

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2025

volume 26

issue 1

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2025
том 26
выпуск 1

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора

А. А. Ермичёв

Ответственный секретарь

О. И. Кулиев

Редакционная коллегия

И. В. Кондаков, Е. П. Борзова, Н. В. Голик, Д. В. Масленников,

Р. В. Светлов, А. А. Ермичёв, С. П. Лебедев, И. И. Евлампиев,

М. Ю. Смирнов, А. А. Синицын, А. М. Прилуцкий, Д. А. Головушкин,

И. И. Докучаев, Я. С. Иващенко, Е. В. Бильченко,

В. А. Гуторов, М. А. Маслин, Л. В. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.

2025. Том 26. Вып. 1. — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2025.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Executive Secretary

Oleg Kuliev

Editorial Board

Igor Kondakov, Elena Borzova, Nadejda Golik, Dmitry Maslennikov,

Roman Svetlov, Alexander Ermichev, Sergey Lebedev, Igor Evlampiev,

Mihael Smirnov, Alexander Sinitsyn, Alexander Prilutsky, Dmitry Golovushkin,

Ilya Dokuchaev, Yana Ivashchenko, Eugenia Bilchenko,

Vladimir Gutorov, Michael Maslin, Lev Shaposhnikov

The Russian Christian Academy for the Humanities

named after Fyodor Dostoevsky Publishing House

St. Petersburg, Russia

© Русская христианская
гуманитарная академия
имени Ф. М. Достоевского, 2025
© Авторы выпуска, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Шевцов К. П.</i> Философская мысль как пространство блуждания.	9
<i>Ляшко И. А.</i> Методологические установки в философии религии Шеллинга и Гегеля: сравнительный анализ	24
<i>Иваненко А. А.</i> Стихотворение Г. В. Ф. Гегеля «Элевсин»	40
<i>Махнов А. Д.</i> Бибахин читает Аристотеля: человек-животное-природа	46
<i>Метелёв Д. Е.</i> Материалистические основы философской мысли в даосских главах трактата «Гуань-цзы»	54
<i>Рыбалко Н. В.</i> Особенности трансцендентистских и имманентистских проектов в философии XX—XXI века	65

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Кондаков Ю. Е.</i> Деятельность ложи «Ищущих манны» в условиях запрета масонства в России . . .	74
<i>Машукова Е. Ю.</i> Христианство «Нового Града»	87
<i>Ващенко А. Н.</i> Идея блага в русской философии XIX—XX вв.	98
<i>Семенюк А. П., Семенюк К. А.</i> Идея потенциальности в философии В. В. Розанова	109

<i>Шапошников Л. Е.</i> Философско-педагогические взгляды П. Н. Милюкова	124
---	-----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ТЕОЛОГИЯ

<i>Головушкин Д. А.</i> Религиозный фундаментализм — «территория» новаторства и развития	139
<i>Воевода Д. В., Алиев И. Х., Преображенская К. В.</i> Богообщение как проблема христианской антропологии: западные и восточные модели метафизики и гносеологии	152
<i>Щербаков Ф. Б.</i> Библейская типология как произведение герменевтической ситуации сознания	159
<i>Трупбергенов А.</i> Сравнительная герменевтика использования цитаты Ос. 11:1 в Мат. 2:15	174
<i>Эйльбарт Н. В.</i> Обличительное слово Иосифа Волоцкого как инструмент борьбы с языческими культурами в Русском государстве в XV—XVI вв.	186

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Чжан Сявэнь, Евлампиев И. И.</i> Двойственная сущность женщины и две формы любви в творчестве А. М. Достоевского	194
<i>Хренов Н. А.</i> Реабилитация сверхчувственного в культуре XX века: А. Тарковский и «трансцендентальный» стиль в кино. Статья третья.	206

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Черепанова Е. С.</i> Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна: коллективная монография / под общ. ред. Д. В. Масленикова. — СПб.: Издательство РХГА, 2023. — 682 с.	225
<i>Дёмин Р. Н.</i> Корнилов С. В. Русская философия: идеи, имена, концепции. — Калининград: издательство БФУ им. И. Канта, 2023. — 265 с.	231

НАШИ ПОТЕРИ

<i>Михаил Юрьевич Смирнов:</i> От ЛГУ (им. А. А. Жданова) до ЛГУ (им. А. С. Пушкина)	236
---	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Shevtsov K. P.</i> Philosophical thought as a wandering space.....	
<i>Lyashko I. A.</i> Methodological guidelines in Schelling's and Hegel's philosophy of religion: a comparative analysis24
<i>Ivanenko A. A.</i> G. V. F. Hegel's poem "Eleusis"40
<i>Makhnov A. D.</i> Bibikhin reads Aristotle: man-animal-nature.....	.46
<i>Metelev D. E.</i> Philosophical foundations of political thought in «Guanzi»54
<i>Rybalko N. V.</i> Features of transcendental and immanent protects in the philosophy of the 20th—21st centuries.....	.65

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Kondakov Yu. E.</i> Activities of the lodge "Seekers of manna" in the conditions of the ban of freemasonry in Russia.....	.74
<i>Mashukova E. Yu.</i> The Christianity of the "New city"87
<i>Vashchenko A. N.</i> The idea of the goodness in Russian philosophy of the 19th—20th centuries.....	.98
<i>Semeniuk A. P., Semeniuk K. A.</i> The idea of potentiality in V. V. Rozanov's philosophy109
<i>Shaposhnikov L. E.</i> Philosophical and pedagogical views of P. N. Milyukov124

RELIGIOUS STUDIES. THEOLOGY

- Golovushkin D. A.*
Religious fundamentalism — “territory” of innovation and development139
- Voevoda D. V., Aliev J. Kh., Preobrazhenskaya K. V.*
Communion with God in Christian anthropology:
western and eastern traditions152
- Shcherbakov F. B.*
Biblical typology as a work of hermeneutic situation of consciousness159
- Trupbergenov A.*
Comparative hermeneutics of the use of the quotation Hos. 11:1 in Mat. 2:15174
- Eilbart N. V.*
The accusatory word of Joseph Volotsky as a tool for combating pagan cults
in the Russian state in the XV—XVI centuries186

CULTURAL STUDIES

- Xiawen Zhang, Evlampiev I. I.*
The dual nature of woman and two forms of love
in the works of F. M. Dostoevsky194
- Khrenov N. A. Rehabilitation of the supersensitive in the culture of the XX century:
A. Tarkovsky and the “transcendental” style in cinema. Article three 206*

BIBLIOGRAPHY

- Cherepanova E. S. The idea of God and the image of theology in the philosophical
discourses of mature modernity and postmodernity: a collective monograph /
under the general editorship of D. V. Maslennikov. — St. Petersburg:
Publishing house of RCAH, 2023. — 682 p. 225*
- Demin R. N. Kornilov S. V. Russian philosophy: ideas, names, concepts.
Kaliningrad: Publishing house of the BFU named after Immanuel Kant,
2023. — 265 p.231*

OUR LOSSES

- Mikhail Yurievich Smirnov (June 24, 1955 — January 24, 2025)236

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2025.26.1.001

УДК: 130.2

*К. П. Шевцов**

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КАК ПРОСТРАНСТВО БЛУЖДЕНИЯ

«Пространственный поворот» в последние десятилетия привлек внимание к вопросам пространственных отношений, ориентации, границ и форм и их роли в социальном поле, в системе знаков, артефактов и мировоззренческих систем, но до сих пор остается не до конца понятной и исследованной роль пространства в структуре философского мышления, поскольку философы издавна отделяли сферу чистой мысли и бытия от множественности и случайности, характеризующей то, что существует в пространстве. В статье предложен новый подход к пониманию связи мышления и пространства. Нет никакого пространства самого по себе, но, поскольку единство бытия разделено на множества, существуют различные способы взаимодействия и сцепления существующих множеств, различные способы соотнесения и соизмерения одного с другим. Движение в пространстве как раз и является способом разделения и сложения, утраты единства и его восстановления и поэтому не сводится к простому переходу от места к месту, но требует прежде всего изменения в отношении своего места, внутреннего сдвига, разворота и обращения, определения своих границ и выхода за установленные пределы.

Ключевые слова: пространство, странствие, путь, остановка, вызов, Платон, притча о пещере, Августин, Декарт.

K. P. Shevtsov

PHILOSOPHICAL THOUGHT AS A WANDERING SPACE

In recent decades, the “spatial turn” has attracted attention to the issues of spatial relations, orientation, boundaries and forms and their role in the social field, in the system of

* Шевцов Константин Павлович — д-р филос. наук, shvkst@list.ru, Санкт-Петербургский государственный университет ГПС МЧС России; 196105, Санкт-Петербург, Московский проспект 149.

Konstantin P. Shevtsov — Dr. Sci. in Philosophy, shvkst@list.ru, St. Petersburg State University of the Ministry of Emergency Situations of Russia; 149 Moskovsky Prospekt, St. Petersburg, 196105, Russian Federation.

signs, artifacts and worldview systems, but the role of space in the structure of philosophical thinking is still not fully understood and explored, since philosophers have always believed that the sphere of pure thought and being was different from the multiplicity and randomness that characterize what exists in space. The article offers a new approach to understanding the connection between thinking and space. There is no space in itself, but since the unity of being is divided into sets, there are different ways of interacting and coupling existing sets, different ways of correlating and measuring one with another. Movement in space is precisely a way of dividing and adding, of losing unity and restoring it, and therefore does not amount to a simple transition from place to place, but requires, first of all, a change in relation to one's place, an internal shift, reversal and reversal, defining one's boundaries and going beyond established limits.

Keywords: space, journey, way, stop, challenge, Plato, the parable of the cave, Augustine, Descartes.

Обращение к пространству и влиянию пространственных отношений, категорий и форм на социальную политику, язык, мировоззрение, отношение к жизни и смерти стало в последние десятилетия значимой тенденцией в гуманитарных исследованиях. Но отношение философов к этому пространственному повороту остается двойственным, поскольку, с одной стороны, в этом повороте можно видеть возможность возвращения к истокам самой философской мысли, возникшей на изрезанном побережье Эгейского и Ионического морей, с другой стороны, философская мысль последовательно отстраивало собственное идеальное пространство, в котором логические отношения должны были вытеснить и заместить собой отношения чисто пространственные с присущей им случайностью, единичностью, замкнутостью на себе. В статье мы коснемся нескольких известных примеров, когда движение и остановка в пространстве становились существенными событиями мысли и позволяли выявить в самой природе мышления ее внутреннюю связь с пространственным перемещением, ориентировкой, расположением и возможностью встречи с неизвестным, абсолютно непредвиденным. Таким образом, мы попробуем по крайней мере открыть обсуждение вопроса о возможности философии пространства и о самом пространстве как о существенной возможности философии.

I

Как известно, великий эпос о странствиях Одиссея начинается не с падения Илиона, а с острова Калипсо, потерянного в море, где уже долгое время томится Одиссей. Похоже, что остановка, невозможность продолжения пути говорит не меньше о природе пространства, чем плавание с попутным ветром, новые места и народы. На пиру у Алкиноя Одиссей расскажет о множестве вынужденных остановок, и часто только они позволяют понять, где проходит путь героя и с каким испытанием он сталкивается на этом пути. Разрушенная Троя — это граница освоенного пространства, греческие герои возвращаются с дальней периферии на родину, к центру своего мира [9, с. 339], однако их путь говорит о том, что отправная точка присвоена иным миром, и нужно пересечь чужое, внешнее пространство, чтобы вновь оказаться в мире человеческом. Те, кого встречает Одиссей и его спутники, не просто отличны от них, но и пытаются отнять их память, облик, живые тела, как это делает смерть, агентами которой выступают людоеды-лестригоны, логофаги, Полифем и, конечно, сладкоголо-

сые сирены, Скилла и Харибда, нимфы Кирка и Калипсо. Одиссей движется не от границы, а вдоль нее, а еще точнее, по обе ее стороны, то проваливаясь в разрывы пространства, то выскальзывая из них благодаря помощи богов и собственной выдержке и терпению. Различие миров иногда может показаться не значимым, поскольку все, что происходит, открыто единому зримому пространству [2, с. 27], но это пространство раз за разом обнаруживает свою смертоносную природу, будь то мрачная пещера циклопа, kloкочущее жерло Харибды или бескрайняя пустыня моря. Самому Одиссею не преодолеть разрыв, образующий пространство, поэтому оба раза, когда корабль приближает его к родной Итаке, он впадает в непробудный сон, губительный в первый раз, спасительный — во второй.

Поскольку пространство отделяет героя от цели назначения, от того, что предписано ему судьбой, волей богов или его собственной божественной природой, оно не может быть ничем иным, кроме как областью разрыва, опасности, иного мира. И сам герой отправляется в путь, потому что еще не стал героем в полной мере, отмечен нехваткой, недостатчей, требующей немедленного восполнения. Царь Урука Гильгамеш строит стену города, разграничивая внутреннее и внешнее пространство, однако отделение города от остального мира превращает его в деспота, отнимающего у граждан их свободу и их жен. Боги создают дикого человека Энкиду, который становится другом и спутником Гильгамеша, восстанавливая равновесие власти и жизни, пространства города и природы. Но это единство двух начал в конечном итоге вызывает ревность богов, и они забирают жизнь у Энкиду, принуждая бывшего тирана стать героем странствия и познания, обойти все пространство мира вплоть до страны мертвых, чтобы отыскать и потерять на своем пути цветок бессмертия.

Через пространство проходит путь героя, потому что путь как раз и является восполнением недостачи, реализацией формы, все еще потенциальной и неисполненной. Можно представить некий путь или возможность пути вне пространства, если мы говорим о внутреннем предназначении и развитии, например, в смысле энтелехии Аристотеля, божественного предзнания о человеке у Августина или монады Лейбница. Но разрыв возможности и реализации, который как бы рассекает надвое бытие, чаще всего понимается и описывается как пространственное разделение, которое сочетает в себе препятствие, опасность и вместе с этим возможность пройти проверку и испытание, место встречи с противником или помощником, необходимый просвет для выявления скрытой способности и силы, для растраты или сложения сил действия.

Парменид Элейский создает первоначальный философский миф о герое познания, который должен сделать выбор между путем истины и путем мнения. Несомненно, этот выбор происходит вне пространства, однако сама его возможность предполагает некое странное условие, блуждание вне истины и бытия, в пространстве мнимых сущностей и ложных представлений. Классическое выражение этой идее дают апории Зенона, которые показывают невозможность движения в пространстве, поскольку оно разделяет движение в самом себе и тем самым останавливает его в начальной точке. Какое бы направление мы ни избрали, разрыв между пунктом исхода и точкой назначения ведет к распадению пути на множество не связанных друг с другом мест,

которые действуют как ловушки, запирая нас в себе лучше, чем потерянный в море остров Калипсо. В этой философской саге, как и в эпосе Гомера, одна лишь богиня может привести путника к искомому месту, потому что сама она уже пребывает в нем и не вверяет путь обманчивому пространству. Впрочем, апории можно понимать и иначе, ведь именно затруднение, тупик, в который мы упираемся, рассуждая о движении, дает удивительную очевидность заблуждения, и это значит, что пространство не просто разделяет бытие, но и сводит разделенное вместе, чтобы мы могли от признания ошибочности и мнимости своих убеждений направиться к простой и неделимой мысли о бытии.

Если это так, то пространство не только разделяет бытие, но и сопутствует ему, превращая само бытие в путь, отмеченный возможностью развилки, и это может быть не только сбой движения, падение в чувственный мир с умопостигаемой высоты, но и, наоборот, падение Савла на пути в Дамаск, которое прерывает ложный путь и возносит будущего апостола на седьмое небо. Тем самым пространство оказывается определенным условием бытия, поскольку оно не только есть, но и мыслится, открывается по мере размышления как бытие многого, и, поскольку это многое, размещаясь в пространстве, наполняет его. В диалоге «Софист» Чужеземец показывает, что сама речь о бытии привносит инаковость и, следовательно, разделение в единство бытия, поэтому мы обречены двигаться по границе движения и покоя, тождества и иного, бытия и инобытия, знания и мнимости. И если движение предполагает пространство, то это всегда — пространство блуждания, которое может вывести нас к искомому пункту (тогда мнение окажется верным и станет частью нашего знания, например, знанием дороги в Лариссу, о котором говорится в «Меноне»), но может направить нас и в обратную сторону и запереть в сумрачном месте, подобном пещере Полифема.

2

В «Государстве» Платон прочерчивает знаменитую Линию, которая соединяет в себе разные пути познания от различения подобий к распознаванию вещей и их образцов и наконец к познанию высшего образца, идеи Блага. Этот путь иллюстрируется пространственным перемещением узников пещеры от дальней стены, где они развернуты спиной к источнику свету, к выходу во внешний мир, где есть возможность знать не только тени и тела, которые их отбрасывают, но и солнце, символ идеи идей. Миф о пещере начинается с того, что узники видят себя в качестве теней [8, с. 295], отраженных на стене пещеры (подобно теням мертвых), и это — низший уровень реальности, соответствующий двумерному пространству стены, недостатку освещения и невозможности движения. Интересно, что выход из пещеры становится для узника не только переходом из темноты на свет, но и совпадает с изменением текстуры пространства, поскольку плоскость сменяется трехмерными телами, а вынужденная неподвижность возможностью движения [10, с. 106]. Пространство может отделять от истины, но оно же позволяет собирать в себе бытие в многообразии его возможностей и способов действия. Опасности блуждания, ловушки и искушения, которые путник встречает на пути, могут быть многократно перекрыты возможностями, которые дает пространство

в охвате предмета знания, поскольку эти возможности открываются в самом бытии как присущая ему полнота осуществления.

Чтобы лучше пояснить этот момент, остановимся на критике мифа о пещере в знаменитой статье Хайдеггера «Учение Платона об истине». В основу статьи, опубликованной в 1942 г., лег текст лекции, который был впервые прочитан почти за десять лет до появления статьи, что, очевидно, говорит о длительной работе над платоновским сюжетом и его значимости для немецкого философа. После подробного пересказа истории узника Хайдеггер дает свое истолкование понятия истины, *ἀλήθεια*, как непотаенности и показывает, что Платон мыслит выход из пещеры как движение от менее непотаенного (истинного) ко все более непотаенному вплоть до видения непотаеннейшего, солнечного света, что в платоновской притче выступает аналогией высшего познания, идеи Блага [12, с. 352]. Узники видят отражения, но и в них, пусть и сумеречным образом, истина уже наличествует, поэтому вопрос познания состоит в перемене позиции, в развороте и передвижении, которое даст более выигрышный ракурс рассмотрения, с которого душа (и глаза) узника смогут увидеть ее прямым образом.

Это значит, что Платон понимает непотаенность как особое присутствие, вечное, высшее, всегда наличное, и, хотя это присутствие может принадлежать лишь идее, а не вещи, необходимость быть всегда в наличии сводит идею к условию ее видения, соотнесения со всем сущим, и прежде всего с человеком, способным видеть и признавать наличие идеи. Греческая *ἀλήθεια* своим привативным *α-* отсылала к тому, что должно было предшествовать истине, оставаться в сокренности бытия, неохватности для человеческого познания. Однако с Платона начинается история присвоения бытия в форме его наличности, самоданности, что ведет к окончательному забвению бытия в современном потребительском отношении к природе как ресурсу [12, с. 353]. Поскольку бытие мыслится через наличность, то и пространство сводится к множеству мест, а познание — к возможности перемещения от менее к более выгодной позиции, дающей необходимое приближение, правильный ракурс, прямое видение [12, с. 357]. Тем самым мы приходим к понятию истины как простого соответствия мышления и вещи, *adaequatio intellectus et rei*, и к пониманию метода как способа обретения этого соответствия, например, в форме декартовского требования ясности и отчетливости мышления.

Платоновская «притча о пещере» дает возможность разных истолкований. Тени, которые видят узники, появляются благодаря свету, но это свет не солнца, а огня, который горит внутри пещеры. Несомненно, есть некое единство пещерного и солнечного света, но во всяком случае это не единство простой наличности того или иного сущего. Основной акцент критики Хайдеггера приходится на образ солнца как подобия идеи Блага, причем по ходу обсуждения этого образа мы как будто должны забыть, что речь идет всего лишь об уподоблении, которое призвано открывать нечто непрямым путем, сохраняя отличие явленного и скрытого. Платон изображает пребывание в пещере как полную отлученность от истинного знания, поэтому путь узника по направлению к источнику света полагается не столько на частичную открытость истины, которая должна шаг за шагом возрастать в своей данности,

сколько на способность видеть отличие явного и сокрытого, без чего было бы невозможно развернуться, чтобы заглянуть за стену, к которой прикованы узники, и тем более выйти из освещенной области внутри пещеры к внешнему миру, который встречает тем, что ослепляет и поначалу не позволяет ничего увидеть вокруг.

Нет никакого пространства самого по себе, но, поскольку единство бытия разделено на множества, существуют различные способы взаимодействия и сцепления существующих множеств, различные способы соотнесения и соизмерения одного с другим. Движение в пространстве как раз и является способом разделения и сложения, утраты единства и его восстановления и поэтому не сводится к простому переходу от места к месту, но требует прежде всего изменения в отношении своего места, внутреннего сдвига, разворота и обращения, определения своих границ и выхода за установленные пределы. Путь в пространстве — это опыт разрыва, ничто, замкнутости в отдельной точке, частичности видения, но также и открытости широте бытия, пересечения границ, соединения фрагментов в видении незримого, восприятии объема и глубины, пульсации жизни и встречи с другим взглядом, другим существованием.

3

Метод Сократа требует испытания и опровержения положений (*эленхос*), выведения следствий, которые могут обнаружить их внутреннюю противоречивость, сделать мысль критиком самой себя, своим внутренним оппонентом. Избавляя от призрака знания, эленктика позволяет пересмотреть исходные предпосылки, пробуждает любопытство и влечение к познанию, «заставляет невежд сменить ложную уверенность в том, что они знают, на понимание того, что они не знают» [13, р. 53]. Передвижение в пространстве отчасти подобно эленхосу, поскольку также ведет к отказу от прежней позиции, хотя требует не речей и диалектики, а выдержки, верности пути, готовности идти за своей интуицией. Чем дальше путь блуждания, тем больше пройдено и отброшено, однако пройденный путь не исчезает в ничто, он придает взгляду пространственный объем и панорамную широту. Как эленхос, сталкивая с противоречием, обездвигивает мысль, принуждает заново вернуться к сказанному, найти новое слово, способное изменить ход мысли и продолжить движение, так же и остановка в пространственном перемещении заставляет ощутить в точке разрыва направление и силу инерции прерванного движения, стягивает в себе весь пройденный путь, превращая его в условие нового начала и нового выбора направления.

Сценой для платоновских диалогов служат места встречи, пересечения путей Сократа и его собеседников, и сама беседа зачастую оказывается продолжением их пути, предшествующих встреч и бесед, праздных прогулок и судебных дел. Впрочем, иногда Сократ, наоборот, удивляет своими странными остановками посреди пути, выпадающими из общего движения. В начале «Пира» мы узнаем, что Сократ, идущий на пир к Агафону, постоянно отстает, а затем и вовсе исчезает, потому что, как мы узнаем, он «повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается» [7, с. 84]. По словам

Аристодема, «такая уж у него привычка — отойдет куда-нибудь в сторонку и станет там» [7, с. 84]. Этот любопытный эпизод не находит прямого развития, однако ближе к концу диалога мы слышим рассказ Алкивиада о том, как Сократ во время похода на Потидею молча простоял, погруженный в свои мысли, весь день и всю ночь до восхода солнца [7, с. 131]. Замечание Алкивиада связывает остановку и долгое молчание с ходом размышления. В диалогах Платона мы редко встречаем остановки и перебои внутри разговора, однако в «Федоне», где на кону стоит доказательство бессмертия души, Сократ нередко прерывается и замолкает, а в самом конце этого пути он удаляется, чтобы обмыться перед смертью, и после возвращения садится и больше не разговаривает ни с кем [7, с. 78]. Это молчание совершенно самодостаточно, оно не порождает утверждений и аргументов, как будто, наоборот, все предшествующие рассуждения и доказательства были не более чем предисловием и комментарием к этому молчанию.

Остановку нужно понимать буквально как отсутствие или невозможность дальнейшего движения. Собственно, эленхос Сократа и был способом лишить возможности движения, необдуманного, софистического сплетения слов и речей. Не случайно в одном из диалогов воздействие Сократа на собеседника сравнивается с ударом электрического скака, парализующего свою жертву [6, с. 588]. Впрочем, можно вспомнить случаи, когда сам Сократ оказывается в роли жертвы, обездвиженной искусством опровержения и апории, например, в диалоге «Парменид», в котором элейский философ демонстрирует несообразности в сократовском представлении о существовании идей. Обращение к фигуре пути, перемещения, остановки в применении к опыту мысли не является всего лишь условностью, поскольку пространство — отнюдь не вещь среди вещей, а прежде всего условие и способ движения. Философ, который исследует движение мысли, как и неизбежные затруднения и разрывы в этом движении, вынужден исследовать формы и границы пространства, что хорошо знает Платон и поэтому требует от своих учеников изучения геометрии.

Невозможность движения заставляет искать в пространственной границе возможность иного движения и иного пространства, которое может стать началом новой формы существования, присущей исключительно мышлению, но не телу. Молчание Сократа в «Федоне» как раз и означает близость границы, к которой философ стремится всю жизнь, поскольку его мышление — это приготовление к смерти. Строй мысли и порядок пространства не совпадают, но, несомненно, пересекаются, и то, что извне кажется замиранием и остановкой, может оказаться переходом из одного пространства в другое. Платоновский Сократ часто рассказывает мифы, в которых переход в загробный мир понимается как пространственное перемещение со своей географией, геометрией, кинематикой и климатом. Детальность описаний не отменяет условности мифов, однако речь идет не о фантазии и не об аллегории, а скорее о некоей гипотезе и наброске: подобным образом обитатель двумерного мира мог бы пытаться описать мир трех измерений.

Стоит подытожить сказанное о странствиях и остановках. Путь не просто ведет к намеченной цели, но и позволяет исчерпать пространство, исполниться блуждающей в нем энергией разделения, чтобы обнаружить в этом разделении

границу, которая исключает дальнейшее движение. Эта остановка в пути нередко оказывается единственной возможностью достичь подлинной цели, потому что пространство, которое разделяет, не может дать ничего, кроме мнимых целей, если не будет найден способ восполнить, избыть пустоту разделения. Возможно, по этой причине платоновский Сократ, верный Афинам, никогда не покидает их, даже под угрозой смерти, хотя в столь важных диалогах, как «Федр» и «Государство», он оказывается за городской стеной, словно узник, освободившийся от оков и покинувший мрачные своды пещеры.

4

Иным представляется путь, описанный Августином в «Исповеди»; в этом случае поиск истинной веры связан с исходом из дома и долгим странствием, которое ведет молодого ритора в столицу Римской империи (к центру мира), а затем обратно в Африку, как если бы возвращение было символом избавления от заблуждения и неверия. Августин рассказывает историю честолюбивого провинциала, который стремится к признанию и успеху, но при этом в нем не прекращается внутренняя борьба, которая направляет его сначала в секту манихеев, затем заставляет искать ответы в книгах неоплатоников и наконец приводит к решающему обращению в христианство. Момент обращения становится той самой остановкой в пути, которая позволяет увидеть в каждом событии жизни подготовку к этому моменту, в каждом событии — пространство, в котором душа и тело всегда граничили с Богом. Августин рассказывает, что давно стремился к Богу, уже любил Бога, но не мог устоять в своей любви, потому что тяготили его «привычки плоти» [1, с. 184]. Речь идет не только о привязанности к плотской жизни, но и вообще о представлении всего существующего по плотской мерке, в буквальности плотского образа. Происходит внутреннее разделение и неразрешимый конфликт двух волей, старой и новой, двух желаний, которые разрывают душу, ввергая ее в тяжелый недуг [1, с. 205].

Укрепление новой воли не избавляет от старой, а лишь усиливает разделение и связанное с ним отчаяние и ощущение безысходности: «чем ближе надвигалось то мгновение, когда я стану другим, тем больший ужас вселяло оно во мне, но я не отступал, не отворачивался: я замер на месте» [1, с. 208]. Эта остановка заставляет вспомнить состояние сократовских собеседников, но если Сократ верит, что его метод помогает душе обратиться к себе и припомнить некогда забытое знание, то Августин рассказывает о пути умирания в самом себе, о внутреннем молчании, которое сродни молчанию самого Сократа перед лицом смерти. Решающим моментом в обращении становится по видимости случайное событие, воспринятое Августином как обращенный к нему призыв, который вырывает его из неподвижности к действию, а затем и к совершенно новой жизни. В «Исповеди» он рассказывает об услышанном в тишине детском голосе, повторяющем нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!», что побуждает его открыть наугад собрание Посланий апостолов и прочитав слова Павла: «Не в пирах и пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти». Причем Августин говорит о беззвучном чтении этого стиха как

будто в момент своего обращения он читает текст новыми глазами, не переводя видимое в телесную практику, в звуки речи, опосредующие понимание, а открывая душу чужой речи, которая превращается непосредственно в его собственную речь, внутреннюю речь души [1, с. 210].

О плотской воле Августина говорит, что она есть воля человека быть по себе, быть свободным от Бога, тогда как новая воля — это воля к бытию в Боге, то есть принятие воли Бога в качестве внутренней основы существования. Остановка вызвана разделением двух волей и, по сути, является местом завершения пути, который подчинялся логике плотского желания, логике любви к своим удовольствиям, к самому себе. Новый путь начинается в тот момент, когда внутри разделенного субъекта открывается место для Другого, для того, что не является голосом самого человека, может быть спасительным, но может быть и предельно чужеродным, невыносимым и все же принимается как голос призвания, на который невозможно не ответить. Стоит сравнить момент обращения в описании Августина с одним из самых драматичных и пронзительных моментов истории Иисуса Христа, известный как моление о чаше.

Матфей рассказывает, что, придя в место, называемое Гефсиманией, Иисус взял с собой Петра, Иакова и Иоанна и удалился для молитвы:

«...говорит им Иисус: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте со Мною.

И, отойдя немного, пал на лице Своё, молился и говорил: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты.*

И приходит к ученикам и находит их спящими, и говорит Петру: *так ли не могли вы один час бодрствовать со Мною?*

бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна.

Ещё, отойдя в другой раз, молился, говоря: *Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить её, да будет воля Твоя.*

И, придя, находит их опять спящими, ибо у них глаза отяжелели.

И, оставив их, отошёл опять и помолился в третий раз, сказав то же слово.

Тогда приходит к ученикам Своим и говорит им: *вы всё ещё спите и почиваете? вот, приблизился час, и Сын Человеческий предаётся в руки грешников;*

встаньте, пойдём: вот, приблизился предающий Меня» [Матф. 26:36–46] (курсив мой. — К. Ш.).

Весь этот эпизод, как ни один другой в Евангелиях, показывает человеческое страдание Иисуса, поэтому традиционно он толкуется как проявление двух волей в Христе — божественной и человеческой. Божественная воля принимает предназначенное, человеческая страшится и просит, если только есть такая возможность, избавить от неотвратимого. Момент высшей скорби и страдания связан с внутренним разделением человеческой воли, которая идет за божественной и все еще пытается отклониться от нее, принимает свое призвание и все еще замирает и ужасается той чуждости, которая открывается ей в зове призвания. Сходство двух эпизодов, моления о чаше и обращения Августина, не ограничивается драмой внутреннего разделения и противодействия двух волей. В Евангелии говорится о молении в Гефсиманском саду, Августин сообщает о том, что при доме, где он жил, был небольшой садик, в который он

кинулся «в своей сердечной смуте»; Иисуса сопровождали ближайшие его последователи, Августина молчаливо сопровождал самый близкий и доверенный из его друзей — Алипий [1, с. 203]. Внешнее сходство на этом заканчивается, потому что для Христа моление о чаше становится прологом к предательству Иуды и крестному пути, тогда как обращение Августина ведет к обращению его друзей и не к страданию и смерти, а к новой жизни. Однако и само это отличие было бы невозможно без жертвы Христа, дающей обещание воскресения и новой жизни, поэтому в эпизоде обращения можно видеть больше, чем случайное сходство со сценой, описанной евангелистом.

Пространство впускает и дает возможность движения как божественная жертва, которая раскрыта, разъята миру, но нигде не дана, не присутствует, уклоняется от того, чтобы быть простой наличностью, мертвой вещью. Мы движемся в пространстве только потому, что вещи так или иначе вовлечены в это великое отсутствие и поэтому могут впускать в себя, быть опорой, укрытием, проводником, оружием, предметом обмена. Остановка означает невозможность двигаться дальше, находить приют, размещаться в пространстве, превращает внешнее движение во внутренний сдвиг, в место разрыва, открытое Другому, радикально отличному от нас самих. Августин идет вслед призыванию, которое ощутил в себе еще в юности при чтении «Гортензия» Цицерона, но потребовалось много лет, чтобы он смог принять его, и оно изменило полностью его жизнь, стало его новой волей, новым пониманием настоящего, новой памятью прошлого. Призвание было пространством, в котором разворачивалось странствие Августина, но принять призвание означало принять всю его невыносимость как раскрытость вовне, как недуг, подобный болезни Иова, превратившей благочестие в грех, молитву в восстание против Бога и вызов его на суд.

Пространство — то, что отделяет от Другого, делает голос Другого вторжением внешнего мира, ведь оно и есть, как мы знаем из первой «Критики» Канта, форма внешнего чувства. Именно в отношении к пространству как вызову возникает та фигура, которую мы называем субъектом и которая является не чем иным, как ответом своему чужому, абсолютно внешнему. Воспринимать вызов, толковать его, отвечать на него — все эти практики взаимодействия возможны лишь потому, что воспринимающий и толкующий субъект изначально несет в себе вызов и является ответом на этот вызов, и вопрос состоит в том, что же позволяет ему различать в себе вызов и ответ, которые слиты в нем в единство и составляет целиком его существо. Примеры странствия, остановки и обращения показывают, что пространство как раз и является той формой проживания себя и отношения к Другому, которая сталкивает с различием вызова и ответа, просто потому что требует размещаться во внешнем, быть вне-себя, потому что выносит вовне всю неразрешимость, неприсваиваемость конфликта, лежащего в природе субъекта. Как бы мы ни понимали вызов, на который отвечает субъект, он приходит всегда как чуждое, внешнее, как необратимость утраты прежнего состояния, спокойного пребывания в себе вроде спящей монады Лейбница, а ответ представляет собой движение по следу утраты, в пустом промежутке наличного, в поисках мерцающей возможности восполнения утраченного. Пространство размещает в себе, ведет, путает,

открывает, являя собой связь утраты и восполнения независимо от того, видим ли мы или нет утрату в утрате и восполнение в восполнении. Тем самым оно оказывается условием любого поиска, исследования, странствия, обращенного к самой порой неясной цели, как, например, цели познания, понимания или тем более самопознания.

Апостол Павел — герой странствия, в фигуре которого утрата и восполнение, призвание и ответ составляют все напряжение образа, все величие и всю драму жизни. Его обращение происходит на дороге в момент не просто остановки, но падения, вызванного столкновением с удивительной преградой — светом и голосом. Этот голос вызывает и обвиняет в неприятии и непонимании призвания, в неправильном ответе, заблуждении, которое заставляет будущего апостола идти по следу христианских проповедников, вместо того чтобы самому стать одним из них. С этого момента вся жизнь Павла становится дорогой и странствием, и, возможно, не случайно то, что Августин не только воспроизводит в эпизоде обращения сцену моления о чаше, но читает стих апостола Павла из его «Послания к Римлянам». Падение на пути в Дамаск разделяет путь Павла на две части: первая представляет собой ложный путь, потому что голос призвания здесь неразличим в ответе, который спешит дать молодой фарисей, энергично вступающий в борьбу с новой сектой; вторая часть начинается в тот момент, когда голос призвания звучит с полной ясностью, и этот голос переворачивает жизнь Павла и открывает перед ним необъятное пространство, в котором, в отдалении от родины, будет проповедовать апостол народов.

Пример Павла стоит сравнить с хайдеггеровским пониманием призвания, или зова, бытия. Dasein слышит его в опыте ужаса, которым размыкается его бытие к смерти, экстатичное бытие вне-себя, открытое себе в своей временности и историчности. Жизнь Павла заставляет говорить не столько о времени, сколько о пространстве, не об истории, а о странствии, и сам Павел может говорить о себе только через отношение к Другому и другим, в терминах разрыва с самим собой, а не собирания в себе. Обращаясь к себе, Dasein начинает слышать зов как само свое присутствие в бытии, как неразличимое единство призвания и ответа, напротив, странствие Павла впервые позволяет отличить и удержать отношение того и другого, невыносимый разрыв, который не позволяет избавиться от беспокойства, принуждая возобновлять движение и искать новые пути для проповеди благой вести. Ответить на вызов не значит раствориться в нем или тем более совпасть с ним, потому что бытие можно высказать только внутри различия вызова и ответа. Ответ — это выход вовне себя, в нечеловеческое, в пространство, которое, как бы оно ни было чуждо и опасно, дает возможность соотнести свое бытие с истиной, найти в слове, в понятии, в действии меру этого непостижимого соотнесения.

5

Еще один хрестоматийный пример странствия и остановки в пути мы находим в «Рассуждении о методе», в том месте, где Декарт рассказывает о завершении обучения в коллеже Ла-Флеш, после чего он совершенно забросил книжную науку и,

«решив не искать иной науки, кроме той, какую можно найти в себе самом или в великой книге мира, использовал остаток юности на путешествия, на ознакомления с королевскими дворами и армиями, на общение с людьми различных нравов и положений, на накопление разнообразного опыта, на самопроверку при встречах, посылаемых судьбой, и на неустанные размышления о всем виденном для извлечения из него какой-либо пользы» [4, с. 255].

В 1619 г. Декарт, состоявший тогда на службе у герцога Баварии Максимилиана, находится в Германии и в один из дней, когда стужа запирает его дома и единственным спасением становится жарко натопленная печь, ему, «преисполненному энтузиазма», является некое откровение, которое «дает основание чудесной науки» [4, с. 578]. В ту же ночь ему снятся три сновидения, которые настолько укрепляют его веру в свое научное призвание, что он дает клятву не только посвятить всю жизнь научным исследованиям, но и совершить паломничество к дому Девы Марии в Лорето [4, с. 575].

Странствие Декарта, философа-номада [11, с. 60], продолжается, по сути, всю его жизнь вплоть до последнего переезда в Швецию по приглашению королевы Кристины, но остановка в немецком городке (считается, что это был Нойбруг) и события дня и ночи 10 ноября 1619 г. отмечают тот важнейший момент, когда молодому шевалье открывается его призвание и он начинает видеть в своем интересе к наукам и к человеческим нравам ответ, который в конечном итоге приведет его к основанию новой метафизики. Как известно, существенным положением этой метафизики является радикальное разделение двух субстанций, мыслящей и протяженной, мышления и пространства. При этом в рассуждениях Декарта мы постоянно находим удивительную форму дополнения этих двух разделенных им начал. Строго говоря, именно это разграничение позволяет философу в трактатах «Мир» и «Первоначала философии» выстроить завершенную картину мировой механики и представить живое тело в качестве автомата. Материальный мир сведен к пространству, движения — к линиям, тела — к фигурам, и это делает мир одновременно чуждым и открытым, бездушным и познаваемым. Оба момента важны для обретения внутренней достоверности мысли, поскольку протяженность ведет к ошибкам и сомнению, но врожденные идеи, найденные философом в своем уме, возвращают его опять к протяженности и пространственному движению. Именно пространство задает тот поворотный момент, в котором мысль застывает перед решающим утверждением *Cogito* и по поводу которого Декарт скажет: «меня, словно соскользнувшего внезапно в глубокий водоворот, закрутило и завертело так, что не могу ни вынырнуть, ни поставить ногу на твердое дно» [3, с. 41]. Можно сказать, что мышление и пространство предстают не столько в разделении и дополнении, сколько в странной зависимости друг от друга, которая не является ни логической, ни тем более каузальной, но выполняет функцию некоего побуждения, ведущего каждое из них к прояснению собственной природы.

Вернемся к рассказу Декарта о своем открытии, а точнее, к странной двусмысленности в указании места, где оно совершается. Декарт использует слово «*roûle*», имеющее значение *печь*, а также *сковорода*, *кастрюля*. Этот момент вызвал любопытный спор по поводу того, находился ли Декарт внутри остывающей печки или просто в помещении, натопленном столь сильно, что

оно стало жарким как печка. Последний вариант выглядит не только более естественным, но и более интересным с философской точки зрения. Дело в том, что декартовская физиология, изложенная в не опубликованном при жизни сочинении «Человек», придает особое значение сердцу, которое описывается как орган, в котором разогревается кровь. Работая как печь, сердце приводит кровь в быстрое движение, в результате чего наиболее тонкие частицы крови, которые Декарт называет животными духами, отделяются от более грубых и тяжелых и устремляются к мозгу, здесь они проходят через узкое пространство шишковидной железы, в котором встречаются с мыслящей душой, бестелесной и потому непротяженной, однако связанной с телом божественной волей, то есть высшим предназначением [5, с. 490]. Удивительным образом история с печью совпадает с этой моделью, физиологической и метафизической одновременно, поэтому едва ли Декарт говорит об остывающей утробе печи, а не о жаре — движущем начале как тела, так и мысли философа, распознающего в циркуляции тепла геометрию и физику протяженности.

Разделив мышление и протяженность, а затем соединив их в одно существо, Бог создал парадоксальную форму присутствия в теле, которое может ощущаться и как «худшая часть» [4, с. 540], и как источник всей сладости и блаженства земной жизни*. Декарт может вполне отстраненно наблюдать за машиной тела и радоваться собственной включенности и расположенности внутри этого сложного механизма. Что интересно, так это то, что та же двойственность звучит и в характеристике места, в которое его приводит странствие по Европе. Осев надолго в Голландии, Декарт пишет своему корреспонденту по поводу Амстердама, что его радуют толпы народа, которые заняты торговлей и извлечением прибыли и погружены в это дело настолько, что им нет никакого дела до праздного чужеземца; множество судов доставляют в порт в изобилии все, что создают обе Индии, как и все раритеты Европы; в городе есть все жизненные удобства и все желанные достопримечательности, а богатство страны является достаточным для того, чтобы содержать армию, готовую защищать свободу и безопасность каждого жителя [4, с. 595].

В этом описании голландцы с их заботами, мореплаванием, торговлей и армией изображены как часть пространства в духе картезианской физики с ее непрерывным перемещением частиц, в вихре которых материя становится выражением божественной акта, вложившего в мир определенное и неизменное количество движения. Декарт не только познаёт порядок этого движения, но и находит в нем источник и гарантию своего блага, поскольку все здесь служит указанием и напоминанием об исходном расположении души в теле, призвании и ответе, без которых были бы невозможны удивительные открытия философа. Путь странствия приводит Декарта к той точке, из которой все существующее видится теперь как результат движения и воздействия, момент остановки в пути, образующем вместе с несчетным множеством других путей саму материальную основу миру, его протяженность. Поступь разума стирает

* Из письма 1648 г. маркизу Ньюкаслу: «Философия, которую я разрабатываю, не является ни столь варварской, ни столь дикой, чтобы отбрасывать страсти; напротив, лишь в них я усматриваю всю сладость и блаженство сей жизни» [5, с. 561].

все традиционные разметки пространства, такие как противостояние центра и периферии, космоса и хаоса, правильного пути и возможности пути в никуда, отклонения и блуждания, однако пространство востребовано теперь как способ выявления мирового порядка, мышления бытия в простоте его элементов и бесконечной сложности целого.

В завершение стоит сказать, что бытие субъекта есть отношение, будь то отношение к себе самому, в смысле *Cogito* или трансцендентального единства апперцепции, будь то отношение к другому — интенциональное, экзистенциальное или какое-либо иное. Завершен в себе субъект или открыт, в его отношении к себе или другому есть необратимость выхода из себя и, что еще важнее, необратимость осуществления *вне-себя*, в точке утраты и восполнения, рассеяния во внешнем и обретения себя в другом, в отраженном, забытом, фактичном, пространственном. Что важно в этой форме *вне-себя*, что она удерживается не самим субъектом, а его опорой на мир, зависимостью от мира, потерянной и спасением в мире. Представляется, что проблема пространства для субъекта — это и есть проблема бытия *вне-себя*, в привычном ритме жизни или в экстазе, в блуждании по миру или в форме обретения и присвоения себя. В этом бытии есть невыносимость отчуждения от себя, умирания и овеществления, но есть и мера соотносительности со всем бытием, парадоксальная соизмеримость с его Целым, открытым и бесконечным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь. М.: «Ренессанс», СП ИВО — СиД, 1991.
2. Ауэрбах Э. Мимесис. М.: Издательство «Прогресс», 1976.
3. Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. СПб.: «Абрис-книга», 1995.
4. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989.
5. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994.
6. Платон. Собрание сочинений: в четырех томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1990.
7. Платон. Собрание сочинений: в четырех томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1993.
8. Платон. Собрание сочинений: в четырех томах. Т. 3. М.: «Мысль», 1994.
9. Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
10. Флоренский П. А. Сочинения: в 4 т. Т. 3(2). Москва: Мысль, 2000.
11. Фокин С. Л. Гений кривомыслия. Рене Декарт и французская словесность Великого Века. М.: НЛЮ, 2023.
12. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: «Республика», 1993.
13. Robinson R. Plato's Earlier Dialectic. 2nd edition, Oxford: Clarendon Press, 1953.

