are considered in co- and contra-position both with Brodsky's directly related works and in the metapoetic aspect. The latter implies the identification of those features noted by Losev about Brodsky, which to a greater or lesser extent were realized by him in his own work. The subject of analysis is the Venetian text of both poets, with a common thematic and figurative-motivational series.

Keywords: Venetian text, literary criticism, tradition, innovation.

Роль Льва Лосева в осмыслении поэтического наследия Иосифа Бродского давно признана крайне значительной [8]: личный опыт близкого общения позволил воссоздать образ судьбы поэта многосторонне и полно, а внимательный взгляд исследователя — отметить важные особенности творческой манеры. Однако при этом вероятно говорить о метапоэтическом ракурсе литературно-критической деятельности Лосева, чьи статьи о друге и современнике можно рассмотреть как своего рода косвенную характеристику собственной поэтологии. Отсюда особый интерес представляет выявление в статьях и работах, посвящённых Бродскому, тех специфических черт, которые свойственны и самому Лосеву в его лирическом творчестве.

На макроуровне художественного целого прежде всего стоит отметить возможность выделения сверхтекстовых смысловых единств, имеющих относительно самостоятельное значение, которые можно рассматривать в рамках явлений нетрадиционной циклизации. О таких широко известных и ключевых сверхтекстах в контексте целого творчества Бродского писал Лосев в своих статьях и работах; один из них, венецианский, разработанный им в своей поэзии, и будет рассмотрен в данной статье.

Стоит отметить, что Лосевым были выделены те особенности пяти венецианских стихотворений Бродского («Лагуна» 1973, «Венецианские строфы I, II» 1982, «В Италии» 1985, «Watermark» 1991), которые позволяет говорить об особой роли Венеции по отношению к другим составляющим итальянского текста поэта (например, римскому или флорентийскому при наличии и связующих общих признаков). Одним из главных признаков такой аутентичности, по мнению Лосева [4; 6], является типологическое сходство между Петербургом и Венецией в их художественных отражениях Бродским, в частности — в рядах ассоциативных связей.

В творчестве Лосева венецианский текст количественно также немногочислен. Прежде всего внимание привлекают три произведения: «Дождь», «Где воздух "розоват от черепицы"», «Венеция». Однако, как и в случае с Бродским, можно говорить об особенной семантической нагруженности данных стихотворений, репрезентирующих целый ряд поэтологических черт и свойств творческой личности, а главное, вероятно, — целый ряд значимых на концептуальном уровне идей.

Одна из таких черт, выделяемых Лосевым у Бродского, свойственна в полной мере и всем его венецианским стихотворениям. Речь идёт об особой интенциональности авторского сознания на сложнонаправленную — в со- и противопоставлениях — связь с чужим словом, культурной и поэтической традицией. Реализуется эта черта на разных уровнях художественного целого, для Лосева при этом она включает как ориентацию на непосредственно творческую манеру Бродского, так и на многочисленных авторов-предшественников.

Первое из рассматриваемых стихотворений венецианского текста Лосева «Дождь» может быть рассмотрено как наиболее показательное в этом смысле. Оно ориентировано на традицию уже на уровне ритмико-строфической организации текста. Чередувание четырёхстопного и трехстопного хорей оказывается крайне продуктивным в создании особенного семантического ореола ассоциаций: здесь и установка на стилизованные формы народного стиха и народной речи («то-то волны кольцевидны», «то-то горе — сине море», «аки лев венецианский» [6, с. 163]), и на частушечный ритм, и на классические образцы пушкинской поэзии (от «Сказок» до «Бесов»), подробно исследованные и описанные М. Л. Гаспаровым [2]. В контексте рассматриваемого стихотворения продуктивной представляется идея установки, с одной стороны, на балладную традицию, с другой стороны — на экзотичность. Первая реализуется в лирическом сюжете, где основным событием оказывается видение-откровение города, представленного на пересечении сфер жизни и смерти, а вторая — в подчёркнутом актуализировании мотивов своего и чужого пространства (что также оказывается своего рода семантическим дублированием основного балладного события).

Многозначным и семантически нагруженным при этом становится название текста. Простота и лаконичность также отсылают к традиции классической русской поэзии, предполагающей реалистическую традицию, чаще всего соединяющую двуплановость изображения (явление природы и явление духовного мира, чаще творческого, рассматриваются как соположенные). При этом читательское ожидание и оправдывается, и нарушается. С одной стороны, дождь оказывается узнаваемой частью ставшего уже классическим топоса, однако стоит заметить, что атрибуция его с Венецией, однозначная по упоминаемым фактическим деталям, оказывается имплицитной, что позволяет говорить о свойственной и Лосеву потенциальной двоичности (Венеция / Санкт-Петербург). С другой же стороны, дождь оказывается одним из маркером особого хронотопа, который можно в какой-то мере условно охарактеризовать как балладный. Дождь в таком случае одновременно есть и указание не только на специфическое художественное пространство (город дождя и т. п.), но и художественное время: дождь как особое лиминальное время для лирического субъекта, являющееся своего рода границей между стадией жизни и смерти. Отсюда лирический сюжет возможно прочесть как сюжет инициации-испытания, постижения пространства, которое в равной мере может принадлежать и мёртвым (ряд ролевых аналогов героя), и живым (сам лирический субъект, потенциально в ходе развития сюжета открытый и той, и иной возможности). Безусловно, сюжет смерти в Венеции приобрел устойчивое значение для европейской и мировой культурной традиции с его

кульминацией в XX в., однако не в меньшей степени этот сюжет характерен и для топоса Петербурга. Варьированным и индивидуально-авторским оказывается разрешение сюжета инициации в лиминальном пространстве лирического субъекта

Стоит отметить, что такая модель сюжета свойственна основному сверхтекстовому единству Бродского об инициации лирического субъекта через постижение любви к жизни в новом качестве и актуализации творческой способности. При этом реализация такого сюжета у Лосева отличается: в данном случае место любовного сюжета, столь значимого у Бродского, занимает сюжет, который условно можно определить как сюжет вечного возвращения — к культурно-историческому прошлому, переживаемому как актуальное настоящее. Более того, можно говорить об особой роли визуализации; та кинематографичность, свойственная венецианскому тексту Бродского по Лосеву, в его собственной лирике реализуется также через актуализацию зрительного восприятия.

С одной стороны, визуализация венецианско-петербургского текста в сюжете переживания-воспоминания наследия мировой культуры отсылает воспринимающее сознание к художественному наследию, объединяющему как пластические искусства, так и драматургические формы. И здесь можно говорить как о традиции западноевропейской, своего рода точки отсчёта для пластического воплощения венецианского топоса (например, жанре ведуты, традиции комедии дель арте, событию карнавала) так и о традиции русского искусства рубежа XIX–XX вв., прежде всего — мирискусников. Стоит отметить, что две традиции непосредственно связаны между собой: как известно, одним из источников вдохновения для представителей группы «Мира искусства» стала традиция XVIII в. Для исторической Венеции, как известно, это время было также лиминальным (типологически схожим с исторической ситуацией русского Серебряного века): одновременно с ослаблением политического влияния город переживает кульминацию своего культурного развития.

На поэтологическом уровне одним из важнейших способов реализации такой визуализации лирического события оказывается двуплановость изображения, где мир природы (реалия факта, в данном случае — восприятие ведуты) в сознании субъекта преломляется и воспринимается через реалии мировой культуры. Каждому хорошо знакомому и даже хрестоматийному явлению, составляющему топос, соответствует художественная аналогия (капли-монокли, сваи-цилиндры, лагуна-сцена и т. п.). На субъектном уровне эта аналогия находит своё воплощение во введении особого действующего лица, который может быть рассмотрен как своего рода двойник лирического субъекта, чей статус, однако, вызывает вопрос с точки зрения принадлежности его к миру живых или мёртвых.

Стоит отметить, что с одной стороны, введение в контекст сюжета Дягилева вызывает ассоциацию с Бродским ввиду эксплицитного развития мотива смерти в Венеции. С другой стороны, именно творческая деятельность Дягилева с первой строфы обуславливает введение второй части аналогического сопоставления из сферы искусства, как и в целом явление драматургизации и карнавализации лирического сюжета. Своеобразное балладное событие

в таком случае можно интерпретировать как встречу лирического субъекта с лиминальным временем и пространством Дягилева, которое приобретает многообразные истолкования с актуализацией того или иного ряда смыслов. Так, в акцентировании петербургского отражения-преломления Венеции в духе Бродского это встреча лирического субъекта с Россией прошлого, «островок» оказывается своеобразным потерянным раем, а сюжет — попыткой вечного возвращения в акте памяти и перцепции с помощью культурного кода. Стоит отметить, что такая модель развития лирического сюжета активно разрабатывается русской поэзией, в частности, в стихотворении В. В. Набокова «Острова», которое с произведением Лосева сближает не только образ-символ острова, но и мотив завитых волн. Однако, в отличие от идиллической сказочности Набокова, сюжет Лосева развивается в иной жанровой традиции и в ином типе эстетического завершения. Впрочем, хорейский размер вполне соответствует сказочной традиции, а книга сказок Набокова также, вероятно, принадлежит сфере лиминального пространства.

В рамках инициационного сюжета постижение топоса, в котором локализуется Дягилев (и Бродский), есть приобщение лирического субъекта к миру смерти. В этом смысле в композиционно-строфическом оформлении текста выделяется крайне маркированный строфический анжамбеман («под которым там / бывший кукиш сцене царской» [6, с. 163]), как известно, частотный в творчестве Бродского. В развитии лирического сюжета анжамбеман сопровождает фокализацию воспринимающего сознания на месте нахождения Дягилева. Ему предшествует активное введение мотива смерти в его эксплицитной форме (с подчёркнутым повтором), однако, как и логично для лиминального сюжета, сопровождающееся лишь на первый взгляд оксюморонным соседством с рядом мотивов из сферы жизни / олицетворения: «взглядом мёртвым и упрямым / смотрит» [6, с. 163]. При этом повтором оформляется и мотив влаги / воды, который также на протяжении всего развития сюжета связывается с амбивалентной символической водой — стихии, характеризующей лиминальное пространство.

Сюжету инициации соответствует и предшествование непосредственной номинации Дягилева ряд его перифрастических номинаций. Они могут быть рассмотрены и как те черты биографии и свойства личности импресарио, которые потенциально сближают его с Бродским (мотив мрамора, бунта существующему строю, прямоты и т. п.) и как значимые субстанционально на архетипическом уровне персонажа, который получает функцию медиатора между миром мёртвых и живых. Стоит отметить, что Дягилев, безусловно, принадлежит фактически к миру мёртвых, его пассивный статус и принадлежность хтонической сфере обозначена эксплицитно: «под которым там <...> Дягилев зарыт» [6, с. 163]. Однако мотив памяти способствует своеобразному оживлению и переводу его статуса в лиминальный. Память воплощается как непосредственно в материальном предмете, который маркированно персонифицируется (смотрящий в небо мрамор), так и в акте восприятия лирического субъекта, вспоминающего и воспроизводящего в своем сознании ушедшее.

Каждый из перифразов персонажа в таком случае приобретает особое значение, выходящее за рамки биографических примет реальности личности.

«Бывший кукиш сцене царской», с одной стороны, акцентирует положение героя как бывшего — то есть потерявшего свой прежний статус, но сохранивший память или знание о нём (в литературоведческой традиции значимость подобной ситуации прежде всего исследована в рамках теории карнализации Бахтина по поводу персонажей романного мира Ф. М. Достоевского). Одновременно с этим (и в определённом смысле подобно героям Достоевского, многие из которых наделены высшим титулом князя) возникает мотив царственности, очевидно, теперь это царство мёртвых. Сцена же связывает два прежних топоса бытия Дягилева: как уже было отмечено, всё изображение Венеции с самого начала стихотворения раскрывается через визуализированную метафору лагуны-сцены. И, наконец, особый интерес представляет мотив кукиша. Как известно, иное обозначение этого жеста непосредственно связано с санскритским словом «шишна» и богом Шивой [3, с. 76]. Последний же связан с амбивалентным единством разрушения и создания, стихией воды и плодородием, а также танцем (танцующий Шива), репрезентирующим последовательность цикла создание — пребывание — разрушение. Последний образ, очевидно, перекликается с образом Дягилева, знаменитого прежде всего балетными и оперными постановками.

Следующий перифраз продолжает развитие амбивалентных характеристик, соединяя эпитет «бедный» со статусом сибарита. Интересно, что последний также выполняет роль маркера итальянского текста, в данном случае речь идет о греческой колонии Сибарис, находящейся на юге Италии. Вероятна возможность говорить о топосе рая на земле, связанного с представлениями об особо праздном статусе жителей Сибариса, однако этот рай утрачен Дягилевым, который оказывается зарыт в островном пространстве, сфере, относящейся к миру мёртвых. Третий перифраз, согласно логике градационного ряда, оказывается выделенным, так как является уже в строгом смысле не перифразом, а эксплицитно введенным сравнением. Интересно, что единственное непосредственное упоминание имени города связано не с образом пространства, а с образом персонажа и его аналогической фигуры — льва («как лев венецианский» [6, с. 163]).

Значимость образа льва, очевидно, вытекает из его многозначности, при этом каждый из семантических комплексов в полной мере реализуется в развитии лирического сюжета. Прежде всего это генезис животного как символа одного из евангелистов, что впервые зафиксировано в тексте Апокалипсиса. По Иоанну Богослову и пророку Иезекиилю, каждое из четырёх животных охраняет один из углов Трона Господня и один из пределов рая. У Лосева Дягилев в равной мере оказывается стражником и былого прошлого, и мира мёртвых, и одновременно — мира творчества, чей статус соответствует скорее лиминальному пространству. При этом немаловажным представляется и связь с евангельским текстом от Св. Марка, которое открывается образом гласа, вопиющего в пустыне (по мнению раннехристианских теологов, связанного именно с образом льва). «Бывший» и «бедный» Дягилев «зарыт», голоса он не имеет, однако он подобен венецианскому льву и память о нём прорывается не только упрямым и мокрым мрамором в небо, но и поэтическим голосом (очевидно, в равной мере и имплицитно подразумеваемого Бродского, и лирического

субъекта Лосева). При этом факт локализации Дягилева непосредственно сближает его с самим апостолом, который, согласно легенде, во сне получил ангельское видение («Pax tibi, Marce, evangelista meus»).