REFERENCES

1. Avgustin, A. *Ispoved'* [The Confession]. Moscow, "Renessans", SP IVO — SiD, 1991 (in Russian).
2. Auerbah, E. *Mimesis* [Mimesis]. Moscow, Izdatel'stvo "Progress", 1976 (in Russian).

3. Dekart, R. *Razmyshleniya o pervonachal'noj filosofii* [Reflections on the original philosophy]. Saint Petersburg, "Abris-kniga", 1995 (in Russian).
4. Dekart, R. *Sochineniya v 2 tomah. Tom I* [Essays: in 2 volumes. Vol. 1]. Moscow, "Mysl", 1989 (in Russian).
5. Dekart, R. *Sochineniya v 2 tomah. Tom II* [Essays: in 2 volumes. Vol. 2]. Moscow, "Mysl", 1994 (in Russian).
6. Plato. *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah. Tom 1* [Collected works: in four volumes. Vol. 1]. Moscow, "Mysl", 1990 (in Russian).
7. Plato. *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah. Tom 2* [Collected works: in four volumes. Vol. 2]. Moscow, "Mysl", 1993 (in Russian).
8. Plato. *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah. Tom 3* [Collected works: in four volumes. Vol. 3]. Moscow, "Mysl", 1994 (in Russian).
9. Toporov, V. N. *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы. Tom 1* [The World Tree: Universal iconic complexes. Vol. 1]. Moscow, Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi, 2010 (in Russian).
10. Florenskij, P. A. *Sochineniya. V 4 tomah. Tom 3(2)* [Essays: in 4 volumes. Vol. 3(2)]. Moscow, "Mysl", 2000 (in Russian).
11. Fokin S. L. *Genij krivomyслиya. Rene Dekart i francuzskaya slovesnost' Velikogo Veka* [The genius of wishful thinking. Rene Descartes and French Literature of the Great Century]. Moscow, NLO, 2023 (in Russian).
12. Hajdegger, M. *Vremya i bytie. Stat'i i vystupleniya* [Time and being. Articles and speeches]. Moscow, "Respublika". 1993 (in Russian).
13. Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*. 2nd edition, Oxford: Clarendon Press, 1953.

*И. А. Ляшко**

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ
В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ ШЕЛЛИНГА И ГЕГЕЛЯ:
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ****

Современный мир, сообразно меткому замечанию И. Г. Фихте, равнодушен к истине и поднимает на флаг всеобщую относительность, чем низводит религию до рядового и случайного элемента культуры, так что вера становится лишь личным выбором. При этом упускается безусловное содержание религии, определяющее её суть, — преодоление относительности и условности. Философское осмысление религии затруднено отсутствием единодушия по поводу того, какой метод — непосредственная интуиция, опосредующая относительная рациональность или диалектическая разумность — более соответствует духу философского мышления. В статье предпринят сравнительный анализ представителей классического немецкого идеализма, обозначающих собой противоположные интенции в решении этого вопроса: Ф. В. Й. Шеллинг как стоящий у истоков неклассической рациональности и Г. В. Ф. Гегель, открывший спекулятивный логический метод. Проанализированы поздние работы мыслителей: «Философия откровения» Шеллинга и «Лекции о доказательстве бытия Бога» Гегеля. Сравнительный анализ их методологических установок ведётся в 5 этапов: выявление

* Ляшко Илья Анатольевич — канд. филос. наук, il.lyashko@yandex.ru, Социологический институт РАН, филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14.

Илья А. Lyashko — Cand. Sci. in Philosophy, il.lyashko@yandex.ru, The Sociological Institute of the RAS, Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation, St. Petersburg, 190005, 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00883 «Социально-философская рецепция христианства в контексте постсекулярной культуры второй половины XX — начала XXI веков» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/24-28-00883/>

The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 24-28-00883 “Social and philosophical reception of Christianity in the contgext of postsecular culture of the second half of the 20th — beginning of the 21st centuries” (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), <https://rscf.ru/en/project/24-28-00883/>

отношения к эпохе, понимания метода вообще и принципа философского учения в особенности, проблемы непосредственности и опосредования, а также природы мышления. Обосновывается вывод о превосходстве понятия духа в «Лекциях» Гегеля над чисто сущим, или prius, «Философии откровения» Шеллинга.

Ключевые слова: философия религии, Шеллинг, Гегель, метод, мышление, сущее, дух, непосредственность, опосредование, диалектика.

I. A. Lyashko

METHODOLOGICAL GUIDELINES IN SCHELLING'S AND HEGEL'S PHILOSOPHY OF RELIGION: A COMPARATIVE ANALYSIS

The modern world, according to the apt remark of J. G. Fichte, is indifferent to truth and raises the flag of the relativity, which reduces religion to an ordinary and accidental element of culture, so that faith becomes only a personal choice. This misses the unconditional content of religion, which defines its essence — the overcoming of relativity and conditionality. The philosophical comprehension of religion is hampered by the lack of consensus about method: direct intuition, mediating relative rationality or dialectical reasonableness — which is more consistent with the philosophical thinking. The article undertakes a comparative analysis of the philosophers of classical German Idealism, denoting opposite intents in solving this question: F. W. J. Schelling as standing at the origin of non-classical rationality and G. W. F. Hegel, who discovered speculative logical method. Late works of thinkers are analyzed: Schelling's "Philosophy of Revelation" and Hegel's "Lectures on the Proof of the Existence of God". The comparative analysis of their methodological attitudes is carried out in 5 stages: identification of the attitude to the epoch, understanding of the method in general and the principle of philosophical doctrine in particular, the problem of immediacy and mediation, the nature of thinking. It's justified the conclusion about the superiority of the concept of spirit in Hegel's "Lectures" over the pure being, or prius, of Schelling's "Philosophy of Revelation".

Keywords: philosophy of religion, Schelling, Hegel, method, thought, being, spirit, immediacy, mediation, dialectics.

Современный мир пожинает плоды исторической эпохи Просвещения, в том числе все те трудности, которые характерны для состояния, называемого И. Г. Фихте «завершенной греховностью»: «время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити» [11, с. 404]. Несмотря на это, религия, будучи необходимым элементом духовной культуры, сохраняется и для многих оказывается островком спасения, дарующим внутренний баланс. Но эта польза для субъективности, конечно, не составляет собственную сущность религии и причину её сохранения. В условиях плюрализма и релятивизма выяснение *понятия* религии составляет актуальную научную задачу. В предисловии к недавно вышедшей коллективной монографии «Философия и теология в классическом немецком идеализме» А. Н. Муравьев замечает: «Без всемерного использования того, что они (Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель. — *И. Л.*) сделали для становления вполне разумного способа мышления, насущные проблемы современной цивилизации не найдут своего удовлетворительного решения» [10, с. 7]. В главе 4 уточняется основание этих проблем современного мира:

«В нём дух как конечный субъект настолько углубился в себя, что открыл в себе бесконечность, хотя он и отягощен еще объективностью как своей противоположностью. Выражением этого служит основной духовный конфликт современ-

ности — конфликт между наукой и религией, конфликт рассудка с самим собой и с разумом в целом» [10, с. 338].

Это замечают и Л. А. и П. Е. Бойко, утверждая, что философия религии Гегеля превосходит эмпирические и метафизические подходы к исследованию религии: «Ее практическая актуальность определяется сегодня самой сущностью современной эпохи, осуществляющей переход от рассудочного (конечного) к разумному (интегральному и бесконечному) способу мышления» [2, с. 89].

Поскольку же в современной философской культуре нет единодушия по поводу того, какой метод — непосредственная интуиция, опосредующая рациональность или диалектическая разумность — более соответствует духу философского мышления, постольку для выяснения методологических основ философии религии необходим сравнительный анализ классиков, наиболее содержательно раскрывших эти принципы. Имея в виду эти практические и теоретические обстоятельства, мы ставим себе целью проанализировать и сравнить методы Шеллинга и Гегеля, лежащие в основе того понятия религии, которое они оставили нам в наследство. Таким образом, мы надеемся сделать посильный вклад в научное изучение религии, чем стремимся принести пользу как исследователям в области теологии, так и философской культуре, и ныне раздираемой противоположностью веры и знания, непосредственного и опосредованного, вообще условного, конечного и безусловного, абсолютного.

Есть исследователи, занимающиеся логическим основанием философии религии, например, Л. А. и П. Е. Бойко:

«Гегелевское стремление реализовать принцип тождества объективного и субъективного в истории религии как тотальном процессе выступает необходимым методологическим условием научно-спекулятивного постижения религиозного сознания как конкретной и развитой в себе и для себя идеи Божественного бытия» [2, с. 90].

Д. В. Масленников и В. В. Любченко показывают необходимость учитывать логический метод Гегеля, чтобы не смешивать философское и теологическое, религиозное содержание наследие мыслителя:

«Понятие “духа” слишком часто интерпретируют как некую объективную субстанцию, не принимая во внимание то, что для Гегеля дух есть также и субъект. Заслуга Гегеля состоит в том, что он не только конструирует понятие духа, но и разрабатывает метод работы с ним именно как с “субстанцией-субъектом”» [7, с. 161].

Д. К. Богатырёв и Д. В. Масленников, рассматривая содержание философии религии Гегеля, также не могли обойти стороной аспект метода:

«Считается, что Гегель, выстраивая имевшийся у него материал в соответствии с логическим понятием, во многом предвосхищал те знания, которые лишь в наше время стали достоянием религиозоведческих дискуссий <...> Проблема, таким образом, состоит лишь в постижении содержания логического понятия религии и в его историко-философской оценке» [1, с. 67–68].

Ту же задачу, к которой мы приступаем, решает А. Б. Паткуль в статье о религии откровения в интерпретации Шеллинга и Гегеля. Исследователь

рассматривает их философию религии по содержанию и заключает о сходстве и различии их позиций:

«Можно утверждать, что религия откровения является значимым феноменом и для Гегеля, и для Шеллинга. В системах обоих мыслителей она играет важную роль; а общим для них в трактовке такого рода религии является то, что она всякий раз предстает в качестве определенного способа манифестации абсолютного в мире — причем в качестве одного из наиболее адекватных самому абсолютному способу такой манифестации. Различия же в их трактовке религии откровения зависят скорее от различий в понимании этими мыслителями абсолютного и конкретного характера его манифестации» [9, с. 119].

Рассчитывая сделать вклад в решение вопроса отношения религии и философии, метода философского познания религии, в этой статье мы исследуем тексты позднего периода научной деятельности указанных мыслителей. В случае Шеллинга это «Философия откровения». А. Б. Паткуль в упоминавшейся коллективной монографии «Философия и теология в классическом немецком идеализме» замечает, что сложилась традиция видеть в «позднем Шеллинге» исток неклассической философии и даже более радикально — выход за пределы философского мышления вообще (в его классическом понимании): «Не секрет, что более поздние образцы шеллинговской мысли, в которых по-новому *опознаются границы разума*, <...> считаются нередко уже выходящими за пределы собственно философского мышления» [10, с. 190] (курсив А. Б. Паткуля. — *И. Л.*). При этом в своем исследовании философии религии Шеллинга Паткуль предлагает не следовать такой схеме деления творчества мыслителя на философский и нефилософский (классический и неклассический) периоды и допустить, что «поздний Шеллинг» также имеет подлинно философский характер. «Философия откровения» Шеллинга — это большой систематический курс лекций, отражающий точку зрения мыслителя в последний период его философских изысканий — точку зрения позитивной философии, движущейся из непосредственно первого сущего. Мы анализируем первую её книгу, в которой автор выражает своё отношение к логическому, и тем самым — метод, определяющий последующее движение по религии как предмету лекций. Рефлексия Шеллинга о методе подтверждает, что философ не отказывается здесь от точки зрения разума и речь идёт о понимании природы последнего, противопоставляемом гегелевскому.

Со стороны Гегеля мы исследуем «Лекции о доказательстве бытия Бога». Как замечает А. Н. Муравьёв, «они уникальны тем, что были единственным лекционным курсом, им самим подготовленным к печати, отчего оказались, по сути, его последним авторизованным произведением» [10, с. 380]. Исследователь замечает, что по этой причине текст лекций выражает самое развитое отношение логической философии Гегеля к религии, которое и будет специальным предметом нашего рассмотрения.

Отметим, что Гегель, предвзято свою систему в «Энциклопедии философских наук» рассмотрением трех отношений мысли к объективности, критикует И. Канта и заложенную им традицию предпосылать действительному исследованию рассмотрение его возможности. Гегель отстаивает тезис, что метод нельзя рассматривать без содержания, т. е. вне его действия в предмете.

Почему же мы намереваемся совершить сравнительный анализ методологии, не входя во всё богатство содержания философии религии Шеллинга и Гегеля? Мы исходим из того, что в методологической части лекций обоих мыслителей речь идет не о формальном методе сознания, прикладываемом к внешнему предмету, но о самом логическом содержании: бытие, сущность, непосредственность и опосредование, возможность и действительность, субъект и объект и др. Следовательно, здесь есть логический предмет.

1. Начнем с критического тона отношения обоих философов к современной им эпохе. Шеллинг проясняет положение предлагаемой им позитивной философии, опровергая сближение ее с мистицизмом как видом эмпиризма (в смысле опыта не внешнего, но глубинного, относящегося к абсолютному, а не конечному). Такой эмпиризм представлен тремя направлениями (1. мистический, 2. якобинский мистицизм внутреннего факта, 3. теософия, или спекулятивный мистицизм), составляющими *противоположность* рационализму, не способному, согласно Шеллингу, ничего им противопоставить. В этом сходство с ситуацией на исходе античности, когда скептической рациональной критике конечных принципов стоицизма (мышление) и эпикуреизма (чувственность) был противопоставлен неоплатонизм, превосходство которого заключалось в отношении к единому (безусловному). Согласно Шеллингу, справиться с точкой зрения непосредственного знания XXVIII в. можно только с более развитой позиции, каковую он нам и представляет в виде позитивной философии. Последняя — не рациональная, или негативная, философия (ибо не исходит из *мышления* сущего), но и не эмпиризм (т. к. не исходит из опыта). Она включает в себя опыт тем, что приходит к нему — а *posteriori* доказывает то, что её абсолютный *prius* — Бог.

Гегель же направляет острие критики против духа эпохи Просвещения, выражаемого в противопоставлении веры и знания. Созвучие с одноименной статьей мыслителя времен начала его научного пути неслучайно, ибо уже тогда им было замечено данное противоречие эпохи. В «Лекциях о доказательстве бытия Бога» Гегель показывает, что противоречие веры и знания возникает на почве христианской религии. Поскольку связь веры и мышления конкретна, ведь они относятся к сфере духа, постольку вера содержит в себе мышление, а мышление — веру:

«Нет никакой веры, которая не содержала бы в себе рассуждения, рефлексирования, другими словами, мышления вообще, и нет никакого мышления, которое не содержало бы в себе веры, пусть и сиюминутной, да, *веры*, ибо вера вообще есть форма некоей предпосылки, некоего твердо положенного в основу предположения, каково бы ни было его происхождение» [3, с. 342] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*).

Но просвещение выхолащивает эту истину веры и знания, отрицая их диалектическое единство рассудочным удержанием различия: полагаясь само на себя в век критики, мышление также и веру заставило полагаться на саму себя, в результате чего возникла точка зрения непосредственного знания мистицизма, от которой отгораживается и Шеллинг.

Таким образом, и Шеллинг, и Гегель критикуют распространенные в философской культуре их времени (а мы заметим, никуда из нее не ушедшие и в наши

дни) конечные способы осмысления — оба с более глубоких позиций. Различие же этих позиций мы и раскроем в последующем анализе.

2. Рассмотрим отношение к методу философии. Шеллинг разделяет философию на позитивную и негативную — по задаче, предмету и методу. В пятой лекции «Философии откровения» мыслитель характеризует разум как занятый лишь потенциальным, но тем самым априорным, ибо в бесконечной потенции открывается «тот *внутренний организм* следующих друг за другом потенций, в котором он имеет ключ ко всему бытию и который есть внутренний организм самого разума» [12, с. 114] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*). Однако философия с самого своего зарождения — это наука сущего, замечает Шеллинг и показывает предел, до которого дотягивается разум в этом вопросе, а именно: до мышления в трех моментах. Для мышления сущее выступает прежде всего как *субъект* бытия, а значит, еще не как само бытие, но лишь его потенция, «но субъект, который вместе с собой непосредственно несет свое наполнение (субъект сам по себе есть пустота, которая должна быть наполнена лишь при помощи предиката)» [12, с. 114], следовательно, «в бытии субъектом или потенцией оно непосредственно есть также объект» [12, с. 115]. Хотя это очевидный переход, Шеллинг полагает его в терминах непосредственности. Отказывая этой динамике, мыслитель удерживает их определенность как два отдельных пункта, действительное единство которых полагается им в третьем: «к полному понятию сущего относится еще и то (третье), что оно есть субъект и объект, мыслимое в одном, нераздельный субъект-объект» [12, с. 115]. Далее следует утверждение, что если «само сущее есть только то, что есть 1+2+3» [12, с. 115], то, «чтобы в нашем мышлении достичь самого сущего, мы должны сначала устранить 1, 2, 3» [12, с. 116]. К самому сущему эта тройственность не имеет никакого отношения и даже называется Шеллингом случайной для него, ибо она касается только мышления сущего (негативной философии). Таким образом, троичность мышления не есть истинно единое для Шеллинга, и мышление не тождественно бытию так, как это было в античной философии, со ссылки на которую он начал данный пассаж. Чисто сущее непосредственно, не имеет никакого различия — ни рассудочного, ни разумного.

Сравним это отношение к мышлению с подходом Гегеля. В приведенном выше фрагменте речь идет, по существу, о суждении, поэтому релевантным, на наш взгляд, будет гегелевское раскрытие спекулятивного понимания суждения супротив рассудочному, приведенное в «Феноменологии духа»: «так как сам предикат высказан в качестве субъекта, в качестве *бытия*, в качестве *сущности*, исчерпывающей природу субъекта, то мышление находит субъект непосредственно также в предикате» [4, с. 34]. Истинный субъект, согласно Гегелю, есть не формально логическое подлежащее (возможность), но деятельное — само себя снимающее. Тем самым все три момента суждения (субъект, предикат и связь) в мышлении есть само себя полагающее единое, причем конкретное, а не непосредственно абстрактное, получаемое простым устранением различий.

Таким образом, можно констатировать разное понимание мышления бытия: если для Шеллинга оно выражает случайное для самого бытия различие на 3 момента, то для Гегеля весь смысл мышления как суждения — это снятие

различия субъекта, предиката и связи. Определения первого «статичны», а второго — «динамичны».

Заметим, что Шеллингу известна логическая позиция Гегеля, он характеризует её как ложную претензию негативности быть позитивной. Однако по указанной выше причине и с учётом далее раскрываемых деталей неверно помещать логическую философию Гегеля в пространство дихотомии негативности и позитивности, ибо спекулятивный метод мыслит негативность как позитивность (диалектическое отрицание результативно, положительно и т. д. — см. § 81–82 «Энциклопедии философских наук» [5, с. 205–211]) и наоборот.

Итак, по Шеллингу, познать сущее в его собственной чистоте — дело позитивной науки, задача же негативной — только найти этот подлинный предмет. Это именно потому две отдельные науки, а не одна, что негативная философия передает только задачу, а принцип ее решения содержится целиком в позитивной. Позитивная философия даже «могла бы начаться сама по себе, ибо исходит из абсолютного *prius*, из благодаря самому себе достоверного начала, поэтому имеется лишь ее собственная воля на то, если она предпосылает себе негативную философию» [12, с. 180]. Так как чистое сущее как первое ни от чего не зависит, оно, по Шеллингу, только случайно имеет предпосылку в предшествующей, рациональной философии, «и точно так же позитивная философия <...> могла бы начаться и совершенно сама по себе» [12, с. 186] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*). Это означает, что эти две науки внутренне не связаны. Шеллинг на протяжении лекций вынужден периодически возвращаться к этой теме и оправдывать негативную философию. Однако он высказывается и против радикального дуализма: «негативная философия сама по себе еще не есть философия, она такова лишь в своей связи с позитивной» [12, с. 177], обладая истинным лишь в конце; «Негативная философия сама позитивна, так как полагает последнюю вне себя» [12, с. 179]. Но это не спасает положение, равно как и характеристика негативной философии как *первой* науки, а позитивной — как *высшей*. Высшая наука знает истинный предмет *сам по себе*, а первая обосновывает его возможность лишь *для нас*. Если сопоставить эту структуру с гегелевским наследием, то мы получаем феноменологическое значение негативной философии и истинно познающее — позитивной философии. Эта неравноценность (негативная как дополнение позитивной) не позволяет, с одной стороны, снять противоречие двойственности, а с другой — не доходит до качественного различия, ведь обе Шеллинг называет науками. Таким образом, разделение двух философий продиктовано той определённой предметом — чистого *prius*, — в которой он выступает в каждой из них:

«Последним, а *priori* понятным, занята негативная философия, позитивная занимается а *priori* непонятным; однако она занимается им только для того, чтобы именно это а *priori* непонятное а *posteriori* превратить в понятное; а *priori* непонятное в Боге становится понятным» [12, с. 189].

Обращаясь к методу в наследии Гегеля, отметим прежде всего его характеристику критической философии как манеры XVIII в. исследовать метод

познания до его применения, т. е. совершения самого познания. Мыслитель показывает, что метод в отрыве от его действия обосновать нельзя, ибо он оправдывается самим совершением реального познания предмета. Особенно это касается религиозного предмета — Бога и доказательства его бытия: «Эти доказательства должны иметь в виду *возвышение человеческого духа к Богу* и выражать это возвышение *для мысли*, ведь и само возвышение есть возвышение мысли» [3, с. 345] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*). Доказательство, т. е. познание, если и может совершаться не в такт движению самого предмета, то только в области эмпирического, ибо в опыте сохраняется различие сознания и предмета. Однако, когда речь идет о духе, мышлении, проблема такого различия устраняется как иллюзорная и ложная. Таким образом, критическая философия не права, во всяком случае, по отношению к тому познанию, которое есть теоретическое. Данная критика Гегеля правомерна и против концепции негативной философии Шеллинга, если иметь в виду, что она также занимается исследованием возможности. Правда, нельзя упускать того различия, что негативная философия есть все-таки утвердительная система априорных положений, тогда как критическая философия, начатая Кантом, это предварительное исследование, не претендующее быть органом метафизики как науки [6, с. 120–124].

Но дело для Гегеля не только в том, что субъективный дух, или человек, возвышается к Богу, но и в том, что Бог не чужд познанию — Бог открыт в мышлении. Его откровенность в христианской религии означает не непосредственный опыт, но, глубже, потребность в разумном познании его. Это выражает потребность Ансельма и других глубокомысленных теологов доказывать, чтобы понимать, во что они веруют.

«Одностороннее отношение вообще не отношение. Если бы на самом деле под религией надлежало понимать только отношение с нашей стороны к Богу, то тогда не допускалось бы самостоятельного бытия Бога, Бог *существовал бы лишь в религии* как нечто *положенное*, порожденное нами» [3, с. 367] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*).

Здесь Гегель говорит том же предмете, который у Шеллинга выступает как *prius*. В логике Гегеля выходит так, что негативная философия не случайна, но необходима для позитивной: поскольку нельзя начать с *prius*, если прежде не прийти к нему, постольку есть внутренняя связь негативной и позитивной философии как сферы *знания*, разумного мышления. Кто бы и как бы ни начинал позитивную философию, он будет опосредован неким феноменологическим опытом, причем вполне определенным — доводящим именно до *prius*, а не, например, до смерти Бога и переоценки ценностей. Почему, согласно Гегелю, неверно, что чистый *prius* есть сам по себе и не включает в себе отношение к человеку — духовность? Потому что «природе Бога с его совершенной, в себе и для себя существующей самостоятельностью подобает существовать *для духа человеческого*, сообщать себя таковому» [3, с. 367] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*). Мы знаем не только Бога, но и *что* он есть, ибо речь именно о Боге (и некотором его содержании), а не просто о бытии. Иными словами, негативная философия выполняет роль феноменологии, приводя нас к аб-

солютному знанию, которое уже обладает определенностью, а не есть голая абстракция чисто сущего. Таким образом, определение духовности (что Бог есть дух и для духа) делает бытие и знание (мышление) внутренне едиными, уже не распадающимися на два пути отдельных наук — той, которая «только мыслит» возмощности, и той, которая движется вслед действительности.

Таким образом, Шеллинг утверждает внешнее (и тем самым даже в известном отношении случайное) отношение негативной и позитивной философии, тогда как Гегель — внутреннее отношение абсолютного предмета в самом себе, мышление в самом себе и их конкретное тождество (благодаря которому они также и для себя, и друг для друга). Если и ссылаться на античность в том, что она начинает философию как науку *сущего*, то необходимо также не упустить, что она *мыслит* сущее.

3. Далее, мы отметим отношение мыслителей к принципу философии. Шеллинг считает принцип ничем не колебимой утвердительностью: «Принципом же не может быть то, что подвержено опрокидыванию, принципом может быть лишь то, что защищено от всякой возможности, стало быть, несомненно Есть, никогда не могущее погибнуть» [12, с. 186]. Сравним с тезисом Гегеля из «Феноменологии духа», остающимся методически актуальным на протяжении всей его философской карьеры: «так называемое основоположение или принцип философии, если он истинен, тем самым уже и ложен, поскольку он существует лишь в качестве основоположения или принципа» [4, с. 12]. Видно, что Шеллинг мыслит принцип философии неподвижным, а Гегель — себя отрицающим и потому по-настоящему сохраняющим в каждом последующем шаге этого движения.

В позитивной философии истинный принцип, таким образом, не подвержен сомнению (отрицанию) в мышлении и есть чистое бытие (и лишь «затем» мышление). С другой стороны, чисто сущее находится над опытом, поэтому его нельзя определить как априорное в значении предшествующего опыту, «для него нет никакого *необходимого* перехода в опыт» [12, с. 158] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*). Такая безусловность принципа дает особое отношение к опыту:

«Абсолютное же *grius* есть то, что не имеет никакого *grius*, исходя из которого оно познавалось бы. Быть абсолютным *grius*, таким образом, означает познаваться *не а grigi*. Здесь, в позитивной философии, стало быть, имеется подлинный эмпиризм, поскольку встречающееся в опыте само становится элементом, участником философии» [12, с. 159] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*).

Движение такой науки — от причины к действию, «Отсюда вся эта философия является постоянно продолжающимся познанием, постоянно лишь фило-софией, никогда не заканчивающейся, останавливающейся и в этом смысле догматической наукой» [12, с. 161]. Таким образом, принцип чисто сущего разворачивается в опыте, сам оставаясь самим собой. Это внешнее отношение безусловного и обусловленного вызывает вопрос: как первое может действовать во втором (ведь действие есть действие причины), вечно-неподвижно оставаясь самим собой? Взаимодействие причины и действия не возникает, отчего Шеллинг и постулирует однонаправленную «дурную»

бесконечность догматической науки: опыт продолжает себя как истечение от единого, но не возвращается в него.

Принцип неподвижности дает о себе знать также и в определении негативной философии, ибо в рационализме всё вечно, т. е. *только* логично, что значит неподвижно: «Для рационализма ничто не может возникнуть посредством деяния, например посредством свободного творения, он знает лишь *сущностные* отношения» [12, с. 155] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*). Логическое движение *только* имманентно, что значит, по Шеллингу, не действительно. Из этого можно сделать вывод, что деятельность понимается как принцип, не относящийся к мышлению. Но, как мы показали, чисто сущее в своей абстрактности столь же не деятельно, даже если на словах ему приписывается творение.

Что касается отношения Гегеля к принципу философии, то к приведенному уже фрагменту из «Феноменологии духа» мы здесь можем добавить разве что указание на различие рассудка и разума как моментов логического. А именно, неподвижность принципа соотносима с рассудочным моментом, который удерживает определенность (§ 80 «Энциклопедии философских наук»), однако такая определенность выступает изолированной (ср. *prius*, который в своей безусловности остается как отличное от текучего из него опыта), отчего диалектический момент вскрывает относительность любого устойчивого пункта (§ 81) и уничтожает ее, полагая *новую* утвердительность как *результат*, т. е. уже содержательную, конкретную утвердительность (§ 83). Это спекулятивное мышление позволяет Гегелю понять Бога как дух (а не голое сущее), открытый сам себе в человеке, иными словами, как истинную безусловность, саму в себя включающую относительность.

Сравним это с высказыванием Шеллинга: «Негативная философия сама позитивна, так как полагает последнюю вне себя» [12, с. 179]. Утвердительность есть здесь конец отрицательности, и связь двух наук держится только на этом одностороннем переходе, не замыкающемся в единое целое (см. выше о случайности негативной философии для позитивной).

4. Вопрос о принципе философского учения приводит нас к теме непосредственности и опосредования, а именно: для Шеллинга предмет открывания выглядит непосредственным *prius*, Гегель же рассматривает религию из принципа «нет вообще ни одного *предмета природы и духа* <...> который не заключал бы в себе определения как *опосредования*, так и *непосредственности*» [3, с. 354] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*).

По Шеллингу, абсолютное *prius* не доказывается, т. е. оно непосредственно, позитивная философия лишь раскрывает его следствие. Сам опыт должен показать, что этот *prius* есть Бог и что он существует. Отказ от опосредования также исключает отсюда *необходимость*, характерную, по Шеллингу, для негативного понятия. *Prilus* «может иметь такое следствие, если захочет, следствие зависимо от его воли» [12, с. 159] (курсив мой. — *И. Л.*). Полагая, что волевое действие дает действительность, а мышление а *priori* только возможность, Шеллинг вносит момент возможности туда, где он полагает абсолютную действительность. Именно поэтому позитивная философия *опосредует для нас* чисто сущее тем, что фактически подтверждает, что та-

кое решение все-таки было им принято: «Тот факт — существование такого следствия — показывает нам, что и само *grius* существует таким образом, как мы его *поняли*, т. е. что Бог существует» [12, с. 159] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*).

Гегель же утверждает, возражая высказанному в еще не прозвучавших на тот момент лекциях по философии откровения принципу чисто сущего: «*есть* — самое малое и самое абстрактное, что вообще можно сказать о чем-либо» [3, с. 356] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*). Утверждение «*grius* — полнота всего» — это лишь утверждение на словах, по смыслу подобное тому, какое неоплатоники высказывают о едином, ибо *grius* как полноту мы здесь не *знаем*. «Истинный Бог есть опосредствование себя самим собой, это есть любовь» [3, с. 355] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*), и потому он может быть известен нам. Этим опосредованием не отменяется определение первичности и тот смысл, который вкладывает Шеллинг в *grius*, ибо, во-первых, непосредственность имеет негативное значение, подразумевает опосредование и различие как отсутствующие. Во-вторых, самой этой отличающей негативностью *полагается* опосредованное. Если непосредственность внутри себя, замечает Гегель, то она — сопряженность с собой, а именно бытие. Это то, что Шеллинг приписывал как суть и требование к предмету позитивной философии. Таким образом, Гегель замечает, что сам принцип чисто сущего, или *grius*, предполагает также и опосредование, поэтому истинным методом будет учет как непосредственности, так и опосредования в самом предмете, а не разведение их как рассудочные противоположности на принцип *grius* и отличный от него порожденный процесс опыта.

Со стороны индивида вера и знание Бога также не абстрактно непосредственны, ибо, замечает Гегель, до религиозной веры любой индивид доходит благодаря образованию собственного духа, следовательно, откровение опосредовано. «Когда вера определяется как непосредственное знание в противовес знанию опосредствованному, она сводится к указанному абстрактному формализму» [3, с. 357]. Чувство только форма непосредственного знания, поэтому в нем может быть любое содержание, а оно-то и зависит от образования, т. е. пути индивида — его опосредованности переходами. Вердикт Гегеля состоит в том, что при отрицании опосредования в самом вопросе предмета веры и в ней самой устраняется содержание, и тогда религию, в частности откровение, невозможно отличить от любого субъективного чувства — она теряет свою духовную определенность. Когда мы говорим о духе, невозможно миновать опосредование, ибо в христианстве откровение Бога означает его открытость *для* духа.

5. Наконец, анализируя метод, нельзя обойти стороной мышление, познавательную природу которого в той или иной степени признавали все классические философы. Шеллинг определяет разум (а мыслит разум) так: «он есть чистая потенция» [12, с. 112]. Как таковая она бесконечна и никогда не переходит в действительность, поэтому разум «имеет своим содержанием также только бесконечную *потенцию* бытия» [12, с. 113]. Действительность мыслитель относит к сфере опыта, отчего априорное разумное постижение есть раскрытие только возможностей. Здесь мы встречаем логику, подобную

различию в классической метафизике сущности, или формы, и реальности как воплощения. Сам Шеллинг даже прибегает к этой терминологии: «Для рационализма ничто не может возникнуть посредством деяния, он знает лишь *сущностные отношения*» [12, с. 155] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*).

Подобно тому как в позитивной философии от чистого сущего простирается опыт, который никогда не заканчивается, так и негативная философия остается в собственных пределах: «Что однажды началось в одном только мышлении, может также лишь в нем продолжаться и никогда не может дойти дальше *идеи*» [12, с. 186] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*). К этому следует сделать два замечания. Во-первых, истинность негативной философии заключается как раз в ее единственном результирующем утвердительном — положении позитивной философии через отыскание ее предмета. Это значит, что границу такой идеи она перешагивает, исчерпывая себя. Во-вторых, понятие «идея» Шеллинг употребляет здесь синонимично сущности как потенции предмета, т. е. сообразно метафизике. Имея в виду, что мыслитель предлагает позитивную философию как более истинную, чем система Гегеля, в целях сравнительного анализа нужно привести здесь определение идеи у последнего:

«Идея есть истина в себе и для себя, абсолютное единство понятия и объективности. <...> Её реальное содержание есть лишь раскрытие самого понятия в форме внешнего наличного бытия, и, замыкая эту форму (Gestalt) в своей идеальности, идея удерживает ее в своей власти, сохраняет таким образом себя в ней» [5, с. 399–400] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*).

Учитывая данное понятие, более конкретно определенное, чем у Шеллинга, уравнивание науки логики с негативной философией (не важно в данном случае, ведущей ли, по представлению Шеллинга, к позитивной или нет) оказывается некорректным.

Определяя мышление через потенциальность, Шеллинг идет в отрицание главной заслуги коперниканского переворота Канта (опыт как отношение субъективности и объективности), полагая, что опыт имеет собственную самость, не пересекающуюся с разумом: «Ведь уже всё то, что можно познать с помощью одного лишь опыта, есть выходящее за пределы разума» [12, с. 170]. Этот пункт оправдывает деление этапов философских изысканий Шеллинга на классический и неклассический, поскольку разум низводится здесь до случайного момента опыта. Сущее, таким образом, есть непреходимая граница мышления, вотчина которого — только возможное. Отсюда Шеллинг доходит до того, что и познание (т. е. собственная деятельность мышления) не действительно в негативной философии, но лишь становится (и сущее для него выступает только как становление, а не бытие).

Далее, мышление представлено как случайное уже потому, что оно существенно не мыслит само себя, а есть только продукт сущего. Т. к. для Шеллинга именно *prius* есть начало, оно же начинает и мышление: первая действительность «есть *начало* всякого реального мышления, ибо *начало* мышления само еще не есть мышление» [12, с. 187] (курсив Ф. В. Й. Шеллинга. — *И. Л.*). Можно сказать, что мыслитель разводит определенность субстанциальности и субъектности. Если для Декарта *cogito ergo sum* есть *res cogitans* (мыслящая

субстанция, сущая потому, что сама себя мыслит) и, тем более, для Гегеля истинный принцип — это субстанция-субъект, то здесь мы имеем низведение мышления до формального конструирования лишь возможных сущностей и отказ ему в способности мыслить само по себе сущее, вечное. «Если разум является предметом для самого себя, если мышление обращается на содержание разума, как в негативной философии, то это — нечто случайное, разум при этом не находится в своей чистой субстанциальности и существенности» [12, с. 190].

Наконец, если Бог — это творец, т. е. то, что начинает, то он недоступен мышлению. Ибо «в чистом мышлении Бог есть только конец, результат» [12, с. 196]. О поступке и деянии же чистое мышление не знает. Понятие (мысль о) Бога еще не есть он сам как таковой. Всё это раскрывает так называемую неклассическую интенцию Шеллинга в «Философии откровения».

Гегель в «Лекциях о доказательстве бытия Бога» говорит о мышлении совершенно иное — что оно есть та форма, содержанием которой необходимо выступает бесконечное, существующее в себе и для себя. Возвращаясь здесь к сюжету веры и знания — что они есть друг в друге, — Гегель утверждает: «Вера, отбрасывающая познание как таковое, движется в сторону бессодержательности; это в первую очередь абстрактная вера вообще, противопоставляющая себя конкретному знанию, познанию, совершенно не принимающему во внимание содержание» [3, с. 353]. Как уже отмечалось, Бог понят как дух, и, говоря об отношении к мышлению, мы уточним теперь: «Бог — дух, и дух только для духа, и только для *чистого духа*, то есть мысли» [3, с. 345]. То есть Гегель говорит о *познании* Бога, отчего мышление есть внутренний момент религиозности, особенно в христианстве, в противном случае невозможно иметь дело с абсолютным: «Всеобщее не абстрактно, но существенным образом всеобщее в его собственном развитии; итак, содержание есть по существу мысль *сама по себе* и существует в мысли» [3, с. 364] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*). Таким образом, в философии религии, по Гегелю, мышление есть и метод, и существенная определенность предмета.

Выводы

Из сравнительного анализа можно заключить, что разница в методологии Шеллинга и Гегеля во многом определена статусом мышления в их философских подходах. Шеллинг исходит из различия мышления и бытия — возобновление точки зрения новой философии (Средневековье, Новое время) с учетом диалектики субъекта и объекта. Гегель мыслит конкретное тождество мышления и бытия спекулятивным логическим методом. Отсюда дальнейшие пункты различия их методологий в философии религии.

1. Шеллинг мыслит непосредственность и опосредование как разные параметры, относя первое к безусловному *prius*, а второе — к обусловленному процессу опыта действительности. Для Гегеля непосредственность и опосредование — это логические моменты, неотделимые, следовательно, друг от друга при философском исследовании предмета знания. «Конфигурация» отношения непосредственного и опосредованного у этих мыслителей определяет содержание их философии религии, раскрывающей эту форму знания Бога.

2. Отсюда различие в понимании самого предмета философии религии. В лекциях Гегель говорит: «Предметом для нас должно быть *возвышение нашего духа к Богу*» [3, с. 364] (курсив Г. В. Ф. Гегеля. — *И. Л.*). Шеллинг называет такой ход к Богу негативной философией, не знающей действительного Бога, тогда как откровение позитивно и есть действительное раскрытие *grius*. Для Гегеля такое раскрытие есть «идущее навстречу» духу — нет разделения откровения Бога человеку и возвышения человека до знания Бога на два отдельных акта.

3. Выявлено, что, по Шеллингу, две науки — негативная и позитивная — важны только *для нас*, для предмета *самого по себе* достаточно одной. Философ фиксирует различие предмета и метода знания. В логическом методе Гегеля предмет и метод едины, отчего истинное понятие религии познается логическим методом — действительный Бог есть в мышлении знаемый. Даже само возвышение субъективного духа до знания абсолютного — феноменологический процесс — есть необходимое движение духа к самому себе (религия и философия как сфера абсолютного требуют снятия относительности опыта).

Методологию «позднего» Шеллинга можно охарактеризовать как распад разума в линейность последовательных отношений негативности и позитивности, а Гегеля — как разумное отрицание отрицания противоположности непосредственности и опосредования, бытия и мышления, т. е. их заключение в высшем единстве.

Точка зрения Гегеля, таким образом, более развитая, поскольку раскрывает свой принцип и объясняет тот принцип, из которого исходит Шеллинг. Шеллинг же допускает неточности и даже «фактические» ошибки, характеризует подход Гегеля, а при раскрытии собственной системы двух наук использует менее развитый категориальный «аппарат». При этом позиции Шеллинга никак нельзя отказать в куда более глубоком отношении к логической точке зрения Гегеля, чем у иных представителей неклассического способа философствования. Можно констатировать высочайший теоретический уровень обоих мыслителей, столь редкий в сегодняшних исследованиях, тяготеющих к эмпирическому, рационалистическому (рассудочному) способу размышления — попытках конечным, условным способом что-то сказать о безусловном.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К., Масленников Д. В. Мистическое, магическое и духовное в учении Гегеля о «религии колдовства» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2020. Т. 21. № 3. С. 66–77. DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.3.006
2. Бойко Л. А., Бойко П. Е. Всеобщая диалектика религиозного сознания Г. В. Ф. Гегеля и перспективы развития христианской идеи // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. Орёл, 2011. № 2 (40). С. 89–92.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 337–495.
4. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006. 444 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. 471 с.
6. Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.

7. Масленников Д. В., Любченко В. В. Теологическое и философское содержание учения Гегеля // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2019. Т. 20. № 4. С. 159–173. DOI 10.25991/VRHGA.2020.20.4.011

8. Масленников Д. В., Простихин А. В., Бердников И. В. Бог и абсолют в «Науке логики» Гегеля: к вопросу о метафизическом и теологическом содержании немецкой классической философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2022. Т. 23. № 3–1. С. 47–59. DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.001

9. Паткуль А. Б. Религия откровения в философии Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2023. Т. 24. № 1. С. 112–120.

10. Философия и теология в классическом немецком идеализме: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель. СПб.: Издательство «Умозрение», 2023. 496 с. DOI 10.25991/VRHGA.2023.1.1.008

11. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи / сочинения. СПб.: Наука, 2008. С. 398–596.

12. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. СПб.: Издательство «Умозрение», 2020. 888 с.

REFERENCES

1. Bogatyrev, D. K., Maslennikov, D. V. *Misticheskoe, magicheskoe i dukhovnoe v uchenii Gegelia o "religii koldovstva"* [Mystical, magical and spiritual in hegel's teaching on the religion of witchcraft]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. Saint Petersburg, 2020, iss. 21, no. 3, pp. 66–77, DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.3.006 (in Russian).

2. Boiko, L. A., Boiko, P. E. *Vseobshchaia dialektika religioznogo soznaniia G. V. F. Gegelia i perspektivy razvitiia khristianskoi idei* [Hegel's universal dialectics of religious consciousness and prospects of the development of the christian idea]. In: *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*. Orel, 2011, no. 2 (40), pp. 89–92 (in Russian).

3. Gegeľ, G. V. F. *Leksii o dokazatel'stve bytiia boga* [Lectures on the Proof of the Existence of God]. In: *Filosofiiia religii. V dvukh tomakh. Tom 2*. Moscow: Mysl' Publ., 1977, pp. 337–495 (in Russian).

4. Gegeľ, G. V. F. *Fenomenologiiia dukha* [Phenomenology of the spirit]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2006, 444 p. (in Russian).

5. Gegeľ, G. V. F. *Entsiklopediia filosofskikh nauk. Tom 1. Nauka logiki* [Encyclopaedia of the philosophical sciences. Vol. 1. Science of logic]. Moscow: Mysl' Publ., 1975, 471 p. (in Russian).

6. Kant, I. *Sochineniia v 6 tt. Tom 3* [Works in 6 vols. Vol. 3.]. Moscow: Mysl' Publ., 1964, 799 p. (in Russian).

7. Maslennikov, D. V., Liubchenko, V. V. *Teologicheskoe i filosofskoe sodержanie ucheniia Gegelia* [Theological and philosophical content of Hegel's doctrine]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. Saint Petersburg, 2019, iss. 20, no 4, pp. 159–173. DOI 10.25991/VRHGA.2020.20.4.011 (in Russian).

8. Maslennikov, D. V., Prostikhin, A. V., Berdnikov, I. V. *Bog i absoliut v "Nauke logiki" Gegelia: k voprosu o metafizicheskom i teologicheskom sodержanii nemetskoi klassicheskoi filosofii* [God and the absolute in Hegel's "Science of logic": on the question of metaphysical and theological content of German classical philosophy]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. Saint Petersburg, 2022, iss. 23, no. 3–1, pp. 47–59. DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.001 (in Russian).

9. Patkul, A. B. *Religiia otkroveniia v filosfoii G. V. F. Gegelia i F. V. I. Shellinga*. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. Saint Petersburg, 2023, iss. 24, no. 1, pp. 112–120. DOI 10.25991/VRHGA.2023.1.1.008 (in Russian).

10. *Filosofiia i teologiia v klassicheskom nemetskom idealizme: Kant, Fikhte, Shelling, Gegel'* [Philosophy and Theology in Classical German Idealism: Kant, Fichte, Schelling, Hegel]. Saint Petersburg, Umozrenie Publ., 2023, 496 p. (in Russian).

11. Fikhte, I. G. *Osnovnye cherty sovremennoi epokhi* [The main features of the modern epoch]. In: *Sochineniia*. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2008, pp. 398–596 (in Russian).

12. Shelling, F. V. I. *Filosofiia otkroveniia* [Philosophy of revelation]. Saint Petersburg, Umozrenie Publ., 2020, 888 p. (in Russian).

*А. А. Иваненко**

СТИХОТВОРЕНИЕ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ «ЭЛЕВСИН»

*A. A. Ivanenko
G. V. F. HEGEL'S POEM "ELEUSIS"*

В сентябре 1793 г. Гегель получил документы об окончании теологического факультета Тюбингенского университета. Поскольку он не планировал связывать свою судьбу с церковной деятельностью, самым очевидным решением для него в отношении ближайшего будущего было найти место домашнего учителя в какой-либо знатной семье. Согласно обычаю того времени, дети знатных семейств не обучались в гимназиях и университетах, а получали образование на дому. Вскоре после окончания учебы Гегель получает место домашнего учителя в г. Берн, Швейцария, в патрицианском семействе Штайгер. Глава семейства, Карл Фридрих Штайгер, был членом Большого совета Берна и принадлежал к финансовой и деловой аристократии города. Семейство Штайгеров большую часть года проводило в Берне, но на летние месяцы перебиралось в свое имение Чугг возле городка Эрлах, расположенного на берегу Бильского озера. В этом имении с большой долей вероятности Гегелем и было написано стихотворение «Элевсин».

Обязанности домашнего учителя оставляли Гегелю достаточно времени для собственных научных занятий. Ему, однако, не хватало среды единомышленников, которые разделяли бы его стремление открыть пути к преобразованию общества и интерес к философии. Такой круг друзей он оставил в Тюбингене, и к нему принадлежал Фридрих Гёльдерлин, с которым он некоторое время даже проживал в одной комнате. Кроме того, живя в течение 3 лет в доме Штай-

* Иваненко Антон Александрович — канд. филос. наук, доцент, antonivanenko@mail.ru, Санкт-Петербургский государственный университет.

Anton A. Ivanenko — Candidate of Philology, PhD, Associate Professor, antonivanenko@mail.ru, Saint Petersburg State University.

герою, Гегель не мог полностью скрыть от них свои симпатии к французской революции, что должно было беспокоить патрицианское семейство. По этим причинам о продлении заканчивавшегося осенью 1796 г. контракта домашнего учителя речи не шло, и Гегель обратился за помощью в поиске аналогичного места к Гёльдерлину, также служившему домашним учителем во Франкфурте-на-Майне. В отличие от швейцарского Берна, Франкфурт-на-Майне был крупным торговым, политическим и культурным центром Германии, в нем можно было рассчитывать на большее единодушие с возможными работодателями, а кроме того, во Франкфурте у Гёльдерлина сложился круг друзей, который, несомненно, при переезде Гегеля в этот город стал бы кругом и его единомышленников. В начале лета 1796 г. Гёльдерлин в (несохранившемся) письме сообщил ему о выгодной вакансии домашнего учителя в семье франкфуртского банкира и виноторговца Иоганна Ное Гогеля. Гегелю им были обещаны наилучшие условия и большое взаимопонимание с хозяевами дома. В течение лета — начале осени шли переговоры о заключении контракта, посредниками в которых выступали Гёльдерлин и еще один приятель Гегеля, Исаак фон Синклер. Стихотворение «Элевсин» было написано во время этих переговоров. Осенью того же года Гегель перебрался во Франкфурт-на-Майне, чтобы начать службу в доме Гогелей.

Авторская рукопись стихотворения «Элевсин» хранится в отделе рукописей библиотеки Тюбингенского университета (Германия). Впервые оно было опубликовано по этой рукописи, присланной первому биографу Гегеля, Карлу Розенкранцу, сыном философа Карлом Гегелем, в работе: Karl Rosenkranz: Aus Hegels Leben. In: *Literarhistorisches Taschenbuch*. Hrsg. von R. E. Prutz, Jg. 1. Leipzig, 1843, s. 94–102. Спустя год оно было повторно опубликовано Розенкранцем в его биографии Гегеля: Karl Rosenkranz: *Hegels Leben*. Berlin, 1844, s. 78–80. В конце XIX — начале XX в. рукопись стихотворения считалась утраченной, но была найдена в указанной выше библиотеке, и стихотворение было вновь опубликовано в издании: T. L. Haering: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. Bd. 1. Leipzig, Berlin, 1929, s. III–VI. В несущественно отличающемся от издания Т. Л. Херинга виде стихотворение включено в новейшее собрание сочинений Гегеля: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, 1968ff, Bd 1. Frühe Schriften I, 1989, s. 399–402.

Стихотворение написано ямбом, белым стихом, длина строки варьируется неупорядоченным образом в значительном диапазоне от 7 до 14 слогов, что сближает его с верлибром. Некоторые отсылки стихотворения требуют комментария для лучшего его понимания.

1 строка: *Элевсин* — город в Аттике, в котором находилось святилище одной из главных богинь олимпийского пантеона Деметры. В нем проходили Элевсинские мистерии, участие в которых могли принять коренные жители Афин, дававшие клятву не разглашать увиденное и услышанное на них.

2 строка: *Фридрих Гёльдерлин* (1770–1843) — немецкий поэт, изучавший теологию в Тюбингенском университете, друг Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга. Дата написания стихотворения указана рукой Гегеля.

9 строка: Городок Эрлах (Швейцария), как и находящееся рядом с ним имение Штайгеров Чугг, расположены на берегу Бильского озера, так что из окон дома Штайгеров, в котором летом в качестве домашнего учителя проживал и Гегель, открывается вид на него и на остров св. Петра, на котором в 1765 г. полтора месяца жил Жан-Жак Руссо.

14 строка: см. предисловие об обстоятельствах написания стихотворения.

40 строка: *Цере́ра* — римская богиня, с 3 в. до н. э. отождествлявшаяся с греческой богиней Деметрой.

80 строка: см. комментарий к 1 строке.

Перевод осуществлен А. А. Иваненко по изданию: T. L. Haering: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. Bd. 1. Leipzig, Berlin, 1929, s. III–VI. На русском языке публикуется впервые.

ЭЛЕВСИН

К Г е л ь д е р л и н у

Август 1796

- Вокруг меня, во мне живет покой, а в людях дѣла
забота утомленная не дремлет, мне отдают они
5 свободу и досуг. Благодарю тебя,
о ночь-освободительница! Белым флером
тумана укутала луна нечеткие границы
холмов далеких; дружески мерцает
мне светлая полоска озера —
10 докучный шум дневной воспоминанье отдаляет,
как если бы меж ним и мной года прошли;
твой образ, мой любимый, стоит передо мной
и радость дней утекших, но вскоре уступают они
надеждам сладким встречи.
15 Уже рисуется мне долгожданных, пламенных
объятий сцена, вопросы после, сцена
тайком взаимно брошенных внимательнейших взглядов:
не изменилось ли что у друга со времен тех
в осанке, выраженьях, мыслей строе? — наслажденье находить,
20 что старому союзу верность еще сильней и зрелей,
союзу, что остался прочен, хоть и клятвой не скреплен —
свободной истиной лишь жить, с уставом лада,
который мнения и чувства направляет, не нарушать.
Теперь с действительностью вялой желанье спорит,
25 что перенесло меня легко к тебе сквозь горы, через реки,
— их раздор озвучит вскоре вздох, а вместе с ним
исчезнет сон, фантазий сладких полный.
Мой взгляд взмывает вверх, на вечный небосклон,
к тебе, убор ночи блистающий!

30 И вечность на меня твоя струится,
в которой забываю я надежды все, желанья,
теряя смысл в безмолвном созерцаньи,
все, что я звал своим, плывет и тает,
вручаю я себя неизмеримому,
35 я — в нем, я — всё, я — лишь оно.
Мысль неустанная чурается его,
боясь его, не в силах уловить
всей глубины и силы созерцанья.
Фантазия сближает чувство с вечным, обручая
40 его с изображеньем. Я вам рад,
возвышенные духи, вышни тени,
чело которых излучает свет!
Ваш блеск и строгость не страшат меня,
я чувствую — родной эфир струится вкруг вас.
45 Если бы теперь в святилище твое врата раскрылись,
о, Церера, царица Элевсина!
Я бы пил восторг священный,
трепетал от близости твоей
и откровений твоих постиг бы смысл,
50 истолковал высокое значенье всех образов,
расслушал гимны, что звучат
в пирах богов, высокие сужденья их совета. —
Но опустел твой храм, богиня! Боги
от оскверненных алтарей к Олимпу утекли обратно,
55 людей хранивший гений невинности бежал
могилы человечества растленной! —
Умолкла мудрость твоего жреца, ни звука из твоих богослужений
не слышно нам — напрасно любопытный ищет
чего-то большего, чем к мудрости любовь
60 (ее имеет он, тебя же презирает),
он мудрость мастерит, в словах копаясь,
в которые высокий смысл впечатан.
Напрасно! Пыль и пепел его
хватают руки — жизни не вернуть в слова те.
65 Вы, вечно мертвые, истлевшей плоти рады,
следа и образа в которой не найти!
Божественного сын остерегался
сухому знаку вверить полноту
высокого ученья, глубь невыразимых чувств.
70 Не схватишь мыслью душу, что, себя забыв,
вне времени, пространства, в бесконечность
была погружена и вновь к сознанию проснулась.
Захочешь ли другим сказать об этом,
хоть ангелов прекрасным языком,

- 75 увидишь сразу — как же слово бедно,
почуешь, что затеял святотатство, святыню сделав мелочью презренной,
и, содрогнувшись, ты сомкнешь уста.
Что посвященный никогда б не сделал, в том слабому уму
закон премудрый препятствует — всюду разглашать,
- 80 что в ночь святыю он услышал и увидел,
чтобы вздорным шумом речей своих почтенья не смущать
и в лучших душах, к священному вражды не пробуждая,
в пустопорожней болтовне не мазать грязью
того, что памяти доверено навек,
- 85 чтобы оно не стало игрушкой и товаром для софиста,
торгуемым по бросовой цене,
прикрытием говорливых лицемеров или даже
кнутом у развеселой молодежи, и столь пусто
в конце концов, что лишь в чужих устах оно жило бы.
- 90 Богиня, твои дети не носили в надежде алчной
на толкучий рынок твое достоинство,
храня его в святилище души!
И потому молчали их уста.
Их жизнь была одной тебе служеньем. В их делах жива ты.
- 95 И этой ночью я тебе внимал, священная богиня.
Мне откровение твое и жизнь твоих детей.
Тебя провижу я как душу их поступков!
Ты — высокий смысл и непреклонность веры,
которая, божественна, исчезни целый мир, останется навек неколебима.

*А. Д. Махнов**

БИБИХИН ЧИТАЕТ АРИСТОТЕЛЯ: ЧЕЛОВЕК — ЖИВОТНОЕ — ПРИРОДА**

В статье представлено одно из возможных современных прочтений естественно-научных сочинений Аристотеля, а именно «История животных» и «О возникновении животных», представленное В. В. Бибикиным в курсе лекций «Лес». Исследование Аристотелем животных, в ряду которых стоит человек, обладает для В. В. Бибикина эвристическим характером: ставятся вопросы об отличительных особенностях человека, о причинах поведения человека и животного, причинах появления живого и видов животных, которые понимаются не как специальные зоологические, но напрямую связанные с онтологией. Поведение животных понимается как действие *автоматов*, основанное на собственной природе. В этом контексте проблематизируется поведение человека: с одной стороны, как его сознательное поведение, с другой — его поведение в состоянии *амеханики*. Перспектива такого комментария выводит на новое понимание не только биологии как этологии, сближая их с этикой, но вновь помогает увидеть природу как то, что само себя движет.

Ключевые слова: Аристотель, естественнонаучные сочинения Аристотеля, В. В. Бибахин, амехания, автомат.

A. D. Makhnov

BIBIKHIN READS ARISTOTLE: MAN — ANIMAL — NATURE

The article examines the results of V. V. Bibikhin's original understanding of Aristotle's natural-scientific works. In the context of the thematization of matter, V. V. Bibikhin takes

* Махнов Арсений Дмитриевич — аспирант, arsmahnov@gmail.com, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Arsenij D. Makhnov — graduate student, arsmahnov@gmail.com, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–01107, <https://rscf.ru/project/24–28–01107/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 24–28–01107, <https://rscf.ru/project/24–28–01107/>; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

a step towards a new interpretation of Stagirite's zoological works "History of Animals" and "On the Origin of Animals". Aristotle's study of animals, among which man stands, has a heuristic character for V. V. Bibikhin: questions are posed about the distinctive features of man, about the reasons for man's and animal's behavior, the reasons for the emergence of living things and animal species, which are understood not as special zoological questions, but questions directly related to ontology. Animal behavior is understood as the action of automata, based on their own nature. Following this, automatic human action, corresponding to its nature, is understood by V. V. Bibikhin as possible only outside of consciousness (in a state of amechania). In turn, the birth of animals is interpreted as the giving of form to the fetus by the male — the addition to matter of that without which it would not be an animal, an automaton, self-propelled. This formation is understood as the aesthetic impact of the male, which, by its seizing, reveals the feeling soul, which is simultaneously the goal and fullness of the animal. The prospect of such a commentary leads to a new understanding of biology as ethology, bringing them closer to ethics, but again helps to see nature as that which is connected with being, self-propelled (automaton).

Keywords: Aristotle, Aristotle's works in natural science, V. V. Bibikhin, amechania, automaton.

Владимир Вениаминович Бибихин, оригинальный мыслитель, философские горизонты которого включают в себя античную философию, не раз в своих книгах, статьях и курсах лекций* обращается к текстам Аристотеля. Его отношение к Аристотелю можно охарактеризовать как диалог, в котором сказанное Аристотелем понято как задача мышления. Иначе говоря, философия Аристотеля оказывается для В. В. Бибихина началом размышлений, которые выходят за границы рассмотрения *собственно* философии Стагирита и намечают перспективу прочтения и толкования его философии в новом ключе. Мы предполагаем проследить ход мысли В. В. Бибихина и показать его *метод* чтения Аристотеля как вариант диалога с автором.

Курс лекций под названием «Лес» [6], прочитанный на философском факультете МГУ в 1997/98 гг., В. В. Бибихин начинает с прояснения смысла основного для его замысла слова — «лес», которому соответствует греческое *hyle*. Он понимает *лес* как нечто необработанное, не размеренное человеческим сознанием и культурой место. Так, в отличие от парка, регламентированного места, где мы всегда имеем метки, позволяющие нам ориентироваться, лес осмысливается им как *неразмеченное*, то, в чем можно потеряться. Но также лес понимается как строительные леса, за которыми скрыто важное, и как горячее (лес в этом смысле — те же нефть и газ, которые произошли из древних растений), наконец, лес толкуется в собственно аристотелевском смысле — как материя, начало, *из которого* всякое сущее.

Экспликация материи в считающихся классическими трудах Аристотеля на эту тему — «Физика» и «Метафизика» — видится В. В. Бибихину основополагающей, но для его замысла недостаточной: автор «Леса» вовлекает в контекст

* Помимо курсов «Лес», прочитанного в МГУ осенью 1997 г. — весной 1998 г. и «Онтологические основания правды», прочитанного вслед за «Лесом» в МГУ осенью 1998 г. — весной 1999 г., анализируемых в статье, есть, к примеру, курс «Энергия», впервые прочитанный осенью 1990 г. — весной 1991 г. в МГУ, а также статья-предисловие к переводу «Метафизики» П. Д. Первовым и В. В. Розановым «К переводу "Метафизики" Аристотеля».

своей интерпретации так называемые «зоологические» сочинения Стагирита: «История животных» и «О возникновении животных».

Мы проследим, почему для понимания материи — «леса» — В. В. Бибихин обращается к этим, редко рассматриваемым в связи с материей, сочинениям Аристотеля. Кроме того, мы опишем особенность подхода В. В. Бибихина к интерпретации текстов Аристотеля.

Спрашивая о том, что сделано В. В. Бибихиным в ходе интерпретации Аристотеля, мы, как кажется, рассчитываем получить результат как итог сложившегося исследования, как окончательно оформленный смысл. Однако автор ведет нас сквозь важные для него и его темы тексты, заставляя «перечитывать» их, сплетая их в непривычные (в традиционном смысле) контексты и заставляя ставить вопросы по-новому.

Рассмотрим характерные для автора «Леса» приемы работы с Аристотелем. В. В. Бибихин полагает, что к чтению Аристотеля нужно быть *готовым*^{*}: в заключительной лекции курса он говорит, что *только в этот момент может начаться настоящее чтение* Аристотеля [6, с. 422]. Иначе говоря, свой курс он считает пропедевтикой. При этом пропедевтика предполагает своего рода *метанойю*, формирование настроения, без чего понимание невозможно. В. В. Бибихин об этом пишет так: «Обращение внимания здесь включает читающего и его внимание к тексту; чтение, настоящее, это чтение и читателя *не* меньше, чем чтение текста» [7, с. 5]. Потому чтение Аристотеля — это чтение актуальное, оно имеет смысл тогда, когда мы замечаем, что речь идет о том, что задевает нас^{**}. *Умное* чтение не встраивается в заранее определенные рамки. «Внимание, которое не инструмент, взятый человеком, а то первое, куда он может и должен падать, не направлено на лес, а, сделаем пока такое предположение, догадку, как лес захватывает и выводит из метрического пространства» [6, с. 58]. Лес, материя, захватывает, и понять его можно только вдумавшись в этот феномен *захваченности*. Только доверившись захваченности, а не силясь её избежать, освободиться от неё, мы можем понять настоящее. В. В. Бибихин актуализирует два принципиальных аспекта материи: невозможность помыслить её (в силу отсутствия у неё *как у материи* эйдоса), и в то же самое время — «вдвинутость» её в *быт* человека: вещи, дома, корабли делаются из леса, древесины; энергия — из древесины, леса; атомная энергия — из мельчайших частиц материи; и наконец, размышления о появлении человека включаются Бибихиным в этот контекст (смысловая связь материи и матери следует из самой этимологии этих слов).

Разбор^{***} нужен для выявления и снятия особенных взглядов на животное и человеческое. В финале В. В. Бибихин подчеркивает: «Цель не “Аристотеля изучить”, его “концепцию материи”, матери или леса, а научиться у него видеть,

* В. В. Бибихин называет работу, проделываемую им на протяжении курса лекций «Лес», разбором.

** «В первом случае я назвал историю в нашем смысле как движение, развитие, и не всё равно какое, а в котором есть *интерес*, *inter-est*, не всё равно, есть большая разница или даже вся разница, которая нас задевает, куда пойдет и какое движение» [6, с. 163].

*** См.: прим. 4.

что мы без него бы не увидели, что из леса мы не вышли» [6, с. 144]. То есть для В. В. Библихина чтение «далекого» Аристотеля имеет целью прояснение собственного положения, как отмечается в «Онтологических основаниях правды», такого положения, в котором этика оказывается той же этологией*, несмотря на выделение последней в самостоятельную науку только в XX в. Как утверждает автор «Леса», привычное разделение на человеческое и животное поведение оказывается предрассудком, который не имеет оснований в опыте [5, с. 355]. В интерпретации В. В. Библихина эстетика, этика, онтология суть разные дискурсы, в основании которых один и тот же феномен — сущее, рассмотренное в разных аспектах. Это *одно* последующая история мысли гипостазирует как самостоятельные объекты.

Остановимся на вопросе, поставленном В. В. Библихиным — читателем и толкователем Аристотеля: легитимно ли выделять как особенное такое сущее, как человек, противопоставляя его животному. Аристотель в «Истории животных» не выделяет человека из ряда животных, говоря о том, как размножаются, какому роду принадлежит животные, живут стадом или нет [2, с. 73–75]. Иными словами, человек рассматривается Аристотелем как равный другим животным. В. В. Библихин идет дальше. Согласно его толкованию, и нравственность не оказывается отличительной особенностью человека: в курсе «Онтологические основания правды», который следовал за «Лесом», говорится, что непривычность слышать о нравственности или безнравственности животных возникает от дистанции, а не сущности. «Нравственная порча» возможна и у животных: «Если синица не защищает гнездо, ученый этолог говорит: это урод, недостойный иметь потомство» [5, с. 349]. Грех и огрех может случиться и в человеческом, и в животном**. Не удастся проследить безусловную черту, отделяющую человека и другие живые существа***: человек не может

* Этология — биологический метод изучения поведения животных и человека, который предложен Конрадом Лоренцом и Нико Тинбергеном и основан на характерном для вида поведении в качестве приспособления к природному окружению [10, с. 385].

** «Сбой, конечно, сколько угодно возможен в природе. Синица могла ошибиться, заманивая кота, и попасть ему в когти. Но мы интуитивно чувствуем резкую разницу: сбой в природе — огрех, в религии, в человечестве — грех; ощущения важной разницы между огрехом и грехом пусть пока будет достаточно, дефиницию дадим потом. Попытаемся пока только нащупать, в каком направлении ее надо будет искать. Ошибка синицы не грех, как погибнуть в честном поединке не грех. Представим теперь синицу, которая *боится* кота и потому отказывается от смертельно опасной игры с ним. Мы склонны думать, что такого не бывает, что синица всегда будет честно высидывать птенцов, а потом беззаветно защищать их, потому что смотрим на природу со стороны. Конечно, судя по тому, что мы знаем о ритуалах и церемониях неприрученных животных и о том, как они предпочитают смерть нарушению закона, все они близки к структуре строгой секты, например, такой, которая скорее сожжет себя, чем откажется от своего вида. Тем не менее птицы на самом деле бросают гнезда, уклоняются от исполнения родительского долга, только мы с нашей дистанции этой стороны жизни не замечаем» [5, с. 348].

*** «Человека нужно определить как живое существо, впервые отрешившееся от своих природных орудий. Они соответственно у него деградируют». [5, с. 346]; «Тогда всё различие между человеком и остальным живым сводится к тому, что остальное живое работает только наперво (т. е. наперняка) и записывает себя в генетической программе, а человек

уйти от *животного* в себе. В культуре человек не преодолевает животное в себе — человеку лишь кажется, что он вышел из леса. В. В. Биbihин доверяется своему открытию: «лесное» в человеке не перестало быть и сейчас. Он пишет:

«Современный городской и технический человек не подпускает к себе близко лес, отмеряет себе его чары безвредными дозами, посмотреть на пейзаж, прогуляться по парку. Но лес именно потому, что он оттеснен, вьедается в человечество непоправимее и злее. Так сказать, человечество не разобралось с лесом, и начинается разборка. Я не вижу ошибки в том, чтобы считать табак, вино и наркотик мезью леса, <эту> его, его соков, отравы и дыма, цепкую хватку на человеке. Современный город никак не может уйти от леса, лес тянется за ним в силе вина, табака, кожи» [6, с. 24].

Активность *рассчитывающего* сознания не позволяет увидеть близость *леса*. Однако, случись такой активности остановиться, человек, как говорит В. В. Биbihин, оказывается в состоянии *амехании* — беспомощности, непонимании, что делать [9, с. 67]. Человек обнаруживает, что движение, управляемое его сознанием, его *рациональной* способностью, ни на чем не основано, и он застывает в изумлении. То же В. В. Биbihин усматривает и в поведении животных^{*}.

В состоянии амехании, в состоянии покоя, всякое сущее — будь то человек или животное — оказывается *автоматом*, то есть тем, что В. В. Биbihин вслед за Аристотелем понимает так: *само-себя-приводящее-в-движение*. У Аристотеля мы не обнаруживаем дефиниции автомата, но встречаем его в контекстах, где обсуждается движение (как любое изменение).

Оказавшись перед «лесом», материей, человек оказывается скованным в амехании: «Жесткость этих условий, чистая красивая смертельная геометрия создает стиль Аристотеля. Он уже за порогом этого знания; после принятия молчания — и школа вести себя по ту сторону невозможности шевельнуться» [6, с. 109]. В этой амехании мы *видим*, потому что останавливаются наши сознательные механизмы и начинает действовать автомат.

В этом неподвижном видении разворачивается исследование *леса*, читается Аристотель:

делает такое, что в генетической программе не записывается и нуждается в записи на бумаге, на глине, на чем-нибудь. Живому, и человеку в той мере, в какой он себя не знает, не сознаёт, в какой он остается живым существом, запись не нужна, потому что оно остается внутри странной софии, внутри ее авто-мата. Человеку становится запись нужна, потому что он *переступает* закон, строит то, что природа не подхватит и не закрепит. Память о предприятии, построенном называется «сознанием», «культурой» [6, с. 419–420]. Эти фрагменты, лишь на первый взгляд отделяющие человека от животных, при ближайшем рассмотрении не поддаются уточнению. Они догадки. Нерешенность этого вопроса у В. В. Биbihин видим из следующего отрывка: «То отличие человека от других животных, о котором смысл говорить имеет, странное, и оно кричащая проблема: всё, чем мы заняты, что мы делаем и говорим, это решение человеческой проблемы. Говорить сколько-нибудь окончательно о человеке иначе как в порядке острого вопроса, это как раз тот лишний европейский мусор, которому нужна метла американского аналитизма и прагматизма, она его мягко, снисходительно выметает» [6, с. 328].

* Об этом подробнее см.: Биbihин В. В. «Лес» [6, с. 96].

«Характеристика “природа делает для блага” не догматическая, а эвристическая, она напоминает, велит, что везде, где природная необходимость не сразу видна (а иногда она именно сразу ясно видна), сложность, обходность путей с повышением степеней риска *освобождают* от поисков, вообще-то не обязательных, и тут тоже какой-то скрытой необходимости, и заставляют искать, догадываться и осуществлять то, что *природа сама, возможно, не знает*» [6, с. 172].

В. В. Биbihин через линию лес-материя-матерь подходит к основному мотиву курса: осмыслить материя как то, что может быть *осмыслено*. Материя уже содержит все нужное для полноты, которая для своего осуществления нуждается в движущем начале. В сочинении «О возникновении животных» читаем:

«Итак, в растениях женский пол не разделен, мужской пол нуждается в женском. Однако может возникнуть вопрос: если самка имеет ту же самую душу, и материей зачатка является выделение самки, почему же она нуждается в содействии самца и не порождает сама? Причина в том, что животное отличается от растения наличием ощущения. Невозможно наличие лица, руки или какой-нибудь другой части без присутствия чувствительной души или в действительности, или в потенции, притом — или в определенном виде, или просто: ведь тогда будет труп или часть трупа» [3, с. 111].

Для рождения оформленного нужно усилие не только матери, которая могла бы сама дать всю материя, — нужна встреча мужского и женского:

«Чтобы стать душой, тело должно стать эйдосом. Что, оно бесформенное, а должно приобрести форму? Ничего подобного. В его форме ничего не изменится, то же уже сформированное живое тело и останется, только чуткое, полное внимания. Уточняется какого: не дневного, вдумчивого слежения за миром и собой, а того чуткого внимания, которое бывает и во сне и у пьяного, <хотя и> бессознательного, а всё равно <внимания> полноты человека, когда душа есть неким образом всё в мире. И у сонного, и у пьяного душа откликается на весь мир. Это эйдос тела» [6, с. 104].

В конце последней лекции курса «Лес» В. В. Биbihин обращает особое внимание на «эстетис» Аристотеля. Автор приглашает *разобрать* «эстетику» Аристотеля. Это потребует пересмотра всей эстетической проблематики: предлагается переосмыслить «эстетис» и видеть в ней отнюдь не низшую способность живого [6, с. 422]. В этой связи В. В. Биbihин предлагает обратиться к А. В. Ахутину*, чьему пониманию «эстетиса» он, очевидно, следует:

«”Эстетис”, в смысле — прямое и простое (непосредственное и неразложимое) схватывание, опознание, распознавание, причем все целиком здесь и сейчас... Эстетис — это то, в чем и как само существующее всегда уже открыто каждому (оказалось) и чем каждый всегда уже вовлечен в него (очутился)» [6, с. 422].

В мужском — начало движения, и в этом принципиальное отличие животных от растений. Свойства животных — способность чувствовать и двигаться —

* А. В. Ахутин. Чтение «Таэгета» // АРХЭ: Труды культурно-логического семинара. Вып. 3. М., 1998. С. 129–133.

взаимосвязаны. Чувство оказывается не субъективной чувствительностью, а тем, что позволяет самостоятельно ориентироваться в мире. Форма животного — это цель развития животного, без нее *то, из чего* животное, не будет *знать*, в каком направлении изменяться: эстетис самца дает осуществляться эстетису плода, он оформляет, одушевляет плод, поэтому плод вырастает в полноте и цельности животного. В. В. Биbihин продолжает: «Этим космическим событием запрограммировано и представление мужского-женского, ведущее к “эстетису”, первому в-ниманию, в-биранию всего не “сознанием”, а телом, всем существом» [6, с. 422–423]. Плоду и вообще живому нужно это схватывание, опознание, оно же узнавание. Сцепка, схватывание, которое привносит мужское для определенной сочлененности частей животного, делает возможным такой рост животного, что оно само сможет схватывать, будет способно к эстетису. Тело животного и человека уже не просто материя. Внимательное рассматривание того, что показывается, имеет дело с собственно естеством. С тем, что есть. В этом рассматривании мы угадываем не «сознанием», а телом. Жизнь живет сама. В амехании человек только наблюдатель, даже собственного тела, в котором сознание участвует всегда вторично. Мудрость природы действует автоматически. Тут человек сближается с животным, ведь он видит, что его поведение не меньшая загадка. Человек и без амехании сам себя движет. Но обычный сознательный автоматизм ограничен и заслоняет человека от себя:

«Автомат, настоящий, который не устает, но не в том смысле, что он может отремонтировать сам себя, это могут и ненастоящие программные, механические автоматы, а в том, что он воссоздает каждый раз не сам себя, а воссоздает само воссоздание, больше чем сам себя» [6, с. 96–97].

Для человека и для животного полнота, счастье оказываются важнейшим. Цельность, полнота показываются в осуществлении самодвижущегося «мудрого» автомата. И наоборот, в осуществлении автомата видны цельность и полнота.

Вместе с вопросом о полноте каждого в отдельности вида В. В. Биbihин проясняет цели живого вообще. Животное выживает за счет собственного устройства, прилаженности этого вида к условиям, в которых он живет. В. В. Биbihин называет эту прилаженность успехом или «fit». Природа вида узнает себя как удачную форму для выживания в данных условиях, как собственную полноту, которая «то самое» этого вида. Именно в этих «успехах» проявляется определенность вида.

Итак, замысел В. В. Биbihина, как кажется, таков: прочесть биологические сочинения Аристотеля (что в историко-философской практике случается нечасто) на фоне его фундаментальных сочинений, помещая в фокус внимания именно материю.

Важным следствием такого пути чтения является новое открытие науки о природе: биология, этология, этика и онтология оказываются до неразличимости сплетены. Общие рассуждения Аристотеля в «Метафизике» о материи и причинах, в «Физике» — о движении, и в биологических сочинениях — о рождении животных после разбора В. В. Биbihина оказываются взаимопроясняющими моментами одной мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. 687 с.
2. *Аристотель*. История животных / пер. с древнегреч. В. П. Карпова. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1996. 528 с.
3. *Аристотель*. О возникновении животных / пер. с древнегреч., вступ. статья и примеч. В. П. Карпова. М., Л.: Академия наук СССР, 1940. 250 с.
4. *Ахутин А. В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988. 208 с.
5. *Бибихин В. В.* Онтологические основания правды // Историко-философский ежегодник '99. М.: Наука, 2001. С. 345–395. 456 с.
6. *Бибихин В. В.* Лес. СПб.: Наука, 2011. 425 с.
7. *Бибихин В. В.* Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. 536 с.
8. *Бибихин В. В.* Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 488 с.
9. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011. 1370 с.
10. *Де Вааль Франс.* Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? / пер. с англ. Н. Майсурия. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 404 с.

REFERENCES

1. Aristotle. *Sobranie sochinenij v 4 tomah. Tom 2* [Collected Works, vol. 2] / ed. Z. N. Mikeladze, Moscow, Mysl Publ., 1978 (in Russian).
2. Aristotle. *Istoriia zhivotnykh* [History of animals] / transl. from Ancient Greek by V. P. Karpov. Moscow, Publ. Russian State University's for the Humanitie, 1996 (in Russian).
3. Aristotle. *O vozniknovenii zhivotnykh* [Generation of Animals] / transl. from Ancient Greek, introductory article and comments by V. P. Karpov. Moscow, Leningrad, USSR's Academy of Science Publ., 1940 (in Russian).
4. Akhutin, A. V. *Poniatie «priroda» v antichnosti i v Novoe vremia («fiusis» i «natura»)* [The concept of “nature” in antiquity and in Modern times (“fusis” and “natura”). Moscow, Nauka Publ., 1998 (in Russian).
5. Bibikhin, V. V. *Ontologicheskie osnovaniia pravdy* [Ontological grounds of truth]. In: Historical and Philosophical Yearbook '99. Moscow, Nauka Publ., 2001 (in Russian).
6. Bibikhin, V. V. *Les* [The forest]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2011 (in Russian).
7. Bibikhin, V. V. *Chtenie filosofii* [Reading of philosophy]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2009 (in Russian).
8. Bibikhin, V. V. *Jenergija* [Energy]. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2010 (in Russian).
9. Vejsman, A. D. (2011) *Grechesko-russkij slovar'* [Greek-Russian dictionary]. Moscow, Publ. Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina, 2011 (in Russian).
10. Frans de Waal. (2017) *Dostatochno li my umny, chtoby sudit' ob ume zhivotnyh?* [Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?] / transl. from eng. N. Majsurjan. Moscow, Al'pina non-fikshn, 2017 (in Russian).

Д. Е. Метелёв *

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В ДАОССКИХ ГЛАВАХ ТРАКТАТА «ГУАНЬ-ЦЗЫ»

В статье рассматриваются некоторые положения даосской мысли в рамках лексического трактата по управлению государством и людьми «Гуань-цзы». С помощью контекстуального анализа были изучены основные категории древнекитайской философии, которые встречаются главным образом в даосских главах, а также их влияние, которое они оказали на другие главы трактата. В результате исследования делается вывод, что политическая мысль «Гуань-цзы» синтезируется с даосской идеей следования Дао, осуществлением практики искусства сердца и недеяния правителем государства. Кроме того, в результате такого слияния древнекитайская метафизика начинает приобретать материалистические свойства, это в свою очередь приводит к тому, что в даосских идеях «Гуань-цзы» появляются уникальные теоретические изменения и отличия от даосизма Лао-цзы.

Ключевые слова: Гуань-цзы, даосизм, материализм, Дао, недеяние, искусство сердца, инь-ян, у-син.

D. E. Metelev

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF POLITICAL THOUGHT IN "GUANZI"

The article discusses some of the principles of Taoist thought which can be found at 'Guanzi'. The issue was studied through an analysis of the various Chinese philosophical categories which are primarily found in Taoist chapters, as well as their influence on other chapters was mentioned. The article concludes that the political thought in 'Guanzi' is synthesized with Taoist ideas, such as following the Dao, practicing the art of the heart, Wu Wei etc. Moreover as a result Taoist metaphysics begins to acquire materialist qualities, which leads to unique theoretical changes and distinctions from Taoism as it is presented in Lao-tzu's writings.

* Метелёв Дмитрий Евгеньевич — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, d.metelev.1@yandex.ru

Dmitrii E. Metelev — PhD student, Russian Christian Academy for Humanitarian named after Fyodor Dostoevsky, d.metelev.1@yandex.ru

Keywords: Guanzi, taoism, materialism, art of heart, Dao, Yin-Yang, Wuxing, Wuwei.

Трактат «Гуань-цзы» является одним из важнейших источников древнекитайской мысли, отражающим историю становления древнекитайского государства. Авторство трактата приписывается ученым из Академии Цзися, которая была основана приблизительно в IV в. до н. э. Трактат состоит из 86 глав, которые главным образом посвящены политической философской мысли о том, как управлять государством и людьми. В нем зафиксированы первые практические шаги формирования общества по принципу классового деления, а также разработано философское теоретическое обоснование такого общества. Тем не менее любая политическая философия нуждается в духовной опоре. В период Воюющих царств мыслители взяли на себя миссию по обеспечению новых методов правления в связи с активным формированием в то время класса землевладельцев. Авторы трактата считают, что даосские практики и управление страной являются двумя сторонами одной медали, а значит, требуют от правителя применения одних и тех же принципов [6, с. 110–111]. «Гуань-цзы» имеет своим основанием довольно продуманную для своего времени метафизику, которая как представляет собой сочетание различных даосских идей прошлого, так и обладает уникальными мыслями. Даосской философии посвящены четыре главы, а именно глава «Внутренняя деятельность» (*нэй е* 内业), глава «Искусство сердца» в 2-х частях (*синь шу шан* 心术上, *синь шу ся* 心术下) и глава «Чистое сердце» (*бай синь* 白心). По мнению историка и археолога Го Можо, данные главы датируются IV в. до н. э., авторство представителей раннего даосизма Сун Цзяна и Инь Вэня [1, с. 14]. Однако альтернативной точки зрения придерживается американский историк и переводчик «Гуань-цзы» У. А. Рикетт, который признает связь между главами, но указывает на нестыковки в их датировке [10, с. 15–16].

Поскольку эти главы посвящены обсуждению даосских практик, они могут показаться несовместимыми с содержанием других глав «Гуань-цзы» и скорее представляют собой самостоятельную часть. Однако если посмотреть шире, нельзя сказать, что философские мысли этих статей обособлены, напротив, они представляют собой фундамент, на котором строятся последующие политические и экономические положения «Гуань-цзы». С одной стороны, в этих главах изучаются такие даосские принципы, как следование Дао (道), недеяние (*увэй* 无为), искусство сердца (*синь шу* 心术) и т. д. А с другой стороны, мы видим, как авторы подчеркивают роль закона (*фа* 法). В главе «Искусство сердца ч. 1» говорится: «Таким образом, [законом] контролируются все дела, а само законодательство опирается на власть. Власть же происходит от Дао» [1]. То есть главным стержнем философских мыслей даосских глав является задача укрепление власти феодальной монархии своего времени, что полностью соответствует центральной идее политической мысли «Гуань-цзы».

Дао и дэ

Прежде всего необходимо начать с Дао или Пути, так как именно эта категория является смыслообразующей для всех последующих даосских концептов. Данная категория представляет собой очень общее, абстрактное и потому

не самое простое для понимания понятие. Это слово является одновременно ключом к разгадке даосской философии, а также ее постоянным источником противоречий. Автор главы «Искусство сердца ч. 1» определил Дао следующим образом: «Небытие и бесформенность называется Дао» (虚无形之谓道) [1], а также: «Дао находится между небом и землей. Оно велико и не имеет внешнего, а его малое не имеет внутреннего» (道在天地之间也, 其大无外, 其小无内) [1]. То есть сила Дао невидима и существует бесконечно. Кроме того, необходимо отметить, что автор не поместил Дао выше или ниже неба и земли, скорее Дао в «Гуань-цзы» расположено между Небом (天) и Землей (地), что делает Дао более приземленным и приближенным к людям. В главе «Правитель и подданные ч. 1» указывается: «Дао — это природа искреннего человека, но оно не заключено в человеке» (道者, 诚人之性也, 非在人也). А также далее: «Правитель использует Дао, чтобы руководить народом» (道也者, 上之所以导民也). Таким образом, мы видим, что Дао хоть и существует объективно вне людей, но люди к нему все-таки имеют доступ.

Хотя авторы даосских глав «Гуань-цзы» позаимствовали у Лао-цзы некоторые положения касательно природы Дао, тем не менее теоретическое отличие от Дао Лао-цзы также существенно. «Гуань-цзы» предлагает интересное понимание Дао через категорию цзин (精), где цзин — это совершенная тончайшая ци (气), то есть своего рода субстанция. В главе «Внутренняя деятельность» сказано: «Тончайшие [ци] — это самые совершенные из ци» (精也者, 气之精者也) [1]. Эту тончайшую материю сравнивают с более грубой синци (形气), то есть формой. Авторы даосских глав считают, что: «Человек рождается оттого, что небо дает ему тончайшие [ци], образующие духовное начало, а земля — тело. От их соединения формируется человек» (凡人之生也, 天出其精, 地出其形, 合此以为人) [1]. Далее также: «Гармония [этих двух начал] образует жизнь, а при отсутствии их гармонии она исчезает» (和乃生, 不和不生) [1]. Авторы показывают, что комбинация этих двух видов ци позволяет человеку появиться на свет, так как без двух ци жизнь невозможна.

Даосские главы также пытаются использовать ци для объяснения происхождения сознания и духовной деятельности людей. В главе «Внутренняя деятельность» сказано: «Когда циркулирует ци, зарождается жизнь, благодаря жизни возникает мышление, от мышления появляется сознание, позволяющее [человеку установить] границу своего действия» (气, 通乃生, 生乃思, 思乃知) [1]. Мы видим, что мысли и мудрость людей приписываются продукту, который получается в результате циркуляции тончайшей ци, то есть духа. Можно сказать, что перед нами одна из первых в истории китайской философии попыток материалистического объяснения отношений между формой и духом. Идея, что Дао является тончайшей ци, то есть субстанцией, представляет собой материалистическую концепцию монизма в древнем Китае [4, с. 25–29].

Категория Дао также выполняет функцию созидания и воспитания, отсюда появляется другая категория дэ (德), или добродетель, как ее часто переводят на русский язык. Она является одной из главных концепций даосизма. Лао-

* Здесь и далее, где цитата приведена без ссылки, представлен авторский перевод оригинального текста «Гуань-цзы» в редакции от Цзя Тайхуна [5].

цзы сказал: «Дао-Путь все порождает. Благая Сила-Дэ все вскармливает» (道生之, 德畜之) [5, с. 233]. То есть категория дэ мыслится параллельно Дао, без нее Дао оказалось бы неполным, а процесс рождения всех вещей не состоялся. Таким образом, если Дао невидимо и бесконечно, тогда дэ — это конкретное воплощение Дао. В главе «Искусство сердца ч. 1» говорится:

«Дэ — это вместилище Дао, благодаря ему рождаются и развиваются вещи. [Таким образом], когда познано дэ, тем самым познана и сущность Дао. Поэтому дэ есть то, посредством чего приобретаются [знания]» [1].

Далее этому можно встретить объяснение: «Незрим образ дао, когда оно действует, но видна его добродетель, когда оно приносит [людям пользу]» [1]. Получается, что дэ вокруг нас, и мы сталкиваемся с ним в нашей повседневной жизни, можно сказать, что добродетель — это функция Дао. Так как оба они являются частью друг друга, то между ними нет разницы: «Поэтому Дао и дэ существуют неразрывно. Если говорят [о Дао или дэ], то [по существу] говорят об одном и том же» (道之与德无间) [1]. Получается, что оба они являются источником существования и развития всех вещей в мире. В этом смысле перед нами представлено краткое изложение метафизики Лао-цзы.

Категории Дао и дэ мы также встречаем и в других главах «Гуань-цзы», которые хоть и не являются полностью даосскими, тем не менее, употребление данных категорий очень близко к тому, что мы рассмотрели выше. В главе «Внешняя форма и внутренний потенциал [вещей]» (形勢) указывается: «[Если] овладеть Путем Неба, то дела сами собой будут удаваться, [Если] утратить Путь Неба, то пусть даже устоишь, все равно не будет спокойствия» (得天之道, 其事若自然; 失天之道, 虽立不安) [7]. Из этого следует вывод, что поведение человека может соответствовать законам природы (其事若自然), то есть только в том случае, если оно соответствует Пути Неба (天道), иначе ничего не будет получаться. Похожее значение Дао, но в контексте управления людьми, мы уже встречали выше в главе «Правитель и подданные ч. 1»: «Правитель использует Дао, чтобы руководить народом» (道者, 上之所以导民也). Ее автор также считает, что для управления страной необходимо следовать законам природы и подчиняться обстоятельствам, что невозможно, если не следуешь Пути.

Таким образом, в когнитивной системе того времени понимание Дао является важной частью познавательной деятельности субъекта. Без Дао не обходится ни духовная, ни политическая философия. Глядя на приведенные выше определения, нетрудно обнаружить, что данная категория в «Гуань-цзы» оказалась наполнена уникальным теоретическим содержанием, более того, она приобрела материалистический характер. Далее мы увидим, как это отразится на концепциях, которые напрямую связаны с Дао.