Безусловно, нельзя не упомянуть о традиции изображения животного-покровителя, актуального для стихотворения Лосева ввиду уже упоминавшейся визуализации топоса. В истории искусства известны две линии изображения символа Венеции, при этом для скульптуры и живописи характерен именно лев стоящий или шагающий. Интересно, что чаще всего животное перемещается одновременно по земле и воде, что в контексте лирического сюжета предполагает соединение двух стихий, который в полной мере оказываются пересекающимися в амбивалентных значениях. Так, зарыт Дягилев в землю, т. е. погружён в хтоническую сферу, но земля получает и подчёркнуто витальные характеристики (например, островок «курнос»). Вода служит как способом передвижения маркированной физической силы и жизни (матросы, легко пересекающие пространство), так и пространством горя и «минора».

Финальные две строфы после репрезентации персонажа-Дягилева возвращают движение лирического сюжета к изображению топоса, закольцовывая композицию и репрезентируя одну из самых значимых архетипических геометрических форм стихотворения — круг / кольцо. Однако вечное возвращение не оказывается тождественным повтором. Вместо театрализованных и подчёркнуто эстетических явлений, участвующих в аналогических сопоставлениях, теперь преобладает ряд скорее реалистических деталей, носящих иной эмоционально-оценочный характер. В двойственном мерцании топоса Венеция-Петербург начинает явственнее выделяться последний: так, бороздящие пароходы и контраст чёрно-белых линий отсылает скорее к петербургскому городскому пейзажу. При этом усиливается и развивается цветовой символизм стихотворения: так, до этого единственное эксплицитное цветовое обозначение было связано с белым кашне, образом акцентировано эстетическим, при этом амбивалентно значимым как для сферы жизни, так и для сферы смерти. Теперь же белый характеризует противоположную по семантике деталь: трубы пароходов, т. е. мир, лишённый эстетизма.

Однако нельзя охарактеризовать этот мир как полностью реалистическое пространство, что определяется уже первым стихом предпоследней строфы, стилизованным под фольклорные лирические и лиро-эпические жанры. При этом анафорически эта строфа сближается со второй, где также представлен образ водной стихии, подготавливающий появление ряда финальных образов: кольцевидные волны и сваи непосредственно ассоциируются с деревьями. Но при этом сами водные образы существенно различаются. Пространство лагуны-сцены оборачивается пространством синя море, возникает новый цвет, который усиливается далее дважды повторённым мотивом чёрного цвета (семантико-символическая связь синего и чёрного цветов широко известна [9; 10]). Очевидно, что в процессе инициационного сюжета для лирического субъекта восприятие-возвращение в памяти к пространству культуры прошлого оборачивается осознанием горя, вероятно связанного с разделяющим субъекта и так или иначе близких и родственных ему людей (Дягилев-Бродский) временем и пространством. Мотив смерти воплощается в фокализации чёрных

гробов, уже не предполагающих особого статуса, а утверждающих факт смерти и ограниченного ею пространства.

Однако в связи с этим интерес вызывает противопоставление чёрным гробам и синю морю белых труб пароходов и длинных линий дождя. Горизонталь чёрных гробов противостоит вертикаль белых труб и чёрных линий, как мрамор, смотрящий в небо, бросал вызов зарытости Дягилева в землю. Пароходы же, пусть и в миноре, но несут звук, пересекая пространство, — возможно, бросая вызов разделяющему синему морю. Но тогда наиболее многозначным и противоречивым в интерпретации оказывается финальный образ: падающие на грудь (очевидно, лирического субъекта и любого воспринимающего сознания, относящегося к сфере жизни) в первой строфе капли дождя теперь приобрели совершенно иной масштаб. Крайне интересным становится объект сопоставления — черные пинии, реалия из сферы природы, которая характеризует не столько венецианский, сколько итальянский текст: как известно, иное название пинии — итальянская сосна, однако, ассоциацию она вызывает не с венецианским пространством.

Введение в контекст стихотворения такого образа актуализирует в читательском восприятии ассоциативный ряд Бродский-Мандельштам. «Письма римскому другу» Бродского сближаются со стихотворением Лосева прежде всего ведущими концептами смерти и памяти, при этом образный ряд оказывается практически тождественным: море, наполненное шумом, чёрный цвет, пинии («Понт шумит за черной изгородью пиний» [1, с. 12]). Различным оказывается эмоционально-эстетическое завершение произведений: у Бродского можно говорить о преодолённом драматизме, остранении взгляда лирического субъекта и растворении его в окружающем пространстве римского пейзажа, соединяющего сферы культуры и природы. В «Нашедшем подкову» Мандельштама одинокие пинии — тот желаемый статус, которым лирический субъект наделяет розовые сосны, потенциальный материал для парусника: «Им бы поскрипывать в бурю, / Одинокими пиниями» [7, с. 128]. Здесь также можно проследить сопоставимый с Лосевым ряд мотивов: указание на цвет, эмоциональная оценка, море и средство передвижения по нему. Не менее значимыми в развитии лирического сюжета верлибра оказываются и мотивы смерти и памяти. Однако у Лосева пиния (мало свойственная как венецианскому, так и петербургскому пейзажу) побеждается линиями дождя, что, возможно, возвращает нас к началу стихотворения и его названию, возможности нового акта воспоминания и оживления в памяти ушедшего и прохождению инициации лирического героя, не сдавшегося стихии горя и смерти. Однако можно предположить и иной вариант интерпретации финала: вертикаль чёрных линий дождя оказывается победившей падающие капли-монокли на грудь как смерть с реальностью чёрных гробов заменила попытку связи с небом и вечностью зарытого на острове мёртвых Дягилева-Бродского. Вполне вероятно, что такой амбивалентный финал есть намеренная интенция авторского сознания дать читателю возможность выбора и пройти свою инициацию в акте воспоминания и приобщения к мировой культуре.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что выделенные в литературно-критических статьях особенности творческой манеры и эстетической позиции

Бродского не остались чужды и собственному поэтическому творчеству Лосева. Перспектива исследования предполагает обращение как к другим произведениям венецианского и, шире, итальянского текстов, так и к исследованию других общих обоим поэтам контекстам, например — рождественскому.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бродский И. А. Сочинения Иосифа Бродского. Т. III. СПб.: Пушкинский фонд, 2001. 312 с.
2. Гаспаров М. Л. Семантический ореол пушкинского четырёхстопного хоря // Пушкинские чтения в Тарту: Тезисы докладов научной конференции 13–14 ноября 1987 г. Таллин, 1987. С. 53–55.
3. Гусева Н. Р. Индуизм и мифы Древней Индии. М.: Вече, 2020. 352 с.
4. Лосев Л. В. Реальность зазеркалья: Венеция Иосифа Бродского // Лосев Л. В. Солженицын и Бродский как соседи. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. С. 522–546.
5. Лосев Л. В. Родина и чужбина у Бродского // Лосев Л. В. Солженицын и Бродский как соседи. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. С. 497–522.
6. Лосев Л. Стихи. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2023. 600 с.
7. Мандельштам О. Э. Полн. собр. соч. и писем: В 3 т. Т. 1. М.: Прогресс-Плеяда, 2009. 808 с.
8. Немзер А. Апология соседства // Время новостей. 2010. 5 марта. № 37.
9. Пастуро М. Синий. История цвета. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 144 с.
10. Пастуро М. Чёрный. История цвета. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 168 с.

REFERENCES

1. Brodsky I. A. *Works by Joseph Brodsky*. Vol. III. St. Petersburg: Pushkin Foundation, 2001. 312 p.
2. Gasparov M. L. Semantic halo of Pushkin's four-stop chorus // Pushkin Readings in Tartu: Theses of Reports of the Scientific Conference November 13–14, 1987 Tallinn, 1987. P. 53–55.
3. Guseva N. R. *Hinduism and Myths of Ancient India*. Moscow: Veche, 2020. 352 p.
4. Losev L. V. The reality of the looking glass: Joseph Brodsky's Venice // Losev L. V. Solzhenitsyn and Brodskij as neighbors. St. Petersburg: Ivan Limbach Publishing House, 2010. P. 522–546.
5. Losev L. V. Brodskij's Homeland and Foreign Land // Losev L. V. Solzhenitsyn and Brodskij as Neighbors. St. Petersburg: Ivan Limbach Publishing House, 2010. P. 497–522.
6. Losev L. *Poems*. St. Petersburg: Izd-vo Ivan Limbach, 2023. 600 p.
7. Mandelshtam O. E. *The Complete Works and Letters in 3 Vol. Vol. 1*. Moscow: Progress-Pleiada, 2009. 808 p.
8. Nemzer A. Apology of Neighborhood // *Vremya Novostei*. 2010. March 5. № 37.
9. Pasturo M. *Blue. History of color*. Moscow: New Literary Review, 2022. 144 p.
10. Pasturo M. *Black. History of color*. Moscow: New Literary Review, 2021. 168 p.

*И. С. Богданов**

СОХРАНЕНИЕ ВОДСКОЙ НЕМАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

В статье дается обзор, приводится систематизация и предпринимается критический анализ механизмов поддержки языка и нематериальной культуры водского народа, осуществляемых энтузиастами спасения водской культуры и представителями государственной власти с момента зарождения последней волны национальной ревитализации на Северо-Западе России и по настоящее время (1987–2023). Сделаны выводы о степени эффективности рассмотренных в работе мер поддержки, а также предложены рекомендации по реформированию существующей системы механизмов в интересах дальнейшего сохранения и развития языка и культуры водского народа.

Ключевые слова: сохранение этнокультурного многообразия народов РФ, водь, этнографические музеи Ленинградской области, литература на миноритарных языках народов РФ, национальные средства массовой информации, деятельность фольклорных ансамблей коренных малочисленных народов РФ.

I. S. Bogdanov

PRESERVATION OF THE VOTIAN INTANGIBLE CULTURE IN THE POST-SOVIET PERIOD

The article provides an overview, systematization and critical analysis of the mechanisms of support for the language and intangible culture of the Votian people, carried out by enthusiasts of the preservation of Votian culture and representatives of state authorities since the inception of the last wave of national revitalization in the North-West of Russia to the

* Богданов Иван Сергеевич — аспирант 1 курса, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, ассистент кафедры культурологии, педагогики и искусств факультета мировых языков и культур, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; ivan-bogdanov-97@mail.ru

Bogdanov Ivan Sergeevich — 1st year postgraduate student, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University, Assistant at the Department of Cultural Studies, Pedagogy and Arts of the Faculty of World Languages and Cultures, F. M. Dostoevsky Russian Christian Humanitarian Academy; ivan-bogdanov-97@mail.ru

present (1987–2023). Conclusions are drawn about the degree of effectiveness of the support measures considered in the work, as well as recommendations for reforming the existing system of mechanisms in the interests of further preservation and development of the language and culture of the Votian people.

Keywords: preservation of the ethnocultural diversity of the peoples of the Russian Federation, Votes, ethnographic museums of the Leningrad region, literature in minority languages of the peoples of the Russian Federation, national mass media, activities of folklore ensembles of indigenous peoples of the Russian Federation.

Введение. Водь — коренной малочисленный народ (далее — КМН) Российской Федерации. Численность его представителей по Всероссийской переписи населения 2020–2021 гг. составляет 99 человек [6]. Большинство современных вожан проживают на территории Ленинградской области (далее — ЛО) (40 человек) и города федерального значения Санкт-Петербург (далее — СПб) (25 человек), двух российских регионов, где в настоящий момент наиболее активно ведется работа по сохранению водского языка и культуры.

Водский язык относится к прибалтийско-финской группе финно-угорских языков уральской языковой семьи и наиболее близок северо-восточному прибрежному диалекту эстонского языка [1, с. 118], что предопределяет интерес к водскому народу со стороны эстонских лингвистов и этнографов [3; 4; 5]. По результатам последней переписи населения носителями водского языка назвали себя 39 человек, из них 29 человек одновременно назвали себя вожанами [6]. На этом основании можно прийти к выводу, что почти половина (42,65%) современных вожан владеет родным языком, тем не менее в реальности более или менее свободное владение водским языком могут продемонстрировать только 4–7 человек, относящих себя к представителям этого народа [см.: 3; 4; 5].

На наш взгляд, в области поддержки языка и нематериальной культуры народа водь можно выделить следующие направления: 1. работа музеев и выставок; 2. проведение национальных праздников; 3. публикация печатных изданий; 4. средства массовой информации (далее — СМИ); 5. размещение материалов в сети Интернет; 6. деятельность фольклорных ансамблей; 7. съемка документальных и художественных фильмов. Четыре из вышеупомянутых механизмов сохранения и развития водской этнокультурной идентичности (далее — ЭКИ) будут рассмотрены в настоящей работе и отражены в структуре ее основной части.

Обзор деятельности музеев и выставок, посвященных культуре и истории народа водь. В 1997 г. начал работу первый в мире водский музей. *Музей водской культуры в деревне Лужицы* Усть-Лужского сельского поселения был основан как частный музей Татьяной Викторовной Ефимовой (русская, замужем за вожанином; ранее также возглавляла АНО «Общество водской культуры»), в доме, доставшемся ее мужу по наследству. Интересно заметить, что, несмотря на то что музей является и всегда являлся главным центром развития водского языка и культуры, долгое время финансовое и материально-техническое содействие со стороны публичной власти ему не оказывались (как минимум вплоть до 2008 г.). Поддержка не оказывалась даже в самые сложные моменты — в 2001 и 2006 гг., когда здание музея полностью сгорало во время пожара. В обоих случаях музей и его экспозиция восстанавливались усилиями организаторов

музея и жителей водских деревень Лужицы и Краколье на собственные средства. Сегодня лужицкий музей имеет статус структурного подразделения муниципального казенного учреждения культуры «Культурно-досуговый центр “Усть-Луга”». Изменение статуса музея произошло после 2017 г., тогда же или несколько ранее на посту директора учреждения Татьяну Викторовну Ефимову сменила Марина Павловна Ильина (вожанка). Нынешнее финансирование деятельности музея из государственного бюджета тем не менее все же нельзя назвать достаточным. На эту мысль наталкивает тот факт, что летом 2021 г. на сайте благотворительного фонда «Область добра» собирались пожертвования на установку в здании музея водопровода и канализации.

В августе 2004 г. в городе Таллинн (Эстония) прошла *первая выставка творчества энтузиастов сохранения водской культуры* (и первая выставка, связанная с водской культурой как таковой) — «*Водские портреты*». Организация полностью осуществлялась АНО «Общество водской культуры».

С сентября по декабрь 2004 г. на базе Института Финляндии в Санкт-Петербурге и Санкт-Петербургского университета прошла *первая фотовыставка водской культуры* — «*Vatjan maa, Водская земля, Vaddamaa*» (и первая выставка, связанная с водской культурой, на территории России). Организация полностью осуществлялась национальным объединением вожан — АНО «Общество водской культуры» (не считая предоставления здания государственным высшим учебным заведением — СПбГУ).

В 2006–2007 гг. АНО «Центр коренных народов Ленинградской области» организована *выставка* об истории и культуре воды, ижор и финнов-ингерманландцев «*Музей коренных народов Петербургской земли*». Выставка работала в здании Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамере).

В 2009 г. вышеупомянутая выставка Центра коренных народов «*Музей коренных народов Петербургской земли*» стала *мобильной*, проехав по городам и деревням юго-запада Ленинградской области. Помощь при размещении экспозиции оказывалась администрациями муниципальных районов, городских и сельских поселений.

Тогда же, в 2009 г., создан *филиал Музея водской культуры при МБОУ «Кракольская СОШ»*, единственном общеобразовательном учреждении в Усть-Лужском сельском поселении, месте компактного расселения современных вожан.

В 2011 г. в экспозиции представлены ижорские и русские экспонаты — *Музей коренных народов водской пятины в деревне Монастырьки* Нежновского сельского поселения Кингисеппского района. Идея создания музея коренных народов родилась у коренной жительницы деревни Монастырьки Надежды Федоровны Бабкиной (русская по отцу, вожанка и ижорка по матери) в разговоре с Татьяной Викторовной Ефимовой, подтвердившей, что купленные Надеждой Федоровной избы представляют собой традиционные водские постройки начала XVIII и конца XIX в. Музей по сей день сохраняет организационную форму частного музея.

Помимо Музея водской культуры в д. Лужицы, его филиала в Кракольской школе и Музея коренных народов водской пятины в д. Монастырьки

существует или существовал еще один частный водский музей в бывшей д. Краколье, созданный Верой Сафроновой в собственном доме, тем не менее никакой другой информации о музее (даже о времени его создания) в процессе настоящего исследования найти не удалось.

С 21 октября 2022 г. по 23 января 2023 г. в выставочном зале «Смольный» (Санкт-Петербург) действовала *детская интерактивная выставка «Как приучить леммюза»*. Рассматриваемая выставка, к слову, освещала не только культуру вожан, но и других коренных прибалтийско-финских народов региона. Тем не менее в названии фигурировал «леммюз», персонаж исключительно водской мифологии, огненная змея, прислуживающая водским хозяикам. Надо отметить, что на экспозиции впечатлял способ ее организации — поиск посетителями ответов на вопросы по материальной и нематериальной культуре КМН ЛО, сформулированных в брошюре, выдаваемой каждому посетителю перед началом осмотра. Такой подход к знакомству с культурой малых народов весьма эффективен: тот факт, что посетители, и главное, дети, вовлечены в поиск информации, а не просто получают ее от экскурсовода, означает, что они лучше ее усвоят. Выставка действительно была интерактивной — почти все можно было потрогать, а многое даже нужно было трогать, чтобы найти ответы на вопросы. Следует отметить и тот факт, что выставка «Как приучить леммюза» — это единственный известный пример выставки водской культуры, которая полностью финансировалась из бюджета ЛО и организовывалась его подведомственным учреждением Музейным агентством. Естественно, в будущем региону следует озаботиться тем, чтобы таких выставок стало больше.

Публикация научно-популярной, художественной и учебной литературы, посвященной языку и традиционной культуре народа водь. Период подъема национального самосознания вожан начался в 1980-е гг. одновременно с другими коренными прибалтийско-финскими народами ЛО. Можно выделить конкретный год, давший начало процессу возрождения языка и культуры водского народа, — 1987-й. Именно в августе того года была опубликована первая статья о современном состоянии языков и традиционной культуры коренных народов Ингерманландии, в которой была впервые освещена та трагедия, которая постигла народы в XX в. Данная статья была опубликована на финском языке, в выпуске № 8 журнала «Punalippu» («Красное знамя»), ныне выходящего в Республике Карелия под названием «Carelia». В 1992 г. вышла уже русскоязычная информационно-справочная брошюра О. И. Коньковой «Мы живем на одной земле: Население Петербурга и Ленинградской области» [7], где на двух десятках страниц впервые была освящена история и культура водского народа.

В постсоветский период литература, посвященная водскому языку и культуре, выпускается в основном в Эстонии, России и иногда в Финляндии. В Приложении к настоящей работе мы перечислим только те источники, которые, во-первых, вышли после 1992 г., во-вторых, издавались в России или Эстонии (при этом в соавторстве с российскими вожанами), и, в-третьих, касаются непосредственно нематериальной культуры и языка вожан (полностью или частично), не исключительно материальной культуры (Таблица № 1). Перечень составлен в хронологическом порядке.

Средства массовой информации, освещающих проблемы современных вожан. Впервые современное состояние водского языка и культуры было освещено в финноязычном СМИ Республики Карелия — журнал «Punalirru», 1987, вып. № 8.

Следующим важным шагом в деле освещения народа водь в СМИ стало создание АНО «Общество водской культуры» в 2005 г. собственной газеты «*Maaväsi*» («Люди земли») по инициативе Ефимовой Татьяны Викторовны и Кузнецовой Екатерины Петровны. Печать газеты осуществлялась на личные средства создателей и пожертвования благотворителей. Тираж распространялся среди водского населения и размещался (правда, не все выпуски) на официальных сайтах АНО «Общество водской культуры». В силу недостаточного владения родным языком вожанами газета «*Maaväsi*» выходила на русском языке, но ее отдельные листы издавались на водском (напр., вып. № 13 от 2011 г., где в оригинале приводится записанная в д. Лужицы быличка, сопровождающаяся русским переводом).

Судя по представленным в архиве газеты «*Maaväsi*» материалам за 2005–2008 г., газета предлагала читателям возможность осмыслить и обсудить моменты истории водского народа, фрагменты его современной жизни, в ней дискутировались вопросы мифо-мистических представлений о водском народе, этнокультурные моменты (национальный костюм, водская кухня, народная аптека) и др. В выпусках газеты «*Maaväsi*» можно познакомиться с блюдами водской кухни, узнать о редком музыкальном инструменте «толо», с названиями деревьев на водском языке. В газете размещаются и художественные произведения, напр., стихи К. Андроновой, которая в поэтических строках выражает озабоченность молодого поколения состоянием водского леса и водской деревни Лужицы. О сходных проблемах пишет и другой автор газеты «*Maaväsi*» О. Лаврухина.

По имеющимся данным, в первый год своего существования выпуски «*Maaväsi*» выходили трижды (весной, летом и осенью-зимой). В 2006 г. выпусков было уже только два (весна-лето и осень-зима). В последующие годы (2007–2011) вышло еще 8 выпусков газеты. Тем не менее не все они были размещены в общем доступе в сети Интернет, а потому установить, с какой периодичностью они выходили, не представляется возможным. На сайте АНО «Общество водской культуры» выложен только выпуск газеты за 2011 г., видимо, единственный в этом году, и к тому же, насколько можно судить, последний. То есть можно констатировать, что за 6 лет существования «*Maaväsi*» вышла 13 раз.

Несмотря на столь малое количество номеров, выпуски газеты «*Maaväsi*» стали важной вехой в деле возрождения ЭКИ водского народа. Об этом свидетельствуют отзывы местных жителей. Напр., отзыв жительницы д. Лужицы Н. К. Виттонг: «Мне 62 года, уроженка д. Лужицы Кингисеппского района, вожанка. С образованием Общества Водской Культуры жизнь в деревне стала намного богаче и интереснее. Замечательное дело Общества — издание водской газеты “*Maaväsi*”. Много интересного узнаёшь из этой газеты о своей земле, о своей деревне Лужицы, о людях, которые жили и живут в ней. Мои родители говорили на водском языке, кое-что знала и я. Со временем многие слова за-

былись. Тематический словарь, который печатается в газете, помогает вспомнить забытое и учить детей, внуков. В последнее время газета издаётся очень редко, а хочется иметь её чаще. Выпуск водской газеты — это очень нужное дело не только для вожан, но и для всех людей, которые интересуются историей и жизнью коренных народов. С нетерпением ждём следующих выпусков» [2]. Как видно из приведенного отзыва, газета «Maaväsi» помогала местным жителям знакомиться с историей своего родного края и народа, содействовала в том, чтобы они не забыли родной язык, даже использовалась для обучения водскому языку представителей молодого поколения. Все это говорит о том, что Правительству ЛО в лице Комитета по печати и связям с общественностью, а также Комитета по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям следовало бы заключить с АНО «Общество водской культуры» или АНО «Центр коренных народов Ленинградской области» соглашение по воссозданию газеты «Maaväsi» и финансировании ее деятельности из регионального бюджета. В договоре могла бы быть прописана обязанность государственных органов выделять на деятельность газеты субсидии из бюджета ЛО, позволяющие выпускать новые номера хотя бы 4 раза в год, как это планировалось изначально. Таким образом Правительство передало бы часть своих обязанностей по сохранению и развитию языков и культуры КМН, проживающих в границах области, членам гражданского общества, уже имеющим опыт работы в этой сфере и уже заслужившим доверие со стороны местных жителей.

Сохранение водского языка и культуры как результат деятельности водских фольклорных ансамблей. В Ленинградской области существует достаточно много фольклорных ансамблей, использующих в своем репертуаре элементы нематериальной культуры вожан — народные песни, музыку, танцы, сказки, легенды, частушки, пословицы, поговорки, заговоры, элементы обрядов. Тем не менее чисто водских в данный момент осталось всего два — один детский и один семейный.

Ранее существовал еще один *детский ансамбль «Pääskölintu»* («Ласточка»), в составе которого выступали только те дети, чьи родители и бабушки были родом из д. Лужицы. Он был организован в 2006 г., но, видимо, прекратил свою деятельность когда-то до 2018 г., поскольку не упоминается в разделе «Какие ансамбли есть у вожан?» информационно-справочной брошюры Хейнике Хейнсоо и Марины Ильиной 2018 г. [9, с. 34–35].

В 2015 г. был основан *взрослый фольклорный ансамбль «Вожанка»*, но сегодня он прекратил свою деятельность. В его состав входили женщины-вожанки (около 6–8 человек), последние, хорошо знающие водский язык. Они выступали на праздниках водской культуры в деревнях Лужицы и Краколье. Насколько можно понять, ансамбль прекратил свои выступления в 2017 или 2018 г.: последние выступления «Вожанки» упоминаются в новостях водских активистов еще в 2017 г., «Вожанка» также не фигурировала в программе водского праздника, проходившего 12 августа 2023 г. при Музее водской культуры в д. Лужицы.

Сохранившийся до наших дней *детский ансамбль «Линнуд»* («Птицы») был организован в 2001 г. из учеников МБОУ «Кракольская СОШ», записавшихся в кружок изучения водского языка и культуры под руководством

преподавателя школы Марины Александровны Петровой. С организацией деятельности водского кружка Марине Александровне также помогает другой учитель Кракольской школы — вожанка Зинаида Андреевна Савельева. Чтобы выучить водские песни и танцы, участники ансамбля собирались после уроков, слушали исполнение песен местными бабушками и усиленно изучали водский язык. Параллельно шла работа по пошиву национальных водских костюмов.

Отметим, что данные о национальной принадлежности участников первого состава ансамбля приводятся разные. Так, если в сообществе «Линнуд» в социальной сети «ВКонтакте» говорится, что большинство ребят, записавшихся в кружок в 2001 г., имели водские корни, то в статье эстонских этнологов Э.-Х. Вястрика и Э. Весу, присутствовавших на выступлениях ансамбля в 2003–2004 гг., напротив, говорится, что большинство из них к вожанам никакого отношения не имели [10, с. 70]. Так или иначе, но все авторы сходятся в мысли о том, что тот факт, что в «Линнуд» состоят не только вожане, а также русские, финны, армяне, татары и представители других национальностей, не плохо, а, наоборот, хорошо. Следует согласиться — действительно, в современных реалиях, когда о водских корнях люди уже забыли, а чистокровных вожан не осталось вовсе, возрождение водского языка и культуры может происходить только с привлечением всего населения бывших водских деревень, независимо от генетического происхождения. Это и удалось сделать руководителю водского ансамбля — сегодня ребята поют в нем народные водские песни, которые не были знакомы не только ни одному из родителей учеников, но и большинству их бабушек и дедушек.

В связи с этим, на мой взгляд, деятельность «Линнуд» — это один из важнейших механизмов возрождения, сохранения и развития современной водской идентичности. Во-первых, с водским языком и культурой знакомятся представители молодого поколения, в дальнейшем они смогут рассказать о народе водь и своим детям, а значит, водский культурный код передастся из поколения в поколение. Во-вторых, некоторые из участников ансамбля могут заинтересоваться водской культурой настолько, что решат «покопаться» в своей родословной, а значит, с большой долей вероятности найдут у себя водские, ижорские или финские корни, возможно, даже будут идентифицировать себя с одним из этих народов. В-третьих, деятельность ансамбля происходит в рамках кружка при общеобразовательной школе, а значит, является относительно регламентированной и системной. В-четвертых, выступления в ансамбле представляется только «верхушкой айсберга», который в реальности представляет собой водское направление в Кракольской школе. Участники ансамбля и другие ученики школы не только заучивают водские песни, танцы и выступают с ними на фестивалях, но и посещают уроки водского языка, знакомятся с водской материальной культурой, принимают участие в съемках документальных фильмов, выступают с докладами о водском народе на форумах, конференциях, конкурсах и олимпиадах, делают собственных кукол, вяжут водские варежки, вырезают персонажей водской мифологии из бумаги и др.

Семейный ансамбль «MAAVÄSI» («Люди земли») под руководством Екатерины Петровны Кузнецовой родился из деятельности фолк-рок группы «Bestiarium (Petteri Loomad)» («Бестиарий (Петербургские звери)»), в которой

Екатерина Кузнецова была одним из участников. Группа была создана в 2000 г., создавала синглы и альбомы на языках коренных народов Ингерманландии (сингл «Petteri-Viipuri» («Петербург-Выборг») 2001 г., альбом «VAD'DA» («ВОДЬ») 2007 г.). В 2001 г. участниками «Бестиария» был создан трехязычный сайт группы (на русском, английском и водском), в данный момент он, однако, не поддерживается. В отличие от сайта группа продолжает выступать, правда, в основном в Эстонии и уже в виде фольклорного водского ансамбля, состоящего из членов семьи Е. Кузнецовой.