Инь-ян и у-син

Теория инь-ян (阴阳) и теория пяти стихий у-син (五行) изначально разрабатывались отдельно в двух разных идеологических системах. В период Сражающихся царств мыслители начали объединять их друг с другом, потому что в их основе лежит ци. Так, в «Гуань-цзы» концепция инь-ян воспринимается

как принцип Неба и Земли, он объединяется с теорией пяти стихий, системой четырех времен года и пяти направлений [3, с. 44].

Инь-ян и пять стихий оказываются в «Гуань-цзы» взаимосвязанными процессами. В главе «Четыре времени года» говорится: «Инь и ян — это принципы Неба и Земли» (阴阳者，天地之大理也). Их связующим звеном оказывается ци — первичная материя и философская категория, о которой мы подробнее говорили выше. В рамках «Гуань-цзы» мы видим, что инь и ян — это две ци с противоположными свойствами, а именно «инь-ци» (阴气) и «ян-ци» (阳气). В главе «Пять Стихий» мы также находим, что пять стихий рождаются из этих двух ци: «Она связана с Ян-Ци, поэтому служит Небу. ... Она связана с Инь-Ци, поэтому служит земле. Из него рождаются дерево, вода, огонь, земля и металл» (通乎阳气，所以事天也。……通乎阴气，所以事地也). Считается, что закон инь-ян — это общий закон движения и изменения всех вещей в природе, главным образом это свойственно изменению четырех времен года: «... Четыре времени года — это принципы Инь и Ян» (四时者，阴阳之大经也). Все изменения во времени являются результатом роста и упадка инь или ян. Что касается пяти направлений, то восток и весна сочетаются с деревом, юг и лето — с огнем, середина и земля — с металлом, а север и зима — с водой. Среди них середина и земля не имеют соответствующих времен года. Таким образом происходит их взаимное зарождение: дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает воду, и цикл продолжается [9, с. 69–70].

Теория инь-ян и пяти стихий, построенная в «Гуань-цзы» на основе научного развития того времени, представляет собой способ абстрактного мышления для изучения мира природы. Так, диалектика инь-ян — это общий закон всех вещей в природе, который определяет движение и изменения всех вещей. Все вещи находятся в определенном времени и пространстве и могут быть разделены на пять стихий, четыре времени года и пять направлений, которые взаимно сочетаются. Поэтому в природе сходные вещи внутренне связаны друг с другом по взаимосвязи между пятью стихиями; в то же время поскольку каждый вид вещей соответствует пяти стихиям, пяти направлениям и четырем временам года, то и разные вещей также связаны друг с другом. Таким образом, природа в такой системе описывается как органическое целое. Кроме того, также можно сделать вывод, что подобного рода диалектика обладает чертами примитивного материализма.

Эти концепции играют большую роль в развитии науки Китая. С древности и по сегодняшний день можно проследить, что геология, медицина, сельское хозяйство, музыка и т. д. находятся под влиянием процессов инь-ян и состоят в связи с пятью стихиями [2]. Однако в пределах «Гуань-цзы» данные концепты рассматриваются в основном как теоретическая база, на основе которой формируется искусство управления государством и людьми. Потому правители обязаны следовать Дао, а значит, управлять и принимать решения они также должны в соответствии с инь-ян и теорией пяти стихий.

Искусство сердца и недеяние

Авторы «Гуань-цзы» понимают Дао как силу, играющую универсальную роль в природе и общественной жизни, которая не поддается непосредственному постижению человеческими чувствами. Однако она не является непознаваемой, в главе «Внутренняя деятельность» мы видим: «Когда близко Дао, тогда народ, получив его, преуспевает» (彼道不远, 民因以知) [1]. Поэтому существует инструмент познания Дао, и это — сердце (心). Метод предлагается такой: «Усовершенствуя свое сердце и успокоив свою душу, можешь овладеть Дао» (修心而正形) [1].

В «Гуань-цзы» мы находим сравнение правителя и его чиновников^{*} с работой сердца и девяти органов чувств (цзю цяо 九窍) в теле. Данное сравнение указывает на отношения между разумом и органами чувств. Подобно тому как телом управляет сердце, так наша деятельность подчинена разуму. Что имеется в виду: в главе «Искусство сердца ч. 1» говорится, что если правитель в стране подобен сердцу в теле, тогда чиновники в стране подобны телу с девятью органами. Если сердце спокойно, тогда все девять органов чувств будут исправно выполнять свои функции. Если сердце переполнено страстями, тогда «Глаза не видят цвета, а уши не слышат звука» [1]. Таким образом, правитель со своими подданными образуют принцип единого тела (一体), поэтому в главе «Правитель и подданные ч. 1» указывается: «У верхов и низов разные обязанности, но они составляют единое тело» (上下之分不同任, 而复合为一体). Тело, как мы помним, наполнено ци, а значит, неразрывно связано с процессами инь-ян: «Ци — это то, чем наполнено тело [человека]» («Искусство сердца ч. 1») [1]. Основываясь на этой точке зрения, авторы «Гуань-цзы» особенно подчеркивают контролируемую роль сердца и считают, что функции сердца и тела различны. Сердце контролирует все действия, а именно продвижение вперед и отступление, или в литературном переводе: «Мысль определяет, что возможно и что невозможно» (心道进退) [1], тогда как тело способно сгибаться, растягиваться и наклоняться: «Тело применяется к обстановке» (而形道滔迂) («Правитель и подданные ч. 2») [1], а управляется тело исключительно разумом. Такого рода поведение требуется и от правителя с чиновниками, первый должен совершать работу сердца, то есть интеллектуальную деятельность, когда как чиновники обязаны исполнять роль тела, которое подчиняется сердцу, — слушать указы своего правителя: «Тот, кто [определяет, что] возможно [и что] невозможно, тот ведает управлением; а тот, кто применяется к обстановке, ведает [физическим] трудом» (进退者主制, 滔迂者主劳) («Правитель и подданные ч. 2») [1].

Однако, чтобы тело исправно работало, сердце необходимо избавить от страстей. Для этого авторы «Гуань-цзы» предлагают контролировать свое сердце и называют такую работу искусством сердца (синь шу 心术). Искусство сердца — это определенный склад ума, требующий стратегического мышления: «Искусство сердца состоит в том, чтобы своим недеянием управлять внешними органами» («Искусство сердца ч. 1») [1]. То есть благодаря правильной работе сердца можно избежать ненужных действий перед подчиненными, тем самым воплотить в жизнь самую предпочтительную стратегию, при которой

^{*} Иероглиф чэнь (臣) нередко переводят как «подданные».

правитель следует Дао и совершает недеяние (*у вэй 无为*), а Дао чиновников, таким образом, становится деяние (*вэй 为*). В «Гуань-цзы» недеяние берет свое начало из Дао. Авторы «Гуань-цзы» считают, что Дао как начало мира невидимо и бездейственно, поэтому, чтобы добиться управления посредством недеяния, помимо законов, правитель также должен следовать Дао [8, с. 107]. Такого рода мысль похожа на естественное недеяние Лао-цзы (*цзыжань увэй 自然无为*), однако Дао в «Гуань-цзы», как мы уже заметили, оказывается куда более материалистично, таким же оказывается и характер практики недеяния, напрямую связанный с работой сердца.

Авторы «Гуань-цзы» также задаются вопросом, что нужно делать, чтобы овладеть искусством сердца. Для этого прежде всего необходимо отсутствие личных чувств, субъективных предубеждений, симпатий и антипатий, а все для того, чтобы научиться воспринимать вещи в их истинном свете. Применение этого метода мы видим в следующем отрывке, в котором описывается идеальный мудрец-правитель:

«Не боится опасности, его [душевное состояние] спокойное и радостное, он не [стремится] к действию и не держит при себе [тайных] замыслов и [коварных] планов» («不怵乎好，不迫乎恶，恬愉无为，去智与故») («Искусство сердца ч. 1») [1].

В этом же абзаце, но уже далее интерес для нас также представляет «Путь к спокойствию» (*цзин инь чжи дао 静因之道*), потому что как только правитель освоит спокойствие, он овладеет и Дао, а значит, он сможет обуздать свое сердце и достичь управления посредством недеяния:

«Поэтому благородный муж, овладевший Дао, в жизни напоминает невежественного, а при соприкосновении с вещами его действие [естественным образом] соответствует [им]. [Это и есть] путь к спокойствию и следованию [вещам]» (其处也若无知，其应物也若偶之，静因之道也) [1].

Другой отрывок далее объясняет эту же мысль с точки зрения инь-ян:

«Государь занимает сторону инь. Инь означает покой. Поэтому говорится, что движение может привести к потере занимаемого положения. Инь может владеть над ян, а покой — над движением» (人主者立于阴，阴者静，故曰“动则失位”。阴则能制阳矣，静则能制动矣，攸曰，静乃自得) [1].

Как отмечает Ян Хин-шун, категория инь в данном случае связана с пятью направлениями, а именно с севером, где полярная звезда по отношению к другим звездам находится в своей наивысшей точке. Поэтому правитель всегда должен был устремлять свой взгляд на юг [1, с. 324]. На этом этапе даосское «недеяние» превращается в практику «правитель смотрит на юг» (*цзюньжэнь наньмянь чжишу 君人南面之术*), которая требовала соблюдать определенные взаимоотношения между правителем и его подданными [8, с. 09].

Таким образом, авторы «Гуань-цзы» считают, что одним из инструментов постижения «Дао» для правителя может стать сердце. Искусство сердца помогает регулировать отношения между правителем и его чиновниками, а также

позволяет монарху грамотнее составлять законы и принимать решения. Все это возможно, если каждый в государстве будет помнить свою роль, словно они органы и сердце в одном теле. Поэтому правитель совершает недеяние, чтобы его сердце было спокойным, а его чиновники хорошо выполняли свою работу.

Небо, Земля и человек

В «Гуань-цзы» категория Неба (*тянь* 天), так же как и Дао, имеет материалистические свойства, оно оказывается связующим звеном природы человека. В главе «Пять Стихий» говорится: «Небо — отец, а Земля — мать. Оно открывает все сущее и объединяет их» (以天为父, 以地为母。以开乎万物, 以总一统) [1]. То есть Небо и Земля — это родители всего сущего, включая человека. Выше нам уже встречался отрывок: «Человек рождается оттого, что небо дает ему тончайшие [ци], образующие духовное начало, а земля — тело» [1], тут «Дао» предстает перед нами как субстанция, а теперь следует добавить, что дух берет свое начало у Неба, а форму у Земли.

Кроме того в триаде Небо — Человек — Земля каждому отведена своя роль. «Небо осуществляет справедливость, земля — равномерность, а человек стремится к спокойствию» (天主正, 地主平, 人主安静) («Внутренняя деятельность») [1]. Если истинная роль человека — это стремление к спокойствию, тогда делать он это будет с помощью искусства сердца. Сердце человека, которое стремится познать «Дао», будет состоять из субстанции: «Находящиеся в сердце [тончайшие] в своем проявлении ярче, чем солнце и луна» (Внутренняя деятельность). Как отмечают С. Кучера и Ян Хин-шун, тончайшие ци, с точки зрения древних авторов, представляют собой материалистическую основу сердца, то есть сознание [1, с. 324]. Таким образом, Небо наполняет сердце человека тончайшими ци, а значит, влияет на поведение и поступки человека.

Если просмотреть всю книгу «Гуань-цзы», то можно найти немало примеров, где Небо и Земля встречаются именно парой. Это говорит о том, что Небо в «Гуань-цзы» — это не что-то таинственное, а скорее материальное и природное. Такое природное Небо не является чем-то само по себе непостижимым (вещь в себе), а имеет свои законы движения и развития. Категории Небо и Земля нам уже встречались выше, когда мы говорили про процессы инь-ян, то есть они должны быть связаны со всеми изменениями в мире, в том числе и временами года: «Весна и осень, зима и лето — вот четыре времени неба» (春夏秋冬, 天之时也) («Внутренняя деятельность») [1]. Подобного рода соответствие четырех временам года также выражает материалистическую познавательную установку автора данной главы.

Кроме того, в других главах времена года интегрируются в социальную и политическую области. Потому как законы правителя должны соответствовать законам природы [3, с. 21]. Глава «Таблички с законами» (*бань фа* 版法) требует от людей:

«[Правитель] должен подражать небу и проявлять доброту ко всем вещам, подражать земле и не иметь личных отношений со всем сущим; Ему должно находиться на одном уровне с Солнцем и Луной, [а также] пребывать параллельно четырем временам года» (法天合德, 象地无形, 参于日月, 伍于四时).

В главе «Таблички с законами. Комментарии» (版法解) поясняется:

«Те, кто установили закон, регулируют положение неба и земли, изображая движение четырех времен года, чтобы управлять миром. В движении четырех времен года есть холод и жара. Мудрец следует закону, поэтому у него есть и литература, и боевые искусства. Положения неба и земли — это перед, зад, лево, право. Мудрецы подражают им, чтобы применять законы и судить дела» (版法者, 法天地之位, 象四时之行, 以治天下。四时之行, 有寒有暑, 圣人法之, 故有文有武。天地之位, 有前有后, 有左有右, 圣人法之, 以建经纪).

Таким образом, в отношениях между Небом и человеком Небо хоть и является объективной сущностью, независимой от человека, оно, тем не менее, оказывается тесно связано с его практической деятельностью. Следует отметить, что хотя авторы «Гуань-цзы» настаивают на следовании Дао, подчинении законам Неба и подчеркивают зависимость человека от него, но они также считают, что люди не всегда пассивны и слабы перед лицом объективных обстоятельств. Скорее человек выступает как активный деятель и творец, поэтому автор главы «О внимании к обстоятельствам»* (ши 勢) говорит:

«Если [человек] не соответствует Небесным стандартам, следует тайно развивать добродетель; если [человек] соответствует Небесным стандартам, тогда следует приложить свои собственные силы» (未得天极, 则隐于德; 已得天极, 则致其力).

Трактат «Гуань-цзы» обладает уникальными философскими мыслями, которые неразрывно связано с политической идеей всего трактата. Содержание даосских глав не только не противоречит положениям по управлению государством и людьми, но и, более того, дает им более глубокое философское обоснование. Подобного рода синтез метафизики и политической философии начинает работать и в обратную сторону, так даосские идеи начинают приобретать материалистические свойства. В рамках данной статьи мы рассмотрели далеко не все категории древнекитайской философии, которые встречаются в главах «Гуань-цзы». Кроме того, без должного внимания осталась примитивная материалистическая диалектика, которая представляет собой переработанную даосскую диалектику, но, разработанная в рамках легистского трактата, она также не остается без уникальных теоретических разработок. Все это говорит о том, что необходимы новые переводы на русский язык и исследования глав трактата «Гуань-цзы», который, безусловно, можно считать важнейшим литературным и философским памятником Древнего Китая.

* У. А. Рикетт замечает, что название данной главы не совсем очевидно, поскольку иероглиф ши (勢) не появляется в тексте главы. Предложенный перевод на русский был взят нами из английского перевода Рикетта: «on paying attention to circumstances» [10, с. 129].

ЛИТЕРАТУРА

1. Древнекитайская философия: собрание текстов в двух томах / сост.: Ян Хин-шун. Т. 2. М.: Мысль, 1973.
2. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 5. М.: Вост. лит., 2006.
3. Ле Айго 乐爱国. Гуань-цзы дэ кэцзисысян 〈管子〉的科技思想 (Научные и технологические мысли «Гуань-цзы»). Пекин: Наука 科学出版社, 2003.
4. Ли Цуньшань 李存山. Гуанььюнэйдэнсыпяньцзинцисысян дэ цзигэвэньти 关于〈内业〉等四篇精气思想的几个问题 (Глава «Внутренняя деятельность». Вопросы и размышления о Цзин Ци в четырех главах) // Академическая периодика «Гуань-цзы» 管子学刊, 1997. Т. 3. С. 20–41.
5. Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-дэ цзин». СПб.: Петербургское востоковедение, 2004.
6. Цзя Тайхун 贾太宏. Гуаньцзытунши 管子通释 («Гуань-цзы» с комментариями). Пекин: Сиюань, 2015.
7. Цыренов Ч. Ц. Трактат ГуаньЧжуна «Гуань-цзы». Его место и роль в культурной традиции Древнего Кита. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, 2013.
8. Чи Ваньсин 池万兴. Гуань-цзыяньцзю 〈管子〉研究 (Исследования «Гуань-цзы»). Пекин: Издательство Высшего образования 高等教育出版社, 2004.
9. Чжан Ляньвэй 张连伟. Гуань-цзычжэсюэсысянъяньцзю 〈管子〉哲学思想研究 (Исследование философских мыслей «Гуань-цзы»). Чэнду: Издательство Башу 巴蜀书社, 2008.
10. Rickett W. A. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. New Jersey: Princeton University Press, 1986. Vol. 2.

REFERENCES

1. *Drevnekitajskaya filosofiya: sobranie tekstov v dvuh tomah* [Ancient Chinese Philosophy: A Collection of Texts in Two Volumes. Ed. Yang Hin-shun]. Moscow, Mysli, 1973, vol. 2 (in Russian).
2. *Duhovnaya kul'tura Kitaya: enciklopediya* [Spiritual culture of China: encyclopedia: in 5 volumes.: ed. M. L. Titarenko]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2006, vol. 5 (in Russian).
3. Le Aiguo 乐爱国. *The Scientific and Technological Thoughts in 'Guanzi'* 〈管子〉的科技思想, Beijing, Science 科学出版社, 2003 (in Chinese).
4. Li Cunshan 李存山. *Several Questions on the Thought of Essence and Qi in the Four Chapters of Neiye and Others* 关于〈内业〉等四篇精气思想的几个问题. Academic periodical of "Guanzi" 管子学刊, 1997, vol. 3, pp. 20–41 (in Chinese).
5. Torchinov, E. A. *Taoism. 'The Tao Te Ching'*. Saint Petersburg Oriental Studies, 2004 (in Russian).
6. Jia Taihong 贾太宏. *Guanzi. General Explanation* 管子通释. Beijing, Xiyuan, 2015 (in Chinese).
7. Cyrenov, CH. C. *Traktat 'Guanzi'. Ego mesto i rol' v kul'turnoj tradicii Drevnego Kita* [Guan Zhong's treatise 'Guanzi'. Its place and role in the cultural tradition of Ancient China]. Ulan-Ude, Publishing and printing by FGBOU VPO VSGAKI, 2013 (in Russian).

8. Chi Wanxing 池万兴. *Research on 'Guanzi' 管子研究*. Beijing, Higher Education Press 高等教育出版社, 2004 (in Chinese).
9. Zhang Lianwei 张连伟. *Study on the Philosophical Thoughts of 'Guanzi'*. Chengdu, Bashu Publishing House 巴蜀书社, 2008 (in Chinese).
10. Rickett, W. A. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. New Jersey, Princeton University Press, 1986, vol. 2.

*Н. В. Рыбалко**

ОСОБЕННОСТИ ТРАНСЦЕНДИСТСКИХ И ИММАНЕНТИСТСКИХ ПРОЕКТОВ В ФИЛОСОФИИ XX—XXI ВЕКА

В статье исследуются важные аспекты трансцендентного и имманентного подходов в философии XX в., представленных концепциями таких философов, как М. Хардт, А. Негри, К. Шмитт, К. Лефор, Ш. Муфф и Э. Лаклау. Хардт и Негри рассматривают процесс секуляризации, который привел к отказу от божественного авторитета, как ключевое условие формирования современного философского и политического дискурсов. Истоки этого подхода в более ранних мысли Дунса Скота, который утверждает важность размежевания философии и теологии. Хардт и Негри утверждают, что эффективное государственное управление возможно лишь тогда, когда юридические и этические аспекты совпадают, а сердцевина общества формируется через радость совместной деятельности. Такой подход не согласуется с теорией К. Лефора, который считает, что в обществе необходимое слияние общественного и частного ведет к тоталитаризму, и, вслед К. Шмитту, выстраивает трансцендентную модель общества. Решение этого противоречия автор видит в концепции гегемона Ш. Муфф и Э. Лаклау.

Ключевые слова: имманентное, трансцендентное, Единое, единичность, гегемония, тоталитаризм.

N. V. Rybalko

FEATURES OF TRANSCENDENTAL AND IMMANENTAL PROTECTS IN THE PHILOSOPHY OF THE XX—XXI CENTURY

The article investigates important aspects of transcendent and immanent approaches in XX century philosophy, presented by the concepts of such philosophers as M. Hardt, A. Negri, K. Schmitt, K. Lefor, Ch. Muff and E. Laklau. Hardt and Negri consider the process of secularization, which led to the renunciation of divine authority, as a key condition for

* Рыбалко Наталья Вячеславовна — аспирант, nrybalko@eu.spb.ru, Европейский Университет, Санкт-Петербург.

Natalia V. Rybalko — PhD student, nrybalko@eu.spb.ru, European University, Saint-Petersburg.

the formation of modern philosophical and political discourses. The origins of this approach are in earlier thought by Duncan Scott, who asserts the importance of separating philosophy and theology. Hart and Negri argue that effective governance is possible only when the legal and ethical aspects coincide, and society's core is formed through the joy of joint action. This approach is not in line with the theory of K. Lefor, who believes that in a society it is necessary to merge public and private leads to totalitarianism, and, following K. Schmitt, builds a transcendental model of society. The solution of this contradiction is seen by the author in the concept of hegemon Ch. Muff and E. Laklau.

Keywords: immanent, transcendent, the Unity, singularity, hegemony, totalitarianism.

ИММАНЕНТИСТСКИЙ ПРОЕКТ А. НЕГРИ И М. ХАРДТА

М. Хардт и А. Негри, полагая, что нововременной процесс секуляризации с его отказом от божественного, трансцендентного авторитета является важным этапом в становлении современного философского и политического дискурсов и развитии плана имманентного, присущего им, все же ищут истоки зарождения плана имманентного (а вместе с ним и зарождения истоков всей современности) раньше, а именно в философии Дунса Скота, который выступал за размежевание философии и теологии и в связи с этим выдвинул положение о том, что у каждого сущего есть особая суть, таким образом разрушив средневековую концепцию аналогии бытия, согласно которой объект соотносится с субъектом или событие с ситуацией не согласно принципам тождества и различия, а согласно принципу их подобия своему трансцендентальному источнику (соответственно, философия, по Дунсу Скоту, должна заниматься сутью наличных вещей, а теология — областью трансцендентного):

«Утверждение Дунса Скота разрушает средневековую концепцию аналогии бытия и, следовательно, его дуалистичности, представление о бытии как стоящем одной ногой в этом мире, а другой — в сфере трансцендентного. Это происходит в начале XIV столетия, в разгар кризиса позднего Средневековья. Дунс Скот говорит своим современникам, что смятение и упадок времен можно преодолеть, лишь обратив мысль к сингулярности, к единичному характеру бытия» [1, с. 78–79].

Таким образом, Дунс Скот поставил под сомнение принцип дуалистичности бытия — бытия, которое, являясь нам в этом мире, своим источником имеет мир потусторонний. Согласно этому принципу имманентизации трансцендентного принципа никогда не происходило, и мы должны исследовать этот мир и наши отношения внутри него без оглядки на Единое, но обращая внимание на единичность, т. е., по мнению Д. Скота, всеобщий кризис и упадок (пишет Скот в начале XIV столетия, в разгар кризиса позднего Средневековья) можно преодолеть, лишь обратив мысль к сингулярности, к единичному характеру бытия, придав ей онтологический статус. Утверждение значимости и онтологической укорененности единичного бытия дает импульс к реализации возможностей человечества и его могущества изменять мир. Т. е. если говорить об имманентности, как ее понимают М. Хардт и А. Негри через Д. Скота, то она выступает в качестве единственной реальности, у которой нет никакой

внешней ей самой цели и которая является одновременно всем мыслимым, в том числе и тем, что кажется трансцендентным. Если говорить о политическом имманентном, то, по мнению А. Негри и М. Хардта, оно возможно тогда, когда юридический порядок государства совпадает с этическим. Сердцем же общества, считают они, является радость совместного действия по реализации совместных целей, устраняющая разницу между любовью и политикой.

Но, как указывает Э. Лаклау [9], план имманентности берет свое начало не с Дунса Скота, как пишут об этом Хардт и Негри, а с Эриугены, и не является результатом секуляризации, а существует внутри теологической дискуссии. Эриугена, отвечая на вопрос Августина, откуда берется зло, утверждает, что зло в действительности не существует, т. к. то, что мы называем злом, на самом деле — этапы, которые Богу необходимо пройти для того, чтобы достигнуть совершенства, но, как пишет Лаклау, это невозможно, если Бог не имманентен миру. Таким образом, Лаклау не считает, что точкой рождения имманентности является отделение имманентного от трансцендентного, а, напротив, полагает, что Бог изначально миру имманентен, совершенствуясь внутри этого земного бытия и достигая благодати, пройдя все необходимые преобразования. Таким образом, если у Дунса Скота усиленный акцент в возникновении и существовании зла ставится на роли самих разумных существ, зло у него — это результат нарушения праведности, грех и вина человека, то зло в понимании Эриугены является необходимым этапом развития на пути к совершенству. (Неудивительно поэтому, что такой имманентистский мыслитель, как К. Маркс, излагает похожую концепцию, согласно которой общество должно вытеснить примитивный коммунизм и пройти все стадии классового разделения, чтобы развить производительные силы и в конце пути прийти к развитому коммунизму.) Таким образом теория Дунса Скота выглядит как попытка разделения негативности и трансцендентности, в то время как негативность у Эриугены присуща Богу и ввиду его имманентности распространена в мире. В этом случае получается, что негативность — момент, который присущ Богу как нечто само собой разумеющееся и поэтому неустраним одним лишь усилием воли. Кроме того, получается, что негативность в этом случае сочетается с имманентностью. Получается, что негативность, против которой выступают Негри с Хардтом, представляя имманентное как некий избыток, разрушающий все границы и объемлющий собой все поле политического, изымается в их теории из общественного бытия просто решением рассматривать только единичные сингулярности, т. к. разрыв между единичным бытием и иным обеспечивает именно негативность. Что по поводу того, что Д. Скот отказывается от рассмотрения теологии, сосредотачивая свое внимание на рассмотрении вещей этого мира так, как они есть, то это, несомненно, признак той секуляризации, которой подвергалась философская мысль на излете Средневековья.

Если следовать теории Лаклау об изначальной имманентизации божественного, то нововременная секуляризация обратила уже существующее в этом мире зло в то, что мы называем «общественным антагонизмом». Но если эта теория верна, то концепция Негри и Хардта, которые понимают политику как нечто имманентно-неизбежное (возможно, «открытое», по Хайдеггеру), требующее простого процесса структурирования (например, демократизации

протестных движений, перераспределения стратегических и тактических усилий между лидерами протеста и основной его массой), а политическое — как то, что формирует политическую общность, уступает концепции создания истинной политики из условий антагонизма, на чем настаивают Жижек или Бадью, которые понимают политическое как имманентные условия возможности радикального политического участия в существующих социальных антагонизмах, решение которых обеспечивает истинная политика.

СУВЕРЕН ПРОТИВ ЗАКОНА: ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЕ ПРОЕКТЫ К. ШМИТТА И К. ЛЕФОРА

Чтобы рассмотреть аргументацию противников имманентистских проектов, я бы хотела проанализировать различия между двумя трансцендентистскими проектами, высвечивающем особенности каждого из них. Это консервативный проект Карла Шмитта и проект либеральной демократии Клода Лефора.

Я хочу показать, что сами эти проекты, которые спорят друг с другом, не так однозначны, как кажутся на первый взгляд. Так, Лефор обвиняет имманентистский проект в том, что он ведет к тоталитаризму, когда власть проникает во все сферы общества, в том числе и в частную жизнь, стирая различия между частной жизнью и жизнью публичной, на необходимости различения которых настаивал еще Кант.

Х. Арендт, чья концепция тоталитаризма повлияла на Лефора, определяет тоталитаризм как режим, стремящийся проникнуть во все сферы человеческой жизни. Это, собственно, классическое определение тоталитаризма. Причем лучше всего тоталитаризм утверждается там, где люди разобщены и испытывают одиночество. То есть отсутствуют те самые связи, которые, по Хардту и Негри, должны соединять между собой элементы множества. Тут надо заметить, что уже этот факт говорит о том, что у концепции имманентного общества есть шанс удержаться от падения в тоталитаризм, и наша задача — найти, что же именно этому препятствует.

Для Арендт тоталитаризм характеризуется тем, что определенные категории людей лишаются закона. При этом полное равенство людей перед законом реализуется при строгой стратификации общества:

«И все-таки эти свободы достигают своего полного значения и органического исполнения своей функции только там, где граждане представлены группами или образуют социальную и политическую иерархию» [1, с. 416].

Тут надо заметить, что К. Шмитт, во многом повлиявший на Арендт, защищал политическую диктатуру как идеальное отображение божественной власти на земле в руках абсолютного суверена, т. е., того, кто может объявлять чрезвычайное положение, приостанавливая действие всех законов. Таким образом, суверен, будучи сам исключительной фигурой, принимает решение об исключении из нормы права, которое в самой норме прописано быть

не может. По Арндт же, тоталитаризм строится от имени закона, но вместо того, чтобы утвердиться над людьми, утверждается в человеческом мире, — как говорит Лефор, спускается с небес на землю. Демократия же, как пишет Лефор, не делает закон имманентным мировому порядку и не смешивает его с властью. Именно разделение власти, закона и знания характерны для демократии и служат препятствием для тоталитаризма.

Для Лефора именно гомогенность общества означает его тоталитарность, когда «(п)ролетариат составляет одно целое с народом, партия — с пролетариатом, наконец, политбюро и эгократ — с партией» [3, с. 21]. Народ в этом случае объявляется единым, социальное разделение отрицается, как отрицаются и все различия в языках, верованиях и обычаях. Диктатура тут носит совершенно другой характер, чем диктатура монарха. Ибо власть теперь не принадлежит одному, находящемуся по ту сторону социального: эта власть царит, как если бы не имелось ничего вне ее, как если бы она не имела границ — границ, которые ставят идеи закона или самоценной истины. Тоталитарное общество — общество, которое, как предполагается, не имеет ничего вне себя, общество, которое производится населяющими его людьми. Подход, который предлагает Лефор, можно сравнить со стратегией Хардта и Негри, которые хотят отделить Единое от единичного, только с той разницей, что Хардт и Негри считают, что единичное может существовать без оглядки на Единое, в то время как Лефор настаивает на том, что именно благодаря тому, что Единое отделено от единичного, оно способно его структурировать.

К исчезновению общественного порядка ведет следующее противоречие: индивид, с одной стороны, в эпоху модерна избавляется от личной зависимости, получает свободу суждений и действий в соответствии с собственными нормами, а с другой стороны, находит в единении с другими способ сохранения своей идентичности. В отношении же власти это противоречие проявляется в том, что власть освобождается от произвола отдельной личности, но вместе с тем рискует вследствие этого стать безграничной и контролирующей все аспекты жизни. То есть это ситуация потери власти сувереном. Поэтому Лефор тут мог бы возразить Шмитту, который ценил власть суверена в противовес власти закона, что падение суверена неизбежно в исторической перспективе, поэтому закон — то, что по необходимости должно прийти ему на смену. И действительно, Лефор настаивает, что в демократии место власти становится пустым, происходит разрушение личной, монархической власти, что совпадает с установлением политической свободы, но на место трансцендентной власти должен вступить трансцендентный закон.

При этом Токвиль, который первый заметил это противоречие, боялся, что демократия, устанавливая равенство условий, стирает различия в едином стандарте, распыляет историческое время и прочее. Лефор как поборник демократии утверждает, что Токвиль не учитывает развивающийся характер демократии, которая имеет исторический характер. Как представляется, развивающийся характер демократии проявляется в том, что основным законом, как например, французская или американская декларации, утвердившись однажды, тем не менее в самом утверждении прав человека содержали возможность постепенно включать в понятие «человека» все большие категории людей —

женщин, чернокожих и т. д. Таким образом, демократия — это историческое общество, в основу которого заложено развитие, в отличие от тоталитаризма, который вроде бы основан на постоянной мобилизации своих граждан и заряжен движением, но это движение осуществляется к установленному раз и навсегда и недостижимому идеалу нового человека, являясь, таким образом, обществом без истории.

Но и недостаток подобной установки очевиден — Лефор не проблематизирует момент чрезвычайного положения, который закон, как писал еще Шмитт, не может предусмотреть и справиться с которым, по Шмитту, может только суверен, по-видимому, именно сняв запрет на разделение Единого и единичного и воплощая в самом себе их единение.

КОНЦЕПЦИЯ АГОНИЗМА И ГЕГЕМОНИИ Ш. МУФФ И Э. ЛАКЛАУ

Ш. Муфф, на которую оказал влияние Лефор, принимает антагонистическую модель развития Шмитта, но модифицирует ее в агонистическую, соглашаясь, что разногласия необходимы, т. к. на них строится политическое, но из разряда врага мы должны перевести наших противников в разряд соперников, чтобы иметь возможность дискутировать с ними, каковой возможности лишает нас взаимный статус врага. Муфф апеллирует к стабильности и порядку, к которым может привести не мобилизация всего населения к единой цели (о чем говорит и Лефор), но компромисс между разными интересами. Поэтому она отвергает и проект либеральной демократии Ролза и Хабермаса, основанный на согласии, исключая соперничество. Политика — не место для универсальных ценностей, а область плюрализма и разногласий. Ставка на частную жизнь инструменталистской концепции политики не сработала, т. к., помимо крайнего индивидуализма, привела к тому, что люди, ища способы коллективной идентификации, но не имея возможности стать политическими агентами, начали создавать религиозные и этнические фундаментализмы. Здесь мы видим, что единичное, помимо того, что, как в концепции Хардта и Негри, следующих за Дунсом Скотом, может принимать на себя ответственность за политическое действие, также может служить и реакционным целям. Таким образом необходимо понять, как возможно сохранение политического потенциала у единичного без того, чтобы это единичное уходило в индивидуализм.

Ш. Муфф сетует на утрату политического трансцендентного, когда критикует либеральную демократию, замечая, что она, будучи выражением компромисса между различными конкурирующими силами, являет собой утрату политического трансцендентного, когда политика начинает излагаться не в терминах экономики, но в терминах этики и морали (так, если классический марксизм делал ставку на производительные силы, развитие которых должно привести к антагонизму с производственными отношениями, то потом инициатива перешла к совершению политического акта, а в 20 веке возникла тенденция интегрировать в «производительные силы» все аспекты бытия). Кроме того, по Муфф, для политического необходим институт власти

именно потому, что власть — не отношения между идентичностями, которая устанавливается при их взаимоотношении, а то, что само устанавливает эти идентичности. Поэтому, т. к. властные отношения лежат в основе всего социального, то мы должны не пытаться устранить власть, а найти подходящие для демократических ценностей формы власти. Более того, власть, являясь неотъемлемой частью социальных отношений и их основой, конструирует саму социальную объективность. Именно поэтому, с точки зрения Муффа, установка на устранение власти является нонсенсом. Задача демократической политики состоит не в уничтожении власти, а в нахождении таких ее форм, которые бы максимально сочетались с демократическими ценностями.

Тем не менее речь здесь не идет о конкурентах в либеральном понимании этого слова. Ибо, согласно Муффу, последние ведут борьбу за господство в рамках существующей системы гегемонии (например, Лефоровского закона, который раз и навсегда установился и сам задает рамки своего развития), тогда как «агонистические» соперники оспаривают саму гегемонию, но и не о врагах в Шмиттианском смысле, так как, если мы маркируем кого-то врагом, то мы выталкиваем его из поля возможного диалога, так что Другому остается только маргинализироваться и радикализироваться.

Как отмечает Жижек [12], проект Лаклау и Муффа часто прочтывают как постструктуралистский, т. к. возникает соблазн предположить, что в их теории «реальность» — всего лишь дискурсивный конструкт, так как создается она путем диалога между агонистическими соперниками в отсутствии какого-либо трансцендентного означаемого, а любая идентичность, которой обладают соперники, — лишь результат их отношений. Жижек же настаивает, что такое прочтение работы Лаклау и Муффа (как постструктуралистской) упускает важнейшее измерение гегемонии. Говоря о гегемонии и о том, откуда она берется, следует помнить, что Лаклау и Муффа считают, что возможность для политической борьбы — это прежде всего расширение, избыток по отношению к имеющимся рациональным структурам общества. Этот социальный порядок, представляя из себя рациональные и организованные структуры, являет собой символический порядок. И тогда тот избыток, который переживает социальное пространство во время борьбы, — это Реальное, которое не может быть вписано в старые рамки, т. е. не может быть символизировано. Это Реальное, в котором, по Лакану, отсутствует всякое различие (а структура — это всегда различие) или нехватка, поскольку избыток является для субъекта невозможным опытом наслаждения / смерти, который всегда утопичен и недостижим. Как и утопия, это наслаждение / смерть является абсолютно трансцендентным опытом. Или, как пишет Жижек, все социо-символическое поле формируется вокруг травматического невозможного, вокруг того, что не может быть символизировано, то есть, опять же, вокруг Лакановского Реального, которое по определению невозможно. Только Лаклау и Муффа переносят это положение в анализ социального и идеологического. Таким образом, необходимо нечто, которое находилось бы за пределами структур общества, но при этом обеспечивало бы их связь, вокруг которого выстраивались бы структуры социального. Собственно, и сами Лаклау и Муффа пишут, что теория Лакана предоставляет важнейшие инструменты для формулирования концепции гегемона [10, p. xi] (1).

Также можно вспомнить, что Лаклау и Муфф, разбирая работу Розы Люксембург «Всеобщая забастовка и немецкая социал-демократия» 1906 г., пишут, что Люксембург не следует логике жесткой детерминации, а вместо этого увеличивает количество точек антагонизма, а следовательно, и субъективации. Поэтому какое-либо лидерство, будь то партийное или профсоюзное, невозможно. С другой стороны, Люксембург предложила символическую детерминацию для консолидации этих точек борьбы — классовую солидарность. Но тут надо отметить, что сама эта консолидация не является чем-то предзаданным — она выстраивается как раз в ходе этой самой сверхдетерминации. А если мы говорим о спонтанизме, то эти множественные субъективации должны оставаться недетерминированными, как будто консолидация, Единое — то, что всегда ждет нас впереди.

Таким образом, проект Лаклау и Муфф, проект универсального гегемона, предполагает действие из избытка, но при этом подобный избыток не стирает разделения между существующими соперниками, а обеспечивает их сосуществование:

«Что, в этом случае, является специфической универсальностью, присущей гегемонии? Это результат, как мы утверждаем в тексте, конкретной диалектики между тем, что мы называем логикой разности, и логикой эквивалентности» [10, р. xiii] (2).

Пожалуй, именно такая универсальность представляет собой то соединение единичного и Единого, причем соединение не стабильное, а постоянно перемещающееся между разными своими точками, которое способно как избежать ухода в тоталитарность, так и сохранить при этом внимание к единичному, как преодолеть косность раз и навсегда установленного закона перед лицом чрезвычайной ситуации, так и избежать диктатуры единого суверена:

«Наше понятие нестабильной универсальности не совпадает с концепцией таковой у Хабермаса, для которого универсальность имеет своё собственное содержание, независимое от любой гегемонической артикуляции. Но оно также избегает другой крайности — представленной, возможно, в чистейшем виде, в партикуляризме Лиотара, чья концепция общества представляет из себя множество несоразмерных языковых игр, взаимодействие которых может быть понято только как деликт, делает невозможным любое политическое переосмысление» [10, р. xiii] (3).

1. “For not unrelated reasons, Lacanian theory contributes decisive tools to the formulation of a theory of hegemony” (пер. авт.).

2. “What, in that case, is the specific universality inherent in hegemony? It results, we argue in the text, from the specific dialectic between what we call logics of difference and logics of equivalence” (пер. авт.).

3. “Our notion of a contaminated universality parts company with a conception such as that of Habermas, for whom universality has a content of its own, independent of any hegemonic articulation. But it also avoids the other extreme — represented, perhaps, at its purest in the particularism of Lyotard, whose conception of society as consisting in a plurality of incommensurable language games, whose interactions can be conceived only as tort, makes any political rearticulation impossible” (пер. авт.).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арендт Х. Истоки тоталитаризма.* М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.
2. Большая Российская энциклопедия: [в 30 т.] / Научно-редакционный совет: председатель — Ю. С. Осипов и др. М.: Большая Российская энциклопедия, 2004. Т. 32. 767 с.
3. *Лефор К. Политические очерки (XIX—XX века).* М.: Российская политическая энциклопедия, 2000. 366 с.
4. *Муфф Ш. К агонистической модели демократии // ЛОГОС.* Т. 42. Вып. 2. 2004. С. 180–197.
5. *Хардт М., Негри А. Империя.* М.: Праксис, 2004. 434 с.
6. *Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи.* М.: Культурная революция, 2006. 508 с.
7. *Шмитт К. Политическая теология.* М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. 333 с.
8. *Hardt M., Negri A. Assembly.* New York: Oxford University Press, 2017. 368 p.
9. *Laclau E. Can Immanence Explain Social Struggles? // Diacritics.* Vol. 31. № 4. 2001. P. 2–10.
10. *Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics.* London, New York: Verso, 2001. 198 p.
11. *Mouffe Ch. On the Political.* London, New York: Routledge, 2006. P. 8–21, 29–34.
12. *Žižek S. Beyond discourse analysis. // Laclau E. New Reflections On The Revolution Of Our Time.* London: Verso, 1990. P. 249–260.

REFERENCES

1. *Arendt, H. Istoki totalitarizma.* M.: CentrKom, 1996. 672 s.
2. *Bolshaya Rossijskaya enciklopediya: [v 30 t.] / Nauchno-redakcionnyj sovet: predsdatel — Yu. S. Osipov i dr. M.: Bolshaya Rossijskaya enciklopediya, 2004. T. 32. 767 s.*
3. *Lefor, K. Politicheskie ocherki (XIX–XX veka).* M.: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya, 2000. 366 s.
4. *Muff, Sh. K agonisticheskoy modeli demokratii.* In: LOGOS. T. 42. Vyp. 42. 2004. S. 180–197
5. *Hardt, M., Negri, A. Imperiya.* M.: Praksis, 2004. 434 s.
6. *Hardt, M., Negri, A. Mnozhestvo: vojna i demokratiya v epohu imperii.* M.: Kulturnaya revolyuciya, 2006. 508 s.
7. *Shmitt, K. Politicheskaya teologiya.* M.: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole, 2000. 333 s.
8. *Hardt, M., Negri, A. Assembly.* New York: Oxford University Press, 2017. 368 p.
9. *Laclau, E. Can Immanence Explain Social Struggles? In: Diacritics.* Vol. 31. № 4. 2001. p. 2–10
10. *Laclau, E., Mouffe, Ch. Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics.* London, New York: Verso, 2001. 198 p.
11. *Mouffe, Ch. On the Political.* London, New York: Routledge, 2006. P. 8–21, 29–34
12. *Žižek, S. Beyond discourse analysis.* In: Laclau E. *New Reflections On The Revolution Of Our Time.* London: Verso, 1990. P. 249–260.

DOI 10.25991/VRHGA.2025.26.1.007

УДК 93/94

*Ю. Е. Кондаков**

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛОЖИ «ИЩУЩИХ МАННЫ» В УСЛОВИЯХ ЗАПРЕТА МАСОНСТВА В РОССИИ**

В условиях запрета масонства в России (1822 г.) ложа «Избранных манны» продолжила свою работу. Комплексного исследования работы ложи в 1822–1900 гг. пока не существует. В статье предлагается оригинальная методика для проведения исследования масонского объединения. Ложа была основана в 1817 г., когда внутри масонского движения происходила борьба. Великая провинциальная ложа конкурировала с Великой ложей «Астрея», а лидеры розенкрейцеров Н. И. Новиков и И. А. Поздеев боролись за власть. Ложа была открыта по распоряжению И. А. Поздеева, чтобы отделить его сторонников от последователей Н. И. Новикова. После смерти обоих лидеров ложа была вынуждена перейти под контроль последователей Н. И. Новикова. В итоге ложа стала центром движения масонов «Розенкрейцерской» системы. Она формировалась на основании семейных связей и смогла просуществовать до начала XX в. «Братья» «Избранных манны» проводили собрания как в масонских, так и в высших розенкрейцерских степенях. Они проходили в особой тайне. Самым распространенным видом собраний масонов в период запрета были «беседы». На них собравшиеся обсуждали морально-этические проблемы в духе учения розенкрейцеров, читали масонские акты.