Помимо названных объединений творческой самостоятельности элементы нематериальной водской культуры используют многие другие коллективы. Они, правда, в отличие от вышеперечисленных, не посвящают всю свою деятельность непосредственно народу водь, освещают ее наравне с элементами культуры других коренных народов. В наши дни с водским фольклором продолжают выступать фолк-группа коренных народов «*Korpi*», национальный кукольно-фольклорный театр «*Кагракару*» (оба объединения созданы сотрудниками АНО «Центр коренных народов Ленинградской области»), фолк-группа «*Talomerkit*», танцевальная студия «*Piirileikki+*» (оба объединения созданы Санкт-Петербургском отделением добровольного общества ингерманландских финнов «*Inkerin Liitto*»).

Надо сказать, что водский язык всегда был достаточно популярен у российских и эстонских рок-музыкантов. Еще в 1988 г. возникла одна из первых питерских фолк-рок групп «*Ингерманландия*» (впоследствии под названием «Вайпооли» (водское слово) и «*Willy Winky*») под руководством Игоря Строганова. Участником группы был петербургский лингвист Николай Кирсанов, один из первых отечественных исследователей водского языка. Эта группа впервые исполнила авторские песни на водском языке, но сегодня, к сожалению, уже прекратила существование. В 2006 г. водская авторская песня, основанная на древней руне, впервые была представлена на Евровидении малых народов. Ее исполнила эстонская фолк-металл группа «*Raud-Ants*», в составе которой и сегодня на гитаре играет эстонский этнограф Мадис Арукаск. Отдельные синглы на водском языке (напр., «*Sylättäni, lidnattani*» («Моя деревня, мой город»), основанная на одноименной песне, в 1877 г. записанной у неизвестной вожанки д. Мати, сегодня д. Маттия Кингисеппского района) есть и у исполнительницы авторских песен на языках КМН ЛО *Marja Üldine*.

Заключение. В связи с поддержкой сохранения и развития языка и нематериальной культуры народа водь можно сделать следующие выводы.

Во-первых, на примере водь можно констатировать, что поддержка ЭКИ КМН ЛО может эффективно осуществляться не только на территории Ленинградской области, но и в границах Санкт-Петербурга. Хочется порекомендовать региональным органам названных субъектов усилить двухстороннее взаимодействие в этой сфере. Например, общими усилиями администраций области и Санкт-Петербурга могла бы быть создана «Финно-угорская школа». На самом деле, органам публичной власти даже необязательно создавать абсолютно новую школу. Предметы вепсской, ижорской, водской и общей финно-угорской направленности могут быть просто включены в учебный план одной из существующих в городе школ. Хорошими кандидатами для

этого будут общеобразовательные учреждения, в которых уже сейчас ученики имеют возможность изучать финский язык. Напр., СОШ 23, СОШ 200, СОШ 582. Такая практика уже существует в Республике Карелия, где вепсский язык изучается не только в национальных сельских поселениях, но и в административном центре региона, городе Петрозаводск (Финно-угорская школа им. Элиаса Леннрота). Учебный план финно-угорской школы Санкт-Петербурга предполагал бы обязательный выбор учениками (их родителями, законными представителями) одного из направлений при поступлении в первый класс образовательного учреждения — вепсское, ижорское или водское. В дальнейшем на протяжении всего обучения дети изучали бы язык, литературу, фольклор и материальную культуру выбранного народа. Обязательным для учеников всех направлений мог бы быть предмет «История коренных народов современной территории города Санкт-Петербург и Ленинградской области». В случае реализации предлагаемой инициативы возможность изучать родной язык и знакомиться со своей культурой получили бы не только отдельные представители вепсов, ижор и вожан, проживающие в местах своего компактного расселения, но и те их представители, которые переехали в Санкт-Петербург. Их, к слову, немало: в Санкт-Петербурге проживает 254 вепса (5,6% от общей численности вепсов в России), 51 ижор (почти четверть от общей численности ижор), 25 вожан (чуть больше четверти от численности всего народа) [6]. Компанию детям представителей КМН ЛО, проживающим в Санкт-Петербурге, составили бы дети финнов (их в Санкт-Петербурге больше 1 000 человек [6]) и лиц иной национальной принадлежности, заинтересованных в изучении языка, культуры и истории аборигенного населения края.

Важно отметить, что создание в Санкт-Петербурге финно-угорской школы не должно привести к ликвидации программ по изучению языков и культуры прибалто-финнов на территории ЛО. Деятельность должна осуществляться в границах обоих субъектов РФ.

Во-вторых, органам государственной власти ЛО следовало бы хотя бы немного систематизировать сферу нематериальной культуры КМН ЛО, как это сделано на федеральном уровне в связи с культурой материальной [8]. Так, Правительство ЛО может утвердить «Реестр объектов нематериального культурного наследия коренных малочисленных народов Ленинградской области». Похожий реестр ранее (до 14 марта 2023 г.) существовал в Республике Алтай (Государственный реестр объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай, утвержденный Постановлением Правительства Республики Алтай от 14 мая 2014 г. № 140). В нем алтайские нормотворцы перечислили 23 объекта культурного наследия проживающих на территории Республики народов. Каждый объект сопровождается описанием, представляющим его краткую характеристику, определение ареала его распространения в границах республики и данные о его современном состоянии. На наш взгляд, описания объектов нематериального культурного наследия ЛО можно было бы дополнить формулировкой конкретных задач в сфере его сохранения и развития. Что касается самих объектов, то к ним на территории области можно было бы отнести исполнение кумулятивных рун прибалтийско-финских народов, игру на традиционных музыкальных инструментах (напр., кантеле (вепсы), каннель

(ижоры), каннлы (воду)), народные танцы (напр., вепская и ингерманландская кадрили, имеющие некоторые особенности), народные игры (напр., характерное для всех трех народов «катание яиц» на Пасху), ритуалы общения с духами-«хозяевами», природными объектами и многое другое.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адлер Э. Водский язык // Языки народов СССР: В 5 т. / отв. ред. В. И. Лыткин, К. Е. Майтинская. М.: Наука, 1966. Т. 3. Финно-угорские и самодийские языки. 464 с.
2. Архив водской газеты «Маавячи» // АНО «Общество водской культуры»: новый официальный сайт. URL: <http://www.vatland.ru/culture/archiv.php> (дата обращения 12.01.2024).
3. Богданов И. С. Меры по сохранению и развитию языка и культуры водского народа на современном этапе // Русский фольклор Мордовии в контексте мировой культуры. Мат-лы Всероссийской научной конференции (Восьмые Всероссийские научно-педагогические чтения с международным участием), Саранск, МГУ им. Н. П. Огарева, 14–15 марта 2024 г. Саранск: НИ Мордовский гос. ун-т им. Н. П. Огарева, 2024. С. 112–121.
4. Богданов И. С. Институциональная основа защиты культурной самобытности коренных народов Ленинградской области // Вестник РХГА. 2023. Т. 25. Вып. 3 (2). С. 322–345.
5. Богданов И. С. Формирование этнокультурной идентичности в семье (традиционная культура финно-угров Ленинградской области) // Русский фольклор Мордовии в контексте мировой культуры: сб. мат-лов Всерос. науч. конф. (VII Всерос. научно-пед. чтения с междунар. участием, 2–3 марта 2023 г., Саранск) / отв. ред О. Ю. Осьмухина. Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 2023. 272 с. С. 17–22.
6. Всероссийская перепись населения 2020 года // Федеральная служба государственной статистики: официальный сайт. URL: https://rosstat.gov.ru/vpn_popul (дата обращения 12.06.2024).
7. Конькова О. И. Водь // Мы живем на одной земле. Население Петербурга и Ленинградской области / сост. и науч. ред. К. В. Чистов. СПб.: Лениздат, 1992. 190 с.
8. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 8 мая 2009 г. № 631-р «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ и перечня видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ». URL: <https://docs.cntd.ru/document/902156317> (дата обращения: 12.01.2024).
9. Хейнсоо Х., Ильина М. *Medd'e vad'd'a*. 28 вопросов о води. Тарту: Bookmill, 2018.
10. Västriik E.-H., Vösu E. Performing Votianness. Heritage Production, the Votian Museum and Village Feasts // *Ethnologia Europaea*. 2010. № 40 (2). P. 70–72.

REFERENCES

1. Adler E. *Vodskij yazyk* // *Yazyki narodov SSSR: v 5 t.* / отв. red. V. I. Lytkin, K. E. Majtinskaya [The Votian language // Languages of the peoples of the USSR: in 5 vol. / editors in chief V. I. Lytkin, K. E. Maitinskaya]. M.: Nauka, 1966. Vol. 3. Finno-Ugric and Samoyed languages. 464 p.] (In Russian).

2. *Arhiv vodskoj gazety "Maavyachi"* [Archive of the Votian newspaper "Maavyachi" // ANO "Society of the Votian culture": new official website]. URL: <http://www.vatland.ru/culture/archiv.php> (accessed 12.01.2024). (In Russian).

3. Bogdanov I. S. *Mery po sohraneniyu i razvitiyu yazyka i kul'tury vodskogo naroda na sovremennom etape* [Measures for the preservation and development of the language and culture of the Votian people at the present stage] // Russian folklore of Mordovia in the context of world culture: proceedings of the All-Russian scientific conference (The Eighth All-Russian scientific and pedagogical readings with international participation), Saransk, March 14–15, 2024. Saransk: National research Mordovian State University named after N. P. Ogaryov, 2024. Pp. 112–121. (In Russian).

4. Bogdanov I. S. *Institucional'naya osnova zashchity kul'turnoj samobytnosti korennyh narodov Leningradskoj oblasti* [The institutional basis for the protection of the cultural identity of the indigenous peoples of the Leningrad region] // Bulletin of the Russian Academy of Sciences. 2023. Vol. 25. Issue 3 (2). Pp. 322–345. (In Russian).

5. Bogdanov I. S. *Formirovanie etnokul'turnoj identichnosti v semè (tradicionnaya kul'tura finno-ugrov Leningradskoj oblasti)* [Formation of ethnocultural identity in the family (traditional culture of the Finno-Ugrians of the Leningrad region)] // Russian folklore of Mordovia in the context of world culture: collection of materials of the All-Russian Scientific Conference (VII All-Russian scientific and pedagogical readings with international participation, March 2–3, 2023, Saransk). Saransk: Publishing House of the Mordovian university, 2023. Pp. 17–22.] (In Russian).

6. *Vserossijskaya perepis' naseleniya 2020 goda* [The All-Russian Population Census of 2020] // Federal State Statistics Service: official website. URL: https://rosstat.gov.ru/vpn_popul (accessed 12.06.2024). (In Russian).

7. Kon'kova O. I. *Vod'* // [The Votes] // We live on the same land. The population of St. Petersburg and the Leningrad region. St. Petersburg: Lenizdat, 1992. 190 p. (In Russian).

8. *Rasporyazhenie Pravitel'stva Rossijskoj Federacii ot 8 maya 2009 goda № 631-r «Ob utverzhdenii perechnya mest tradicionnogo prozhivaniya i tradicionnoj hozyajstvennoj deyatel'nosti korennyh malochislennyh narodov RF i perechnya vidov tradicionnoj hozyajstvennoj deyatel'nosti korennyh malochislennyh narodov RF»* [Decree of the Government of the Russian Federation No. 631-r dated May 8, 2009 "On approval of the list of places of traditional residence and traditional economic activities of indigenous small-numbered peoples of the Russian Federation and the list of types of traditional economic activities of indigenous small-numbered peoples of the Russian Federation"] // URL: <https://docs.cntd.ru/document/902156317> (accessed 12.01.2024). (In Russian).

9. Heinsoo H., Ilyina M. *Med'd 'e vadd'a. 28 voprosov o vodi*. [Med'd 'e vadd'a. 28 questions about the Votes]. Tartu: Bookmill, 2018. (In Russian).

10. Västriik E.-H., Vösu E. *Performing Votianness. Heritage Production, the Votian Museum and Village Feasts* // *Ethnologia Europaea*. 2010. No 40 (2). P. 70–72. (In English).

Таблица № 1

**Научно-популярная, художественная и учебная литература,
посвященная языку и традиционной нематериальной культуре
народа водь, вышедшая после 1992 г.**

Год издания	Название источника	Авторы, составители, руководители проекта	Место изд.	Спонсор, поддержка	Наличие текста в Интернете	Комментарии
2003	Водь. Краткий очерк истории и культуры	Конькова О.И.	СПб.	Средства АНО «Центр коренных народов ЛО»	Нет	
2004	Vad̄da kaazgõt. Водские сказки	Муслимов М.З., Кузнецова Е.П. (составители)	СПб.	Средства АНО «Центр коренных народов ЛО»	Да	Первое изд., в котором наряду с русским используется водский яз.
2005	Водь. Краткий очерк истории и культуры	Конькова О.И.	СПб.	Средства АНО «Центр коренных народов ЛО»	Нет	
2008	Vad̄da ceeli (Izebrõttaja). Водский язык (Самоучитель)	Чернявский В.	М.	Личные средства автора	Да	Первое учебное пособие по водскому яз.
2009	Предания и сказки водского народа	Конькова О.И. (составитель)	СПб.	При финансовой поддержке Финно-угорского культурного центра РФ	Да	
2009	Водь. Очерки истории и культуры	Конькова О.И.	СПб.	При финансовой поддержке Комитета по печати и связям с общественностью ЛО и ОАО «Компания Усть-Луга»	Да	

2010	Vad`d`a päivüzikko 2011 Водский календарь 2011	Кузнецова Е.П., Хейнсоо Х. (составители)	СПб.	При финансовой поддержке Ингерманландского об-ва «Inkerin Kulttuuriseura» (Хельсинки, Финляндия) и об-ва М.А. Кастрена («М.А. Castrein Seura») (Хельсинки, Финляндия)	да	
2010	Vad`d`a. Krazgõttavõ cirja Водь. Книжка-раскраска	Кузнецова Е.П. (составитель)	СПб.	Средства АНО «Общество водской культуры»	Да	
2014	Vad`d`a ceeli Пособие по водскому языку	Конькова О.И., Дьячков Н.А.	СПб.	Средства из бюджета Комитета по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям ЛО	да	Второе учебное пособие по водскому яз. В соответствии с использованной в источнике нормой водского лит. языка сегодня составляются большинство текстов на водском яз.
2015	Vad`d`a sõnakopittõja (Водская копилка слов)	Хейнсоо Х., Проккопко Т. (составители)	Хельсинки (Финляндия) Тарту (Эстония)	При финансовой поддержке Фонда памяти Мусы Путро (Финляндия) и Ингерманландского об-ва «Inkerin Kulttuuriseura» (Хельсинки, Финляндия), на средства из бюджета Мин-ва образования и культуры Финляндии; эстонской гос. программы «Родственные народы»	Да	Единственным составителем словаря значится Х. Хейнсоо, но он сам признал в другой своей книге неоценимую помощь Татьяны Проккопко, вожанки из д. Лужицы
2016	Vad`d`a lukõmikko- päivezikko 2017–2018 (Водская читалка-календарь)	Хейнсоо Х, Дьячков Н.А.	Тарту (Эстония)	Средства из бюджета Университета г. Тарту	Да	

2017	Азбука национальных культур	Сост. не указ.	СПб.	Средства из бюджета ГКУ «Дом дружбы ЛО», подведомственного учреждения Комитета по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям ЛО	Да	
2017	Vad'd'a ceele tyucirjõ. Inkerõisen keelen tõõkirja. Рабочая тетрадь по водскому яз. Рабочая тетрадь по ижорскому яз.	Конькова О.И., Дьячков Н.А.	СПб.	Средства из бюджета Комитета по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям ЛО	Нет	
2017	Vad'd'a sõnakopittõja: üleasantõmizõd (Водская копилка слов; рабочая тетрадь)	Хейнсоо Х., Дьячков Н.А.	Тарту (Эстония)	Средства из бюджета Университета г. Тарту	Да	Предназначена для использования на практических занятиях вместе с «Водской копилкой слов» (2015)
2017	Ämmesse vunukkassa. Rajatõmmõ vad'd'a. Мини-грамматика с тематическим словарем. Поговорим по-водски	Хейнсоо Х., Дьячков Н.А.	Тарту (Эстония)	Средства из бюджета эстонской гос. программы «Родственные народы»	Да	
2017	Vad'd'a juttõmizõd (Водские пословицы)	Хейнсоо Х. (составитель)	Тарту (Эстония)	Средства из бюджета Университета г. Тарту	Да	

2018	Med'd'e vad'd'a. 28 вопросов о води	Хейнсоо Х., Ильина М.П.	Тарту (Эсто- ния)	При финансовой поддержке об-ва М.А. Кастрена («М.А. Castrein Seuga») (Хельсин- ки, Финляндия) и об-ва «Друзья родственных на- родов» (Финлян- дия); на средства из бюджета эстонской гос. программы «Родственные народы»	Да	Соавтор — Марина Павловна Ильина, ди- ректор Музея водской культуры в д. Лужицы
2018	Suuri päive	Хейнсоо Х.	Тарту (Эсто- ния)	При финансовой поддержке об-ва М.А. Кастрена («М.А. Castrein Seuga») (Хель- синки, Финлян- дия); на средства из бюджета эстонской гос. программы «Родственные народы»	Да	Первое и, насколько нам известно, един- ственное, художествен- ное произведение на водском яз.
2018	Vad'd'a ceele õppikirjõ (Учеб- но- методиче- ское пособие по водскому яз.), Inkerõisen keelen õppikirja (Учеб- но- методиче- ское пособие по ижорскому яз.). Традиционный фольклор	Конькова О.И. (со- ставитель)	СПб	Средства из бюджета Коми- тета по местному самоуправлению, межнациональ- ным и межкон- фессиональным отношениям ЛО	нет	Сборник образцов водского и ижорского фольклора, предна- значено для использо- вания при обучении водскому и ижорскому яз. в кач-ве доп. учебно- метод. мат-ла

2018	Luomisruno Руна о сотворении мира	Ваганова А.Н. (руководитель проекта и иллюстратор)	СПб.	Личные средства Вагановой А.Н.	Нет	В источнике исп. запись оригинал. текста ижорско-водской руны (на ижорском, не на водском яз.) и его перевод на русский яз., взятые из кн. «Народные пенсии Ингерманландии» (1974, подгот. Эйно Киуру, Тертту Коски и Элиной Кюльмясу под общ. ред. Унелма Конкка)
2018	Сказочные обитатели нашего края (Энциклопедия-раскраска)	Мичурина Л. (составитель)	СПб.	Средства изд. дома «Инкери»	Нет	
2019	Vad'd'a ceele õppicirjotuz lahsij vart (Учебное-методическое пособие по водскому языку для детей)	Конькова О.И., Дьячков Н.А.	СПб.	Средства из бюджета Комитета по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям ЛО	Нет	
2020	Vad'd'a ceele tyttetröti lahsij vart (Рабочая тетрадь по водскому языку для детей)	Дьячков Н.А., Конькова О.И., Петрова М.А.	СПб.	Средства из бюджета Комитета по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям ЛО	Нет	Предназначена для использования на практических занятиях вместе с учебно-метод. пособием 2019 года; один из соавторов – Марина Александровна Петрова, учитель МБОУ «Кракольская СОШ», руководитель детского ансамбля «Линнуд»
2021	Юрчи и Змеюк. Jurci da Mato Предание водского народа. Раскраска	Сост. не указ.	СПб.	Средства из бюджета Комитета по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям ЛО	Нет	

2021	Сказочные жители окрестностей Петербурга и где они обитают (Энциклопедия-раскраска)	Салтыкова М.Е. (руководитель проекта)	СПб.	Средства изд. дома «Инкери»	Нет	
2021	Новые мифы и легенды Ижорской земли — Ингерманландии	Сакса К. (составитель)	СПб.	Средства изд. дома «Инкери»	Нет	
2021	Räaskölintu — Päivälintu (Ластка — Горнего посланник) Ижорско-водский эпос	Сурво А.	СПб.	При финансовой поддержке фонда «Юминкеко» (Кухмо, Финляндия)	Нет	Компиляция ижорско-водских рун, повествующих о сотворении мира, подгот. пастором Евангелически-лютеранской церкви Ингрии Арво Сурво (финн-ингерманландец); с коммент. по семантике текста; ижорско-водские руны представлены в переводе на финский и русский яз.; в опр. смысле может считаться аналогом карело-финского эпоса «Калевала» (Э. Леннрот), но с исп. только рун ижорско-водского происхожд.
2022	Сказки народа земли: для детей и взрослых по мотивам водских народных сказок (Книжка-раскраска)	Кравченко А. (руководитель проекта)	СПб.	Средства из бюджета Президентского фонда культурных инициатив (на основании победы проекта в конкурсе на федеральные гранты)	Нет	Уникальность в том, что иллюстрации созданы сначала «вживую» на холстах 100x100 см и затем оцифрованы и перенесены на типографические листы; илл. художника под псевд. Валериус

2022	Vad'd'a sōnakorittaja (Водский бук- варь)	Агранат Т.Б., Саве- льева З.А.	М.	Установить не удалось	Нет	Татьяна Борисовна Агранат – ведущий научный сотрудник Института языкозна- ния РАН; Зинаида Андреевна Савельева – учитель МБОУ «Кракольская СОШ», вожанка
2023	Мифы и легенды Ингерманлан- дии. Избранное	Сакса К. (состави- тель)	СПб.	Средства изд. до- ма «Инкери»	Нет	

*Н. А. Новожилов**

СОЗДАНИЕ ВЕЩЕЙ И ВЫСТРАИВАНИЕ ИСТОРИЙ: ЭКСПЛИКАЦИЯ ИДЕЙ АРЕНДТ И БЕНЬЯМИНА В ТВОРЧЕСТВЕ ГАБРИЭЛЯ ГАРСИА МАРКЕСА

В статье рассматриваются взгляды Ханны Арендт и Вальтера Беньямина на взаимосвязь между созданием вещей и созданием историй и их отражение в рассказе Габриэля Гарсиа Маркеса «Самый красивый в мире утопленник». В «Vita Activa» Арендт выделяет три основных вида человеческой деятельности: труд, создание и действие, результатом последней из которых являются рассказываемые людьми истории. Еще ранее, предвосхищая мысли Арендт, Беньямин связал упадок искусства повествования с заменой ремесла высокотехнологичным производством в капиталистическом обществе модерна. В рассказе Маркеса совместное творчество и сопутствующие ему истории выступают как средство преодоления отчуждения и превращения непонятного и чужого в местное и понятное. В статье обсуждаются философские и социологические аспекты рассматриваемых концепций, их применимость для решения современных социальных проблем.

Ключевые слова: Ханна Арендт, Вальтер Беньямин, Габриэль Гарсиа Маркес, отчуждение, storytelling.

N. A. Novozhilov

MAKING THINGS AND PRODUCING STORIES: EXPLICATING THE IDEAS OF ARENDRT AND BENJAMIN IN THE WORK OF GABRIEL GARCIA MARQUEZ

This article examines Hannah Arendt's and Walter Benjamin's views on the relationship between the creation of things and the creation of stories and their representation in Gabriel Garcia Marquez's short story "The Most Beautiful Drowned Man in the World". In Vita Activa,

* Новожилов Николай Александрович — магистрант, nick.novo@yandex.ru, Русская Христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Nikolay A. Novozhilov — undergraduate student, nick.novo@yandex.ru, the Russian Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky, nab. r. Fontanki, d. 15, lit. A, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

Arendt identifies three basic human activities: labor, work, and action, the result of the last of which are the stories people tell. Even earlier, anticipating Arendt's thoughts, Benjamin linked the decline of the art of storytelling to the replacement of craft by high-tech production in the capitalist society of modernity. In Marquez's narrative, co-creation and its attendant stories act as a means of overcoming alienation and transforming the strange and foreign into the local and understandable. The article discusses the philosophical and sociological aspects of the concepts in question and their applicability to the solution of contemporary social problems.

Keywords: Hannah Arendt, Walter Benjamin, Gabriel García Márquez, alienation, storytelling.

В «Vita Activa» Ханна Арендт рассматривает виды человеческой деятельности, входящие в круг опыта всякого человека и отвечающие тем условиям, которые определяют его существование на земле. Среди них она выделяет труд (работу), создание (изготовление) и действие, выражающееся в поступке и речи.

Посредством труда — того, чем занимается *animal laborans* (человек как трудящееся животное), — мы удовлетворяем наши естественные потребности, связанные с питанием, воспроизводством, гигиеной и прочим, надлежащее место чего находится в приватной сфере частного домохозяйства.

«Деятельность труда, — пишет Арендт, — отвечает биологическому процессу человеческого тела, которое в своем спонтанном росте, обмене веществ и распаде питается природными вещами, извлеченными и приготовленными трудом» [1, с. 17].

Это и есть жизнь как таковая, минимум жизни, который человек разделяет со всеми остальными живыми существами.

Создание (изготовление) является деятельностью *homo faber*'а, человека производящего. С его помощью создается мир искусственных вещей, среди которых проходит наша жизнь. В нем проявляется

«противоприродное начало зависимого от природы существа, которое неспособно встроиться в неизменную повторяемость родовой жизни и не находит в потенциальной неуничтожимости рода утешения для своей индивидуальной смертности» [1, с. 17],

как это происходит в труде. Эта деятельность создает искусственный мир вещей, которые «до известной степени противостоят природе» [1, с. 17] и благодаря которым окружающий мир получает свойство неизменности и постоянства.

Внутри этого искусственно созданного мира разворачивается третья человеческая деятельность — действие. Оно состоит из речей и поступков (не существующих одни без других), которые совершаются во взаимодействии с другими людьми.

«Действие (поступок) — единственная деятельность в *vita activa*, развертывающаяся без посредничества материи, материалов и вещей прямо между людьми. Основное отвечающее ему условие — это факт множественности, а именно то обстоятельство что не один единственный человек, а многие люди живут на Земле и населяют мир» [1, с. 17].

Действию, согласно Арендт, изначально присущ творческий характер. Оно основано на том, что мы рождаемся в этом мире и можем привнести что-то новое в сферу совместного бытия людей. Посредством действия каждый человек оказывается «вплетен» в «ткань межчеловеческих связей» с другими уникальными акторами, осуществляющими собственные намерения, благодаря чему никто не может быть уверен ни в достижении своих первоначальных целей, ни в четких границах, отделяющих один поступок от поступков других. Для Арендт действие

«нуждается в такой множественности, когда все хотя и одинаковы, а именно остаются людьми, но тем своеобразным способом и образом, что ни один из этих людей никогда не равен другому, какой когда-либо жил, живет или будет жить» [1, с. 18].

Будучи высшими видами человеческой деятельности, поступок и произнесенная речь оказываются и самыми недолговечными, исчезая сразу, как только произойдут. Средством, позволяющим сохранить их в памяти людей, и единственным действительным результатом являются рассказанные о них истории.

«Подлиннейший результат действия — не осуществление преднамеченных планов и целей, но истории, первоначально им вовсе не имевшиеся в виду, получающиеся, когда люди преследуют определенные цели, и для самого действующего сперва представляющиеся, возможно, лишь второстепенным случайным сопровождением его дела. То, что в итоге остается от его действия в мире, это не порывы, приведшие его самого в движение, но истории, чьей причиной он оказался; только они в конечном счете могут запечатлеться в источниках и памятниках, стать зримыми в употребляемых предметах и художественных произведениях, остаться в памяти поколений, снова и снова пересказываться и опредмечиваться во всевозможных материалах» [1, с. 229].

Действие нуждается в сохранении, поскольку оно «есть политическая деятельность *par excellence*» [1, с. 19]. В труде люди неотличимы друг от друга, изготовление оставляет после себя осязаемый предмет, в который его творец вкладывает частичку собственной индивидуальности. Но поступки и речи — высшие способности человека, наиболее полно раскрывающие его уникальную и неповторимую личность, — могут сохраниться для современников и потомков только в рассказанных историях.

В этой модели для нас важна иерархия описываемых Арендт деятельностей: труд обеспечивает базовые потребности людей, общие для них с другими животными. С помощью изготовления создается искусственный мир вещей, общий для всех людей и являющийся местом для развертывания их высших способностей — поступка и речи. В действии мы устанавливаем связи с другими людьми, в создании ориентированы на внешние предметы, в труде оказываемся замкнуты в голой животности собственного тела. Опасность, которую видит Арендт в современной цивилизации, заключается в том, что труд становится основным видом деятельности, вытесняя изготовление и лишая людей доступа в общий им всем мир, в котором только и может разворачиваться действие.