* Кондаков Юрий Евгеньевич — д-р историч. наук, доцент, urakon@rambler.ru, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; руководитель научного проекта, yura.kondakov.67@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Yuri E. Kondakov — Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, urakon@rambler.ru, Professor, Ehe A. I. Herzen State Pedagogical University; Project Manager, yura.kondakov.67@mail.ru, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–01029, <https://rscf.ru/project/25–28–01029/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 25–28–01029, <https://rscf.ru/project/25–28–01029/>; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Для посвящения новых членов собиралась полноценная ложа и проводился ритуал. Собрания прекратились после смерти подавляющего числа участников.

Ключевые слова: масонство, запрет масонских лож, «Розенкрейцерская» система, «Шведская» система, ложа, круг, «братья», тайные собрания.

Yu. E. Kondakov

*ACTIVITIES OF THE LODGE "SEEKERS OF MANNA"
IN THE CONDITIONS OF THE BAN OF FREEMASONRY IN RUSSIA*

Under the ban of Freemasonry in Russia (1822), the lodge of the "Elect of Manna" continued its work. There is no comprehensive study of the work of the lodge in 1822–1900. The article proposes an original methodology for conducting a study of the Masonic association. The lodge was founded in 1817, when there was a struggle within the Masonic movement. The Grand Provincial Lodge competed with the Grand Lodge "Astrea", and the leaders of the Rosicrucians N. I. Novikov and I. A. Pozdeev fought for power. The lodge was opened by order of I. A. Pozdeev to separate his supporters from the followers of N. I. Novikov. After the death of both leaders, the lodge was forced to come under the control of the followers of N. I. Novikov. As a result, the lodge became the center of the Masonic movement of the "Rosicrucian" system. It was formed on the basis of family ties and managed to exist until the beginning of the 20th century. The "Brothers" of the "Chosen Manna" held meetings both in Masonic and in the highest Rosicrucian degrees. They were held in special secrecy. The most common type of Masonic meetings during the period of prohibition were "conversations". At them, those gathered discussed moral and ethical issues, in the spirit of the Rosicrucian teaching, read Masonic acts. To initiate new members, a full-fledged lodge was assembled and a ritual was held. The meetings ceased after the death of the overwhelming majority of participants.

Keywords: freemasonry, prohibition of Masonic lodges, "Rosicrucian" system, "Swedish" system, lodge, circle, "brothers", secret meetings.

В 1822 г. вышел первый и единственный в истории России официальный запрет на работу масонских лож и тайных обществ. В 1826 г. он был повторен Николаем I. Масоны «Розенкрейцерской» системы не подчинились запрету. Их группы продолжили работы. Известно о тайной ложе в С.-Петербурге под руководством С. С. Ланского, о масонских собраниях в поместьях под управлением П. И. Шварца. Самыми продолжительными оказались собрания ложи «Ищущих манны» в Москве. В кругу семьи Арсеньевых посвящения в масонство продолжались до начала XX в.

Исследований, посвященных российскому масонству в условиях запрета, несколько. Первым об этом упомянул А. Н. Пыпин в 1872 г. Он опубликовал документ из отдела рукописей РГБ, озаглавленный «Постановление, принятое масонами в сентябре 1827, по случаю запрещенія лож» [9, с. 280–287]. Пыпин считал, что «Постановление» принадлежало масонам Великой провинциальной ложи. В действительности оно было принято розенкрейцерами и попало в библиотеку вместе с архивом С. С. Ланского. Документ свидетельствовал о том, что розенкрейцеры не планировали прекращать своих собраний и выработали новые правила для тайных работ. Кроме того, Пыпин упоминал, без указания места хранения, розенкрейцерские документы российского происхождения 1843–1856 гг. [9, с. 287–288]. В 1907 г. Т. О. Соколовская в сборнике «Русское масонство и его значение в истории общественного движения» касалась масонских собраний после 1822 г. Она писала, что видела масонские

речи С. С. Ланского и А. И. Поздеева в 1827–1828 гг. [14, с. 21], а это значит, что Соколовская знакомилась с протоколами заседаний ложи «Теоретического градуса» этого периода.

Подробно эта тема была раскрыта в диссертации А. Е. Виноградова «Российское масонство после правительственного запрета 1822 г.» (М., 1992). Главным источником информации автора стали масонские фонды отдела рукописей Российской государственной библиотеки (РГБ). Деятельность ложи «Ищущих манны» рассматривалась во второй главе работы наряду с другими объединениями. К сожалению, общий уровень исследования масонства этого периода не позволил автору глубоко раскрыть проблему. Вместо «Розенкрейцерской» системы Виноградов использовал термин «новиковское масонство».

Следующим к теме масонства в условиях запрета обратился А. И. Серков. В его книге, вышедшей в 2000 г., была соответствующая глава. Автор указывал, что после 1822 г. масоны продолжили собрания в Гродненской губернии, Нижнем Новгороде и Киеве [10, с. 250–252]. Серков писал о собраниях последователей И. Г. Шварца и Н. И. Новикова, чьи масонские акты передавались из поколения в поколение до начала XX в. Описывая работу ложи «Ищущих манны», автор ссылаясь на дневники В. С. Арсеньева [10, с. 265]. Серков описывал тайные собрания в Москве, называя их участников «розенкрейцерами» и «теоретистами». По его заключению, «круг московских членов теоретического градуса был далек от какой-либо антиправительственной деятельности» [10, с. 269]. Серков описывал «конвенции кругов Внутреннего ордена» и перечислял их участников и руководителей. По сведениям исследователя, «встречи “теоретистов” продолжались более или менее последовательно вплоть до 1870-х гг., а последние тайные принятия в масонство относятся уже к началу XX в.» [10, с. 287].

В 2012 г. исследование А. И. Серкова было дополнено Ю. Е. Кондаковым. В заключительной главе своей книги автор описывал инструкции и устройство Ордена золотого и розового креста в условиях запрета лож. Основное внимание было сосредоточено на деятельности круга ложи «Ищущих манны» [3, с. 451–509].

Масонское движение было и есть необычайно разнообразно. При этом существует набор признаков, позволяющих отнести то или иное объединение к масонскому движению: самоидентификация, посвятельный ритуал, тайна работ, признание древности масонской истории, связи с другими масонскими ложами. При этом ложи состоят из конкретных людей, и уже поэтому их работы имеют отличия. Для исследования истории масонской ложи необходимо сформировать особую методiku. В первую очередь ложу надо типологизировать: выявить, к какому союзу принадлежала ложа, какому масонскому органу она подчинялась, выявить лиц, выступивших с инициативой открытия ложи («члены-основатели», учредители). На следующем этапе «конкретизации» необходимо выяснить, по каким системам или системе работала ложа. Необходимо выявить список управляющих мастеров и офицеров ложи. Рассмотреть их масонский путь и взгляды. Эти факторы дадут идеальную картину деятельности ложи, покажут, как она должна была работать. Последний методический прием можно назвать «внесением корректив». Он позволяет создать не идеальную,

а реальную картину работы ложи. Надо выявить факторы, в разное время влиявшие на работу масонов данной ложи. Выявить особенности их повседневной практики и проследить, под каким влиянием она формировалась. Определить уровень посвящения членов ложи.

Ещё одной специфической чертой масонства, больше относящейся к XVIII в., является существование масонских систем дополнительных (высших) степеней. В XVIII в. в действующих в России «Шведской», «Розенкрейцерской» системах и «Исправленном шотландском уставе» существовала практика, по которой ложей должны были управлять «братья» высших степеней. Ложа рассматривалась как первичное звено особого Ордена. При этом далеко не все масоны ложи посвящались в высшие степени. Там существовали особые собрания: Круги, Капитулы и т. д., включавшие в себя масонов из разных лож. Исследования российских лож в условиях запрета имеет преимущества: масоны одной ложи могли входить только в одно объединение высших степеней, собиравшееся на базе ложи.

Время основания ложи «Ищущих манны» было периодом борьбы масонских союзов и различных систем. Это отразилось на деятельности ложи. Она была основана 24 ноября 1817 г. Разрешение на работы дала Великая провинциальная ложа (ВПЛ), которой управлял «триумвират»: М. Ю. Виельгорский, С. С. Ланской, А. П. Римский-Корсаков. Ложи союза работали по «Шведской» системе. Это была первая ложа союза, открытая в Москве. Среди «членов-учредителей» ложи были масоны лож: «Елизаветы к добродетели», ВПЛ и независимой ложи «Нептун»: Я. И. Венкстерн, А. И. Долгорукий, Ю. А. Зверев, В. Д. Комынин, А. П. Мансуров, И. А. Поздеев, А. Ю. Поливанов, В. Л. Пушкин, Ф. М. Рахманов, С. П. Фонвизин, И. М. Фролов, М. С. Шулепников [13, с. 1026–1028].

Вскоре после своего открытия ложа «Ищущих манны» перешла на «Розенкрейцерскую» систему. «Шведская» система осталась только прикрытием тайных работ. В XIX в. в России «Шведская» система утратила большую часть своей эзотерической составляющей. Остался только внешний антураж рыцарских посвящений и собраний капитулов. В высших степенях масонам сообщали тайну происхождения масонства от Ордена тамплиеров. Никакой практической деятельности, кроме обрядов, в высших степенях не велось. «Розенкрейцерская» система, напротив, имела целью практическую алхимию, к которой адепта долго готовили. Обучение было наполнено средневековой философией и христианским мистицизмом, под который подстраивали и научное знание. Главной целью провозглашалась борьба с грехами и достижение Богоподобия, совершенства, позволяющего управлять стихийными духами. Связью между масонством и Орденом золотого и розового креста (девять степеней) служила степень «Теоретической градус». На её собраниях масоны слушали лекции из специально утвержденного списка. Хорошо освоивших материал допускали до алхимических работ. В случае если практической алхимией заниматься возможности не было, то на собраниях «конвенциях кругов» розенкрейцеры штудировали алхимическую и морально-нравственную христианскую литературу. В «Розенкрейцерской» системе царил строгая иерархия. Российскому главе Ордена беспрекословно подчинялись все остальные члены.

Только из розенкрейцеров назначали управляющих мастеров лож. Выборность руководства отсутствовала, личности высших руководителей являлись тайной.

В XIX в. российские розенкрейцеры собирались, не получив разрешения правительства. Шла борьба за влияние между лидерами розенкрейцеров Н. И. Новиковым и И. А. Поздеевым. Последний подчинил своему влиянию руководителей ВПЛ, и по его распоряжению они учредили ложу «Ищущих манны». Такое решение было принято потому, что в ложе «Нептун» происходила борьба между последователями Новикова и Поздеева. Поэтому Поздеев выделил своих сторонников в отдельную ложу. Великий мастер ложи С. П. Фонвизин в одной из речей вспоминал основателей ложи, которые «положили доброе основание в соединенных ложах под их начальством тогда находящихся, совершенно отдалив их от прочих не единомысленных с ними, не познавших нужду в руководителях, предпочитающих своеволие» [9, ф. 13, кар. 40, д. 2, л. 9]. На траурной ложе по А. И. Поздееву 2 июня 1820 г. говорилось, что ложа «обязана ему своим существованием, была открыта, когда раздоры и несогласия между братьями стали обнаруживаться» [9, ф. 13, кар. 40, д. 2, л. 13].

Обычно на собрании ложи присутствовали от 15 до 30 человек. Общее число членов на 1822 г. было 54 человека [5, с. 72–73]. Летом собрания не проводились, так как члены разъезжались по своим поместьям. Ложа изначально была собранием учеников и последователей И. А. Поздеева, постепенно приобретая семейный характер. В ложу входили братья Головины, Поливановы, Рахмановы, Масловы, сыновья П. И. Голенищева-Кутузова, П. Я. Титова, Ф. П. Ключарева, три сына И. А. Поздеева. В первые месяцы работы были приняты И. А. Головин, А. И. Маслов, Ф. Я. Гаве, И. Ф. Калайдович, Н. М. Шатров, И. С. Веселовский, присоединены В. В. Артемьев, А. В. Первого и сыновья Поздеева (все они продолжили масонские работы после 1822 г.). 18 февраля 1819 г. для братьев открылась шотландская ложа «Гермес», 3 марта начала работать ложа «Теоретического градуса» (пятая степень). Туда вошли избранные члены ложи «Гермес».

«Розенкрейцерская» система рассматривала классическое масонство только как подготовительную площадку для отбора достойных кандидатов в Орден золотого и розового креста. По этой причине в ложах розенкрейцеров действовали две системы. Для лиц, не получивших доверия, существовала шотландская ложа и рыцарский Капитул. Тех, кого выбрали для розенкрейцерского посвящения, вводили в пятую степень: «Теоретический градус». Еще более избранные посвящались в Орден, вводились в новую организацию «круг» и получали розенкрейцерские степени. При этом все масоны совместно продолжали посещать собрания первичной («иоанновской») ложи.

Эта схема в ложе «Ищущих манны» подверглась серьезной коррекции. Борьба Н. И. Новикова и И. А. Поздеева привела к тому, что в ложе «Нептун» появились розенкрейцеры, посвященные Новиковым. Среди них был и глава ложи П. И. Голенищев-Кутузов. Для них при ложе была открыта своя секция «Теоретического градуса». Собрания розенкрейцерских степеней проходили лишь в имени Новикова. Поздеев не имел права присваивать розенкрейцерские степени и не имел их актов. По этой причине он создал параллельную структуру «Теоретического градуса», тайную для членов ложи «Нептун». Во главе структуры Поздеева был поставлен старый розенкрейцер Ф. П. Ключарев.

В эту степень были возведены Н. А. Головин, Ю. А. Зверев, В. Д. Комынин, П. А. Курбатов, А. Л. Ларионов, Ф. М. Рахманов, С. П. Фонвизин, И. М. Фролов [10, с. 231–233].

Один за другим умирали лидеры розенкрейцеров Н. И. Новиков, И. А. Поздеев, Ф. П. Ключарев. Лишь Новиков назначил своим приемником близкого к нему розенкрейцера-писателя В. А. Лёвшина. Надо полагать, что только он, как глава Ордена, имел такое право. Лёвшину была передана вся тайная документация Ордена, его власть признали старые розенкрейцеры. Лидеры ВПЛ и масоны «Ищущих манны» оказываются в изоляции. В 1822 г. они были вынуждены признать главенство Лёвшина. Объединение розенкрейцеров совпало с запретом лож. Перед смертью Лёвшин передал свой пост одному из руководителей «Ищущих манны», своему родственнику В. Д. Комынину [2, с. 355–358]. С этого момента ложа становится центром Ордена золотого и розового креста, а в дальнейшем и последним очагом российского масонства. Часть розенкрейцеров под руководством С. С. Ланского и П. И. Шварца не признала главенства В. Д. Комынина и продолжила отдельные собрания. По плану Н. И. Новикова предполагалось разделение розенкрейцеров на две группы: С.-Петербурга и Москвы. Для них писались две «Герметические библиотеки», хранившие тайны обучения Ордена золотого и розового креста. Одно из собраний, дополненное В. А. Лёвшиным, досталось ложе «Ищущих манны». Второе попало к П. И. Шварцу и после его смерти было продано и приобретено РНБ [4, с. 106–140]. Так сбылась воля Новикова: собрания Библиотеки оказались в двух столицах.

Для рассмотрения истории ложи «Ищущих манны» существует несколько групп источников. Это донесения полиции, хранящиеся в ГАРФ, масонские фонды отдела рукописей РГБ и опубликованный дневник Арсеньева. Наиболее крупными масонскими собраниями РГБ, имеющими отношение к ложе «Ищущих манны», являются: Д. И. Попова (Ф. 237), С. С. Ланского, С. В. Ешевского (Ф. 147), В. С. и Ю. В. Арсеньевых (Ф. 13), самый обширный из них — архив В. С. Арсеньева (Ф. 14) и часть фонда Н. П. Киселева (Ф. 128/II и 128/V). Большая часть этих документов ещё не введена в научный оборот.

В новых условиях основной формой встреч масонов стали «беседы». Они проходили без обрядов. Собранные обсуждали различные морально-этические проблемы с позиций розенкрейцеров, делали доклады, читали книги и масонские акты. При этом все участники проходили масонское посвящение и повышались в степенях. Для этой цели собиралась полноценная ложа. В инструкции, опубликованной А. Н. Пыпиным, предписывалось в четырех первых степенях клятвы не брать, ограничиваясь обещанием хранить тайну. Присяга приносилась только в «Теоретическом градусе». Четырьмя первыми степенями управлял «теоретический брат», он мог проводить посвящение только с разрешения «высшего начальства», им же он и назначался. Предписывалось ограничить связи с розенкрейцерами других «кругов», а масонов других систем присоединять только начиная с ученической степени [8, с. 418–420]. Можно заметить, что розенкрейцеры вернулись к своей обычной практике XVIII в. Высшие степени в инструкции не упоминались, так как она была предназначена для рядовых масонов.

Имена масонов ложи «Ищущих манны» нашли отражение в полицейских донесениях. 5 сентября 1827 г. генерал-лейтенант А. А. Волков сообщал А. Х. Бенкендорфу о собраниях в домах Н. М. Шатрова, А. И. Поздеева, Н. А. Головина и прочих. Волков не только отсылал своему шефу списки масонов, но и пытался ввести в их общество своего человека — П. А. Милюкова [6, с. 172]. В списке числились Н. М. Шатров, А. О. Поздеев, Ф. В. Окуньков, В. Д. Комынин, С. Н. Арсеньев, С. А. Маслов, П. И. Красильников, А. М. Зилов, священник Семен Иоаннов, Н. А. Головин, Р. С. Степанов, Я. Х. Венстер, И. А. Фон-Визен, Н. С. Долгорукий, А. И. Долгорукий, С. С. Ланской (в следующем донесении указывалось, что он назван ошибочно), П. И. Голенищев-Кутузов, А. И. Маслов, Ф. Я. Граве, М. С. Толстой, С. М. Лутковский.

Через тридцать лет, 13 августа 1856 г., В. С. Арсеньев в своем дневнике перечислял членов розенкрейцерского круга: С. П. Фонвизин, П. А. Курбатов, С. А. Маслов, В. И. Кутневич, В. А. Бибилов, А. М. Зилов, С. Н. Арсеньев, И. С. Веселовский, А. И. Маслов, А. Д. Комынин, В. С. Арсеньев. «За отсутствием С. И. Соколова, П. И. Беневоленского и князя И. С. Друцкого — вот и все московские», — писал он. Таким образом в 1827 г. указывалось двадцать членов группы, в 1856 г. их было уже двенадцать. В действительности участников собраний московских розенкрейцеров было больше. В своем «Биографическом словаре» А. И. Серков приводит сведения о 127 масонах [12, с. 164–173], посвященных в «Теоретическую степень» в XIX в., большая часть из них была связана с ложей «Ищущих манны». По мнению Серкова, собрания розенкрейцеров прекратились после кончины их руководителей П. А. Курбатова (1872), П. Д. Голембовского (1873), С. А. Маслова (1879), Ю. А. Долгорукова (1882), В. А. Бибилова (1883), И. С. Друцкого (1884), Н. А. Орлова (1885) [10, с. 286–287].

В. С. Арсеньев был единственным из розенкрейцеров, описавшим свое вхождение в Орден. По его словам, наблюдая собрания друзей своего отца, он долгое время ничего не знал об их характере. Лишь по окончании училища Правоведения и возвращении в Москву (1849) он начал участвовать в «беседах». Они привлекали Арсеньева «аналогией между предметами духовными и предметами физическими, в усматриваемых соответствиях между познанием природы, познанием души и Богопознанием». Он просил отца «сблизить» его со своими друзьями, но это произошло не сразу [1, с. 187]. По сведениям А. И. Серкова, В. С. Арсеньев был посвящен в масоны 8 мая 1850 г., 19 апреля 1852 г. возведен во вторую степень, 21 июля 1854 г. стал мастером, 10 октября 1857 г. посвящен в степень шотландского мастера [1, с. 8–9]. 20 мая 1861 г. Арсеньев был принят в «Теоретический градус», а 21 ноября 1863 г. посвящен в 6–8 степени (?) Ордена золотого и розового креста [1, с. 11]. Можно заметить, что весь путь «Розенкрейцерской» системы Арсеньев прошел за 13 лет. Это очень значительный срок, учитывая то, что даже в XVIII в. в России практиковалось посвящение сразу в три первые степени масонства. Арсеньев, находясь в окружении розенкрейцеров, участвуя в их собраниях, многие годы ожидал посвящения в Орден. Но руководители розенкрейцеров считали его не готовым к восприятию высших степеней. Это свидетельствует о серьезном подходе к обучению и повышению в ложе «Ищущих манны» даже в условиях запрета.

Дневник В. С. Арсеньева позволяет составить представление о деятельности ложи «Ищущих манны» в условиях запрета. Массонство не было забыто и оставлено розенкрейцерами. Его символизм они продолжали считать важной вехой розенкрейцерского обучения. В 1856 г., когда начинается опубликованная А. И. Серковым часть дневника, большинство «бесед» проходило в доме В. А. Бибикова.

4 января говорили о «ядовитых частях в табаке», Бибиков сказал: «Да ведь повсюду разливается яд — во всех телах есть ядовитые частицы. До того все вещи в природе были светлее, проникнутые светом, а теперь мы не видим, чтобы они были светлые» [1, с. 263]. Надо полагать, что любая тема разговора могла использоваться наставниками розенкрейцеров для пропаганды орденского учения. 16 января темой «беседы» было «Свободное Каменничество». Наставник заявлял, «что одно сие учение обнимает соотношение тайн природы между собой и Творцом» [1, с. 264]. 18 января у Бибикова говорилось среди прочего: «Орден есть христианские мистерии. Ежели в Елеваинских таинствах и в Пифагорейских так высоко просвещалась мудрая древность, то какой же тут уготовлен свет ищущим его?» [1, с. 265]. 1 февраля у Бибикова «Чтение письма о предмете общества нашего... Натура, человек, Св. Писание: вот три книги, из коих здесь делается едино» [1, с. 265]. В это время Арсеньев был посвящен только в мастерскую степень, но вполне уже проходил розенкрейцерское обучение.

Следующая запись 13 февраля опровергает утверждение инструкции о том, что после 1822 г. была оставлена присяга при посвящении в масонство. «На Евангелии клялись: мы уже не свои, и горе нам, если мы покинем путь, на который поставлены и вольно вступили» [1, с. 266], — писал Арсеньев. В тот же день читалась книга о созданиях тьмы, поглощающих свет. По мнению автора, человек спасается от тьмы только милосердием Спасителя. Бибиков утверждал: «Но, не касаясь святых отцов, кои суть после Св. Писания основные камни учения христианского (ибо никто в Ордене против сего не говорил), неужели какие-нибудь невежественные проповеди каких-нибудь из православных священников достоверней высших писаний Орденских писателей?» [1, с. 269]. Как видно, и в условиях запрета лож отношение розенкрейцеров к Русской православной церкви не изменилось. Они по-прежнему считали, что основа учения Церкви верна, но священники утратили благодать.

Поскольку на «беседы» собирались «братья» разного уровня посвящения, иногда затрагивались и чисто розенкрейцерские предметы. 22 февраля у Бибикова разбирали алхимические проблемы: очищение, давление с непрерывными изменениями температуры из жара в холод, сладкую соль, Солнце, имеющее форму куба, освобождение от проклятья, прозрачное золото и т. д. В тот же день читали акты первой степени масонства и разбирали символы масонского «ковра» [1, с. 271–273].

18 апреля Арсеньев писал, что у него есть особая орденская тетрадь, куда он записывает наиболее важные предметы. В тот же день вспоминали митрополита Филарета (Дроздова) и покойного Ф. А. Голубинского. В этот день автор дневника строил параллели между организацией масонской ложи и законами мироздания. 3 мая собрание у Бибикова началось чтением Псалмов.

Опять была записана длинная речь о соотношении орденского и церковного предметов. Делался вывод о том, что Орден сочетает в себе религиозные и научные знания и этим превосходит Церковь [1, с. 276]. В июне Арсеньев сделал запись о порядке посещения «братьев»: первый раз быть у наместного мастера, второй — у мастера-руководителя, в третью неделю быть у «брата» секретаря, другую неделю у отца, следующую неделю у А. И. Маслова, четвертую неделю у И. С. Веселовского [1, с. 278]. Надо полагать, что так был расписан весь год каждого розенкрейцера.

В «беседе» 14 августа касались четвертой степени, которой Арсеньев ещё не получил. Указывалось, что она середина между традиционным масонством и Орденем: «Если 1-я есть основное сокращение Ордена, то 4-я должна быть центральное сокращение. В 1-й дается общее понятие об Ордене, а в дальнейших — развитие» [1, с. 280]. Можно заметить, что в розенкрейцестве, как и в других системах, масонство было перестроено под учение Ордена золотого и розового креста. Масонским символам придавалось розенкрейцеровское значение. В том же духе проходили и другие встречи масонов ложи «Ищущих манны».

В. С. Арсеньев не оставил сведений о тайных собраниях розенкрейцеров «конвенциях кругов». Степени посвящения «братьев» во Внутреннем ордене можно восстановить с привлечением их архивов. По уставу Ордена золотого и розового креста перед смертью розенкрейцер был обязан отослать руководству орденские документы, включая герб и имена. В некоторых случаях документы в Орден отправляли родственники покойного розенкрейцера. Именно так сформировались фонды «Арсеньевых». Были случаи, когда архивы розенкрейцеров утрачивались. Собрание М. Ю. Виельгорского было передано в Российскую национальную библиотеку, С. С. Ланского — в Российскую государственную библиотеку, архив П. И. Шварца и М. В. Первого большей частью распроданы родственниками. Примером передачи розенкрейцеровских документов в Орден является фонд «Сафоновых» (РГБ, ОР, ф. 267). Братья Сафоновы — Николай Ларионович (1817+) и Петр Ларионович (1828+) — были розенкрейцерами и корреспондентами по переписке Н. И. Новикова. После смерти Н. Л. Сафонова выяснилось, что в его руках были важные бумаги. Новиков писал его брату:

«Я не знал ничего о бумагах, кои у него были и в чьи руки они попались, что меня крайне беспокоило; ибо ежели бы оные попали в профанские руки и были употреблены во зло, то за все сие вечно лежал бы ответ на покойном друге нашем, потому что по строжайшей Орденской обязанности он должен был возвратить оные пред кончиною ко мне... Но, слава Богу! Бумаги в ваших руках, друг наш избавлен от сей ответственности, и я спокоен... Что же касается до вопроса вашего, л. д., что с бумагами оставшимися делать, то советую вам как друг и ваш в Ордене начальник, все сии бумаги, собрав, запечатать не читавши, и ежели возможно по сему еще зимнему пути, прислать ко мне, чтоб тем за покойного друга нашего исполнить его обязанность и тем очистить душу его и избавить от строгого ответа за его нарушение сей обязанности. Читать сии бумаги я не советую вам, любезный друг, для того, что я уверен в том, что такое чтение не только не принесет вам пользы, но сделает вред в законном приобретении оных» [11, с. 274].

В фонде Сафроновых хранятся: произведения И. В. Лопухина (кар. 23, д. 11–13, 16; кар. 24, д. 3–4), Н. А. Краевича «Луч благодати» (кар. 24, д. 5), копии переводов полного собрания сочинений Я. Беме, сделанного С. И. Гамалеей (кар. 8–16), два списка «Беседы для братьев теоретического градуса» (кар. 17, д. 5, 6). Подобный набор документов позволяет судить о том, что Сафроновы были посвящены не ниже степени «Теоретический градус». Остается только гадать, какие документы Сафронов вернул Новикову.

В составе собрания «Арсеньевых» есть документы розенкрейцеров, не входивших в управление Ордена: Р. С. Степанова, Ф. А. Голубинского, С. И. Соколова, И. М. Высоцкого. Среди бумаг, написанных рукой И. М. Высоцкого: «Должности братьев золотого и розового креста», «Речь о стихиях», «Речь, принадлежащая к X степени» (ф. 14, д. 189, 272, 301). Этот вполне розенкрейцерский диапазон чтения свидетельствует о том, что Высоцкий был посвящен в Орден. От другого авторитетного розенкрейцера, Р. С. Степанова, сохранились «Тайные фигуры розенкрейцеров 16 и 17 столетия», «Собрание розенкрейцерских речей» (ф. 14, д. 180, 214). Не вызывает сомнения, что сподвижник Н. И. Новикова и И. А. Поздеева получил высокие степени Ордена. По тем же признакам можно судить и о других членах московской группы розенкрейцеров, чьи документы сохранились.

Характерным примером частичного розенкрейцерского обучения являлись представители православного клира. Священники были очень важны для российской секции Ордена золотого и розового креста, и их было много в розенкрейцерских сообществах. Учение Ордена имело яркое христианское наполнение, адептов призывали вести активную церковную жизнь, участвовать в таинствах. Священники-розенкрейцеры убеждали своих сочленов в том, что розенкрейцерство не противоречит Православию. У них окормлялись члены Ордена, вынужденные скрывать от клириков-профанов свое масонство. Действительно, идеи очищения и борьбы с грехами, декларируемые в символических степенях, не противоречили учению Церкви и даже дополняли его. В конфликт с Православием не входило и содержание «Теоретического градуса», базировавшегося на интерпретации «Книги Бытия». Как правило, на «Теоретическом градусе» священники заканчивали свое розенкрейцерское обучение. К алхимическим работам их не привлекали.

Первые священники пришли в Орден золотого и розового креста из питомцев «Дружеского ученого общества». Студенты Московской Духовной Академии были направлены для обучения в Университет на средства «Дружеского ученого общества» по распоряжению митрополита Платона (Лёвшина). Он и сам интересовался Ветхим Заветом и читал проповеди в духе «Теоретического градуса». Среди этих студентов были будущий митрополит Михаил (Десницкий) и С. И. Соколов. Первый предположительно впоследствии возглавил ложу «Теоретического градуса», второй до самой смерти был духовным наставником московских розенкрейцеров. Московская Духовная Академия поставила в Орден еще двух профессоров-священников: учителя и ученика В. И. Кутневича и Ф. А. Голубинского. В дневнике Арсеньева упоминаются ещё несколько священников — членов кружка московских розенкрейцеров. Масоном стал сын Ф. А. Голубинского, профессор Московской Духовной

Академии Д. Ф. Голубинский; их родственник — выпускник Духовной Академии А. С. Милованов; еще один выпускник Духовной Академии — П. И. Беневоленский; священник И. М. Воинов был принят в ложе «Ищущих манны» ещё до запрета лож.

В фондах РГБ «Голубинских» и «Арсеньевых» сохранились масонские документы Ф. А. Голубинского и С. И. Соколова. Ф. А. Голубинскому принадлежали «Материалы к масонской работе», «Описание масонских ритуалов», распространенные масонские сочинения: «О магии веры», «Кто я, зачем я», И. Арндт «Великая тайна вочеловечивания», Краевич «Луч благодати». В архиве Голубинского хранилось описание последних дней жизни А. И. Поздеева и портреты розенкрейцеров. В фонде «Арсеньевых» находятся «Заметки Ф. А. Голубинского о Ф. Баадере» и «Отзыв члена цензурного комитета Ф. А. Голубинского о письмах С. И. Гамалеи». Документов С. И. Соколова больше, но, надо полагать, он имел большой масонский стаж и высокое посвящение. Среди произведений, переписанных рукой Соколова, были: «Прощальная речь одного брата», «Выписки нравоучительные», «Выписки религиозно-нравоучительные». Некоторые произведения Соколов переводил ещё в XVIII в., например, «Речения философские или генеральная физика видимого сего мира. И. Г. Югеля» (ф. 14, д. 1655). О степени посвящения Соколова можно судить по «Постановления до шотландской касающиеся», переписанные его рукой (ф. 14, д. 479). Вероятно, Соколов был посвящен в «Теоретический градус», а посвящение Голубинского ограничивалось символическими степенями. Авторитет Соколова среди священников-масонов должен был быть велик и потому, что он проходил обучение с будущими митрополитами Серафимом (Глаголевским) и Михаилом (Десницким).

В условиях запрета масонских лож в России ложа «Ищущих манны» продолжила свою деятельность. В этот период масоны стали еще строже выполнять требования «Розенкрейцерской» системы. Они минимизировали общения с масонами других направлений, сделали особо тайными свои собрания, допускали до посвящения в высшие степени только спустя многие годы проверки. Основной формой собрания стали «беседы», встречи, проводившиеся без обрядов. Круг тем, обсуждавшийся на «беседах», позволяет утверждать, что от масонства братья «Ищущих манны» не отказались. Оно по-прежнему играло роль подготовительного этапа для посвящения в Орден золотого и розового креста. Встречи продолжались до тех пор, пока живы были их участники. Новые посвящения проводились лишь среди родственников масонов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арсеньев В. С.* Воспоминания и дневник. СПб.: Изд-во им. Н. И. Новикова, 2005. 566 с.
2. *Кондаков Ю. Е.* «Рыцарские» системы масонства в России: 1772–1822. М.: Ганга, 2017. 600 с.
3. *Кондаков Ю. Е.* Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук. СПб.: Астерион, 2012. 616 с.

4. Кондаков Ю. Е. Тайные инструкции российских розенкрейцеров XVIII—XIX вв. М.: Ганга, 2018. 570 с.
5. Корнеев В. Е. Жизнь масонской ложи в документах // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII—XX вв. М., 1999. Т. IX. С. 69–82.
6. Корнеев В. Е. Масоны в жандармских донесениях (конец 20-х — начало 30-х гг. XIX в.) // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII—XX вв. М., 2003. Т. XII. С. 171–186.
7. Пыпин А. Н. Масонство в России. М.: Век, 1997. 496 с.
8. Пыпин А. Н. Материалы для истории масонских лож // Вестник Европы. 1872. Июль. С. 244–287.
9. РГБ. ОР. Ф. 13. Арсеньевы Ю. С. и Ю. В. Оп. 1. Кар. 40. Д. 2. Речи в масонской ложе Ищущих манны С. П. Фонвизина. 22 л.
10. Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб.: Изд-во им. Н. И. Новикова, 2000. 393 с.
11. Серков А. И. Письма Н. И. Новикова. СПб.: Изд-во им. Н. И. Новикова, 1994. 384 с.
12. Серков А. И. Российские масоны. 1721–2019. Биографический словарь. Век XIX. М.: Ганга, 2020. Т. IV. 662 с.
13. Серков А. И. Русское масонство, 1731–2000: Энциклопедический словарь. М.: РОССПЭН, 2001. 1222 с.
14. Соколовская Т. О. Русское масонство и его значение в истории общественного движения. СПб.: Изд. Н. Глаголев, 1907. 184 с.

REFERENCES

1. Arsenyev, V. S. *Vospominaniya i dnevnik* [Memories and Diary]. Saint Petersburg, N. I. Novikov Publ., 2005, 566 s. (in Russian).
2. Kondakov, YU. E. “*Rycarskie*” *sistemy masonstva v Rossii: 1772–1822* [“Knightly” systems of Freemasonry in Russia: 1772–1822]. Moscow, Ganga Publ., 2017, 600 s. (in Russian).
3. Kondakov, YU. E. *Orden zolotogo i rozovogo kresta v Rossii. Teoreticheskij gradus solomonovyh nauk* [The Order of the Golden and Pink Cross in Russia. Theoretical Degree of Solomonic Sciences]. Saint Petersburg, Asterion Publ., 2012, 616 s. (in Russian).
4. Kondakov, YU. E. *Tajnye instrukcii rossijskih rozenkrejcerov XVIII—XIX vv.* [Secret instructions of Russian Rosicrucians of the 18th-19th centuries]. Moscow, Ganga Publ., 2018, 570 s. (in Russian).
5. Korneev, V. E. *ZHizn' masonskoj lozhi v dokumentah* [Life of the Masonic Lodge in Documents]. In: *Rossijskij Arhiv: Istorija Otechestva v svдетельствah i dokumentah XVIII—XX vv.* Moscow, 1999, vol. IX, pp. 69–82 (in Russian).
6. Korneev, V. E. *Masony v zhandarmских doneseniyah (konec 20-h — nachalo 30-h gg. XIX v.)* [Masons in gendarme reports (late 1820s — early 1830s)]. In: *Rossijskij Arhiv: Istorija Otechestva v svдетельствah i dokumentah XVIII—XX vv.* Moscow, 2003, vol. XII, pp. 171–186 (in Russian).
7. Pypin, A. N. *Masonstvo v Rossii* [Freemasonry in Russia]. Moscow, Vek Publ., 1997, 496 s. (in Russian).
8. Pypin, A. N. *Materialy dlya istorii masonskih lozh* [Materials for the history of Masonic lodges]. In: *Vestnik Evropy*, 1872, July, pp. 244–287 (in Russian).

9. *Postanovlenie do shotlandskoj lozhi kasayushcheesya* [Resolution concerning the Scottish lodge] In: Rossijskaya gosudarstvennaya biblioteka, Saint Petersburg, Otdel rukopisej, fond 14, Arsenyevy Yu. S. and Yu. V., opis' 1, delo 479 (in Russian).

10. Serkov, A. I. *Pis'ma N. I. Novikova* [Letters of N. I. Novikov]. Saint Petersburg, N. I. Novikov Publ., 1994, 384 s. (in Russian).

11. Serkov, A. I. *Russian Masons. 1721–2019. Biographical Dictionary. Century XIX* [Russian Masons 1721–2019. Biographical Dictionary. Century XIX]. Moscow, Ganga Publ., 2020, vol. IV, 662 s. (in Russian).

12. Serkov, A. I. *Russkoe masonstvo, 1731–2000: Enciklopedicheskij slovar'* [Russian Freemasonry, 1731–2000: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2001, 1222 s. (in Russian).

13. Serkov, A. I. *Istoriya russkogo masonstva XIX veka* [History of Russian Freemasonry of the 19th century]. Saint Petersburg, N. I. Novikov Publ., 2000, 393 s. (in Russian).

14. Sokolovskaya, T. O. *Russkoe masonstvo i ego znachenie v istorii obshchestvennogo dvizheniya* [Russian Freemasonry and its significance in the history of the social movement]. Saint Petersburg, N. Glagolev Publ., 1907, 184 s. (in Russian).

*Е. Ю. Машукова**

ХРИСТИАНСТВО «НОВОГО ГРАДА»

Целью данного исследования является анализ понимания христианства авторами эмигрантского журнала «Новый град». Журнал выходил в Париже с 1931 по 1939 г., а его авторами были видные представители русской религиозной и философской мысли: Ф. Степун, И. Бунаков, Г. Федотов, Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Гессен и др. Главным приоритетом журнала было осмысление советского опыта строительства социализма. Не принимая и критикуя сталинский социализм, новгородцы не принимали и капитализм в качестве возможной социальной альтернативы. По их мнению, в этих режимах одинаково угнеталась личность. А свобода личности была для них высшей целью социального развития. Они ищут третий путь для России, а в перспективе и для всего человечества. Будущее справедливое общество виделось им обществом, в котором будут обеспечена свобода личности и приоритет духовных ценностей над материальными. Новгородцы понимали, чтобы создать такое общество, нужно изменить сознание людей. Они надеялись, что это можно сделать с помощью общественной реформы, основанной на христианстве. Но христианство они понимали не как конфессию, а как целостное мировоззрение и образ жизни, выдвигая на первый план его нравственное и социальное содержание. Отвечая на вопрос, почему именно христианство новгородцы делают основанием будущего справедливого общества, автор опирается на аргументы, изложенные в статьях ведущих теоретиков «Нового града» — Н. Бердяева, Ф. Степуна, Г. Федотова.

Ключевые слова: христианство, духовные ценности, свобода личности, «Новый град», общественная реформа.

E. Yu. Mashukova

THE CHRISTIANITY OF THE "NEW CITY"

The purpose of this study is to analyze the understanding of Christianity by the authors of the émigré magazine "Novy Grad". The magazine was published in Paris from 1931 to

* Машукова Елена Юрьевна — канд. филос. наук, lilacrainbow@yandex.ru, доцент, кафедра истории и философии, Военно-космическая академия им. А. Ф. Можайского.

Elena Yu. Mashukova — Candidate of Philology, sciences, lilacrainbow@yandex.ru, Associate Professor, Department of History and Philosophy, Mozhaisky Military Space Academy.

1939, and its authors were prominent representatives of Russian religious and philosophical thought: F. Stepun, I. Bunakov, G. Fedotov, N. Berdyaev, S. Bulgakov, S. Gessen and others. The main priority of the magazine was to understand the Soviet experience of building socialism. Not accepting and criticizing Stalin's socialism, the Novogradiers did not accept capitalism as a possible social alternative. In their opinion, the individual was equally oppressed in these regimes. And individual freedom was the highest goal of social development for them. They are looking for a third way for Russia, and in the future for all of humanity. They saw the future just society as a society in which individual freedom and the priority of spiritual values over material ones would be ensured. The Novogradiers understood that in order to create such a society, it was necessary to change people's consciousness. They hoped that this could be done with the help of a social reform based on Christianity. But they understood Christianity not as a confession, but as a holistic worldview and way of life, putting its moral and social content in the foreground. Answering the question of why the Novogradians make Christianity the foundation of a future just society, the author relies on the arguments set out in the articles of the leading theorists of "Novy Grad" — N. Berdyaev, F. Stepun, G. Fedotov.

Keywords: Christianity, spiritual values, personal freedom, New City, social reform.

«Как философ я скажу, что глубже и выше христианства ничего быть не может».

Ф. Степун.

Эмигрантский журнал «Новый град» выходил в Париже с 1931 по 1939 г. Создателями этого журнала были выдающиеся русские мыслители: Георгий Федотов, Федор Степун и Илья Бунаков (Фондаминский). Все они ранее были сотрудниками одного из самых известных журналов русской эмиграции — «Современных записок». Идея создания нового журнала появилась у них вследствие неудовлетворенности политической и идеологической индифферентностью «Современных записок», журнала по преимуществу литературного.

За время существования журнала было опубликовано 14 номеров, в которых печатались такие выдающиеся мыслители, как Н. А. Бердяев, П. М. Бичили, С. Н. Булгаков, С. И. Гессен, Б. П. Вышеславцев, Н. О. Лосский, И. А. Лаговский и др. В отличие от «Современных записок», которые ограничивали публикацию религиозных материалов, «Новый град» имел ярко выраженную религиозно-философскую направленность. Основной темой журнала стало «социальное христианство».

Новоградцы были уверены, что революции происходят не из-за экономического упадка, а из-за разрыва между сознанием народа и существующим строем. В статье «Христианство и революция», напечатанной в двенадцатом номере «Нового града», Н. Бердяев, рассуждая о причинах революций, отмечает, что революция не ограничивается только политическими и социальными изменениями, но также является духовным феноменом с религиозным смыслом. По мнению философа, революция всегда показывает, что прежние ценности и святыни утратили свою подлинность и искренность. Это выражается в том, что то, что раньше казалось священным, становится условно-риторическим:

«Из духовных ценностей было сделано отвратительное употребление, ими защищали неправду и прикрывали корыстные интересы. И духовные ценности стали ненавистны тем, которые от их дурного употребления страдали» [5, с. 49].

По мнению Бердяева, именно духовное состояние старых обществ предопределяет фатальность революций [5, с. 49].

Поэтому новгородцы были убеждены, что их главная задача — это подорвать доверие людей к советскому строю и противопоставить большевистской идеологии мировоззрение, в котором главной ценностью будет признание абсолютной ценности личности. Капитализм и коммунизм они рассматривали, по их собственному выражению, как «сиамских близнецов», так как в этих системах невозможно было достижение главной цели социального развития — свободы личности. Будущее трудовое общество должно быть свободным. Это неосуществимо без изменения сознания людей. Они были убеждены, что это изменение возможно только на началах христианства.

Следует отметить, что новгородцы не были в этом отношении особенно оригинальны, это признает и сам Г. Федотов в статье «Основы христианской демократии», где он прямо говорит, что «большинство русских, так называемых пореволюционных течений, возникают на почве социального православия» [24, с. 3]. Ф. Степун говорит о традиции неохристианства в России двадцатого века, и, наконец, необходимо согласиться с современным исследователем А. Ермичёвым, который отмечает, что «если заглянуть в историю русской общественности, то мы увидим, что социальное христианство для нас было не просто одной из многих традиций, а, быть может, ведущей традицией» [7, с. 448].

Новгородцы постоянно отмечают сходство социализма с христианством. Г. Федотов пишет:

«Стоило поблекнуть миру капиталистической долговечности, и стало сразу явным, как глубоко социализм укоренен в христианстве: в евангелии, в апостольских общинах, в древней церкви, в самом монашестве, в социальном служении средневековой, как западной, так и русской церкви. Выясняется окончательно, что социализм есть блудный сын христианства» [24, с. 3].

Ф. Степун также отмечает, что социализм есть не что иное, как социальная проекция христианства:

«мало-мальски беспристрастное исследование вопроса об отношении христианства к социализму и капитализму с непререкаемой очевидностью устанавливает социалистическую, а не капиталистическую душу социальной эпохи христианства» [18, с. 34]; «Христианство всегда защищало труд, и прежде всего физический труд, как основу человеческого общежития», «христианская душа по природе социалистична» [17, с. 26].