Изобретенные homo faber'ом орудия труда, которые он задумал и изобрел для создания мира вещей, animal laborans использует только для механизации труда и облегчения своей жизни. Арендт приходит к выводу, что в мире произошло извращение средств, ставших целью и, наоборот, целей, превратившихся в средства. Средства оказались сильнее целей, а человек подпал под власть технологий, им самим же изобретенных.

Исследователи уже не раз обращали внимание на влияние, оказанное на Ханну Арендт ее старшим современником и хорошим знакомым Вальтером Беньямином [2; 6]. Не решая вопроса о наличии такого влияния в данном конкретном случае, отметим лишь, что в эссе Беньямина «Рассказчик. Размышления о творчестве Николая Лескова» можно найти интересные параллели с позднейшими рассуждениями Арендт на тему взаимосвязи между созданием историй и изготовлением вещей. Так, Беньямин обращает внимание, что в современном ему обществе «искусство повествования перестает существовать» [3, с. 345], и связывает это с теми процессами, которые Арендт описала как победу animal laborans над homo faber'ом и сопутствующее этому исчезновение объединяющего людей пространства явленности. Среди способных к созданию историй людей он выделяет две первоначальные группы: с одной стороны, путешествующих по свету купцов-мореплавателей; с другой — оседлых земледельцев, проводивших всю жизнь на одном месте и поэтому хорошо знакомых со всеми местными преданиями и легендами. В эпоху средневековья оба эти класса рассказчиков соединяются и достигают своего максимального развития в сословии ремесленников. Как оседлые мастера, так и странствующие подмастерья работают вместе в общем пространстве ремесленного цеха, обмениваясь опытом и накопленными историями. «Здесь сходились вести из далеких мест, принесенные путешественниками, и вести из прошлого, достояние оседлых людей» [3, с. 347].

С началом Нового времени постоянно ускоряющемуся ритму жизни и развитию технологий сопутствует возникновение новой формы общения — информации. Согласно Беньямину, ее отличительной особенностью является навязывание воспринимающему ее, помимо описания события, также его предполагаемого объяснения. Претендуя на объективность, такое объяснение лишает слушателя необходимости соотносить событие со своим собственным опытом, перерабатывать внутри себя в тишине спокойного размышления, на которое ни у кого сейчас никогда не бывает времени. В этом контексте Беньямин говорит о скуке, уподобляя ее «волшебной птице», высиживающей «яйца опыта» [3, с. 351]. Как сон является необходимой разрядкой физического напряжения, так и скука необходима для снятия напряжения душевного, усвоения и запоминания услышанных историй. Но «те виды деятельности, которые связаны со скукой, в городах уже вымерли, да и в деревне в значительной степени» [3, с. 351]. С этим связано исчезновение способности слушать, как и самой общности слушающих. «Искусство рассказывать истории, — подытоживает Беньямин, — ...исчезает потому, что рассказчик (но и слушатель тоже! — Н. Н.) перестает ткасть и прясть, в то время как его слушают» [3, с. 351].

Для Арендт ценность историй в значительной степени обусловлена тем, что с их помощью преодолевается основное «*condition humaine*» всякого при-

ходящего в мир человека — его индивидуальная смертность. Через выдающиеся деяния, память о которых живет в рассказах потомков, люди преодолевают собственную конечность, приобщаясь бессмертности вечного космоса. Этот мотив разделяет и Беньямин. Он обращает внимание на изменение отношения к смерти в европейском обществе на протяжении XIX в., когда в силу «гигиенических, социальных, частных и общественных мероприятий» [3, с. 353] у людей значительно сократился непосредственный опыт встречи со смертью. «Сегодня граждане находятся в помещениях, не запятанных смертью, а, когда дело приближается к концу, наследники выпроваживают их в санатории или больницы» [3, с. 353]. Согласно Беньямину, уменьшение опыта встречи со смертью ведет к снижению интенсивности переживания собственной конечности и является еще одной причиной упадка искусства повествования. Вместе с тем это становится косвенной причиной упадка ремесла, не нацеленного более на создание уникальных совершенных вещей, которые в своем существовании переживут своего творца и которыми будут восторгаться последующие поколения. Вместо этого критерием вещей оказываются полезность и комфорт как предельные критерии *animal laborans*.

* * *

Удачной иллюстрацией представлений Арендт и Беньямина о связи между ремеслом и повествованием служит рассказ Габриэля Гарсия Маркеса «Самый красивый в мире утопленник»^{*}. В нем рассказывается о том, как жизнь в маленькой и отдаленной деревне на Карибских островах навсегда меняется, когда на берег выносит гигантский труп утонувшего чужестранца. Первыми труп замечают дети. Никогда не сталкивавшиеся с такой гигантской фигурой, они не сразу понимают, что это на самом деле такое. Сначала дети думают, что видят «вражеский корабль», потом — кита. Наконец, когда они очищают тело от покрывающих его водорослей, медуз, остатков сетей и рыболовных снастей, то понимают, что это утопленник. Именно благодаря ручному труду это странное морское существо становится для них узнаваемым.

Мужчины перетаскивают тело с пляжа в селение — самое большое и тяжелое тело из всех, которые они когда-либо видели. В деревне женщины готовят утопленника к погребению — очищают, расчесывают и одевают его. Женщины поражены, — они никогда не видели такого большого и красивого человека, как этот. В своем первоначальном изумлении они создают идеализированную картину его прошлого и обстоятельств, предшествующих появлению тела в деревне.

«Они уселись в кружок и принялись шить, после каждого стежка поглядывая на утопленника и с удивлением отмечая, что море за окном вздыхает как-то особенно печально, а ветер — как-то непривычно нежен, и все это не иначе как из-за выброшенного на берег мертвеца» [4, с. 236].

В процессе пошива гигантских штанов и рубахи для покойника женщины сочиняют хвалебную, но идеализированную историю его прошлой жизни.

^{*} В статье используется перевод рассказа с испанского С. Сальниковой и П. Шебшаевича с авторскими правками в некоторых местах.

«Если бы этот великолепный мужчина жил в их деревне, думали женщины, то в его доме, без сомнения, были бы самые широкие двери, и самый высокий потолок, и самый крепкий пол; он сделал бы себе кровать из главного корабельного шпангоута, и его жена была бы самой счастливой» [4, с. 236].

Когда женщины заканчивают шить одежду и надевают ее на тело мертвеца, первоначальная видимость рассеивается — одежда плохо сидит на теле, становится видна вся его громоздкость и неказистость.

«Это была лишь иллюзия. Сколько они ни брали полотна, его все оказывалось мало, поэтому брюки, неладно скроенные и еще хуже сшитые, никак на него не налезали, а пуговицы снова и снова отлетали от рубашки, не выдерживая скрытых сил его сердца» [4, с. 236–237].

Одетое в тесные брюки и рубашку, тело гиганта становится видно в другой перспективе, в более интимном и одновременно более мрачном свете. Грозящая разойтись по швам одежда делает труп ближе и человечнее, лишая налета великолепия и образа идеала.

«Они поняли вдруг, как он, должно быть, страдал из-за своего огромного тела, если даже после смерти оно доставляет столько хлопот. Они увидели его обреченным всю жизнь боком входить в двери и стучаться головой о притолоки, а в гостях нелепо переминаясь с ноги на ногу, не находя места своим большим розовым рукам, нежным, как лапы морской коровы» [4, с. 237].

Занимаясь совместным шитьем, жительницы деревни параллельно «сшивают» фантастическую историю об утопленнике, только затем, чтобы потом самим развенчать ее. Совместный процесс создания и рассказывания приводит к тому, что женщины начинают видеть покойника в другом, более реалистичном, более интимном свете — он неудачник, великан, местный урод. Возможно, он слишком велик и для этой маленькой деревни, но он уже больше не чужой для ее жителей. Одежда не очень хорошо подходит его огромному телу, но, она сшита их собственными руками. Создавая и рассказывая, рассматривая и называя, женщины делают этого странного человека частью своего собственного мира.

Придя к более реалистичному восприятию покойника, женщины теперь готовы дать ему имя: «конечно же», это был Эстебан. Дав ему имя, жители деревни более не видят в теле останки чужого им человека, включая необыкновенное в повседневную реальность своего мира в процессе создания и рассказывания:

«Да, это, конечно, был Эстебан. Не надо было повторять еще раз, чтобы все это поняли. Сам сэр Уолтер Рэли, с его акцентом гринго, красным попугаем на плече и аркебузой, чтобы убивать людоедов, не мог бы произвести на мужчин такого впечатления, как этот большой человек в брюках не по росту, с босыми ногами и каменными ногтями, которые нужно было срезать ножом» [4, с. 239].

Эстебан гигантский, но он уже не загадочный и не чужой. С его каменными ногтями, пусть и огромными, в конечном итоге вполне можно справиться. Эстебан — не впечатляющая иностранная фигура, не кто-то дикий и вну-

шающий благоговение вроде сэра Уолтера Рэли. Он просто еще один из них, простой деревенский житель, пусть и отличающийся невероятным ростом.

Странный гигант, останки которого найдены местными жителями, больше не является для них посторонним — они дали ему имя и смогли прочувствовать его судьбу. Теперь они хотят изменить свою деревню так, чтобы такие, как этот «красивый болван» и «глупый верзила» могли жить в ней с большим комфортом:

«Но правда состояла в том, что и они теперь не смогут быть прежними; они непременно изменятся, как изменится все вокруг: двери домов станут шире, потолки — выше, полы — прочнее, для того чтобы воспоминание об Эстебана могло свободно ходить повсюду, не натываясь на прилолки» [4, с. 240].

Одна из популярных трактовок предлагает видеть в двадцати домах, составляющих селение, метафору двадцати стран Латинской Америки, стремящихся к обновлению и развитию под предводительством революционного лидера [5, с. 168]. С другой стороны, можно предположить, что рассказ Маркеса просто описывает хорошо знакомую ему реальность отдаленных селений, раскиданных по побережью Карибского моря. В планах жителей превратить свою деревню в деревню Эстебана можно видеть их стремление стать более значительными, более самостоятельными, преодолеть отчужденность от остального большого мира. То, что эти изменения в действительности не происходят, но о них только говорится — свидетельствует о здоровом скептицизме Маркеса, не стремящегося приукрасить действительное положение дел. Он только хочет предложить альтернативный путь развития для небольших карибских поселений, когда изменения не навязываются откуда-то сверху в директивном порядке, а их инициатором выступает само локальное сообщество со своими потребностями и представлениями о том, как им лучше устроить свою жизнь. Общие абстрактные идеи тогда по необходимости приобретают местный колорит и начинают отражать локальную специфику. Со стороны она может казаться непривычной и странной, но на самом деле в ней воплощаются уникальность и неповторимость каждого места, в противном случае оказавшиеся бы нивелированными. Будущее, которое предлагает Маркес, — лишь одна из возможностей, которая в рассказе остается нереализованной.

В рассказе Габриэля Гарсии Маркеса «Самый красивый в мире утопленник» группа женщин шьет одежду для трупа огромного размера. Сшитое одеяние не отвечает своему прямому назначению: оно плохо сидит на теле. Но эта одежда выполняет свою задачу в другом смысле — она позволяет женщинам увидеть тело в более привычном и понятном свете. Огромный рост Эстебана становится знаком неуместности и неуклюжести, а не идеализированного грандиозного величия. Пошив одежды позволяет женщинам вплести судьбу утопленника в свою собственную «ткань межчеловеческих связей»: он больше не странный чужак из другого мира, а местный, знакомый, один из них. Благодаря совместному процессу создания и рассказывания Эстебан становится для них своим, и при этом его странность, пусть теперь и привычная, не списывается со счетов. Деревни, подобные той, о которой идет речь в этой истории, по мнению Гарсии Маркеса, обречены оставаться отдаленными. Одно

из потенциальных средств для преодоления этой разобщенности — совместное творчество и истории, которые возникают в его процессе. Истории обладают уникальной способностью делать странное и чужое местным и понятным — пусть самодельным и где-то нескладным, как пошитая для великана одежда, но от этого не менее удивительным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аренд Х. *Vita Activa, или О деятельной жизни* / пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. 2-е изд. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 416 с.
2. Бейнер Р. Ханна Арендт о суждении // Ханна Арендт. Лекции по политической философии И. Канта / пер. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука, 2012. С. 147–236.
3. Беньямин В. Рассказчик. Размышления о творчестве Николая Лескова // Беньямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000. С. 345–365.
4. Гарсиа Маркес Г. Самый красивый в мире утопленник // Гарсиа Маркес Г. Полковнику никто не пишет: Повести, рассказы, эссе / пер. с исп. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 234–241.
5. Земсков В. Б. Габриэль Гарсиа Маркес: Очерк творчества. М.: Художественная литература, 1986. 224 с.
6. Benjamin A. Walter Benjamin and Arendt: A Relation of Sorts // *The Bloomsbury Companion to Arendt* / ed. by P. Gratton, Y. Sary. London: Bloomsbury academic, 2021. Pp. 149–158.

REFERENCES

1. Arendt, H. (2017). *Vita Activa, ili O deiatel'noi zhizni* [The Human Condition]. Moscow: Ad-Marginem Press Publ. 416 s. (In Russian).
2. Beiner, R. (2012). *Hannah Arendt o suzhdenii* [Hannah Arendt on judgment] // Arendt, H. *Lektsii po politicheskoi filosofii I. Kanta*. Saint-Petersburg: Nauka Publ. S. 147–236. (In Russian).
3. Benjamin, W. (2000). *Rasskazchik. Razmyshleniia o tvorchestve Nikolaia Leskova* [The Storyteller. Reflections on the Works of Nikolai Leskov] // Benjamin, W. *Ozareniiia*. Moscow: Martis Publ. S. 345–365. (In Russian).
4. García Márquez, G. (2001). *Samyi krasivyi v mire utoplennik* [The Handsomest Drowned Man in the World] // García Márquez, G. *Polkovniku nikto ne pishet: Povesti, rasskazy, esse*. Moscow: EKSMO-Press Publ. S. 234–241. (In Russian).
5. Zemskov, V. B. (1986). *Gabriel' Garsia Markes: Ocherk tvorchestva* [Gabriel García Márquez: a sketch of work]. Moscow: Khudozh. lit. Publ. 224 s. (In Russian).
6. Benjamin, A. (2021) *Walter Benjamin and Arendt: A Relation of Sorts* // Gratton P., Sari Y. (editors). *The Bloomsbury Companion to Arendt*. Bloomsbury academic. Pp. 149–158. (In English).

БИБЛИОГРАФИЯ

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.024

УДК 281.9, 291.1

*С. Л. Фирсов**

**ПОНЯТИЕ И ЯВЛЕНИЕ.
РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Д. А. ГОЛОВУШКИНА
«ДИСКУРС ОБНОВЛЕНЧЕСТВА: НАСТРОЙКА ОПТИКИ».
СПБ.: ИЗДАТЕЛЬСТВО РХГА, 2024. 280 С.**

Статья посвящена анализу монографии Д. А. Головушкина «Дискурс обновленчества: настройка оптики», посвящённой изучению проблем понятийно-терминологического аппарата, контекста, метода и терминологического аппарата в дискурсе русского православного обновленчества начала XX в. Автор попытался проанализировать проблемы истории и современного состояния дискурса обновленчества; понятийно-терминологический аппарат дискурса обновленчества; контекст и метод в дискурсе обновленчества; концептуальное пространство дискурса обновленчества. Автор дал своё определение русского православного обновленчества и попытался доказать, что это — распределённый проект реинституционализации, а впоследствии деинституционализации русского православия в меняющихся политических и социокультурных условиях первой половины XX в.

Ключевые слова: обновление, обновленчество, Русская Православная Церковь, религиозный фундаментализм, религиозный модернизм, традиция, реформация.

S. L. Firsov

CONCEPT AND PHENOMENON.

Review of the book by D. A. Golovushkin «The Discourse of Renewal: Setting up Optics». St. Petersburg: RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES PUBL, 2024. 280 p.

The article is devoted to the analysis of D. A. Golovushkin's monograph «The Discourse of Renovationism: setting up optics», devoted to the study of the problems of conceptual and terminological apparatus, context, method and terminological apparatus in the discourse

* Фирсов Сергей Львович — д-р ист. наук, проф.; sfirsofff@mail.ru; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, д. 48.

Sergey L. Firsov — Doc. Sci. in History, Professor; sfirsofff@mail.ru, Russian State Pedagogical University, 48, Nab. r. Moiki, St. Petersburg, 119186, Russian Federation.

of Russian Orthodox Renovatism at the beginning of the XX century. The author tried to analyze the problems of the history and current state of the discourse of renovatism; the conceptual and terminological apparatus of the discourse of renovatism; the context and method in the discourse of renovatism; the conceptual space of the discourse of renovatism. Russians Russian Orthodox Renovatism has been defined by the author, trying to prove that it is a distributed project of reinstitutionalization, and subsequently deinstitutionalization of Russian Orthodoxy in the changing political and socio-cultural conditions of the first half of the 20th century.

Keywords: renewal, renovatism, the Russian Orthodox Church, religious fundamentalism, religious modernism, tradition, reformation.

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля слово «обновлять», «обновить» объясняется как возобновление, восстановление, отделивание обветшавшего заново, приведение в прежний или исправный вид. Приводя русские пословицы и поговорки, в которых говорится об обновлении, В. И. Даль приводит и такую: «Нового не бывает на земле, а только старое, обновлённое» [2, с. 226]. «Обновление», как и всё, о чём пытается рассуждать человек, облечено в слово, ибо слово есть «исключительная способность человека выражать гласно мысли и чувства свои; дар говорить, сообщаться разумно сочетаемыми звуками; словесная речь» [3, с. 227].

Как известно, одно и то же слово может пониматься и интерпретироваться по-разному, в него можно вкладывать разные смыслы, порой диаметрально противоположные. И всё-таки,

«А слово — не орудье мести. Нет!
И, может, даже не бальзам на раны.
Оно подтачивает корень драмы,
Разоблачает скрытый в нём сюжет.
Сюжет не тот, чьи нити в монологе,
Который знойно сотрясает зал.
А слово то, которое в итоге
Суфлёр забыл и ты не подсказал» [4, с. 35].

Слово «обновленчество», производное от слова «обновление», в русской православной традиции XX–XXI вв. не имеет однозначного определения, оно до сих пор «соблазняет», часто употребляясь церковными историками в качестве сугубо отрицательного, даже ругательного понятия. «Обновленцами» часто называют тех, в ком священноначалие видит модернистов, покушающихся на «традицию». Но что такое «модерн», что такое «традиция», как понимать эти слова, как оценивать их? Насколько корректно говорить о церковном обновлении начала XX в. как о попытке восстановления утраченной «гармонии» и традиций раннего христианства, противопоставляя его обновленчеству, возникшему при посредстве советских спецслужб в начале 1920-х гг.?

Это — серьёзные вопросы, которые давно обсуждаются и, вероятно, будут обсуждаться далее. Свой вклад в изучение феномена церковного обновления / обновленчества внёс и Д. А. Головушкин, в своей новой книге попытавшийся рассмотреть не историю названного феномена, а проблемы понятийно-терминологического аппарата, контекста, метода и концептуального про-

странства в дискурсе русского обновленчества первой половины минувшего столетия [1]. Впрочем, первая глава книги посвящена рассмотрению истории и современного состояния обновленчества, в которой автор подробно рассматривает историографию вопроса — от первых работ, появившихся ещё в дореволюционных период, до новейших, увидевших свет в XXI в. Д. А. Головушкин прекрасно понимает, что многое зависит от того, с каких методологических позиций исследователи (богословы / теологи, религиоведы, церковные и светские историки) подходят к тому, что можно назвать феноменом обновленчества. В итоге он приходит к заключению, что применительно ко дню сегодняшнему «трудно говорить о наличии чётко сформулированной концепции и теоретического обоснования в понимании русского православного обновленчества первой половины XX века» [1, с. 43].

Действительно, чётко сформулированной концепции не существует. Но, полагаю, вряд ли такую концепцию в принципе можно сформулировать, поскольку многие исследователи указанного феномена, исходя из своих представлений о несовместимости дореволюционного движения к церковному обновлению и советского обновленчества, отказываются рассматривать факт внутреннего их единства. Сложившиеся за десятилетия стереотипы мешают осуществлению возможности теоретического осмысления явления в целом. Понимая это, Д. А. Головушкин посвятил отдельную, вторую, главу разговору о понятийно-терминологическом аппарате дискурса обновленчества. Он разбирает понятие «религиозное реформаторство», утверждая, что православное обновленчество, равно как протестантская реформация и русское старообрядчество, суть явления, олицетворяющие собой различные формы религиозной реформы. В религиозном же реформаторстве, в свою очередь, по вектору направленности, целям и способу можно выделить несколько типов: восстановление изначальной формы религии; модернизацию или обновление религиозного комплекса в целях его соответствия новым социально-политическим и культурным условиям; реформирование религиозной традиции, ведущее через религиозный / церковный раскол к возникновению новых религиозных институтов / «конкурирующей религиозной традиции».

С прозвучавшей сентенцией вполне можно согласиться, впрочем, имея в виду, что «религиозная традиция» есть понятие, как и понятие «религиозное реформаторство», не имеющее однозначного, удовлетворяющего всех исследователей, определения. Нельзя не согласиться и с тезисом, гласящим, что вопрос о том, к какому типу церковных разделений относится обновленчество и ныне остаётся открытым. Полагаю, что он и далее будет дискуссионным, не имеющим однозначного ответа. Особенно, если рассматривать обновленчество как единый дискурс, вне «временных рамок».

В самом деле, говоря о типологии церковных расколов, можно согласиться с мнением историка А. В. Слесарева, относящего русское церковное обновление к таким типам, как «разность позиций по вопросу отношения к государству или политическому строю (конформизм и неконформизм)», а также «инспирация церковного раскола со стороны политической партии или государства» [Цит. по: 1, с. 62]. Эти типы помогают лучше понять феномен так называемого «советского обновленчества», но никак не феномен обновленчества начала века. Его

идеологи вряд ли могут быть названы подлинными критиками самодержавной государственности *in cogrore*, да и имперские власти никак не могли «инспирировать раскол». К тому же до 1917 г. русское обновленчество не было расколом. Дореволюционные обновленцы — это скорее идеалисты-мечтатели, чем реальные реформаторы. Соответственно, и сведение воедино обновленчества имперского периода и периода 1920–1930-х гг. скорее усложняет восприятие феномена обновленчества, чем помогает решить задачу его (обновленчества) типологизации. Вполне объяснимо, что общепринятый концепт обновленчества отсутствует, но позволяет ли эта очевидная констатация говорить не только об отсутствии «базового понятия» (здесь всё ясно), но и о «пустом рамочном понятии» обновленчества?

Вопрос не столь очевиден, как может показаться на первый взгляд. Д. А. Голушкин данное обстоятельство понимает и учитывает. Он справедливо отмечает, что

«объём и содержание понятия “обновленчество” варьируется в зависимости от того, как определяются хронологические границы данного феномена и как видится периодизация его истории»; что «понятие “обновленчество” нередко определяется исходя из позиции сторонников или противников обновленчества и, следовательно, задаётся в координатах “свой — чужой”»; что «понятие “обновленчество” определяется исходя из полагаемого генезиса, религиозной и социально-политической природы данного феномена», наконец, что «существует устойчивая традиция дефинировать русское православное обновленчество по аналогии с религиозно-реформаторскими движениями в западном христианстве» [1, с. 65, 70, 74, 82].

А возможно ли иначе, возможно ли рассчитывать на преодоление политического, идеологического или религиозного субъективизма в попытке «объективно» рассмотреть понятие «обновленчество»?

На мой взгляд, подобный вопрос следует признать риторическим, особенно учитывая, что история — это наука не о вещах и явлениях, а о человеке. И человек, изучающий прошлое «другого человека» / «других людей», всегда пристрастен, даже когда говорит о своём стремлении следовать пресловутым правилам историзма и объективности. Стремление к объективности, к учёту всех *pro et contra*, конечно, необходимое качество серьёзного исследователя, но надо признать, что объяснение любого крупного явления (в нашем случае — обновленчества), которое удовлетворило бы всех, стало бы доминирующим, — несбыточная мечта. И дело здесь не в различных методологических приёмах и подходах, а в *психологии восприятия* того или иного крупного исторического явления: переделать / побороть эту психологию, подчинив её законам логики и здравого смысла, так же трудно, как трудно было бы заставить средневекового схоласта поверить в то, что Земля круглая.

В этом смысле обновленчество, по справедливому утверждению Д. А. Голушкина, многоликий феномен и только в этом смысле — «пустое рамочное понятие» и некий каркас, оформляемый в разных смысловых и стилевых направлениях. Однако думается, что и любое глобальное явление (например, Реформацию) можно называть неким каркасом. Всеобъемлющие определения

всегда не столько субъективны (это понятно и без объяснений), но неизбежно «волюнтаристичны». И преодолеть сей «волюнтаризм» возможно лишь в воображении.

Настоящее обстоятельство Д. А. Головушкин и понимает, и учитывает, обращая внимание на то, что вне контекста понятия перестают быть «категориями анализа». В нашем случае исследовать обновленчество вне временного, событийного контекста, вне церковной и светской «матрицы», вне религиозной среды и культуры значит за обобщениями не увидеть сути происходивших процессов. Осознавая это, автор специально останавливается на изучении контекста и метода в дискурсе обновленчества, посвящая анализу данного вопроса третью главу своего исследования.

Свой анализ он начинает с обращения к феноменам модернизации и секуляризации, без чего невозможно понять религиозное реформаторство эпохи модерна. Подобный подход следует признать вполне оправданным, поскольку названные феномены до сих пор оцениваются и осмысливаются исследователями совершенно по-разному, исходя из того, каких методологическим принципам тот или иной исследователь придерживается. Д. А. Головушкин показал, что секуляризация ведёт к трансформации религии, которая трансформирует и саму секуляризацию. Это — принципиальное заключение, которое следует учитывать в контексте с феноменом модернизации, в случае с Россией — с «частичной модернизацией», «когда технологическая модернизация проходит без модернизации социально-политической и, главное, без модернизации духовной, модернизации на уровне ценностей и идеалов» [1, с. 99].

Собственно, так в России было и во времена Петра Великого, и в эпоху Великих реформ, и в последние предреволюционные десятилетия. Модернизация, как показывает история, закономерно приводит к секуляризации, но последняя не сводится и не может сводиться к государственному антиклерикализму, тем более что «антиклерикальными» могут быть названы определённые мероприятия светской власти, декларирующей свою приверженность к вере (как то было, например, в эпоху Петра Великого и Екатерины II). Да и самих «модернизаций» и «секуляризаций» может быть много, а их траектории могут непредсказуемо пересекаться, задавая «особые условия и уникальный исторический контекст для зарождения и развития самобытных форм религиозного реформаторства, которые не могут и не должны сводиться к универсалиям» [1, с. 106].

Продолжая разговор о контексте и методе в дискурсе обновленчества, автор справедливо утверждает, что без рефлексии в отношении исторического контекста русского православного обновленчества его изучение невозможно. Автор полагает, что при исследовании обновленчества следует учитывать такие явления, как:

- перманентный раскол российского общества, в основании которого — конфликт традиции и новации;
- поиски со стороны государства и общества возможных интеграционных средств / инструментов для преодоления общественного и культурного раскола;
- доминирование политического фактора во всех сферах жизни российского общества, прямая зависимость каких-либо преобразований от политики;

— быстрота смены политических эпох, обусловленная напряжёнными поисками идеологической и социальной модели, способной остановить раскол.

В принципе, с указанными тезисами можно согласиться, однако следует иметь в виду, что эти тезисы (за исключением, быть может, последнего) возможно применять и при изучении отечественной истории в целом. «Исторический контекст» серьёзные исследователи прошлого всегда учитывали, занимаясь теми или иными сюжетами, не обязательно связанными с историей религии и Церкви. В истории России, являвшейся конфессионально пристрастным государством, восстановление ранее сформировавшихся идеалов неизменно шло путём «облачения» в «новые одежды» (например, метафизического идеала «Святой Руси» в государственную идеологию, в 1830-е гг. сформулированную графом С. С. Уваровым).