Конечно, новгородцы были убеждены, что большевистский марксизм имеет очень мало общего с подлинным социализмом, прежде всего потому, что в большевистской России человек как духовное существо абсолютно невозможен. Ф. Степун отмечает, что, в отличие от либеральной буржуазии и европейского социализма, которые отказались от идеи божественной природы человеческой души, большевизм пошел еще дальше — он полностью отверг саму идею человека как духовного существа, в советской идеологии существуют лишь «пролетарий, чья душа — это конденсированный пар в котле, и буржуа, чья

душа — отработанный пар котла» [13, с. 7]. Такое обезличивание человека дало большевизму возможность стремиться к «счастью человечества», не считаясь со страданиями каждого отдельного человека, и именно этим объясняется, по мнению Степуна, успех большевизма.

Необходимо также уточнить, что новгородцы принимают христианство скорее как мировоззрение, чем как одну из конфессий. Совсем в духе Достоевского Г. Федотов утверждает, что «христианство бесконечно выше социальной правды» [20, с. 7]. Но христианство не как учение, а как целостное мировоззрение и образ жизни: «Мы спрашиваем не о том, во что человек верует, а какого он духа» [20, с. 7]. В центре внимания новгородцев — этическое и социальное содержание христианства.

Итак, почему именно христианство делают новгородцы основой будущего справедливого социального строя? В своей аргументации я буду опираться на статьи самых заметных выразителей «христианского социализма» — ведущих теоретиков «Нового града»: Ф. А. Степуна, Г. П. Федотова, Н. А. Бердяева.

Начать, вероятно, нужно с того, что *главной своей задачей* авторы «Нового града» считали *воспитание нового человека*.

В программной статье «О человеке “Нового града”», напечатанной в первом номере журнала, Ф. Степун подчеркивает, что центральным вопросом для будущего России является вопрос о внутренней сущности того человека, который будет ее строить. Поэтому «творческий замысел о человеке завтрашнего дня становится основной задачей всякого вновь слагающегося политического течения» [15, с. 6–7]. Новгородцы были убеждены, что борьба за духовные ценности — это прежде всего борьба за человеческую личность как высшую ценность, созданную по образу и подобию Бога. Личность не может быть сведена к функции, она не может быть превращена в средство и орудие для мощи государства или социального коллектива. Поэтому они считали необходимым сформировать новое религиозное мировоззрение, направленное на духовное преображение человека — того самого человека «Нового града». По мнению Степуна, социальная значимость христианства заключается в том, что оно раскрывает бесконечную ценность личности. Современный исследователь творчества Ф. Степуна А. А. Ермичёв называет мировоззрение Степуна «христианским персонализмом», подчеркивая его убеждение в том, что христианство существует только через личность и в личности, и именно оно делает человека по-настоящему личностью [7, с. 451]. Эту позицию разделяет Н. Бердяев, который говорит, что христианство по своей сути — это вечная персоналистическая революция. В те моменты, когда оно теряло эту свою главную суть, оно приспособлялось к миру, теряло силу и отталкивало от себя людей [3, с. 46]. Г. Федотов поясняет, что христианство, будучи вечной истиной, играет ключевую роль в переходе человека от внешней зависимости к внутренней свободе. Оно учит ориентироваться не на внешние обстоятельства, а на высшие ценности, принятые как собственные. Именно это придает человеческой личности и ее правам подлинную, неотчужденную сущность, делая эти ценности частью самого человека, а не чем-то навязанным извне.

Во-вторых, *именно в христианстве*, полагают новгородцы, *содержится оправдание социальной активности личности*.

Христианство эсхатологично, но новоградцы не принимают эсхатологизм, который избавляет от ответственности за историю. Для них идея Богочеловечества является центральной в христианстве. Поэтому новоградцы настаивали на отказе от социальной пассивности. Христианин, по их мнению, должен уметь активно противостоять злу и понимать, что реализация социальной миссии христианства зависит не от внешних обстоятельств, а от конкретных действий людей, стремящихся к построению справедливого общества.

Ф. Степун пронизательно отмечает, что особенность Евангелия в том, что оно не содержит окончательно сформулированного и целостного христианского мировоззрения. В нем нет готовой социальной программы, а также четких ответов на многие важные вопросы, такие как любовь, семья, творчество и культура. Критикуя крайности клерикализма, готового принять на веру религиозные догматы и жестко им следовать, Степун отмечает, что эта кажущаяся лаконичность не является случайной, — напротив, она задумана свыше. Смысл такой «скупости» в том, что христианство не сводится к принятию догм или к следованию определенным мировоззренческим принципам. Оно требует творческого раскрытия смысла мира и жизни, основанного на личном опыте познания Христа» [15, с. 11].

Оправдание человеческой активности через представление истории как Богочеловеческого процесса получает развитие и в работах Г. Федотова. Он предлагает активную интерпретацию христианского эсхатологизма, опираясь на идеи Н. Ф. Федорова. В философии «общего дела» Федотов особенно выделяет мысль о пророчествах как предупреждениях, реализация которых зависит от свободной воли и усилий человека, — тем самым подчеркивая условный характер будущего и ответственность человека за его исход:

«идея Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Пророчество не есть констатирование неизбежности, обращенная в будущее цепь железных закономерностей. Такое фаталистическое понимание было бы разрушительным для моральной деятельности человека. Если Бог приоткрывает будущее для человека, то для того, чтобы влиять на его волю, его поведение, от которого это будущее зависит» [23, с. 52].

Вера в Богочеловечество должна приводить не к пассивности, а к борьбе со злом и стремлению к построению Царства Божьего на земле через осознанные действия. В статье «Эсхатология и культура», опубликованной в тринадцатом номере журнала «Новый град», Федотов приводит пример святого Людовика Гонзаго, который, будучи римским семинаристом, во время игры в мяч на вопрос о том, что бы он сделал, если бы мир вот-вот закончился, ответил: «Я бы продолжал играть в мяч». Этот ответ, полагает Федотов, отражает зрелый христианский взгляд на жизнь: если игра не является грехом, то нет смысла прекращать ее в ожидании конца света. Если же она греховна, то от нее следует отказаться независимо от времени конца мира. Федотов считает, что этот эпизод учит важному принципу: каждый человек должен оставаться на своем посту, исполняя свою миссию. В этом заключается высшая форма социальной дисциплины и ответственности. Он предлагает две основные максимы жизни: жить так, как если бы каждый день мог стать последним,

и в то же время — так, как если бы жизнь была бесконечной. Этот же принцип применим и к культурной деятельности: трудиться так, как если бы история продолжалась вечно, но одновременно осознавать, что она может закончиться в любую минуту:

«Вот максима личной жизни: живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен. И вот максима культурной деятельности: работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня. Противоречие? Нет. Трудность? Еще бы» [23, с. 51].

По мнению Федотова, такой взгляд не является противоречивым, но представляет собой сложную задачу. Он исходит из того, что бесконечность и бессмертие придают смысл человеческой жизни и труду, выходящему за пределы времени, тогда как осознание смертности и эсхатологическая перспектива формируют духовное отношение человека к миру. Это напоминание о хрупкости и временности всех земных достижений, а также о стремлении к высшему, абсолютному совершенству, которого невозможно достичь лишь средствами культуры.

И наконец, Н. Бердяев завершает свой текст «Христианство и революция» призывом к активному участию христиан в преобразовании мира. Он отвергает идею, что христианство должно быть пассивным или консервативным. Наоборот, он настаивает, что христианство должно быть революционным в духовном плане, активно бороться за справедливость и свободу личности.

Бердяев подчеркивает, что истинное подтверждение христианской истины заключается не в сохранении существующего порядка, а в его творческом преобразовании: «Реальное, а не условно-символическое доказательство христианской правды есть не сохранение мира, а его трансформация, его творческое изменение» [5, с. 62]. Он призывает христиан не просто признавать революционные изменения в обществе, но и активно участвовать в их формировании, при этом оставаясь верными христианским ценностям и духовным идеалам. Христианская совесть не может примириться с любым социальным порядком, в котором человеческая личность превращается в инструмент, лишается достоинства, подвергается эксплуатации и не имеет возможности вести достойную жизнь в обществе. Человек не должен быть средством для могущества государства, нации, экономического роста или интересов какого-либо класса. По мнению Бердяева, настоящая революция, необходимая миру, — это не политический переворот, а свержение ложных идолов. Человечество склонно поклоняться идеологиям, государству, власти, экономике, но христиане должны призывать не к борьбе за власть, а к освобождению человеческой жизни от диктата политики. Он утверждает, что дух должен господствовать над социальной средой, а не определяться ею. Ни одно историческое или социальное устройство не может быть признано священным, но священны лишь духовные ценности — человеческое достоинство, свобода, справедливость, милосердие, труд и любовь [5, с. 53].

В-третьих, новгородцы утверждали, что *христианство реализует свое социальное предназначение, выступая одновременно ценностным основанием общественной жизни и ее нравственным регулятором.*

В условиях роста тоталитарных идеологий возникает необходимость возвращения христианства к его социальной роли, особенно в сфере культурного развития. Степун подчеркивает, что только внеисторическая истина способна преодолеть современные социальные противоречия и соединить разрозненные элементы общества. Христианство, по его мнению, помогает осознать относительность любых идеологически навязываемых истин.

Главная задача христианской политики, по мнению новгородцев, заключается в защите религиозного начала, которое должно служить источником духовной энергии для обустройства земной жизни — своего рода «силовой станцией» [16, с. 66]. Общество нуждается в устойчивых моральных и духовных ориентирах, поскольку без универсальных и абсолютных норм должного само существование мира становится невозможным.

В статье «Идея России и формы ее раскрытия» Ф. А. Степун, опираясь на концепцию В. Соловьёва, проводит различие между понятиями идеи и идеологии. Идея — это Божий замысел о мире и человеке, а идеология — это человеческое искажение идеи и истины. Призвание России он видит в защите божественного замысла от идеологических подмен. Степун диагностирует кризис ценностей в современности: религиозное сознание вытесняется множеством конкурирующих идеологий, каждая из которых претендует на абсолют. Это, по его мнению, знаменует переход от эпохи свободомыслия к идеологическому диктату, где гуманизм сменяется авторитаризмом [17, с. 15–16].

Когда Бог теряет свою роль в культуре, одна из относительных идей может занять место абсолютного идеала, порождая утопическое мышление. Утопия, по мнению Степуна, — это вера в возможность создания совершенного общества исключительно на основе разума. Он относит к таким утопиям большевизм и нацизм, поскольку в них Божий замысел заменяется верой в построение идеального общества как конечной цели развития человечества. Степун утверждает, что христианство по своей сути является антиутопией. Оно отрицает иллюзию полного счастья, достижимого через социальное устройство, и отвергает насилие как средство преобразования общества:

«Сущность утопии — заключается в вере, что на путях разумного устройства общества возможно осуществление полного счастья на земле. Ленину, осматривавшему, трезвому, политическому тактику и все-таки одному из величайших утопистов, судьба предоставила все возможности осуществления его утопии. Осуществление это накрепко связало рассудочный дух утопизма с насильническим безумием демагогии и диктатуры. Ясно, что христианскому мирозерцанию ничто не может быть более чуждо, чем двуединый дух утопизма и насилия» [15, с. 15–16].

Ф. А. Степун подчеркивает, что христианское сознание, укорененное в вере в «безумие креста» (выражение Ф. Тютчева в письме к Шеллингу), принципиально не принимает открытия новых «истин», не связанных с христианством. Это делает его несовместимым с утопическим рационализмом, который возлагает надежды на разум как высшую силу, способную создать идеальное общество. Христианство, по мнению Степуна, отвергает не только утопизм, но и любое оправдание насилия. В центре христианской этики стоит заповедь любви к ближнему, которая служит внутренним сдерживающим механизмом

против политического радикализма и фанатизма. Только любовь к человеку, утверждает он, может противостоять утопической склонности к принесению личности в жертву ради абстрактных идеалов. Исходя из этого Степун определяет христианство как форму «антиутопизма», основанного на реалистичном подходе к обществу, ориентации на конкретные, постепенные преобразования и отказе от попыток создания совершенного общества через насилие и принуждение [15, с. 11].

Христианство призывает людей к нравственному совершенствованию, так как справедливое общество невозможно без изменения отношений между людьми. Но люди склонны предаваться утопиям, так как это намного легче, чем пытаться изменить себя.

Далее, лишь христианство утверждает равенство целого и части, личности и мира, Церкви и человеческой души [20, с. 6].

Новоградцы считают, что православие сохраняет актуальность благодаря тому, что однажды в нем было отмечено славянофилами, — соединению свободы и единства, что особенно важно для обновления человеческих отношений. Они усматривают в соборности — общественном строе, основанном на нравственных связях, — путь к гармонии между свободой и равенством, личностью и обществом.

И наконец, *новоградский христианский социализм не требует создания особой христианской организации* — его суть проявляется в личных поступках людей, для которых христианство стало внутренним нравственным ориентиром и образом жизни. Не случайно новоградство стоит у истоков «Православного дела» матери Марии (Е. Ю. Скобцовой). Во время нацистской оккупации Парижа дом матери Марии стал убежищем для евреев и военнопленных. Она вместе с отцом Димитрием Клепининым выдавала евреям поддельные свидетельства о крещении, которые иногда спасали жизни. 8 февраля 1943 г. мать Мария и ее сын Юрий были арестованы и отправлены в концлагерь Равенсбрюк. Вместе с ними был арестован и отец Димитрий. Юрий погиб 6 февраля 1944 г. в лагере Дора-Миттельбау, а отец Димитрий умер от воспаления легких там же. По преданию, мать Мария добровольно заняла место молодой женщины, надев платье с ее номером, и была казнена в газовой камере 31 марта 1945 г. — за неделю до освобождения лагеря. В 1985 г. Яд Вашем присвоил ей звание «праведника мира», а в 2004 г. Константинопольский патриархат канонизировал ее вместе с сыном Юрием, отцом Димитрием и Ильей Бунаковым-Фондаминским [26].

В контексте судьбы матери Марии и отца Димитрия Клепинина становится особенно значимым вопрос, поставленный самым молодым участником круга новоградцев — В. Варшавским: можно ли рассматривать героическую смерть как особую форму культурного творчества? На первый взгляд это утверждение может показаться парадоксальным, однако исторический опыт дает немало подтверждений тому, что самоотверженная жертва во имя высших ценностей способна стать не только нравственным, но и культурным актом, влияющим на сознание общества и формирующим его духовные ориентиры:

«Если бы Христос бежал из Гефсиманского сада, не было бы христианства и всего вдохновленного христианством творчества, не было бы готических соборов и русской литературы XIX века, не было бы всей современной западной

цивилизации с ее демократическим идеалом, наукой и машинизмом, не было бы всех чувств и нравственных понятий, открывающих перед нами наше человеческое призвание; и если бы Сократ не послушался голоса своего демона и, вместо того чтобы выпить кубок цикуты, выбрал бы изгнание или стал бы оправдываться перед народным трибуналом, не было бы стоицизма, не было бы Платона и Плотина, всей великой греческой философии, оказавшей такое глубокое влияние на развитие европейской христианской культуры» [6, с. 261].

Варшавский делает вывод, с которым нельзя не согласиться, что готовность пожертвовать собой во имя идеи становится мощным источником духовного и культурного творчества.

В заключение необходимо сказать, что новгородцы видели свою идеологию как единство идей христианства, социальной справедливости и личной свободы. Они утверждали, что государственный строй должен быть строем свободы, и это означало, что в нем будет признаваться абсолютная ценность каждой человеческой личности. Они были убеждены, что подлинной ценностью обладает не формальное равенство, а достоинство каждого человека, его свобода, творческий потенциал и братское отношение к другим людям. Неравенство между людьми — в талантах, качествах, признании — неизбежно, но оно должно быть личным, исходящим из индивидуальных различий, а не обусловленным социальным положением, происхождением или материальным достатком, как это происходит в сословном или классовом обществе. Поэтому бесклассовое общество следует понимать не как уравнивание всех, а как пространство, где раскрывается реальное многообразие личностей и их качественная индивидуальность. Новгородцы отстаивали социализм, основанный на совести и справедливости, который, по их убеждению, возможен лишь при условии внутреннего самосовершенствования человека. Они выступали за демократию, основанную на труде, разуме и личных способностях, но при этом ясно осознали: такая форма общественного устройства может быть реализована только через духовную революцию. И эту духовную революцию они видели возможной исключительно на основе христианства.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ананьев О. В., Ермичѳв А. А.* «Новый град»: проект духовного и социального переустройства мира // *Философия и общество*. 1999. № 1. С. 154–172.
2. *Бердяев Н. А.* Социальный кризис культуры // *Новый град*. 1932. № 3. С. 46–53.
3. *Бердяев Н. А.* О социальном персонализме // *Новый град*. Париж. 1933. № 7. С. 44–60.
4. *Бердяев Н. А.* Кризис интеллекта и миссия интеллигенции // *Новый град*. 1939. № 13. С. 5–11.
5. *Бердяев Н. А.* Христианство и революция // *Новый град*. 1937. № 12. С. 48–62.
6. *Варшавский В. С.* Незамеченное поколение. Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1956. С. 277–310.
7. *Ермичѳв А. А.* Ф. А. Степун: христианское видение России // *Ф. А. Степун. Чаемая Россия*. СПб., 1999. С. 446–467.

8. Загирняк М. Ю. Социальное христианство в философии истории Ф. А. Степуна // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2015. Вып. 6. С. 36–46.
9. Машукова Е. Ю. «Новый град» о социалистическом строе в России // Вестник РХГА. 2020. № 4. С. 139–153.
10. Машукова Е. Ю. Формирование советского человека в рецепциях авторов журнала «Новый град» // Вестник РХГА. 2021. № 4. С. 278–290.
11. От редакции // Новый град. 1935. № 10. С. 3–12.
12. Русская философия. Энциклопедия. М.: Мир философии. 2020. 918 с.
13. Степун Ф. А. Пути творческой революции // Новый град. 1931. № 1. С. 8–20.
14. Степун Ф. А. Задачи эмиграции // Новый град. 1932. № 2. С. 15–27.
15. Степун Ф. А. О человеке Нового града // Новый град. 1932. № 3. С. 6–20.
16. Степун Ф. А. Еще раз о человеке Нового града // Новый град. 1933. № 4. С. 63–72.
17. Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия // Новый град. 1934. № 8. С. 15–27.
18. Степун Ф. А. Чаемая Россия // Новый град. 1936. № 11. С. 11–40.
19. Степун Ф. А. О свободе // Новый град. 1938. № 13. С. 11–44.
20. Федотов Г. П. Новый град // Новый град. 1931. № 1. С. 3–8.
21. Федотов Г. П. Что такое социализм // Новый град. 1932. № 3. С. 21–33.
22. Федотов Г. П. О национальном покаянии // Новый град. 1933. № 6. С. 3–11.
23. Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Новый град. 1939. № 13. С. 45–56.
24. Федотов Г. П. Основы христианской демократии // Новый град. 1934. № 8. С. 3–15.
25. Федотов Г. П. К смерти или к славе // Новый град. 1939. № 14. С. 100–111.
26. Мать Мария. [Электронный ресурс] URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 01.03.2025)

REFERENCES

1. Anan'ev, O. V., Ermichev, A. A. «Novyj grad»: *proekt dukhovnogo i social'nogo pereustrojstva mira* [“Novy Grad”: a project for the spiritual and social reconstruction of the world]. In: *Filosofiya i obshchestvo*, 1999, no. 1, pp. 154–172 (in Russian).
2. Berdyaev, N. A. *Social'nyj krizis kul'tury* [The social crisis of culture]. In: *Novyj grad*, 1932, no. 3, pp. 46–53 (in Russian).
3. Berdyaev, N. A. *O social'nom personalizme* [About social personalism]. In: *Novyj grad*, 1933, no. 7, pp. 44–60 (in Russian).
4. Berdyaev, N. A. *Krizis intellekta i missiya intelligencii* [The crisis of intelligence and the mission of the intelligentsia]. In: *Novyj grad*, 1939, no. 13, pp. 5–11 (in Russian).
5. Berdyaev, N. A. *Hristianstvo i revolyuciya* [Christianity and Revolution]. In: *Novyj grad*, 1937, no. 12, pp. 48–62 (in Russian).
6. Varshavskij, V. S. *Nezamechennoe pokolenie* [The unnoticed generation]. N'yu-York, Izd. imeni Chekhova, 1956, pp. 277–310 (in Russian).
7. Ermichev, A. A. *F. A. Stepun: hristianskoe videnie Rossii*. In: *F. A. Stepun. Chaemaya Rossiya* [F. A. Stepun: the Christian Vision of Russia. In: F. A. Stepun. Dear Russia]. Saint Petersburg, 1999, pp. 446–467 (in Russian).
8. Zagirnyak, M. Yu. *Social'noe hristianstvo v filosofii istorii F. A. Stepuna* [Social Christianity in the Philosophy of History by F. A. Stepun]. In: *Vestnik Baltijskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta*, 2015, iss. 6, pp. 36–46 (in Russian).

9. Mashukova, E. Yu. "Novyj grad" o socialisticheskom stroe v Rossii ["Novy Grad" on the socialist system in Russia]. In: *Vestnik RHGA*, 2020, no. 4, pp. 139–153 (in Russian).
10. Mashukova, E. Yu. *Formirovanie sovetskogo cheloveka v recepciyakh avtorov zhurnala "Novyj grad"* [The formation of the Soviet Man in the receptions of the authors of the "Novy Grad" magazine]. In: *Vestnik RKHGA*, 2021, no. 4, pp. 278–290 (in Russian).
11. *Ot redakcii* [From the editorial office]. In: *Novyj grad*, 1935, no. 10, pp. 3–12 (in Russian).
12. *Russkaya filosofiya. Enciklopediya* [Russian philosophy. Encyclopedia]. Moscow, Mir filosofii, 2020, 918 p. (in Russian).
13. Stepun, F. A. *Put' tvorcheskoj revolyucii* [Ways of creative revolution]. In: *Novyj grad*, 1931, no. 1, pp. 8–20 (in Russian).
14. Stepun, F. A. *Zadachi emigracii* [Emigration tasks]. In: *Novyj grad*, 1932, no. 2, pp. 15–27 (in Russian).
15. Stepun, F. A. *O cheloveke Novogo grada* [About the man of the New City]. In: *Novyj grad*, 1932, no. 3, pp. 6–20 (in Russian).
16. Stepun, F. A. *Eshche raz o cheloveke Novogo grada* [Once again about the man of the New City]. In: *Novyj grad*, 1933, no. 4, pp. 63–72 (in Russian).
17. Stepun, F. A. *Ideya Rossii i formy ee raskrytiya* [The idea of Russia and the forms of its disclosure]. In: *Novyj grad*, 1934, no. 8, pp. 15–27 (in Russian).
18. Stepun, F. A. *Chaemaya Rossiya* [Dear Russia]. In: *Novyj grad*, 1936, no. 11, pp. 11–40 (in Russian).
19. Stepun, F. A. *O svobode* [About freedom]. In: *Novyj grad*, 1938, no. 13, pp. 11–44 (in Russian).
20. Fedotov, G. P. *Novyj grad* [Novy Grad]. In: *Novyj grad*, 1931, no. 1, pp. 3–8 (in Russian).
21. Fedotov, G. P. *Chto takoe socializm* [What is socialism]. In: *Novyj grad*, 1932, no. 3, pp. 21–33 (in Russian).
22. Fedotov, G. P. *O nacional'nom pokayanii* [On national repentance]. In: *Novyj grad*, 1933, no. 6, pp. 3–11 (in Russian).
23. Fedotov, G. P. *Eschatologiya i kul'tura* [Eschatology and Culture]. In: *Novyj grad*, 1939, no. 13, p. 45 (in Russian).
24. Fedotov, G. P. *Osnovy hristianskoj demokratii* [The Foundations of Christian Democracy]. In: *Novyj grad*, 1934, no. 8, pp. 3–15 (in Russian).
25. Fedotov, G. P. *K smerti ili k slave* [To death or to glory]. In: *Novyj grad*, 1939, no. 14, pp. 100–111 (in Russian).
26. *Mat' Mariya* [Mother Mary]. [Electronic resource] URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/> (date of request: 01.03.2025) (in Russian).

*А. Н. Ващенко**

ИДЕЯ БЛАГА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX—XX ВВ.

В русской традиции познание Истины выступает тесно связанным с социальной реализацией Блага, и эта концепция реализует себя в идее христианской культуры, которая становится ключевым звеном в философии В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева и И. А. Ильина. Путь русской рефлексии серьезно отличается от западных образов истолкования Истины и Блага, когда предполагается необходимость внешней упорядоченности бытия в соответствии с идеалами права. Русская традиция мыслит Благо как «энтелехию», которая должна выразиться в творении плодов культуры. В ракурсе рефлексии о природе Блага и Истины можно заключить также, что для русской философской традиции путь осуществления Блага в практике бытия тесно связан не только с христианской культурой, но конкретно — с национальной христианской культурой. И в этом смысле национальная идея в России оказывается тождественной с религиозной или аксиологической.

Ключевые слова: Благо, Истина, рефлексия, русская культура, христианство, реализация, творчество.

A. N. Vashchenko

THE IDEA OF THE GOODNESS IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE 19TH-20TH CENTURIES

The knowledge of Truth in tradition of Russian is seen as closely connected with the social implementation of Good, and this concept is realized in the idea of Christian culture, which becomes a key link in the philosophy of V. S. Solovyov, N. A. Berdyaev and I. A. Ilyin. The path of Russian reflection seriously differs from Western images of the interpretation of Truth and Good, when the need for external orderliness of being in accordance with the ideals of law is assumed. The Russian tradition thinks of Good as “entelechy”, which should

* Ващенко Альбина Николаевна — старший преподаватель кафедры Р4 «Экономика, организация и управление производством» БГТУ «ВОЕНМЕХ» им. Д. Ф. Устинова, vashchenko_an@voenmeh.ru, аспирант РХГА им. Ф. М. Достоевского.

Albina N. Vashchenko — Senior lecturer at the Department of Economics, Organization and Production Management of the D. F. Ustinov BSTU VOENMEH, vashchenko_an@voenmeh.ru, PhD student at the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

be expressed in the creation of the fruits of culture. From the perspective of reflection on the nature of the Good and Truth, we can also conclude that for the Russian philosophical tradition, the path to the realization of the Good in the practice of being is closely connected not only with Christian culture, but specifically with the national Christian culture. And in this sense, the national idea in Russia turns out to be identical with the religious or axiological.

Keywords: Good, Truth, reflection, Russian culture, Christianity, implementation, creativity.

Истинное Благо, будучи одним из фундаментов мирового порядка, основой его динамичного единства и целостности, тем не менее пребывает скрытым, не до конца явленным. Поэтому рефлексия из века в век стремится не столько «расшифровать» картину мира, выявить Благо и сделать его видимым, сколько дать направление для понимания того, как и при каких условиях Благо станет реальным содержанием бытия — от отдельной индивидуальной судьбы до социальных отношений и мировой гармонии.

Для античной философской мысли Благо есть не только «форма» и смысл бытия, но и устремленность к Благоу и совершенству человека как одного из элементов космоса. Для Платона «благо само по себе» (αὐτὸ ἀγαθόν) является высшей идеей [16, с. 341]. Но при этом для мышления соотношение блага и главной категории античной философии, категории единства, скорее составляет проблему, чем очевидность [11, с. 29–30].

В христианской традиции различается «Благо» как высшая метафизическая ценность, как состояние мира, сотворенного благим Богом, и «благо» как идеальный вектор устремленности человека или общества к благому Богу. Соответственно можно говорить об онтологическом или метафизическом ракурсе Блага как активного единства сотворенного мира — когда Благо рассматривается как Истина, Абсолют, Трансцендентное; а также об антропологическом и эмпирическом ракурсе Блага — когда оно мыслится как состояние природы человека или его нравственный статус. При этом идея абсолютного Блага и в античной, и в христианской традиции неотделима от идеи красоты. Красота и в интерпретации древнего грека, и в раннепатристической традиции есть одновременно и Благо, и истинное бытие: «Совершенство» — это полнота бытия, которую вещь несет внутри себя самой» [1, с. 45].

Та же установка на единство Красоты, Истины и Блага обнаруживается и в самых ранних истоках становления русской культуры. Здесь мы находим как созвучие с патристической традицией, воспринятой Древней Русью от Византии, так и тонкую имманентную преемственность с греческой мыслью.

Учитывая указанные особенности русской философской и духовной традиции, понятно, почему для русской рефлексии было несвойственно трактовать Благо как субъективное восприятие человека (это тот вектор, который активно осуждался в древнегреческой и эллинистической мысли внутри понятия «эвдемония»). В известной мере восприятие Блага как утверждения Красоты и Истины в полноте их реализации во всем социальном и ценностном строе русской жизни проявляется во всех направлениях русской мысли, даже в тех, которые традиционно не относятся к религиозной рефлексии.

Одним из примеров этому может служить творчество Н. Г. Чернышевского, взгляды которого носили на себе отпечаток эпохи, ожидающей естественного торжества человеческой природы в освобождении от социальных несовершенств. Эпоха Просвещения, мыслящая задачи развития человечества в освобождении от предрассудков, предполагала, что равенство и братство людей станет фундаментом формирования нового типа общечеловеческих отношений. Однако, при всей близости к идеям западного Просвещения и конкретно к воззрениям Л. Фейербаха, рефлексия Чернышевского демонстрирует чисто русскую эстетическую и аксиологическую специфику.

Идея разумного эгоизма рассматривается как модель «сублимации» природных инстинктов. Л. Фейербах сводит нравственность «к действию разумно-эгоистического принципа: если счастье Я необходимо предполагает удовлетворение Ты, то стремление к счастью как самый мощный мотив способно противостоять даже самосохранению» [8, с. 95–104]. Однако сам Н. Г. Чернышевский поясняет, что то, что в повседневном сознании воспринимается как «относительность блага» (одни и те же события могут получать противоположные оценки от действующих лиц), вовсе не свидетельствует о том, что нет истинного Блага. Разные трактовки Блага подразумевают то, что Благо как таковое прекрасно всем известно. Сам же Н. Г. Чернышевский, по словам Н. А. Бердяева,

«по личным нравственным качествам был не только один из лучших русских людей, но и человек, близкий к святости. Да, этот материалист и утилитарист, этот идеолог русского “нигилизма” был почти святой» [4, с. 141].

Фигура Н. Г. Чернышевского — одна из многих в ряду русских мыслителей, не признававших своего прямого отношения к вере и христианству, но всем своим творчеством и жизнью становились символами духовного облика русской культуры. Интересно, что В. С. Соловьёв свою статью о магистерской диссертации Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности» (опубликованной в 1855 г.), назвал «Первый шаг к положительной эстетике». Он тем самым подчеркивал, что Чернышевскому удалось выразить глубокое понимание Красоты «в существенной и внутренней связи со всем остальным содержанием жизни» [18, с. 59–66].

Соответственно можно видеть, как русская культура осмысляет единство Истины, Красоты и Блага как «полноту бытия», о которой пишет в своей статье В. С. Соловьёв. Однако акценты, расставляемые в этом триединстве, могут взаимно варьироваться и дополнять друг друга. Думается, в этом внутреннем тождестве указанных начал заключается и особенность выражения Истины в языке русской философии. Подобно тому как в эпоху Древней Руси зодчество и иконопись были свидетельством об Истине, «умозрением в красках», золотой и Серебряный века русской культуры в той же степени есть свидетельство о познании и выражении содержания бытия.

Однако «созерцательность», на которую указывают многие исследователи русской культуры, та интенция, что ожидает в актуальном строе наличного бытия увидеть полноту Истины, есть важнейший фундамент самого национального характера Руси и России. По словам И. В. Киреевского,

«здоровая цельность разумных сил», «глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования», «преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного» [9, с. 213] —

таков характер русской культуры и русской образованности. Этим русская культура глубоко отличается от западной версии христианства с её устремленностью к порядку, рациональному обоснованию и структурированию.

Остается дискуссионным и незакрытым вопрос о том, почему при столь высокой оценке Блага как истинного предназначения земного бытия, при всей полноте описания Блага как единства с Истиной и Красотой наличные формы социальной жизни в России не удовлетворяли и по-прежнему не удовлетворяют русский дух?

Как показывает длительная дискуссия между западниками и славянофилами в середине XIX в., полнота Истины реализуется в русской культуре лишь имманентно — как глубокая устремленность к Идеалу, тогда как наличное бытие может демонстрировать множество внешних несовершенств. В этом аспекте понимания онтологии бытия как сокрытой метафизики заключается особенность русского мировоззрения, которое всегда смотрит не столько на формальное соответствие Истине, сколько на внутреннее, ценностное следование ей.

В этом — глубокое противоречие русской культуры и её отличие от западных моделей понимания Блага и Истины как того, что можно измерить во внешних проявлениях. Поэтому и не приживаются на русской почве те идеи и системы, которые не имеют внутреннего источника в корне национального характера. И. В. Киреевский в своей статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» приводит слова А. С. Хомякова: «мы понимаем, что формы, принятые извне, не могут служить выраженьем нашего духа и что всякая духовная личность народа может выразиться только в формах, созданных ею самой» [9, с. 205].

Эта мысль — о том, что Истина есть не социальная конструкция, но рождение реальности из внутренних установок духа — была ярко продемонстрирована в философии В. С. Соловьёва. При всей устремленности одного из самых известных русских философов к единству формы и содержания, что выразилось в глубокой теоретической проработке его философско-теологической модели Всеединства, наиболее объемное его произведение посвящено теме Блага: «Оправдание добра. Нравственная философия» [17, с. 47–580]. В этой работе В. С. Соловьёв в полной мере следует линиям христианского мировоззрения. Истина и Благо не могут оставаться лишь в теоретическом регистре. Реализация в практической жизни христианского идеала — а в случае с обществом или человечеством в целом речь должна идти именно о социальном бытии — подразумевает построение христианской культуры.

Светская культура, формирующаяся в России с XVIII в. и явившаяся, по словам о. Василия Зеньковского, результатом «распада предшествовавшей ей церковной культуры», невольно сохраняет некоторые внешние формы культуры духовной, наследует её идеалы, перенося их уже в сферы деятельности человека. При этом в повседневном и социальных ракурсах светская культу-

ра стремится «очистить» нравственное содержание идеи Блага от указания на главный субъект религиозной мысли. Как подчеркивает В. В. Зеньковский,

«Светское культурное творчество всегда одушевлено ярким и определенным идеалом — устройства «счастливой» жизни здесь, на земле... что есть не что иное, как христианское учение о Царстве Божиим, — но уже всецело земном и создаемом людьми без Бога. Но как раз в силу этого психология культурного делания неизбежно заключает в себе дух утопизма, страстного ожидания всецелого и всеобщего, свободного и радостного воплощения идеала на земле. Отсюда неизгладимая печать романтизма в светской культуре по ее существу — в ней научные, социальные и иные идеи сочетаются с социально-политической мечтательностью» [5, с. 82].

Здесь, пожалуй, кроется важнейшее отличие отечественной традиции рефлексии от западных образцов и одновременно — линия, которая станет наиболее плодотворной в русской философии рубежа конца XIX — начала XX вв. Русская философия, рождаясь внутри светской парадигмы культуры и стремясь выразить себя в форме научной рефлексии, приходит к необходимости воплощения Истины именно в социальном строе бытия. Личный духовный опыт человека здесь мыслится как основание социального делания. Как говорил Преп. Серафим Саровский, «Стяжи дух мирен — и тысячи спасутся вокруг тебя». Это указание на единство личной и социальной судеб было глубоко воспринято русской традицией. Поэтому интеллектуальная деятельность русских философов становится для них своеобразным духовным и социальным подвигом. Не случайно именно на рубеже XIX—XX вв. в русской мысли возникает потребность в переосмыслении оснований и оценок истории христианства и сущности христианской культуры. И это происходит в ту эпоху, когда западный христианский мир всё больше погружается в секуляризм.

Христианская культура мыслится русскими философами как глубинное исполнение заветов христианства: об этом пишут и В. С. Соловьёв, и Н. А. Бердяев, и позже — И. А. Ильин. Если западно-христианская культура мыслит реализацию христианского идеала в парадигме права и справедливости законности, то русская философская традиция настаивает на творческом характере социального делания. Социальное бытие выступает здесь как своего рода аскетическая практика, молитвенный подвиг.

Впоследствии эти установки, хоть и в трансформированной и искаженной форме, ярко проявились в XX в. в характере русской революции и последующей ценностной линии советского государства.

Как отмечал И. А. Ильин,

«Тот, кто хочет творить христианскую культуру, должен принять христианство, ввести его дыхание в самую глубину своей души и обратиться к миру из этой новой *цельности* и *свободы*. Выражаясь философским языком, можно сказать, что он призван осуществить *религиозный акт христианства* и из него начать работу над преобразованием мира в новом духе» [7, с. 307] (курсив И. А. Ильина. — А. В.).

Созидание духовной культуры И. А. Ильин связывает с процессом народного самосознания, когда свобода и любовь становятся не столько идеалами, сколько конкретными указателями для преобразования жизни:

«Там, где русский человек жил и творил из этого акта, он духовно осуществлял свое национальное своеобразие и производил свои лучшие создания — во всем: в праве и в государстве, в одинокой молитве и в общественной организации, в искусстве и науке, в хозяйстве и в семейном быту, в церковном алтаре и на царском престоле. Божии дары — история и природа — сделали русского человека именно таким. В этом нет его заслуги, но этим определяется и задача русского народа: быть таким со всей возможной полнотой и творческой силой, блюсти свою духовную природу, не соблазняться чужими укладами, не исказить своего духовного лица искусственно пересаживаемыми чертами и творить свою жизнь и культуру именно этим духовным актом» [7, с. 439].

Интересно, что концепт христианской культуры в русской религиозной мысли видится как процесс теургии. Эта тенденция вообще отражает глубинные установки русской культуры. Мистерия социального делания была близка как тем мыслителям, которые связывали себя с религиозным источником, так и тем, кто видел будущее России в реализации общечеловеческого идеала Блага, в совершенствовании социальных форм бытия, в которых утверждались идеи братства и гражданских свобод. Можно сказать, что даже либеральная традиция в России имеет этот теургический оттенок, которые сильно отличает её от западно-европейских образцов.

Конечно, в наиболее яркой форме идеи христианской теургии как практического пути воплощения Истины и реализации, Блага были выражены В. С. Соловьёвым и его последователями, которые развивали концепцию Всеединства и социологическую линию.

Всеединство, по Соловьёву, есть та Полнота, которая в актуальном виде есть Абсолют (Бог), но в форме становления есть та задача, которую должно воплотить человечество в своей устремленности к Истине и Благу. Обращаясь к мировоззрению В. С. Соловьёва, следует подчеркнуть, что его философские идеи есть не только результат его личной рефлексии, они есть реализация тех ярких и плодотворных интенций русской культуры, которые одухотворяют русскую историю на протяжении веков. Именно поэтому идеи Соловьёва были столь глубоко восприняты его преемниками, хотя многие из них стремились отмежеваться от своего истока.

Философские построения В. С. Соловьёва позволяют уточнить принципы единства Красоты, Истины и Блага. Безусловное начало органически скрепляет в себе все элементы сущего, само бытие есть «цельный процесс» [21, с. 58]. В этом процессе все материальное имеет отношение к безусловному и идеальному содержанию как средство к цели, т. е. материя выступает средством достижения идеальной цели. И если безусловное начало охватывает все сферы бытия человека, то оно касается и внутренней, духовной природы. Соловьёв убежден, что «воля, разум и чувство — имеют значение лишь как способы или средства осуществления определенного содержания, а не сами составляют это содержание» [21, с. 59].

Устремленность к Благу, по Соловьёву, есть общемировой процесс: учитывая потребность в безусловном начале, человек стремится не просто удовлетворять духовные потребности, но имеет претензию на универсальность, т. е. чтобы желаемое было объективно желательным или благим, предмет мысли был объективно истинен, а предмет чувств был объективно прекрасен для всех

безусловно и одинаково [21, с. 60–61]. Из этого следует, что безусловное начало, как и то, что охватывает все сущее, является одновременно нравственным (благим), умственным (истинным) и эстетическим (прекрасным).

Как отмечает В. Соловьёв, все стороны бытия в своей отвлеченности неполноценны, но в гармоничном сочетании друг с другом они способны составить единый путь к Благу. И сама Истина становится для человека источником знания: «[истинная философия] начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины» [19, с. 822].

В этом контексте мы видим не только глубокое совпадение идей Соловьёва с античными представлениями о триединстве Красоты, Блага и Истины и весьма позитивные ожидания от тех возможностей, что дает истинное познание как прикосновение к самому Единому и Благу.

В действительности, поскольку речь идет о христианском мировоззрении, в нем всегда присутствует и указание на «теокосмическую драму: разделение между Богом и его «другим» [25, с. 37]. И здесь мы сталкиваемся с новым ракурсом идеи Блага, который неизбежно сопровождает любую христианскую рефлексию.

В своем труде «Оправдание добра» В. С. Соловьёв так описывал пути к воплощению Блага:

«в двух нравственных областях, обозначаемых стыдом и жалостью, добро уже познается как истина и осуществляется в действительности, но только несовершенно. В третьей области нравственных отношений, определяемой религиозным чувством, или благоговением, истинный предмет этого чувства дает о себе знать как высшее или совершенное добро, не осуществляющееся только, а безусловно и всецело осуществленное, вечно-сущее» [17, с. 248].

В мире, где воплощено Благо, присутствует «внутренняя очевидности истины». Эта очевидность открыта только соборному сознанию, но она ускользает от «бессилия духовного одиночества» (А. С. Хомяков). Нравственное единство личностей есть залог и условие «соборного преображения Духом». С. Н. Трубецкой пишет:

«Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию, — сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием» [23, с. 547].

Н. О. Лосский отмечает, что процесс движения к «идеалу» абсолютного совершенства, к Абсолютному добру есть творчество всех существ, «живущих в Боге». Человеческие личности только тогда на верном пути, когда они входят в процесс возвышения до «полноты бытия», причем полноты, состоящей из положительных абсолютных ценностей. Действительное сущее (Абсолютно Совершенное Существо) открывается в мистической интуиции и личном религиозном опыте всех тех, кто хоть раз пережил встречу со сверхмировым началом как Живым Личным Богом [13, с. 55].

Здесь мы подходим к тезису, который по своей форме несколько противоречит принципам теоретического философского знания. Мы видим, что для

русской философской традиции (и религиозной, и нерелигиозной) осуществленность Блага связана с социальным деланием, воплощением в форме культуры. Само понимание, «опознание» вектора Истины и Блага отсылает нас к личному духовному опыту, вовлеченному в соборное (или коллективное) сознание. Для И. В. Киреевского, согласно биографическим свидетельствам, теоретические ракурсы познания концентрируются в исповедании символа веры [14]. И в целом следует заключить, что критерии истинности духовного опыта в рамках русской национальной парадигмы связаны совсем не с теоретической областью, но с воплощенностью, т. е. с плодами, принесенными в рамках духовного и культурного бытия. Это то, о чем говорит Иисус Христос:

«По плодам их узнаете их. <...>

Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые.

Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые.

Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь.

Итак, по плодам их узнаете их» (Матф. 7:15–20).

В философской традиции принесение плодов можно связать с понятием энтелехии у Аристотеля. Это воплощенность идеи, которая достигла своей реализации. Однако в ракурсе рефлексии о природе Блага и Истины можно заключить и о том, что для русской философской традиции путь осуществления Блага в практике бытия тесно связан не только с христианской культурой, но конкретно — с национальной христианской культурой. И в этом смысле национальная идея в России оказывается тождественной с религиозной или аксиологической.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
2. *Ан С. А., Макаров И. В.* Благо в традиции отечественной и западной философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2022. Том 11. № 2А. С. 74–82.
3. *Багдасарян В. Э.* «Второй Рим против Третьего Рима»: исторический генезис конфликта Константинопольского Патриархата и Русской православной церкви // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. 2019. № 3. С. 17–31.
4. *Бердяев Н.* Русская идея. СПб.: Азбука, 2012. 320 с.
5. *Зеньковский В. В.* История русской философии. В двух томах в четырех книгах. Л.: Изд-во «Эго», 1991.
6. *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 6–34.
7. *Ильин И. А.* Основы христианской культуры // Собр. соч.: в 10 т. М., 1993.
8. *Кантор В. К.* Что значил разумный эгоизм Чернышевского в общинной стране? // Вопросы философии. 2014. № 3. С. 95–104.

9. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 151–213.
10. Корольков А. Русская духовная философия. СПб., 1998. С. 37.
11. Лебедев С. П. Единое и благо в теологии Платона // Вестник РХГА. 2020. Т. 21. № 1. С. 29–37.
12. Лосев А. Ф. Русская философия // Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск: УрГУ, 1991. С. 67–96.
13. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
14. Лушиников А. Г. И. В. Киреевский: очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Казань: Центральная тип., 1918. 246 с.
15. Огурцов А. П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы / отв. ред. А. П. Огурцов. М.: ИФ РАН, 1998. 265 с. С. 5–38.
16. Платон. Государство // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. 654 с. С. 79–421.
17. Соловьёв В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В. С. Соч.: в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
18. Соловьёв В. С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьёв В. С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 59–66.
19. Соловьёв В. С. Теоретическая философия // Соловьёв В. С. Соч.: в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 757–831.
20. Соловьёв В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В. С. Соч.: в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.
21. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В. С. Соч.: в двух томах. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–174.
22. Трубецкой Е. Н. Этюды по русской иконописи: умозрение в красках. // Трубецкой Е. Н. Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998.
23. Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания. // Трубецкой Е. Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994.
24. Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 62–116.
25. Gaidenko P. P. Philosophie russe et pensée européenne: le cas de Vladimir S. Soloviev // Diogenè, 2008. № 222. С. 32–47.

REFERENCES

1. Averincev, S. S. *Poehitika rannevizantijskoj literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, 2004, 480 p. (in Russian).
2. An, S. A., Makarov, I. V. *Blago v tradicii otechestvennoj i zapadnoj filosofii* [Goodness in the tradition of Russian and Western philosophy]. In: *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke*, 2022, iss. 11, no. A, pp. 74–82 (in Russian).
3. Bagdasaryan, V. E. H. «Vtoroj Rim protiv Tre'tego RimA»: istoricheskij genezis konflikta Konstantinopol'skogo Patriarkhata i Russkoj pravoslavnoj cerkvi ["Second Rome versus Third Rome": the historical genesis of the conflict between the Patriarchate of Constantinople and the Russian Orthodox Church]. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Istoriya i politicheskie nauki*, 2019, no. 3, pp. 17–31 (in Russian).

4. Berdyaev, N. *Russkaya ideya* [Russian idea]. Saint Petersburg, Azbuka, 2012, 320 s. (in Russian).
5. Zen'kovskij, V. V. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian philosophy]. V dvukh tomakh v chetyrekh knigakh. Leningrad, Izd-vo «EhgO», 1991, vol. 1: Ch. 1, p. 27 (in Russian).
6. Il'in, I. A. *O soprotivlenii zlu siloyu* [About resisting evil by force]. In: Il'in, I. A. *Put' k ochevidnosti*. Moscow: Respublika, 1993, pp. 6–134 (in Russian).
7. Il'in, I. A. *Osnovy khristianskoj kul'tury* [Fundamentals of Christian Culture]. In: Il'in, I. A. *Sobranije sochinenij v 10 tomakh*. Moscow, 1993.
8. Kantor, V. K. *Čto značil razumnyj ehgoizm Chernyshevskogo v obshchinnoj strane?* [What did Chernyshevsky's reasonable egoism mean in a communal country?]. In: *Voprosy filosofii*, 2014, no. 3, pp. 95–104 (in Russian).
9. Kireevskij, I. V. *O karaktere prosveshcheniya Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii* [On the nature of the enlightenment of Europe and its relation to the education of Russia]. In: Kireevskij, I. V. *Razum na puti k istine*. Moscow, Pravilo very, 2002, pp. 151–213 (in Russian).
10. Korol'kov, A. *Russkaya dukhovnaya filosofiya* [Russian spiritual philosophy]. Saint Petersburg, 1998 (in Russian).
11. Lebedev, S. P. *Edinoe i blago v teologii Platona* [The One and the Good in Plato's theology]. In: *Vestnik RKHGA*, 2020, iss. 21, no. 1, pp. 29–37 (in Russian).
12. Losev, A. F. *Russkaya filosofiya* [Russian philosophy]. In: *Očerki istorii russkoj filosofii / sost., vstup. st., primech. B. V. Emel'yanova, K. N. Lyubutina*. Sverdlovsk, URGU, 1991, pp. 67–96 (in Russian).
13. Losskij, N. O. *Usloviya absolyutnogo dobra: Osnovy ehtiki* [Conditions of absolute goodness. Basic Ethics]. Moscow: Politizdat, 1991, 368 p. (in Russian).
14. Lushnikov, A. G. *I. V. Kireevskij: ocherk zhizni i religiozno-filosofskago mirovozzreniya* [I. V. Kireevsky: an essay on life and religious and philosophical worldview]. Kazan, Central'naya tip., 1918, 246 p. (in Russian).
15. Ogurcov, A. P. *Blago i istina: linii raskhozhdeniya i skhozhdeniya* [Goodness and truth: lines of divergence and convergence]. In: *Blago i istina: klassicheskie i neklassicheskie reguljativy / otvetstvennij redaktor A. P. Ogurcov*. Moscow, IF RAN, 1998, pp. 5–38 (in Russian).
16. Plato. *Gosudarstvo* [State]. In: Plato. *Sobranie sochinenij: v 4 tomakh*, vol. 3. Moscow, Mysl', 1994, pp. 79–421 (in Russian).
17. Solov'ev, V. S. *Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya* [Justification for good. Moral philosophy]. In: Solov'ev, V. S. *Sochineniya v dvukh tomakh*, vol. 1. Moscow, Mysl', 1988, pp. 47–580 (in Russian).
18. Solov'ev, V. S. *Pervyj shag k položitel'noj ehstetike* [The first step towards positive aesthetics]. In: Solov'ev, V. S. *Literaturnaya kritika*. Moscow, Sovremennik, 1990, pp. 59–66 (in Russian).
19. Solov'ev, V. S. *Kritika otvlechennykh nachal* [Critique of Abstract Principles]. In: Solov'ev, V. S. *Sochineniya v dvukh tomakh*, vol. 1. Moscow, Mysl', 1988, pp. 581–756 (in Russian).
20. Solov'ev, V. S. *Tri razgovora o vojne, progresse i konce vseмирnoj istorii* [Three conversations about war, progress and the end of world history]. In: Solov'ev, V. S. *Sochineniya v dvukh tomakh*, vol. 2. Moscow, Mysl', 1988, pp. 635–762 (in Russian).
21. Solov'ev, V. S. *Čteniya o Bogochelovechestve* [Readings on Divine-Humanity]. In: Solov'ev, V. S. *Sochineniya v dvukh tomakh*, vol. 2. Moscow, Pravda, 1989, pp. 5–174 (in Russian).
22. Trubeckoj, E. N. *Ehtyudy po russkoj ikonopisi: umozrenie v kraskakh* [Sketches on Russian icon painting: speculation in colors.]. In: Trubeckoj, E. N. *Izbrannye proizvedeniya*. Rostov-na-Donu, 1998 (in Russian).

23. Trubeckoj, S. N. *O prirode chelovecheskogo soznaniya* [The philosophical process in Russia as a meeting of philosophy and Orthodoxy]. In: Trubeckoj, S. N. *Sochineniya*. Moscow, Mysl', 1994, pp. 547 (in Russian).

24. Khoruzhij, S. S. *Filosofskij process v Rossii kak vstrecha filosofii i pravoslaviya* [The philosophical process in Russia as a meeting of philosophy and Orthodoxy]. In: Khoruzhij, S. S. *O starom i novom*. Saint Petersburg, Aletejya, 2000, pp. 62–116 (in Russian).

25. Gaidenko, P. P. *Philosophie russe et pensée européenne: le cas de Vladimir S. Soloviev*. In: *Diogène*, 2008, no. 222, pp. 32–47.

*А. П. Семенюк, К. А. Семенюк**

ИДЕЯ ПОТЕНЦИАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ В. В. РОЗАНОВА

Статья посвящена реконструкции учения о потенциальности В. В. Розанова. Выявляются его источники, каковыми были метафизические построения Аристотеля и Лейбница. Показывается, как категория потенциального/возможного раскрывается на разных этапах розановского творчества. В раннем трактате, посвященном категории понимания, последнее описывается как процесс актуализации потенциального бессознательного разума. Далее показывается, что жанр «Уединенного» и «Опавших листьев» позволил Розанову наиболее оптимально выразить сущность этих своих ранних теорий. Объясняется, почему и каким образом проблематика возможного связана с мечтательностью у Розанова. Причина тому — избегание окончательной актуализации, что обуславливает сходство философа с подпольным героем Достоевского и Обломовым Гончарова. Прослеживается, какое развитие получает концепция потенциальности в розановских работах, посвященных проблемам пола. Пол здесь рассматривается как бесконечное потенцирование. В этом контексте проводится сравнение с представлением З. Фрейда о бессознательном. В заключение раскрывается системообразующее значение пессимистской метафизики для всей розановской философии.

Ключевые слова: В. В. Розанов, потенциальность, возможность, русская философия, метафизика, мечтательность, бессознательное, проблема пола.

* Семенюк Антон Павлович — д-р филос. наук, apsemenyuk76@gmail.com, доцент кафедры философии с курсами культурологии, биоэтики и отечественной истории, Сибирский государственный медицинский университет Министерства здравоохранения Российской Федерации.

Anton P. Semeniuk — DSc, apsemenyuk76@gmail.com, associate professor of the Division of philosophy with courses of cultural studies, bioethics and national history, Siberian State Medical University.

Семенюк Ксения Анатольевна — канд. филос. наук, marcelp@yandex.ru, доцент кафедры философии с курсами культурологии, биоэтики и отечественной истории, Сибирский государственный медицинский университет Министерства здравоохранения Российской Федерации.

Xenia A. Semeniuk — PhD, marcelp@yandex.ru, associate professor of the Division of philosophy with courses of cultural studies, bioethics and national history, Siberian State Medical University.

The article is devoted to the reconstruction of V. V. Rozanov's doctrine of potentiality. Its sources are revealed, which were the metaphysical constructions of Aristotle and Leibniz. It is shown as a category of potential/possible revealed at different stages of Rozanov's work. In an early treatise on the category of understanding, the latter is described as a process of actualization of the potential unconscious mind. It is further shown that the genre of "Solitary" and "Fallen Leaves" allowed Rozanov to express the essence of these early theories in the most optimal way. It is explained why and how the problem of the possible is connected with Rozanov's dreaminess. The reason for this is the avoidance of final actualization, which determines the similarity of the philosopher with the Underground Hero of F. M. Dostoevsky and I. A. Goncharov's Oblomov. It is traced how the concept of potentiality develops in Rozanov's works devoted to the problems of sex. Sex is seen here as infinite potentiation. In this context, a comparison is made with S. Freud's idea of the unconscious mind. In conclusion, the system-forming significance of possibilist metaphysics for the whole of Rozanov's philosophy is revealed.

Keywords: V. V. Rozanov, potentiality, possibility, Russian philosophy, metaphysics, dreaminess, unconscious, the problem of gender.

Интерес философа к категории возможного*. Именно реконструкции данной категории, философская разработка которой рассыпана по целому ряду работ розановского наследия, и посвящена данная статья.

Интерес к Розанову на современном этапе развития историко-философской мысли вызван следующим. Розанов до определенной степени несет в себе черты человека эпохи постмодерна. В его мысли парадоксальным образом сочетаются качества человека Нового времени, думающего субъекта, с активно декларируемым традиционализмом и архаизмом дискурса, выступающими у него скорее в качестве компенсации, реакции на модерн. В этой связи некоторые характерные особенности модерна у Розанова приобретают уже гипермодерновый характер, что и роднит его с постмодерном. Предлагаемая нами реконструкция ставит себе целью экспликацию розановского POSSИБИЛИЗМА в следующих аспектах: 1) как возможную точку сборки розановской философии; 2) как концепцию, выходящую за рамки мысли XIX в. и имплицитно содержащую в себе элементы грядущего постмодернизма.

Для этого необходимо раскрыть: 1) этапы становления розановского POSSИБИЛИЗМА; 2) его понимание мечтательности как возможности всякой рефлексии; 3) POSSИБИЛИСТСКУЮ метафизику теории пола.

Философские истоки и развитие розановского POSSИБИЛИЗМА

Необходимо отметить, что в философии постмодернизма возможное рассматривается как модальность, не сводимая ни к чему существующему. «Возможное не есть сущее, не есть то, что есть или чего нет. Оно — особый модус бытия, который не может быть вообще переведен на язык реального или

* Термины «возможность» и «потенциальность» могут иметь разные оттенки смысла в тех случаях, когда речь идет о возможном как вероятном. Однако Розанов этому нюансу внимания не придавал, понимая под «возможностью» в философском контексте именно «потенциальность».

идеального существования», — пишет Михаил Эпштейн [23, с. 33]. Наибольшее влияние на современный поппозитивизм оказали идеи Лейбница, который стремился доказать, что только Бог обладает истинной свободой в силу того, что Воля Бога не ограничена одной действительностью. Ограниченность — характеристика человеческой природы. Соответственно, человек, избегающий состояний полной реализации, завершенности, стремится к божественному совершенству, исчезающему в актуализации, стремится к полной свободе. За розановской рефлексией также вырастает тень Лейбница, которого он усвоил, безусловно, опосредованно (так как не знал немецкого языка) под влиянием круга интересов Н. Н. Страхова, читая «Историю Новой философии» Куно Фишера и, возможно, уже существующие на русском языке переводы [7].

Ещё один источник розановских представлений о возможном — «Метафизика» Аристотеля, который, в противоположность Платону, отвергает принцип полноты, предполагая за потенциальностью возможность не претворяться ни во что актуальное, то есть существовать в качестве чистой потенции. «То, что обладает способностью, может и не проявлять ее. <...> Сущее в возможности может и не быть [в действительности]» [1, с. 307]; «...Нет необходимости, чтобы все сущее в возможности существовало...» [1, с. 118]*. Однако при этом Аристотель утверждает первичность актуальности по отношению к потенциальности. «...Всегда есть нечто первое, что приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности» [1, с. 245]. В то время как для Лейбница возможность первична и сущностна по отношению к существованию. «Сущность есть на самом деле не что иное, как возможность того, что полагают» [4, с. 295]. Сущность предмета — это не то, что объединяет его с похожими предметами, а совокупность тех возможностей, которые ему предшествовали, и тех, что из него вытекают. Истинная философия делает субъекта свободным в силу того, что рассматривает любой мыслимый предмет не как что-то уже состоявшееся или как возможность воспроизведения, состоявшегося в иных условиях, а как его возможность стать иным. Не в этом ли заключается имплицитный мотив философских исканий Розанова?

Д. С. Мережковский сравнивал Розанова с медузой, «которая в воде — волшебный цветок, а на берегу — слизь» [5, с. 413]. Это сравнение, носящее откровенно уничижительный характер, помогает нам понять нечто сущностное в личности философа. Возможное для Розанова является изначальной и подлинной формой существования. Точнее говоря, реальность здешнего мира как таковая является только одним из возможных проявлений могущественной потенциальности. «Потенции — это незримые, полу-существующие, четверть-существующие, сото-существующие формы (существа) около зримых (реальных). Мир “как он есть” — лишь частица и минута “потенциального мира”, который и есть настоящий предмет полной философии и полной науки», —

* Здесь приводится советский перевод. В переводе же самого Розанова и его соавтора Первова, самом первом, но неоконченном переводе «Метафизики» в русской истории, это звучит так: «...в возможности и то есть, чего еще нет [в действительности]. Значит, осуществляется несущее; но ничто из того, что неспособно к существованию, не происходит» [2, с. 117].

пишет он [13, с. 7–8]. Следовательно, возможное не следует расценивать как только имажинативный эффект наличного мира. Более того, из розановских размышлений можно заключить, что возможное не сводится ни к физической, ни к идеальной, ни к какой-либо иной реальности.

«Какой термин “потенция” (?) Что это такое? Реальность? Но тогда и сказано было бы “реальностей”. Но может быть, духовные потенции человека вовсе не реальность, а фантазии, вымысел, “сочинения”, подобное, например, “Проблемам идеализма”. И этого нельзя сказать, ибо “Проблемы идеализма” могли явиться и не явиться» [10, с. 21].

В своей ранней книге «О понимании» Розанов занимает позицию, близкую к тому, что Николас Решер классифицирует как концептуальный реализм в объяснении происхождения возможного [24, с. 218]. В мироздании русский мыслитель усматривает процесс нарастания осознанности и разумности, в котором взаимодействуют силы причинности и целесообразности. Обе эти последние суть разные проявления потенциальности. Соответственно мы получаем два типа потенциальности: неопределенная потенция вещества земли и определенная потенция семени. Первая порождает природу неорганическую, вторая — органическую. Определенная потенция — более высшего порядка, поскольку имеет формальный, а не вещественный характер. Она придает инертной и костной материи целесообразность и планомерность. Таким образом в этом нарастании осмысленности мы узнаем возрастание степеней возможности, процесс овозможнения бытия. Если неорганические формы жизни пребывают в актуальном, тождественны себе, то более сложные — органические — формы все более пребывают в сфере возможного, и более всего — человек как самая изощренная форма живой природы. Потенциальный бессознательный разум (или понимание) в наибольшей степени раскрывается, достигая высшей степени осознанности в человеке. Стало быть, для человека уже естественно будет не совпадать с тем, что он есть, а неестественным — быть законченной обналиченной вещью. Человек — самое овозможненное, а значит, самое свободное существо в мироздании за все время его существования.

Но вопрос заключается в том, что, если любая актуализация уничтожает возможное, то каков способ существования возможности? Чтение розановских текстов позднего периода («Уединенное», «Опавшие листья» и др.) более показательнее в этом отношении, нежели период ранних философских опытов. Как раз жанр афористических дневников, мимолетных записей, близких к философской эссеистике, позволяет Розанову передать эффект перманентного откладывания реализации, то есть пребывания в возможности, как того, что может быть, но так и не начинает быть.

Поздний Розанов окончательно отказывается от претензий на классическую философию, предпочитая силлогизмам хроники жизни, призванные передавать мимолетные мысли и душевные состояния. «Опавшие листья» и подобные же тексты представляют собой собрание фрагментов переживаний, осмысляемых на месте, когда автор погружен в самонаблюдение и стремится передать пережитое и понятое, пока это ощущение длится, как бы показать сам процесс думания в его незавершенности.

«Шумит ветер в полночь и несет листы... Так и жизнь в быстротечном времени срывает с души нашей восклицания, вздохи, полумысли, почувства... Которые, будучи звуковыми обрывками, имеют ту значительность, что “сошли” прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья, — без всего постороннего... Просто, — “душа живет” т. е. “жила”, “дохнула”. С давнего времени мне эти нечаянные восклицания почему-то нравились. Собственно, они текут в нас непрерывно, но их не успеваешь (нет бумаги под рукой) заносить, — и они умирают. Однако кое-что я успевал заносить на бумагу. Записанное все накапливалось. И вот я решил эти опавшие листы собрать» [21, с. 22].

В такого рода литературе нельзя принимать форму за некую внешнюю оболочку, за которую нужно проникнуть к смыслу или к чему-то неподвижному. «Все воображают, что душа есть существо. Но почему она не есть музыка? И ищут её «свойства («свойства предмета»)). Но почему она не имеет только строй» [21, с. 22]. Розанов — изобретатель жанра в литературе, который невозможно воспроизвести, в котором нельзя продолжать писать. Этот жанр обретается как чистая форма, чистый строй, где обнажаются и как бы заявляют о своём присутствии радость, любовь, страх, замешательство и т. д. как таковые.

Здесь, иначе говоря, представлен поток разрозненных сиюминутных раздумий, переживаний, впечатлений, из которых нельзя образовать концептуальное единство, сформировать мировоззренческую или идейную систему. И главное: за ними не просматривается некая четкая личностная идентичность. Кажется даже, что автор намеренно избегает какой бы то ни было социокультурной объективации.

«Да просто я не имею формы (*causa formalis* Аристотеля). Какой-то “комочек” или “мочалка”. Но это оттого, что я весь — дух, и весь — субъект: субъективное действительно развито во мне бесконечно, как я не знаю ни у кого, не предполагал ни у кого. “И отлично” ... Я “наименее рожденный человек”, как бы “еще лежу (комком) в утробе матери”» [21, с. 34] (курсив наш. — А. С., К. С.).

Все розановские наблюдения и убеждения сиюминутны и не претендуют на концептуальную целостность или окончательную определенность. Одновременно критике, равно как и оправданию подлежат монархисты и революционеры, консерваторы и авангардисты, религиозность и нигилизм, православие и язычество, семейные ценности и свободная любовь, русофильство и русофобия и т. д. Бессвязность идей и расширение без средоточия, перескакивания от одной мысли к другой, не знающее единства. Субъективность как поток мышления, который избегает объективации и интересуется всем, что можно охватить какой-то интересной идеей. Личность Розанова остается спектром нереализованных потенциалов, неисчерпаемым избытком возможностей. Его главное достоинство (и одновременно недостаток) — открытость всем альтернативным смыслам и содержаниям, удержание возможности быть другим.

Мечтательность и потенциальность

Для Розанова особое значение получает категория мечтательности. Все действительное носит необязательный и эфемерный характер, когда же

речь заходит о мечтаниях, Розанов проявляет необычайную настойчивость и скрупулезность: «Почти пропорционально отсутствию воли к жизни (к реализации) у меня было упорство воли к мечте. Даже, кажется, еще постояннее, еще настойчивее... именно — не “подвинулось ни на скрупул” и “не уступило никому”», — пишет он [21, с. 50]. Мечтательность — неотъемлемое свойство философствования, как и вообще мыслительной деятельности, убежден Розанов. Погруженность в грезу естественно для всякого мыслящего человека, поскольку сам процесс мечтания имеет своим источником не что-то действительное, но возможное. Для Розанова мечта исчезает в ее реализации, привлекательность иллюзии, в том, что она всегда сохраняет возможность быть чем-то иным. В то время как актуализация означает окончательное схлопывание перспективы, прекращение процессуальности, развития, омертвление в твердой форме неорганического предмета. «Что такое человек без мечты? “Полено дров” в геенну преисподнюю» [15, с. 277].

Мечта позволяет превозмочь диктатуру условностей социального общения и ритуализованную рутинность повседневной жизни. В детстве, рассказывает Розанов,

«закрывал глаза... и бурно, моментально, фантастично, — не то что уносился, а прямо как будто падаю в погреб, — уносился в мир грез, не только не имеющий ничего общего с Нижним Новгородом и гимназией, но и с Россией, Карамзиным и Соловьёвым (воплощение истории), ни с чем, ни с чем...» [14, с. 193].

Наши мечтания относятся к сфере потенциального, возможностного и как чистая потенция не могут быть актуализованы в полной мере. Эта невоплотимость и является залогом личной свободы и свободы мысли. Мечта обеспечивает инакомыслие именно тем, что представляет мир иным, чем он является в действительности. В мечтаниях мир предстает не таким, какой он есть на самом деле, а каким он мог бы быть. Собственно, мечта есть бунт против фактического мира вещей, исключаящих «как если бы», «как могло бы быть», то есть возможность других миров. Да и по существу, кто такой мыслитель, как не профессиональный мечтатель, который выводит налично данную реальность из состояния тождества себе?

Розанов явно несет в себе черты человека Нового времени, декартовского мыслящего субъекта со всеми проблемами, ему присущими. Это рационалистическая и нигилистическая юность и последующие попытки компенсировать гипертрофию просветительского нарратива. Как и многие его сверстники из числа интеллигентов-шестидесятников, Розанов обращается к иррационализму, религии, мистике. Антитоталитарные мотивы и критику рационального и насильственного планирования счастья он обнаруживает в «Записках из подполья» Достоевского и делает их предметом осмысления, наиболее важным для него самого.

Из всех трактовок подпольного героя розановская выглядит нетривиальной и вместе с тем наиболее убедительной, тем более что самого Розанова неоднократно сравнивали с героем Достоевского. Приведем характеристику К. И. Чуковского для примера: «Он “мечтатель”, “визионер”, самодум, “человек из подполья”. Недаром у него были статьи “В своем углу”» [22, с. 28]. Но, од-

нако, что объединяет интерпретатора с объектом интерпретации? Так же, как и персонаж Достоевского, Розанов признается, что им часто овладевает ощущение неспособности к действию, невозможности реализоваться в чем-либо. И в то время, как многие видят в этом качестве ничтожность и ущербность их носителей, Розанов усматривает превосходство (и даже гениальность!) [16, с. 492]. Ведь

«все непосредственные люди и деятели потому и деятельны, что они тупы и ограничены. Как это объяснить? А вот как: они, вследствие своей ограниченности, ближайшие и второстепенные причины за первоначальные принимают; таким образом, скорее и легче других убеждаются, что непреложное основание своему делу нашли, — ну, и успокаиваются, а ведь это главное. Ведь, чтоб начать действовать, нужно быть совершенно успокоенным предварительно и чтоб сомнений уж никаких не оставалось» [3, с. 136].

Сам подпольный герой причиной такой беспомощности называет свою избыточную склонность к мышлению, «усиленное сознание». Бесконечный поток сплетающихся мыслей и переживаний превращается в бремя для их носителя и делает такого человека непригодным к действию.

«Клянусь вам, господа, что слишком сознавать — это болезнь, настоящая, полная болезнь. Для человеческого обихода слишком было бы достаточно обыкновенного человеческого сознания, то есть в половину, в четверть меньше той порции, которая достается на долю развитого человека нашего несчастного девятнадцатого столетия...» [3, с. 136].

И следующая самохарактеристика Розанова удивительно резонирует с приведенной цитатой:

«Иногда чувствую что-то чудовищное в себе. И это чудовищное — моя задумчивость. Тогда в круг ее очерченности ничто не входит.

Я каменный.

А камень — чудовище.

Ибо нужно любить и пламенеть.

От нее мои несчастья в жизни (былая служба), ошибка всего пути (был только “выходя из себя” внимателен к “другу” и ее болям) и “грехи”.

В задумчивости я ничего не мог делать.

И, с другой стороны, все мог делать (“грех”).

Потом грустил: но уже было поздно. Она съела меня и всё вокруг меня» [21, с. 175].

Розанов находит в подпольном человеке нечто изоморфное собственному восприятию мира: те же бесхарактерность, отказ от однозначных убеждений, твердых ценностей — набор черт, который в любом другом случае был бы воспринят с брезгливостью. Но для Розанова «уход в подполье» означает бунт живой личности свободного индивида против окончательной определенности [12, с. 33]. Розанов стремится показать: сама мысль, что есть что-то невозможное, «каменная стена», что дважды два — четыре безальтернативны, нестерпима для подпольного человека. Понимание природы человека Достоевским и Розановым здесь совпадают.

«О нелепость нелепостей! То ли дело все понимать, все сознать, все невозможности и каменные стены; не примиряться ни с одной из этих невозможностей и каменных стен, если вам мерзит примиряться; дойти путем самых неизбежных логических комбинаций до самых отвратительных заключений на вечную тему о том, что даже и в каменной-то стене как будто чем-то сам виноват, хотя опять-таки до ясности очевидно, что вовсе не виноват, и вследствие этого, молча и бесильно скрежеща зубами, сладострастно замереть в инерции, мечтая о том, что даже и злиться, выходит, тебе не на кого; что предмета не находится, а может быть, и никогда не найдется, что тут подмен, подтасовка, шулерство <...> что тут просто бурда, — неизвестно что и неизвестно кто, но, несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки болит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит!» [3, с. 136].

О какой подмене здесь идет речь? Именно о призрачности и необязательности всякой определенности, окончательности. Подпольный герой понимает условность всякой невозможности, и этой способностью он обязан своему усиленному сознанию. Избыточность мышления дает ему преимущество понимать больше, чем другие, но, с другой стороны, ослабляет способность к действию. В этом качестве подпольного героя Розанов видит нечто сущностно человеческое — удержание перспективы стать чем-то другим, поскольку любая окончательность означает исчерпание человеческого в нас. Человек и есть открытая возможность, так как «...несет в себе, в скрытом состоянии, сложный мир задатков, ростков, еще не обнаруженных...» [12, с. 33]. Нет такой формулы счастья, за которую подпольный человек променял бы муки своего сознания. Только то, что может быть представлено потенциально, как возможность, позволяет преодолеть чувство невозможности, только мысленно можно сделать невозможное возможным.

Еще один персонаж из русской литературы, с которым себя ассоциирует Розанов, — это Обломов. Тот самый, надевающий три дня одну туфлю, «русский Томас Мор, который не пишет отчего-то русскую утопию», «золотое русское сердце?» [16, с. 668; 14, с. 257]*. Такими эпитетами наделяется он Розановым. И далее Розанов характеризует свои писания:

«Эти говоры (шепоты) и есть моя “литература”. Отсюда столько ошибок: дойти до книги и раскрыть ее и справиться — для меня труднее, чем написать целую статью. “Писать” — наслаждение: но “справиться” — отвращение. Там “крылья несут”, а тут — должен работать: но я вечный Обломов» [21, с. 81].

Действительно, Розанова объединяет с Обломовым мечтательность, задумчивость, тяга к бездействию, однако обломовщина в целом оценивается философом как явление негативное, по сути, синонимичное лени. Уход в мир возможного, проповедуемый Розановым, все же не есть способ бегства

* Вообще, обломовская «лень», по Розанову, — универсальная черта русской культуры, поскольку последняя еще не вышла из своего первоначального бессознательно-мальчишеского состояния. И другим известным русским людям он приписывает те же черты бездельной, благодушной, бесхарактерной, но возвышенной мечтательности. «Все, Гиляров-Платонов, Киреевские, Хомяков, Аксаковы, были при замечательной красоте души и глубине мысли как-то бездельны, не живы. Все — “милые рассуждающие Обломы”» [19, с. 168].

от реальности, не есть проявление слабости, следствие отсутствия воли к жизни. Пребывание в возможном не означает отказ от деятельности как таковой, недеяние или некую неактивную позицию, но предполагает понимание той истины, что полная реализация человека *невозможна* в принципе. Таковая всегда обречена быть иллюзорной, мнимой реальностью.

Развитие категории потенциального в розановской теории пола

Тема потенциальности пронизывает и фундирует работы Розанова, посвященные проблеме пола. Что есть пол для Розанова? Под ним он подразумевает бесконечное потенцирование, умножение латентной способности, всегда предполагающее возможность продолжения.

«Пол есть не вещь, не бытие (sein, das Ding), а скорее всего какое-то волнение в нас, что-то волнующееся в нас, какой-то свет и жар. Пол — весь организм, и — душа, и — тело. Но — “организм” опять же не как существо, а вот как это “волнение и пыл”, как “пульс и ритм”, чему органы только подчинены» [9, с. 36]; «“Пол” не есть в нас <...> “постоянная величина”, “цельная единица” <...> он принадлежит к тому порядку явлений или величин, которую ньютоново-лейбницевская математика <...> наименовала величинами “текущими”, “флюксиями”...» [9, с. 365–366].

Пол, в розановских определениях, есть неисчерпаемая энергия, всегда готовая к новым реализациям, безграничное продолжение и самоумножение —

«нечто «текущее, от “О” до “бесконечности” <...> от “–1” до “+1”. Вполне бы можно сказать, что “мужского” и “женского” — вовсе нет, а есть “стремление по кругу”, “все возможности” в каждом, но обычно в каждом же преобладает которое-нибудь одно <...> Но “преобладает” — значит “совмещается еще с другим”. Эти “совмещения” в каждом есть» [9, с. 367].

При первом приближении можно усмотреть в теории пола Розанова сходство с психоаналитической концепцией Фрейда. Бессознательная сила полового влечения осмысливается здесь как источник духовной культуры, ноуменальный «корень духа». Фрейд трактует сублимацию как результат конфликта природного и культурного начал в человеке. Внутри психики формируется конфликт между бессознательными влечениями и реальностью, и этот конфликт неразрешим. Возникает ситуация, когда желание обращено на желаемое с целью его воплотить и одновременно отдалить и сделать невоплотимым. Желание создает область желанного, которое превращает данность в недосыгаемость. Духовная жизнь человека порождается несбыточностью и превозмоганием желания — такова одна из ключевых идей фрейдизма. Это вполне соотносится с пониманием пола как ноуменального «корня духа» у Розанова. Нельзя думать, пишет он,

«что половой акт можно хотя бы чрез миллион лет одухотворить (Да, он вполне духовен и сейчас: половой акт рождает из себя море мысли и воображения (младенца с душою), и оно же, т. е. воображение и мысль, обволакивает этот акт в поэзии, между тем как физический глаз и физическое слово (голос) не смеют его коснуться. Совокупление есть наиболее духовный акт — не то что пошлая, базарная политика), сделать не плотским, а проявлением высшего начала в человеке», подобное «возможно только в наивной фантазии человека» [9, с. 322].

В понимании Розанова психика есть овозможивание грубой материи, как бы ее истончение и постепенный переход в некоторое «эфирное» духовное состояние. «Простонародное слово “дух”, коим именуется “запах”, совпадает с именем самой темы, самого предмета психологии, и не напрасно» [11, с. 232]. Этот процесс Розанов предполагает в дочеловеческой природе (органической, и быть может, даже и в неорганической), но в человеке он достигает кульминации. Человека отличает от животного и растения переизбыток потенции над актом и, как следствие, невоплотимость всех его возможностей. Чем более человек духовен, тем более всеобъемлющи его желания и тем эти желания неутолимы. Потенцировать — значит внести избыточность и превозмогание...

Сам Розанов, ничего не зная о Фрейте, проявлял интерес к проблематике бессознательного у Лейбница (речь идет о “смутных”, “темных” представлениях, какие имеет душа наряду с “ясными”)» [11, с. 232]. Его особое внимание привлек и доклад С. Л. Франка об У. Джеймсе, где речь шла о сфере “темного сознания”, которая окружает собою сознание ясное» [11, с. 232]. И, как следует из указанных здесь и других розановских комментариев, под бессознательным он понимает именно потенциальную сферу психики, что опять-таки вполне соответствует классическому определению Фрейда.

Несмотря на такие параллели между двумя мыслителями, ставить знак равенства между фрейдовым бессознательным и розановской интерпретацией пола было бы крайне опрометчиво. Фрейд не постулирует бессознательное в духе романтизма — как иррациональную тёмную силу биологической подосновы человека, хотя ему это часто приписывают, — и пишет прежде всего о психосексуальности, формируемой под воздействием культуры, тем не менее, он крайне далёк от того, чтобы интерпретировать сексуальность в метафизическом и уж тем более в религиозных контекстах.

В розановских же текстах пол должен выступить «метафизическим зерном» некой мистической истинной религии, которая свяжет в себе не умозрительно, а «семенно-кровно-телесно» природную и сверхприродную реальности человеческого бытия, восполнив таким образом односторонности всех своих исторических предшественниц. Розанов противопоставляет пол как семенной логос рациональному логосу как сфере отвлеченной духовности.

«А религия? Вся — порыв, воображение, мечта, полет; огонь и воздух. Ничего тяжелого, тяжеловесного. Никаких “землистых частиц”... То тяжеловесное, что ее начинает окружать много времени спустя после возникновения, — учреждения, законы, формы, “мундиры”, — есть смертный пепел на ее существе, сбрасываемый обыкновенно при новом взрыве. Что же она по существу своему? Говорят: “Касание мирам иным, чувство иных миров”» [11, с. 231].

Существо религии не заключается в интеллектуальных доказательствах истинности ее учения. Религия мертва, когда ее признают истинной. По Розанову, настоящая религия уводит от действительности, разворачивается в модусе возможного и исчезает в ее догматизации, овеществлении, фетишизации. И в самом деле, вера не может быть достоверным знанием, поскольку обретение такового предполагает исчезновение веры, переход переживания некой реальности как возможности в состояние фактической исполненности.

«Богу угодно, чтобы словесную религиозность, глагольную религиозность и в конце концов лицемерную религиозность — многогрешный раб Божий сменил ощущаемую религиозностью» [20, с. 232]. На самом деле объектами религиозного почитания не являются некие реликвии, священные тексты или суеверия. Предметы веры всегда ускользают от актуализации, они суть нечто, в чем невозможно убедиться. Религиозные переживания так необходимы, поскольку они погружают человеческую душу в родную для нее реальность потенциальности-возможности. Религиозные чувства сильны именно в силу того, что наиболее интенсивные переживания вызывают в нас ощущения возможности чего-либо — предугадывания, ожидания, предчувствия и т. д. Человеку невыносимо думать, что реальность такова, какова она есть, что в ней нет возможности перехода в другое состояние, в другой мир. Оттого ему невыносима мысль об отсутствии Бога... Не случайно Розанов сравнивает религию с морской стихией. Созерцание моря или океана приносит переживания, сходные с переживанием религиозных откровений. К религиозным состояниям относятся не только вера, но и надежда, любовь, молитвенность, наивность и другие переживания, которые мы можем обозначить как разновидности гипотетического или вероятностного отношения к миру. «Без психологического момента веры, без способности уповать, надеяться, без некоторой святой наивности — невозможна вообще религия» [17, с. 137]. По сути, религиозный опыт является еще одним способом ухода в мир возможного и потенцирования действительности для Розанова.

Заключение

Известно, что Розанова всегда отличала разносторонность интересов, мозаичность взглядов на один и тот же предмет. Ему присущ некий набор тем, который всегда приковывал его внимание, ряд идей фикс. Это тема пола, семьи, религии и некоторые другие. Однако было ли в розановской философии некое системообразующее начало? Можно ли вообще так ставить вопрос? В поисках ответа следует обратиться к понятию метафизики, — так как что же, как не она, есть форма мышления о первоначалах, — и к тому, что именно Розанов понимал под метафизикой?

Как следует из розановских определений, метафизика не есть абсолютное знание первопричин и конечных целей, но выражение беспредельности человека, жажда возможных миров, бессознательное хотение Другого. В основе метафизики лежит потенцирование: «Хочу заглянуть за край» [17, с. 137], переход из области сущего в область возможного.

Метафизика не дает вечной истины, не постулирует позицию философа, которая была бы подкреплена самотождественным основанием.

«Метафизика живет не потому, что людям “хочется”, а потому что сама душа метафизична. Метафизика — жажда. И поистине она не иссохнет. Это — голод души. Человек беспределен. Самая суть его — беспредельность. И выражением этого и служит метафизика. “Все ясно”. Тогда он скажет: “Ну, так я хочу неясного”. Напротив, все темно. Тогда он орет: “Я жажду света”. У человека есть жажда “другого”. Бессознательно. И из нее родилась метафизика. “Хочу заглянуть за край”. “Хочу дойти до конца”. “Умру. Но я хочу знать, что будет после смерти”. “Нельзя

знать? Тогда я постараюсь увидеть во сне, сочинить, отгадать, сказать об этом стихотворение”. Да. Вот стихи еще. Они тоже метафизичны. Стихи и дар сложить их — оттуда же, откуда метафизика. Человек говорит. Казалось бы, довольно. “Скажи все, что нужно”. Вдруг он запел. Это метафизика, метафизичность» [18, с. 60].

Можно убедиться, что, в отличие от Аристотеля, с которого начинается интерес Розанова к метафизической проблематике, для него это не мышление в терминах тождества. Розанов говорит о возможностном характере самой метафизики. Мы могли бы сделать вывод, продолжая мысль Розанова, что метафизика и есть безграничная возможность.

Предпринимая в данной статье попытку экспликации категории возможности как скрепляющего первопринципа розановской философии, мы можем увидеть, что и все розановское наследие приобретает целостный вид. Это прослеживается уже в ранний период, когда мыслитель пытался сформировать свою систему знаний, некую всеобъемлющую науку, которая вдохновлялась метафизикой возможных миров Лейбница и аристотелевским учением об акте и потенции^{*}. Основополагающими категориями POSSIBILITATIS метафизики Розанова являются потенция, зерно, семя. И пол, и религия, и вся культура выводятся из них и в них же обратно потенцируются, образуя вечный круговорот всеохватной и бесконечной потенциальности. Сочинения из циклов «эмбрионы» и «листва» и в формально-стилевом отношении, и в идейно-философском, и метафорически представляют собой попытку выразить взгляд на мир как на «игру потенций». В конце концов, уже много раз цитировались слова Розанова о его несбывшихся планах писать книгу «О потенциальности и роли ее в мире физическом и человеческом» [13, с. 7]. В другом месте мыслитель говорил о своем вкладе в изучение феномена, может быть, немного преувеличивая: «Чуть ли о потенциях у меня не подробнее всех философов изложено» [8, с. 358]. Вот и для авторов данной статьи Розанов стал понятен именно через посредство категории потенциального, возможного... А уже благодаря знанию розановских текстов многое для нас становилось близким и понятным в современной философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
2. *Аристотель*. Метафизика / пер. с греч. П. Д. Первова и В. В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.
3. *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: в 10 т. М.: Художественная литература, 1956. Т. 4. 612 с.
4. *Лейбниц Г. В.* Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. 686 с.
5. *Мережковский Д. С.* Розанов // В. В. Розанов: Pro et contra: личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1995. С. 408–417. 512 с.

^{*} А. Н. Паршин замечательно написал о научных прозрениях Розанова, в частности, о его предугадывании относительно эмбриологии и квантовой физики [6, с. 180–187].

6. *Паршин А. Н.* Розанов и наука // Василий Васильевич Розанов / под ред. А. Н. Николюкина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 180–187.

7. *Резвых Т. Н.* Лейбницианские мотивы у раннего Розанова // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 183–198.

8. *Розанов В. В.* В нашей смуте. Статьи 1908 г. Письма к Э. Ф. Голлербаху // Розанов В. В. Собр. соч. Т. 17. М.: Республика, 2004. 494 с.

9. *Розанов В. В.* В темных религиозных лучах. Русская церковь и другие статьи // Розанов В. В. Собр. соч. Т. 3. М.: Республика, 1995. 476 с.

10. *Розанов В. В.* Во дворе язычников // Розанов В. В. Собр. соч. Т. 10. М.: Республика, 1999. 463 с.

11. *Розанов В. В.* Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. // Розанов В. В. Собр. соч. Т. 20. М., 2005. 494 с.

12. *Розанов В. В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях // Розанов В. В. Собр. соч. Т. 7. М.: Республика, 1996. 702 с.

13. *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев // Розанов В. В. Собр. соч. Т. 13. М.: Республика, 2001. 477 с.

14. *Розанов В. В.* Мимолетное. 1915 год. Черный огонь. 1917 год. Апокалипсис нашего времени // Розанов В. В. Собр. соч. Т. 2. М.: Республика, 1994. 541 с.

15. *Розанов В. В.* На фундаменте прошлого. Статьи и очерки 1913–1915 гг. // Розанов В. В. Собр. соч. Т. 23. М.: Республика; СПб.: Росток, 2007. 638 с.

16. *Розанов В. В.* О писательстве и писателях // Розанов В. В. Собр. соч. Т. 4. М.: Республика, 1995. 734 с.

17. *Розанов В. В.* Около церковных стен // Розанов В. В. Собр. соч. М.: Республика, 1995 (т. 5). 558 с.

18. *Розанов В. В.* Последние листья. 1916 год. 1917 год. Война 1914 года и русское возрождение // Розанов В. В. Собр. соч. М.: Республика, 2000. 382 с.

19. *Розанов В. В.* Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови // Розанов В. В. Собр. соч. Т. 9. М.: Республика, 1998. 462 с.

20. *Розанов В. В.* Сочинения. М.: Советская Россия, 1990. 592 с.

21. *Розанов В. В.* Уединенное. М.: Политиздат, 1990. 541 с.

22. *Чуковский К. И.* Дневник 1901–1929. М.: Советский писатель, 1991. 544 с.

23. *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001. 334 с.

24. *Rescher N.* A Theory of Possibility: A Constructivistic and Conceptualistic Account of Possible Individuals and Possible Worlds. University of Pittsburgh Press, 1975. P. 195–216.

REFERENCES

1. Aristotle. *Metaphyzika*. In: *Aristotle. Sochinenija v 4 tomah, tom. 1* [Metaphysics, 1071b. In: Aristotle. Writings in 4 volumes, vol. 1]. Moscow, Mysl, 1976, 550 p.