Возвращаясь к вопросу о том, что есть русское православное обновленчество, следует отметить правоту Д. А. Головушкина, пишущего о необходимости искать новые подходы к изучению данного явления, равно как и новые инструменты идентификации и модели концептуализации. Изучение феномена обновленчества предполагает и дальнейшую работу по выявлению новых источников, умение читать ранее введённые в исторический оборот документы и материалы, понимание «идеологической составляющей» процесса написания как апологетических, так и критических работ, ему посвящённых. Требуется учитывать то, как время написания работ об обновленчестве (и дореволюционном, и советском) отражалось на расстановке тех или иных исследовательских акцентов. Всё это автор прекрасно понимает и учитывает, разбирая преобладающие методологические стратегии. Их он насчитывает четыре:

- позитивистскую парадигму;
- имманентизм, направленный на выявление самобытных черт русского обновленчества вне связи с другими формами религиозного реформаторства;
- номотетический или сравнительный подход, имеющий целью установление общего в изучаемых религиозных феноменах;
- контекстуальный подход, недостатком которого называется то, что следующие ему историки сводят идейное содержание обновленческого комплекса к конкретной исторической ситуации или действию внешнего фактора.

В свою очередь, Д. А. Головушкин является сторонником методологического принципа интегрализма, предполагающего продуктивное взаимодействие различных исследовательских подходов и программ. Одним из магистральных его проводников он обоснованно называет историческую феноменологию религии, рассматривающую историю и теорию в качестве двух неотъемлемых частей методологии исследования религиозных феноменов. Мне представляется, что этот подход со временем поможет не только лучше разобраться в вопросе о генезисе и развитии русского православного обновленчества, но и расширит горизонты понимания философии отечественной истории в целом (тем более, что «религиозная составляющая» в философии истории всегда имела немало важное, а иногда и определяющее значение).

Рассказав о контексте и методе, Д. А. Головушкин посвятил четвёртую главу своей книги анализу концептуального пространства дискурса обновленчества. Это — основная глава рецензируемой книги. В ней автор ведёт раз-

говор о соотношении понятий религиозного фундаментализма и религиозного модернизма как объединяющей парадигмы религиозного реформаторства эпохи модерна; о феномене религиозной традиции; о репрезентативной модели «фундаментализм — традиция — модернизм»; о религиозном обновлении как о «серединном пути» религиозного реформаторства эпохи модерна; наконец, о концептуальной рамке «реформация» и возможностях её использования применительно к реформаторству русскому.

В эпоху ломки прежних социально-политических форм, во времена смены парадигм мышления неизбежно появляются те, кто стремится если не разрешить, то хотя бы актуализировать вопрос о соотношении религиозных традиций (в их «традиционной» форме) и претерпевающего глобальные метаморфозы светского общества. Стремление к обретению «гармонии» часто приводит к обратному от ожидаемого результату. В России начала XX в. всё так и произошло. «Богоискательство» и «богостроительство» можно рассматривать как доказательство сказанному. То был вполне объяснимый результат «модернизации» русской жизни (при всей условности подобного определения). В этой связи можно понять и принять тезис Д. А. Головушкина о том, что

«поиски “подлинного христианства” и аутентичного православия, которые бы смогли объединить и обновить распадающееся общество, привели к возникновению в этот период целого спектра внутрицерковных и внецерковных движений и течений, наиболее заметными из которых стали неохристианство и обновленчество» [1, с. 136].

Много внимания автор уделяет анализу феномена фундаментализма, приводя яркие примеры из истории американского протестантизма, католического и иранского опыта. Его вывод о вариативности, динамике, многоаспектности религиозного фундаментализма следует считать вполне обоснованным, равно как и заключение, гласящее, что фундаментализм можно считать религиозным ответом на секуляризацию и модернизацию. Понятие религиозный фундаментализм для Д. А. Головушкина лишено идеологического негативизма: он приходит к выводу о том, что «религиозный фундаментализм заключает в себе потенцию соединения веры со смыслом и разумом и может эволюционировать, и эволюционирует в сторону модернизма» [1, с. 161].

С другой стороны, религиозный модернизм, также многоуровневое и многоаспектное образование, не может / не должен рассматриваться вне других паттернов модерна — религиозных традиции и фундаментализма; он стремится утвердить свой приоритет над любым другим опытом, в этом смысле тяготея к религиозному фундаментализму. Кроме того, «в лице фундаментализма и модернизма происходит естественное столкновение разных образов традиции, отличных видений её настоящего и будущего» [1, с. 154]. Это принципиальные заключения, позволяющие отказаться от идеологического жонглирования понятиями, давно ставшими своеобразными «политическими лейблами» — со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Утверждение Д. А. Головушкина о том, что «для изучения религиозного реформаторства эпохи модерна должно стать снятие абстрактной противоположности и враждебности между традицией, фундаментализмом и модер-

низмом», следует признать исключительно важным и актуальным для религиоведов, пытающихся непредвзято исследовать как прошлое религий (прежде всего и преимущественно — религий Откровения), но и их настоящее. В связи со сказанным большое значение приобретает изучение феномена традиции, питающей религиозное реформаторство, векторы развития которого посредством традиции и формируются. По словам учёного,

«религиозная традиция, сталкиваясь с проблемой конфликта между трансцендентным и мирским порядками, индивидуального и коллективного <...> начинает активно искать новые направления движения, в том числе через бунт против самой себя» [1, с. 195–196].

Бунт этот, добавлю от себя, вполне может принять форму как религиозного фундаментализма, так и религиозного модернизма, ибо, как пишет Д. А. Головушкин, «“основы” и “новации” — это неотъемлемые структурные элементы религиозной традиции» [1, с. 198].

То, что вплоть до 1970-х гг. он был исключён из дискурса религиозного реформаторства, сказалось и на восприятии русского православного обновленчества первой четверти XX в. как религиозного модернизма. С этим заключением трудно спорить: достаточно ознакомиться с основным корпусом работ отечественных историков (и советской «атеистической» школы, и церковных, и светских постсоветского времени). Разговора о «фундаменталистском импульсе» русского православного обновленчества не велось. Всё-таки, повторимся, — слово соблазняет. В ведь при желании можно сказать, что отечественные обновленцы, вольно или невольно, осознанно или неосознанно, являлись сторонниками идеи «возвращения вперёд» через обращение к «основам» (хотя и не использовали названное понятие, сформулированное католическими богословами в эпоху Второго Ватиканского собора).

Вновь и вновь возвращаясь к анализу феномена религиозного обновления, Д. А. Головушкин пришёл к заключению о том, что это — феномен периферийный, объединяющий избранные элементы и религиозного фундаментализма, и религиозного модернизма, которые в рамках традиции, переориентируют или переоформляют её. Не вполне понимая, почему религиозное обновление названо периферийным феноменом (ведь любое «обновление» есть движение вперёд), нужно подчеркнуть логичность и последовательность предложенной Д. А. Головушкиным схемы.

Завершая четвёртую главу, автор обращается к анализу концептуальной рамки реформации, называя её своего рода «оптикой», позволяющей увидеть общее без ущерба для частного и выйти на уровень сравнений и обобщений. Говоря о «чистом» религиозном содержании реформации, Д. А. Головушкин определяет её как фундаменталистское обновление религии, а также как фундаменталистское обновление мира / современности. Данный подход позволяет учёному утверждать, что «краеугольным камнем религиозно-социального проекта русского православного обновленчества первой четверти XX в. также являлась фундаменталистская идея построения Царства Божия на земле» [1, с. 242]. Идею построения Царства Божия на земле, действительно, можно назвать фундаменталистской, особенно принимая во внимание, что ею на про-

тяжении столетий грезилы многие борцы «за чистоту веры» и «за возвращение к истокам». В этом смысле фундаменталистом можно назвать Джироламо Савонаролу или реформаторов Нового времени: Мартина Лютера, Жана Кальвина, Блеза Паскаля... Но трудно утверждать, что для русских обновленцев начала XX в. эта идея являлась основополагающей. Хотя условно их можно назвать «социальными идеалистами», они больше рассуждали о «очищении Церкви», её «преображении» в первохристианском духе, о преодолении существовавшей в России специфической понимаемой «симфонии властей», а не о построении Царства Божия на земле. Советские обновленцы, действительно, в 1920-е гг. позволяли себе рассуждать о земном «царстве справедливости и добра», но эти рассуждения обуславливались скорее политической обстановкой и государственной идеологией. Впрочем, это сказано к слову. Интереснее отметить тонкое замечание Д. А. Головушкина о том, «что обновленческий проект “новой церкви” оказался реализованным, но только не в реформаторской [обновленческой — С. Ф.], а традиционалистской [«сергианской» — С. Ф.] “версии”» [1, с. 251].

Реформация, по мнению автора, может характеризоваться следующими чертами:

- реформация всегда индивидуальна и непредсказуема;
- религиозное и социальное содержание реформации определяется устойчивым соединением элементов религиозных фундаментализма и модернизма;
- религиозная реформация может быть перманентной, как непрерывное обновление или переинтерпретация религиозной традиции;
- реформация ведёт к созданию новых религиозных институтов;
- реформация запускает новые социальные процессы;
- реформация выступает против иерархизма, но может стремиться перевернуть иерархию и заменить один авторитет другим.

Резюмируя, следует сказать: книга Д. А. Головушкина — замечательный повод обратиться к теоретическому осмыслению феномена обновленчества как важной религиозно-социальной проблеме, позволяющее если не объяснить, то хотя бы попытаться понять более глобальную тему: процесс формирования на периферии религиозного модерна и религиозного фундаментализма (в их специфическом «сочетании») феномена религиозного обновления, который можно рассматривать и в качестве результата того, что автор называет социальной органикой Церкви, говоря и о создании новой социальной органики.

Насколько последняя была «новой» и как она проявлялась «в условиях традиционализирующейся модернизации», ещё предстоит выяснить. Но и сама постановка вопроса — это следует подчеркнуть — была бы невозможна без проделанной автором работы. Данное в заключении определение русского православного обновленчества*, во много новаторское, следует, на мой взгляд,

* «Русское православное обновленчество — это распределённый проект реинституционализации, а впоследствии деинституционализации русского православия в меняющихся политических и социокультурных условиях первой половины XX века — распределённая реформация, завершившаяся “инверсивным кувырком” с элементами медиации — изменением социальной органики Русской православной церкви без глубоких религиозных реформ» [1, с. 266]. Под деинституционализацией автор понимает процесс трансформации институтов или замены одних институтов другими. Под распределённой реформацией

оценивать в качестве приглашения к дискуссии, нежели как окончательный, не подлежащий критике новый религиозоведческий «догмат».

Не будем максималистами, вслед за великим русским поэтом повторяя:

«Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймёт ли он, чем ты живёшь?
Мысль изречённая есть ложь —
Взрывая, возмутишь ключи,
Питайся ими — и молчи...» [5, с. 123].

ЛИТЕРАТУРА

1. Головушкин Д. А. Дискурс обновленчества: настройка оптики. СПб.: Издательство РХГА, 2024. 280 с.
2. Даль В. И. Толковый словарь. М.: Гослитиздат, 1935. Т. 2: И–О. 807 с.
3. Даль В. И. Толковый словарь. М.: Гослитиздат, 1935. Т. 4: Р–У. 794 с.
4. Самойлов Д. Весть: стихи. М.: Советский писатель, 1978. 112 с.
5. Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. и писем: В 6 т. Т. 1: Стихотворения, 1813–1849. М.: Классика, 2002. 525 с.

REFERENCES

1. Golovushkin D. A. (2024). *Diskurs obnovlenchestva: nastrojka optiki* [The Discourse of Renovationism: Setting up Optics]. Russian Christian Academy for the Humanities publ. 280 s. (In Russian).
2. Dahl V. I. (1935). *Tolkovyj slovar'* [Explanatory Dictionary]. Moscow: Goslitizdat. Vol. 2: I–O. 807 s. (In Russian).
3. Dahl V. I. (1935). *Tolkovyj slovar'* [Explanatory Dictionary]. Moscow: Goslitizdat. Vol. 4: R–U. 794 s. (In Russian).
4. Samoilov D. (1978). *Vest': stihi* [Vestia: Poems]. Moscow: Soviet Writer. 112 s. (In Russian).
5. Tyutchev F. I. (2002). *Polnoe sobranie sochinenij i pis'ma: V 6 t. T. 1: Stihotvoreniya, 1813–1849* [Complete Collection of Essays and Letters: in 6 vol. Vol. 1: Poems, 1813–1849]. М.: Classics. 525 s. (In Russian).

он понимает реформацию, хронологически совпадающую с несколькими историческими эпохами и поколениями реформаторов, меняющая в ходе своего развития цели и векторы религиозной реформы.

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 — док-
тор философских наук, профессор Инсти-
тута философии СПбГУ

Кондаков Игорь Вадимович — доктор
философских наук, кандидат филологиче-
ских наук, профессор кафедры истории и
теории культуры факультета культурологи-
и, Российский государственный гумани-
тарный университет

Маслин Михаил Александрович — доктор
философских наук, профессор фило-
софского факультета МГУ имени
М. В. Ломоносова

Шапошников Лев Евгеньевич — доктор фи-
лософских наук, профессор, заслуженный
деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО
«Нижегородский государственный педаго-
гический университет им. К. Минина»

Ермичёв Александр Александрович — док-
тор философских наук, профессор, РХГА

Борзова Елена Петровна — доктор фило-
софских наук, профессор, РХГА

Голик Надежда Васильевна — доктор фило-
софских наук, профессор, научный сотру-
дник Социологического института РАН

Лебедев Сергей Павлович — доктор фило-
софских наук, профессор, РХГА

Евлампиев Игорь Иванович — доктор
философских наук, профессор, СПбГУ

Смирнов Михаил Юрьевич — доктор со-
циологических наук, профессор, РХГА

Прилуцкий Александр Михайлович — док-
тор 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 фило-
софских наук, профессор, заведующий
кафедрой онтологии и теории познания
СПбГУ

Иващенко Яна Сергеевна — доктор куль-
турологии, доцент, проректор по научной
работе РХГА

Бильченко Евгения Витальевна — доктор
культурологии, доцент, профессор, РХГА

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич —
директор издательства РХГА

Кулиев Олег Игоревич — ответственный
секретарь редколлегии

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
- название публикации на русском языке, не должно быть набрано прописными буквами,
- аннотация и ключевые слова на русском языке,
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
- название статьи на английском языке,
- аннотация и ключевые слова на английском языке,
- текст статьи,
- список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
им. Ф. М. Достоевского
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik.rhga@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. 3

Подписано в печать 25.09.2024. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,3. Тираж 550 экз. Заказ № 1083

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134