2. Aristotle. *Metaphyzika / perevod s grecheskogo P. D. Pervova i V. V. Rozanova* [Metaphysics / translated from Greek by P. D. Pervov and V. V. Rozanov]. Moscow, Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2006, 232 p.
3. Dostoevsky, F. M. *Sobranije sochinenij v 10 tomah, tom 4* [Collected works: in 10 volumes. Vol. 4]. Moscow, Fiction, 1956, 612 p.
4. Leibniz, G. V. *Sochinenija v 4 tomah, tom 2* [Writings in 4 volumes, vol. 2]. Moscow, Mysl', 1983. 686 p.
5. Merezhkovsky, D. S. *Rozanov. In: Rozanov: Pro et contra: lichnost' i tvorcestvo Vasilija Rozanova v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej. Kniga 1* [Rozanov. In: V. V. Rozanov: Pro et contra: the personality and creativity of Vasily Rozanov in the assessment of Russian thinkers and researchers. Book 1]. Saint Petersburg, RHGI, 1995, pp. 408–417, 512 p.
6. Parshin, A. N. *Rozanov i nauka*. In: *Vasilij Vasilyevich Rozanov / pod redakciej A. N. Nikol'ukina* [Rozanov and science. In: Vasily Vasilyevich Rozanov / edited by A. N. Nikol'yukin]. Moscow, Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN), 2012, pp. 180–187.
7. Rezvyykh, T. N. *Leibnizianskiye motivy u rannego Roaznova* [Leibnizian motives in early Rozanov]. In: *Christianskoje chtenije*, 2015, no. 3, pp. 183–98.
8. Rozanov, V. V. *V nashej smute. stat'ji 1908 goda. Pis'ma k E. F. Gollerbachu*. In: *Rozanov, V. V. Sobranije sochinenij, tom 17* [In our troubles. Articles from 1908. Letters to E. F. Gollerbach. In: Rozanov V. V. Collected Works, vol. 17]. Moscow: Respublika, 2004, 494 p.
9. Rozanov, V. V. *V temnyh religioznyh luchah. Russkaja cerkov' i drugie stat'ji*. In: *Rozanov, V. V. Sobranije sochinenij, tom 3* [In the dark religious rays. The Russian Church and other articles. In: Rozanov, V. V. Collected works, vol. 3]. Moscow, Respublika, 1995, 476 p.
10. Rozanov, V. V. *Vo dvore jazychnikov*. In: *Rozanov, V. V. Sobranije sochinenij, tom 10* [In the courtyard of the Pagans. In: Rozanov, V. V. Collected works, vol. 10]. Moscow, Respublika, 1999, 463 p.
11. Rozanov, V. V. *Zagadki russkoj provokacii. Stat'ji i ocherki 1910 goda*. In: *Rozanov, V. V. Sobranije sochinenij, tom 20* [Riddles of Russian provocation. Articles and essays of 1910. In: Rozanov, V. V. Collected works, vol. 20]. Moscow, 2005, 494 p.
12. Rozanov, V. V. *Legenda o velikom inkvizitore F. M. Dostoevskogo. Literary ocherki. O pisatel'ah i pisatel'stve*. In: *Rozanov, V. V. Sobranije sochinenij, tom 7* [Legend of the Grand Inquisitor F. M. Dostoevsky. Literary essays. About writing and writers. In: Rozanov, V. V. Collected works, vol. 7]. Moscow, Respublika, 1996, 702 p.
13. Rozanov, V. V. *Literaturnyje izgnanniki. N. N. Strahov. K. N. Leontiev*. In: *Rozanov, V. V. Sobranije sochinenij, tom 13* [Literary exiles. N. N. Strakhov. K. N. Leontiev. In: Rozanov, V. V. Collected works, vol. 13]. Moscow, Respublika, 2001, 477 p.
14. Rozanov, V. V. *Mimoletnoje. 1915 god. Chernyj ogon'. 1917. Apokalipsis nashego vremeni*. In: *Rozanov, V. V. Sobranije sochinenij, tom 2* [Fleeting. The year is 1915. Black fire. The year is 1917. The apocalypse of our time. In: Rozanov, V. V. Collected works, vol. 2]. Moscow, Respublika, 1994. 541 p.
15. Rozanov, V. V. *Na fundamente proshlogo. Stat'ji i ocherki 1913–1915 godov*. In: *Rozanov, V. V. Sobranije sochinenij, tom 23* [On the foundation of the past. Articles and essays of 1913–1915. In: Rozanov, V. V. Collected works, vol. 23]. Moscow, Respublika; Saint Petersburg, Rostok, 2007, 638 p.
16. Rozanov, V. V. *O pisatel'stve i pisatel'ah*. In: *Rozanov, V. V. Sobranije sochinenij, tom 4* [On writing and writers. In: Rozanov, V. V. Collected works, vol. 4]. Moscow, Respublika, 1995, 734 p.
17. Rozanov, V. V. *Okolo tcerkovnyh sten*. In: *Rozanov, V. V. Sobranije sochinenij, tom 5* [Near the church walls. In: Rozanov, V. V. Collected Works, vol. 5]. Moscow, Respublika, 1995, 558 p.

18. Rozanov, V. V. *Poslednije list'ja. 1916 god. 1917 god. Vojna 1914 goda i russkoje vrozshdenije*. In: *Rozanov V. V. Sobranije sochinenij* [The last leaves. The year is 1916. The year is 1917. The War of 1914 and the Russian Renaissance. In: Rozanov, V. V. Collected Works]. Moscow, Respublika, 2000, 382 p.
19. Rozanov, V. V. *Saharna. Obon'atel'noje i os'azatel'noje otnoshenije evreev k krovi*. In: *Rozanov V. V. Sobranije sochinenij, tom 9* [Sakharna. The olfactory and tactile attitude of Jews to blood. In: Rozanov, V. V. Collected works, vol. 9]. Moscow, Respublika, 1998, 462 p.
20. Rozanov, V. V. *Sochinenija* [Essays]. Moscow, Soviet Russia, 1990, 592 p.
21. Rozanov, V. V. *Ujedinennoje* [Solitary]. Moscow, Politizdat, 1990, 541 p.
22. Chukovsky, K. I. *Dnevnik 190–1929* [Diary 1901–1929]. Moscow, Soviet writer, 1991, 544 p.
23. Epstein, M. N. *Filosofija vozmozhnogo* [Philosophy of the possible]. Saint Petersburg, Alethea, 2001, 334 p.
24. Rescher, N. *A Theory of Possibility: A Constructivistic and Conceptualistic Account of Possible Individuals and Possible Worlds*. University of Pittsburgh Press, 1975, pp. 195–216.

*Л. Е. Шапошников**

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ П. Н. МИЛЮКОВА

В данной статье анализируются философско-педагогические взгляды П. Н. Милюкова. Милюков претендовал на создание научной теории прогресса, которая, по его мнению, преодолевает многочисленные предрассудки, существовавшие в исторической науке. Однако, как показано в статье, мыслителю не удалось преодолеть противоречия в интерпретации истории. Заявляя об эволюционном развитии общества, он подчеркивает, что, несмотря на определенное своеобразие тех или иных этносов, в целом их развитие «будет по необходимости одинаковым». Этот тезис стал ключевым для ученого — именно с этих позиций он критикует славянофильство. С его точки зрения, подчеркивание своеобразия отечественной истории, принципиального отличия ее пути от пути развития Запада не только ошибочно, но и «в высшей степени вредно». Находясь на позициях европоцентризма, Милюков отвергает все достижения русской истории, которые не вписываются в европейский образ жизни. Он бездоказательно утверждает тезис о принципиальной отсталости России от передового Запада. Мыслитель считает мифом утверждение об особой религиозности русского народа, о решающей роли православия в формировании национальной идентичности. Характеризуя образовательную политику русского государства, он также делает акцент на ее вторичности по отношению к образовательной системе Запада. В качестве достижений либерального идеолога можно отметить наличие в его трудах фактографического анализа эволюции российской системы образования на основе большого фактического материала, связанного с отечественным образованием, и обширной библиографии.

Ключевые слова: либерал, Запад, Россия, западники, славянофилы, философия, прогресс, школа.

* Шапошников Лев Евгеньевич — д-р филос. наук, проф., shaposhnikov_le@mininuniver.ru, заслуженный деятель науки РФ, Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина.

Lev E. Shaposhnikov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, shaposhnikov_le@mininuniver.ru, Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University.

This given paper analyzes the philosophical and pedagogical views of P. N. Milyukov. Milyukov claimed authorship in developing a scientific theory of progress, which, in his opinion, is able to overcome numerous prejudices existing in historical science. However, as shown in the present article, the thinker failed to overcome the contradictions in the interpretation of history. Advocating the evolutionary development of society, he emphasizes that, despite a certain uniqueness of some ethnic groups, their overall development will be the same under certain circumstances. Exactly this belief became the key for the scientist, and led to the critique of Slavophilism. From Milyukov's point of view, emphasizing the uniqueness of domestic history and its fundamental difference from the Western way of development are not only erroneous, but also "highly harmful". Being in the position of Eurocentrism, Milyukov rejects all the achievements of Russian history that do not fit into the European system of values, and rather unsubstantiatedly asserts Russia's falling behind the advanced West. The scholar considers the outstanding religiosity of the Russian people as well as the unique role of Orthodoxy in the formation of the national identity to be a myth. Characterizing the educational policy of the Russian state, he also highlights its inferior status compared to the educational system of the West. In terms of Milyukov's contribution to the philosophical and educational studies, his analysis of the evolution of the Russian educational system based on a large amount of factual material related to the domestic education and an extensive bibliography could be singled out.

Keywords: liberal, the West, Russia, Westerners, Slavophiles, philosophy, progress, school of thought.

Идейное наследие П. Н. Милюкова не раз было предметом изучения, но акцент при этом делался на его политической деятельности и специфике отечественного либерализма. Данный факт не случаен, так как

«судьба поставила Милюкова на скрещении исторических путей России. Она сделала его центром притяжения и отталкивания идей, страстей, интересов. Милюкова преследовали, травили и оскорбляли. Словом и действием. Справа и слева» [2, с. 281].

При этом исследование его исторических, культурологических, философских установок отходило на второй план. Возьмем, например, юбилейный сборник, вышедший в Париже к семидесятилетию мыслителя: из восьми его разделов лишь один посвящен П. Н. Милюкову как историку [13, с. 39–98]. А в материалах Международного научного colloquium «Мыслящие миры российского либерализма: Павел Милюков (1859–1943)», которые были изданы к 150-летию мыслителя, о значении научных достижений говорится лишь в выступлении Ф. А. Гайды «П. Н. Милюков: историк в политике» [4].

В монографиях, вышедших в постсоветский период, посвященных лидеру кадетов, содержится интересный, оригинальный материал, привлекаются архивные источники, воспоминания современников. Но их авторы (такие как М. Г. Вандалковская, Н. Г. Думова, Ф. А. Гайда, Г. И. Чернявский, А. А. Дубова и др. [1, 5, 3, 18]) вновь делают акцент на социально-политической деятельности мыслителя. И если его исторические взгляды хотя бы бегло анализируются, то историософские установки в основном остаются без внимания, хотя, безусловно, заслуживают его.

Интерес к гуманитарному знанию predetermined поступление Милюкова на историко-филологический факультет Московского университета, после окончания которого он был оставлен для подготовки к магистерским экзаменам на кафедре русской истории. П. Н. Милюков был учеником В. О. Ключевского, который, по мнению ученика, затмил «остальных блеском своих лекций и глубиной перестройки всего схематизма русской истории» [11, с. 71].

П. Н. Милюков настороженно относился к философии, и поэтому, как он писал, «слово “философия” я сам никогда не прилагал к истории». Однако из этого не следует, что философские идеи не оказывали на него влияния. Из отечественных мыслителей заметное воздействие на генезис взглядов историка оказал В. С. Соловьёв. Если говорить о западных философах, то можно обнаружить существенное влияние О. Конта на становление взглядов будущего профессора. Знакомство с его трудами, как вспоминает Милюков, проходило в то время, когда «бредили точными науками, предпочитая естественные науки гуманитарным». И Конт со своей борьбой против «умозрительных схем», за «научное знание» импонировал молодому историку. При этом он писал, что «присяжным “конттистом”» он не был, но все же соглашался на отнесение себя к позитивистам, отмечая, что он у Конта «взял не столько его схему, сколько его научное направление» [11, с. 75].

Приступая к изложению собственной исторической концепции, которая наиболее полно представлена в многотомных «Очерках по истории русской культуры», Милюков призывает прежде всего избавиться от ряда «предрассудков», которые существуют в исторической науке. По его мнению, долгое время история сводилась к анализу деятельности вождей и их взаимоотношений. Теперь на первый план выступает «жизнь народной массы, по-видимому, вовсе нам неизвестная».

Сложность в понимании социума обусловлена имеющимся в нем многообразием сфер общественной жизни, что неизбежно приводит к вопросу о том, какая из них является главной и определяющей. Долгое время историки считали, что эту роль выполняет духовное начало, но, как отмечает Милюков, «в наше время все более распространяется противоположное мнение, по которому всё содержание истории сводится к развитию материальных потребностей». Однако учёный считает, что эти подходы не являются истинными, так как они оба выступают «одинаково односторонними» [8, с. 3]. Научный подход, с его точки зрения, отказывается «выводить духовное из материального» и даже «противопоставлять одно другому». Фактически он придерживается «теории факторов», когда ведущая сила исторического процесса на разных этапах определяется конкретной ситуацией. В силу этого, по мысли Милюкова, историку следует отказаться «от всякой надежды» свести многообразие «человеческих импульсов» «к какому-то первобытному единству». Все попытки при помощи философии отыскать доминирующее начало в истории приводят лишь к тому, что «обрезки человеческого духа претворяются в однородную и бесцветную массу высшего синтеза, готовую принять в умелых руках какую угодно форму» [8, с. 6].

В силу этого философия истории с ее априорными построениями должна быть заменена «научной теорией прогресса», опирающейся на статистику и социологию, т. е. на эмпирические науки.

Научная теория прогресса исходит из признания закономерностей исторического процесса. Однако, как замечает Милюков, «признать историческую закономерность несравненно легче, чем открыть законы истории» [8, с. 8]. Рассуждая о закономерном развитии общества, ученый делает вывод о том, что оно находится в постоянной эволюции, которая «совершается под влиянием могущественного импульса — необходимости приспособиться к окружающей среде» [9, с. 4]. Уже этот тезис показывает, что историк особое значение в развитии социума отводит материальным факторам. Но он пытается разграничить философский материализм и экономический материализм. Первый «есть один из самых плохих видов монизма», второй же «совместим и с иным монистическим мировоззрением». Исследователи творчества Милюкова уже отмечали непоследовательность учёного, так как, декларируя равную значимость ряда факторов в историческом процессе, он всё же доминантным считает экономический фактор [1, с. 12].

Весьма спорными представляются рассуждения учёного о том, что «материальный характер экономического фактора есть только кажущийся». В действительности же «явления человеческой экономики происходят в той же психической среде, как и все другие явления общественности» [9, с. 3]. Очевидно, что свести развитие производительных сил к психическим явлениям при научном подходе, за который ратует Милюков, явно не удастся.

Признавая объективный и закономерный характер эволюции общества, историк в то же время не отвергает значение в этом процессе и личностного фактора. Последний может иметь разнонаправленные векторы воздействия на социум: или действовать наперекор эволюционной тенденции, или проявлять активность «в одном направлении» с историческим процессом. В результате «личность, как выразитель или исполнитель потребности времени, становится всемогущей».

Рассуждения о роли личности в истории заканчиваются половинчатым выводом, так как, с одной стороны, признаётся, что действия выдающихся людей «всегда наталкиваются на косность массы» и только постепенно происходит замена «общественно целесообразных поступков отдельных личностей — общественно целесообразным поведением массы». Но, с другой стороны, именно деятельность народа приводит к эволюции общества, причём нельзя «указать границы, на которых должно остановиться развитие сознательного социального поведения массы» [8, с. 18].

П. Н. Милюков пытается обосновать методологию истории, т. е. ответить на вопрос о способах познания исторических закономерностей. Он признает необходимость при анализе исторических явлений разлагать их «на простые элементы», причём «сочетания элементов при бесконечной сложности явлений будут бесконечно разнообразны». Но именно в «действии отдельных элементов» необходимо искать закономерности, а «потом уже в их сочетании». И, несмотря на то, что выявление основных исторических тенденций является необходимым условием научной теории прогресса, они все же не могут «объяснить в полной мере историческую реальность». В чистом виде эволюционные тенденции существуют лишь в теории, а для того, чтобы реализоваться в жизни, они должны учитывать «влияние географических, климатических,

почвенных и других условий». Однако, несмотря на разнообразные проявления исторической жизни, ход её «необходимо вытекает из коренных элементарных свойств эволюционных факторов и... следовательно, в любом человеческом обществе этот ход будет, по необходимости, одинаковый» [8, с. 11]. Последний тезис станет ключевым при оценке Милюковым истории России.

Рассматривая эволюцию своего отечества, он заявляет, что будет стремиться преодолеть односторонность «противоположных взглядов на ход русской истории»: речь идёт о славянофилах и западниках. Первые утверждают, что русская история есть нечто настолько своеобразное, что ничего подобного мы не найдём ни в каком другом историческом процессе, — в силу этого между Россией и Европой нет ничего общего, и существенно различаются их «национальные типы, несравнимые и несоизмеримые между собою» [8, с. 216]. Вторые, напротив, считают, что все народности проходят одинаковую лестницу общественного развития, но, поскольку Россия на путь эволюции вступила позже других европейских народов, постольку она находится «на первых ступенях этой лестницы». Поэтому современной России необходимо пройти «те же ступени, какие уже пройдены или проходятся Западом» [8, с. 220].

Милюков хорошо понимал, что вопрос о путях развития страны имеет «важное значение», так как от ответа на него «зависит наше представление о будущем России». В свойственной ему манере выступать в виде третьей стороны он считает, что в этих крайних взглядах «истина смешана с ошибкой» [8, с. 217]. С одной стороны, «ни одно национальное развитие не похоже на другое», но, с другой стороны, существуют, по Милюкову, общие для всякого социума «эволюционирующие факторы», обеспечивающие единство исторического процесса. Поэтому нельзя «сравнивать состояние России с состоянием Европы как два различных возраста, так как они развивались в различной «исторической обстановке». В то же время внутренние закономерности развития «во всяком обществе одинаковые», и в целом именно они определяют эволюцию той или иной страны. Единство исторического процесса все-таки доминирует, и, по мнению Милюкова, делать акцент на своеобразии национального развития нельзя. Более того, с такими установками надо бороться, так как «подобные идеи не только совершенно ошибочны, но и в высшей степени вредны» [8, с. 220]. Итак, заявив о том, что и в учении славянофилов есть элементы истины, учёный затем, безусловно, переходит на позицию западничества. Защищая это направление, он считает, что необходимо «взглянуть иначе на необходимость заимствований с Запада, чем смотрели на это самобытники» [8, с. 221]. Последние считали перенесение западных ценностей на русскую почву изменой нашей национальной традиции, искажением исторического пути России. С точки зрения Милюкова, «настоящей традиции у нас нет и её не может быть», так как общество находится в постоянной эволюции, а «основной ее закон есть постоянное изменение».

Следовательно, заимствование с Запада для России является не субъективным искажением её исторической традиции, а закономерным процессом. И речь должна идти не об осуждении вестернизации, а лишь о том, какие западные ценности «могут быть признаны подходящими для того, чтобы облечь в них наличное содержание данного момента народной жизни» [8,

с. 221]. Отсюда понятна апология Петра I со стороны историка: он убежден, что все попытки обвинить императора в «искажении органического развития России» несостоятельны. В своей магистерской диссертации, посвященной петровским преобразованиям, историк ставит задачу по-новому взглянуть на них. Он выдвигает тезис о том, что «европеизация России не есть продукт заимствования, а неизбежный результат внутренней эволюции, одинаковый в принципе у России с Европой, но лишь задержанный условиями среды» [11, с. 105–106]. В силу этого даже после смерти Петра, которая «застала Россию врасплох», попытка части правящей элиты «повернуть корабль против течения» оказалась неудачной. Всё дело в том, что существовало «могучее подводное течение, которое направило корабль Петра в определённый фарватер и которое теперь по тому же фарватеру продолжало нести покинутое капитаном судно» [10, с. 182–183].

Однако у русского народа, с этой западнической точки зрения, не только нет самобытных традиций, но и отсутствуют своеобразные черты характера. Известно, что в русской литературе, в отечественной философии, фольклоре подчёркивается своеобразие русского человека, отмечаются неповторимые его качества. Однако для историка все предлагаемые характеристики народного характера являются несостоятельными. По его мнению, «наиболее выдающейся чертой русского народного склада является полная неопределённость и отсутствие резко выраженного собственного национального обличья» [9, с. 6]. Подобная ситуация объясняется тем, что яркие национальные особенности проявляются только у представителей «культурной нации», а русский народ относится к тем образованиям, на которые «культура не наложила ещё резкого отпечатка».

Наконец, чтобы окончательно показать ущербность своих соотечественников, Милюков стремится «развенчать славянофильский миф об особой религиозности русского народа». Он считает, что если Западная церковь «вызвала в обществе активное отношение к теоретическим и нравственным истинам веры», то русское православие лишь хранило их «неприкосновенными под крепким замком». Акцент на Руси делался не на содержательной, а на внешней стороне религии, в силу этого «вера должна была приобрести характер обрядового формализма» [9, с. 361]. В результате всех этих рассуждений Милюков делает вывод о том, что, «вопреки общепринятому мнению, русская жизнь в её прошлом была не слишком много, а слишком мало проникнута началами веры» [9, с. 365].

Конечно, мы понимаем, что в истории русской православной церкви было и обрядоверие, и сосуществование с языческими традициями, но при этом сам образ жизни русского человека во многом определялся православными установками. Две главные отечественные концептуальные идеи («Святая Русь» и «Москва — третий Рим») были сформированы в рамках православного миропонимания, и именно они во многом определили вектор развития русской государственности. Исходя в своих построениях из либеральной схемы становления культуры и европоцентрических установок, историк далёк от реального понимания своеобразия отечественного развития. В. В. Розанов остроумно заметил, что автор «Очерков по истории русской культуры» при её

анализе отличается «угрюмой сосредоточенностью» [15, с. 315]. Действительно, чтение этого труда, по нашему мнению, оставляет весьма тягостное впечатление о нашем прошлом, причём часто оценки этого прошлого опираются на субъективное мнение, игнорирующее научные традиции.

В целом милюковские «Очерки...» имеют антиславянофильскую направленность, и их автор не раз «хоронил» это течение, но оно по-прежнему оставалось «живым и развивающимся». Данный факт В. В. Розанов объясняет тем, что «славянофильство — тяжеловесный золотой фонд нашей культуры, нашей общественности и цивилизации». И его существование, как остроумно он замечает, обеспечивает «легонькие и ходкие “кредитки” нашей западнической и космополитической болтовни и фразерства. Было бы опасно быть Милюковым, — но раз есть Киреевские — можно быть и Милюковым» [14, с. 607]. Основной труд русского историка, посвященный отечественной культуре, не смог адекватно представить ее истоки и самобытные черты. Отсюда понятно замечание В. О. Ключевского, что «книгу Милюкова больше цитовали, чем читали» [7, с. 415].

Рассматривая историю русской духовной культуры, Милюков указывает, что церковь и школа являются двумя главными факторами, определяющими ее развитие, впрочем, «как и всякой другой духовной культуры». Особенностью русской истории является тот факт, что с XI по XVI вв. «вера приобрела национальный характер» и вследствие этого «русская церковь по форме стала национальной» [9, с. 20] (и этот вывод делает историк, утверждающий, что «русская жизнь... слишком мало проникнута началами веры»).

В XI–XVI вв. взаимодействие церкви и школы в Западной Европе и на Руси, по мнению Милюкова, радикально отличалось. Западная церковь, приобщая людей к христианским ценностям, «прежде всего употребила для этого школу как самое сильное средство общественного образования» [9, с. 363]. В силу этого школьное образование было весьма распространено, и руководила им церковь, а не государство. Даже в Новое время, когда именно светские власти начинают организовывать обучение граждан, традиция определенной автономии школы от государства сохраняется, и последнее «научилось ценить самостоятельность школы». Совершенно иная ситуация, по мысли Милюкова, складывалась на Руси: так как русское благочестие сводилось к «сохранению старины», к преданности «форме, букве, обряду», для этого направления «нет большего вреда... как критическое отношение к установившейся традиции» [9, с. 25]. Поэтому, в отличие от идеологов западной церкви, русские иерархи «не в науке, не в знании — видели... центр тяжести христианства», — отсюда проистекала негативная оценка образования. Потому в период господства православия в духовной жизни Руси церковь «оказалась не в состоянии устроить школу не только для распространения знаний в обществе, но даже и для поддержания знаний в своей собственной среде» [9, с. 363].

Приведенные выше рассуждения явно идеализируют схоластическую средневековую школу, сводя образованность к умению логически мыслить и использовать полученные знания в утилитарных целях. В. О. Ключевский, один из лучших знатоков Средневековой Руси, подчеркивал: рациональные, то есть схоластические, методы постижения истины на Руси не были популярны, а при

обучении детей обращалось внимание на «житейские привычки, а не научные знания». Семья и храм были «школой духовно-нравственной жизни», и наши предки считали: «не тот мудр, кто много грамоте умеет, тот мудр, кто много добра творит» [22, с. 246–247].

И. В. Киреевский, анализируя древнерусское просвещение, отмечает, что оно было «не блестящее, но глубокое, не материальное, имеющее в виду удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное» [6, с. 221]. Установки европоцентризма, которые критерием образованности делали европейские стандарты, не позволили Милюкову правильно оценить своеобразие средневекового русского просвещения. В этой связи мы не можем согласиться с тезисом историка о том, что «древняя Русь не завещала... новой России никакой культурной традиции». Не случайно сопротивление консервативного духовенства, стремящегося остановить развитие светского образования, оказалось безрезультатным. Более того, в отличие от Запада, где церковь инициировала развитие школы, в России силы, которые «руководили просвещением общества», действовали «помимо нее». Причем степень их активности должна была быть высокой, так как «потребность в просвещении значительно опередила школу» [9, с. 243]. Создание образовательной системы как в светской, так и в духовной сферах стало для Петра I одной из важнейших задач, так как реализовать планы реформ без образованных людей было невозможно. Наряду со Славяно-греко-латинской академией создается Морская академия в 1715 г. Обе они, как отмечает Милюков, вскоре сделались «двумя исходными пунктами целой сети низших школ, учрежденных Петром в провинции». В этих учебных заведениях обучали арифметике и геометрии, и поэтому они получили название «цифирных школ». К 1727 г. их было более 40, они обучали более 2000 учеников.

Следует отметить, что Петр I заботился не только о светском, но и о духовном образовании. В «Духовном регламенте», принятом в 1721 г., предписывалось епископу иметь в епархии свою «школу для детей священнических или прочих в надежду священства определенных». В 1737 г. был издан указ о «приобретении епархиальными школами статуса семинарий», и через год их было 17 и в них обучалось 2589 учащихся, в 1764 г. семинарий было уже 26, а число учащихся 6000. Именно выпускники семинарий занимали преподавательские вакансии в светских учебных заведениях. И Милюков в этой связи замечает, что «духовная школа XVIII в. оказала светской ряд незаменимых услуг» [9, с. 275].

Итак, по утверждению Милюкова, XVIII в. заложил основы среднего школьного образования, то есть создал фундамент, на котором оно будет развиваться, но «низшая», народная школа «оставалась делом будущего, делом XIX века». В начале этого века школьному образованию хотя и уделялось внимание со стороны государства, но оно еще не имело стройной организации, постоянного руководства, и поэтому, как замечает Милюков, «во главе школьного дела» стояли «случайные учреждения», вызванные к жизни «единовременным и специальным поручением» [9, с. 304]. Отсутствие специального органа управления приводило к тому, что «русская светская школа не имела еще и своего собственного бюджета». К тому же различные типы учебных заведений

не были связаны друг с другом, между ними не существовало продуманного взаимодействия. Законодательная деятельность императора Александра I, как справедливо считает историк, исправила «все эти существенные пробелы в организации и системе русских образовательных учреждений» [9, с. 304].

В 1803 г. были приняты «предварительные правила народного просвещения». Они утверждали, что народное просвещение «составляет особую государственную часть, вверенную министру». Создавались учебные округа во главе с университетами, округ возглавлял попечитель, представлявший его интересы в правительстве. В губернских городах должны были открываться гимназии, курируемые университетами, а директор гимназии «был вместе с тем и директором уездных училищ», наконец, смотритель уездного училища был «в свою очередь начальником приходских училищ своего уезда» [9, с. 305]. Эта реформа значительно расширила программу полной средней школы, или гимназии, дающей право после ее окончания поступать в университет. Однако общество еще по-прежнему с недоверием относилось к образованию, и тогда появился знаменитый документ, подготовленный М. М. Сперанским, — «Указ об экзаменах на чин», который регламентировал продвижение по службе и получение чинов. Так, начиная с чина коллежского асессора для получения его чиновник должен был «выдержать экзамен в университет» [21].

В Петербурге, Казани, Харькове начинается целенаправленная подготовка учителей, которая была значительно более фундаментальной, чем прежде, «в виду большей сложности школьных программ». Для обучения преподавателей были приглашены иностранные профессора, но они читали лекции на латыни, которую плохо знали слушатели. Поэтому перед министерством народного просвещения, как отмечал Милюков, стояла двуединая задача: во-первых, читать лекции на языке, понятном для слушателей, во-вторых, готовить отечественных профессоров, а для этого «посылать русских за границу». Обе эти программы были частично реализованы: так, например, попечитель Петербургского учебного округа С. С. Уваров в 1814 г. ввел новые предметы в гимназии, значительно увеличив преподавание латыни, а в 1817 г. было решено «ввести уваровскую программу во всех русских гимназиях». С 1808 г. по 1827 г. за границу было послано 38 выпускников университета для научной стажировки и подготовки к профессорскому званию [9, с. 313].

В 20–30-е г. XIX в. начинается период расцвета российских университетов. Интересно отметить, что Милюков связывает этот расцвет исключительно с молодыми профессорами, направленными за границу и затем вернувшимися на родину. Однако объективные исследователи, даже те, которые не разделяли взглядов С. С. Уварова, отмечают роль последнего в развитии университетского образования, так как он «любил и вполне понимал вверенное ему дело», стараясь «возвести на ту высоту, на какую возможно было поставить его при тогдашнем направлении правительства» [19, с. 186]. Министр народного просвещения считал, что период ученичества у Запада заканчивается и русское университетское образование должно строиться на самобытных русских началах [20]. Но, как с восторгом отмечал историк, молодые ученые не выполняли эти указания, так как «привезли с собой «немецкие тетрадки» и немецкие

теории; они даже самые «начала народности» стали «выводить по Гегелю» [9, с. 323]. Старое поколение профессоров отнеслось к этим идеям настороженно, но новое поколение преподавателей «пошло вперед, не справляясь о мнении старого, и в этом был залог его успеха». Итак, разрыв с традицией, ориентация на западные ценности являются для Милюкова проявлениями позитивного процесса, обеспечивавшими его пропагандистам популярность среди студентов, так как вокруг «молодого профессора» собиралась «многочисленная симпатизировавшая ему аудитория» [9, с. 323].

С середины XIX в. (в эпоху правления Николая I) начинает последовательно проводиться политика по усилению контроля над системой образования, и прежде всего университетами. Ректор и деканы теперь назначались и освобождались от должности профильным министром. Еще более усиливался контроль содержания преподавания, и деканы должны были следить, чтобы в учебной программе «не укрылось ничего несогласного с учением православной церкви или с образом правления и духом государственных учреждений» [9, с. 327]. Несколько предметов было исключено из университетских курсов — среди них государственное право европейских держав и философия как «не отвечающие видам правительства».

С началом царствования Александра II эти ограничительные меры были отменены. Началось обсуждение новой учебной реформы, причем, как отмечает Милюков, при ее рассмотрении «правительство прибегло к услугам гласности самых широких размеров». Поэтому проект университетского Устава перед его утверждением корректировался пять раз, так как учитывались мнения и руководителей, и профессоров университетов. Наконец в 1863 г. он был утвержден императором. Широкое обсуждение сопровождало и принятие закона 1864 г. о реформе средней и низшей школы, который также был утвержден лишь в пятой редакции.

По мнению Милюкова, основной идеей нового университетского устава была «автономия профессорской корпорации»: даже попечитель уже не был всемогущим правителем, а его власть «ограничивалась общим контролем». Совет университетских профессоров становился главным органом управления, избирал ректора и деканов, окончательно утверждал ученые степени.

Дискуссия о средней школе исходила из общей установки, что она должна быть общеобразовательной, но понимание средств, которые обеспечивают достижение этой цели, различалось у разных групп — так столкнулись классицисты и реалисты. Первые утверждали, что изучение классических языков является главным средством «воспитания ума» и в силу этого решается основная общеобразовательная задача. Вторые защищали идею о необходимости «приблизить образование к жизни», а для этого мало «заниматься гимнастикой ума», необходимо приобщать учеников к положительным знаниям и идеалам. Учебный комитет, который руководил реформой среднего образования, «занял срединную позицию». Было предложено ввести два типа гимназий: «филологическую», т. е. классическую, с изучением древних языков, дающую право поступления в университет, и «реальную», которая готовила к поступлению в специализированные высшие учебные заведения, в которых требовалось знание математики и естественных наук.

В 80-х гг. XIX в. опять начался процесс нарастания авторитарных тенденций в образовании, появился в 1884 г. новый Устав университетов, упразднивший их автономию. Но остановить развитие образовательной системы было уже невозможно, так как потребность общества в образованных людях постоянно нарастала, что неизбежно повышало статус просвещения. Поэтому с конца XIX в. в обществе начинается активно обсуждаться вопрос, связанный с введением всеобщего начального образования. Поскольку Милюков особенно позитивно относился к земствам как органам народного самоуправления, то именно они, по его мнению, и стали теми учреждениями, которые предпринимали активные меры, чтобы этот «вопрос подвинуть уже к разрешению» [9, с. 354].

Подводя итог рассмотрению проблем «церковь и школа» и «вера и творчество», представленных во втором томе «Очерков...», Милюков постарался решить ряд методологических вопросов, от которых зависит «то или другое определенное отношение к целому ряду вопросов внутренней политики» [9, с. 356]. Одна из таких проблем — «отношение интеллигенции к народу». Самое простое объяснение сложившейся ситуации сводится к тому, что Россия должна была заимствовать ценности Запада, чтобы не отстать, но это невозможно было сделать для всей массы народа, и поэтому происходит «разрыв между высшим и низшим слоем русского общества». Но это же объяснение применимо и к другим странам, например к Японии, и оно «мало улавливает из индивидуальной физиономии русского культурного процесса» [9, с. 357]. Ссылка на деятельность Петра I, которая придала «местный колорит» реформам, «просто неверна».

С точки зрения Милюкова, анализируемый разрыв «произошел у нас в области веры и отсюда распространился в другие области духовной жизни». На первый взгляд, этот тезис не выдерживает критики, так как «везде в Европе тот же разрыв мировоззрений существует в большей или в меньшей степени». Поэтому речь должна идти не о том, что произошел разрыв, а о том, «как этот разрыв у нас совершился» [9, с. 358].

Рассуждая о Западной церкви, Милюков (вслед за П. Я. Чаадаевым) считает, что она придерживалась идеи «деятельного христианства». Это проявляется прежде всего в том, что в обществе формируется «активное отношение к христианским и нравственным истинам веры». И хотя в странах Европы развитие христианских верований пошло различными путями, но они были для общества все же значимой величиной. Данный факт проявлялся и во влиянии на европейское художественное творчество: даже тогда, когда под воздействием просвещения изменились взгляды на искусство, оно «долго еще продолжало служить целям старой религии, заставляя нового человека искать в ней по-прежнему удовлетворения душевных стремлений» [9, с. 362].

Наконец, западная церковь большое внимание уделяла школе как средству христианского воспитания. В силу этого «много столетий западная школа находилась исключительно в духовных руках», и этот факт способствовал ее относительной независимости от государства.

Совершенно иная ситуация, с точки зрения историка, складывалась в Русской православной церкви. В силу своих консервативных установок она лишь сохраняла верования и была слишком слаба, чтобы «принять на себя ту задачу, которую выполняла западная церковь», — по христианизации общества.

Отношение к творчеству западного христианства и русского православия, по Милюкову, также было различным. Несмотря на некоторый подъем христианского искусства на Руси в XVI в., эта тенденция не получила развития, более того, она подверглась осуждению со стороны церкви. В силу этого «самостоятельное развитие национального творчества, как и национальной веры, было остановлено в самом зародыше» [9, с. 362–363]. Поэтому у самостоятельного русского искусства отсутствовала традиция, на которую ему следовало бы опираться, и оно легко пошло навстречу «новым требованиям русской интеллигенции». Наконец, «в тесной зависимости... от особенностей русской веры стоит и история русской школы»: Русская православная церковь не смогла организовать школьное обучение, и «в результате знания проникали в общество помимо школы». Не реагируя на потребности общества в образовании, церковь «дождалась наконец того времени, когда школа понадобилась государству». Причем следует отметить, что русская школа «с самого начала своего существования стала у нас вдвойне правительственной: по своему происхождению и по своему назначению» [9, с. 364].

Итак, с точки зрения Милюкова, специфика взаимоотношений интеллигенции и народа, традиций и современности, религии и творчества, религии и школы в Европе и России «более всего объясняется различием в культурной роли их веры». Мы уже не раз отмечали, что, находясь на позициях европоцентризма, историк любые проявления творчества и образованности не в рамках западных схем отвергал. И поэтому он не видел громадной позитивной роли православия в одухотворении социальной сферы, в сохранении приоритета духовных ценностей над материальными, в развитии самобытной культуры и отечественного образования.

Эту особенность позиции П. Н. Милюкова емко охарактеризовал П. Н. Савицкий, отметивший, что ученый игнорирует определенные факты из русской истории, которые «не входят для него в общую картину», а она «должна непременно свидетельствовать об отсталости русского исторического процесса по сравнению с европейским, о его большей элементарности и бедности» [16, с. 391].

Рассматривая специфику гуманитарного знания, и в частности науки о культуре, П. А. Флоренский отмечал, что в них исследователь соприкасается «с духовной ценностью, в сохранении или в ниспровержении которой каждый непременно заинтересован, — так или иначе» [17, с. 545]. Поэтому он был убежден, что само понимание этих «духовных ценностей» не определяется исторической наукой, ибо — в принципе — интерпретация прошедших веков опирается на одни и те же приемы: они одинаковы, ибо «одинаково устройство ума человеческого». Различие же обусловлено «верами», лежащими в основе ценностных ориентаций. У одного исследователя «вера в сей преходящий мир», у другого же «вера в иной, вечный духовный мир». Следовательно, не сами факты истории, а принадлежность к церкви или борьба с церковностью «дают решающий поворот нашим историческим убеждениям и тем определяют весь уклад научной мысли» [17, с. 549].

По отношению к взглядам П. Н. Милюкова этот тезис находит наглядное подтверждение. Да он и сам признавался, что «образованный русский, в большинстве случаев, относится к своей вере совершенно безразлично» [9, с. 360].

Но, как отмечали люди, близко знавшие лидера кадетов, он не просто «безразлично» относился к православию, но отвергал «всякую религиозность, а тем более церковность» как «иррациональную и недоказуемую, лежавшую в чуждом ему мире» [2, с. 280]. Вот этот тотальный критицизм и не позволил П. Н. Милюкову дать объективную оценку истории русской культуры. В то же время написанные им «Очерки по истории русской культуры» содержат богатый фактический материал, в них анализируется законодательное творчество, посвященное образованию, приводится обширная библиография. Все это, несмотря на предвзятые установки мыслителя, делает его труд в определенной мере полезным для тех, кто занимается историей русской культуры и образования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вандалковская М. Г.* П. Н. Милюков, А. А. Кизеветтер: история и политика. М.: Наука, 1992. 285 с.
2. *Вишняк М. В.* Современные записки: Воспоминания редактора. Bloomington (Ind.): Indiana univ., 1957. 333 с.
3. *Гайда Ф. А.* Либеральная оппозиция на путях к власти (1914 — весна 1917). М.: РОССПЭН, 2003. 432 с.
4. *Гайда Ф. А.* П. Н. Милюков: историк в политике // Мыслящие миры российского либерализма: Павел Милюков (1859–1943): материалы Международного научного colloквиума (Москва, 23–25 сентября 2009). М.: Любавич, 2009. С. 37–45.
5. *Думова Н. Г.* Либерал в России: трагедия несовместимости: исторический портрет П. Н. Милюкова. М.: Би, 1993. 238 с.
6. *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М.: Современник, 1984. 383 с.
7. *Ключевский В. О.* Сочинения: в 9 т. Т. 9. М.: Мысль, 1990.
8. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 1. СПб: Типография И. Н. Скороходова, 1896. 228 с.
9. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 2. СПб: Типография И. Н. Скороходова, 1896. 375 с.
10. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 3. СПб: Типография Главного Управления Уделов, 1913. 187 с.
11. *Милюков П. Н.* Воспоминания. М.: Политиздат, 1991. 530 с.
12. *Пешков А. А.* Вопросы философии истории в отечественной консервативной и либеральной мысли: избранные персоналии. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2016. 256 с.
13. П. Н. Милюков. Сборник материалов по чествованию его семидесятилетия (1859–1929). Париж: Spetsialne fond, 1929. 358 с.
14. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. 734 с.
15. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Русская государственность и общество (статьи 1906–1907 гг.). М.: Республика, 2003. 526 с.
16. *Савицкий П. Н.* Проблемы русской истории // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. Сборник трудов евразийцев / под ред. Н. И. Толстого. М.: Беловодье, 1997. С. 389–402.
17. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной феоидеици в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914. 812 с.

18. Чернявский Г. И., Дубова Л. Л. Милюков. М.: Молодая гвардия, 2015. 510 с.
19. Чичерин Б. Н. Воспоминания // Русские мемуары. Избранные страницы (1826–1956) / под ред. Н. И. Подольской. М.: Издательство «Правда», 1990. С. 166–306.
20. Шапошников Л. Е. Философско-педагогические взгляды С. С. Уварова // Вестник СПбГУ. Серия Философия, Конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 2. С. 320–335.
21. Шапошников Л. Е. Философско-педагогические взгляды М. М. Сперанского // Педагогика. 2020. № 3. С. 97–106.
22. Шапошников Л. Е. Философско-педагогические концепции в отечественной мысли XVIII—XXI веков. СПб: Издательство РХГА, 2022. 406 с.

REFERENCES

1. Vandalkovskaja, M. G. *P. N. Miljukov, A. A. Kizevetter: istorija i politika* [P. N. Milyukov, A. A. Kizevetter: History and Policy]. Moscow, Nauka Publ., 1992, 285 p. (in Russian).
2. Vishnjak, M. V. *Sovremennye zapiski: Vospominanija redaktora* [Modern Notes: Editor's Memories]. Bloomington (Ind.): Indiana univ. Publ., 1957, 333 p. (in Russian).
3. Gajda, F. A. *Liberal'naja opozicija na putjah k vlasti (1914 — vesna 1917)* [Liberal Opposition on the Path to Power (1914 — Spring 1917)]. Moscow, ROSSPJeN Publ., 2003, 432 p. (in Russian).
4. Gajda, F. A. *P. N. Miljukov: istorik v politike* [P. N. Milyukov: Historian in Policy]. In: *Mysl'jashhie miry rossijskogo liberalizma: Pavel Miljukov (1859–1943): materialy Mezhdunarodnogo nauchnogo kollokviuma*. Moskva, 23–25 sentjabrja 2009, Moscow, Ljubavich Publ., 2009, pp. 37–45 (in Russian).
5. Dumova, N. G. *Liberal v Rossii: tragedija nesovmestimosti: istoricheskij portret P. N. Miljukova* [The Liberal in Russia: the tragedy of incompatibility: a historical portrait by P. N. Milyukov]. Moscow, B.i., 1993, 238 p. (in Russian).
6. Kireevskij, I. V. *Izbrannye stat'i* [Selected Articles]. Moscow, Sovremennik Publ., 1984, 383 p. (In Russ.)
7. Ključevskij, V. O. *Sochinenija: v 9 tomah. Tom 9* [Works: in 9 volumes, vol. 9]. Moscow, Mysl' Publ., 1990 (in Russian).
8. Miljukov, P. N. *Očerki po istorii russoj kul'tury* [Essays on the History of Russian Culture]. Ch. 1. Saint Petersburg, Tipografija I. N. Skorohodova Publ., 1896, 228 p. (in Russian).
9. Miljukov, P. N. *Očerki po istorii russoj kul'tury* [Essays on the History of Russian Culture]. Ch. 2. Saint Petersburg, Tipografija I. N. Skorohodova Publ., 1896, 375 p. (in Russian).
10. Miljukov, P. N. *Očerki po istorii russoj kul'tury* [Essays on the History of Russian Culture]. Ch. 3. Saint Petersburg, Tipografija Glavnogo Upravlenija Udelov Publ., 1913, 187 p. (in Russian).
11. Miljukov, P. N. *Vospominanija* [Memories]. Moscow, Politizdat Publ., 1991, 530 p. (in Russian).
12. Peshkov, A. A. *Voprosy filosofii istorii v otechestvennoj konservativnoj i liberal'noj mysli: izbrannye personalii* [Questions of the philosophy of history in domestic conservative and liberal thought: selected personalities]. N. Novgorod, Nizhegorodskaja duhovnaja seminarija Publ., 2016, 256 p. (in Russian).
13. *P. N. Miljukov. Sbornik materialov po chestvovaniju ego semidesjatiletija (1859–1929)* [P. N. Milyukov. Collection of materials for the celebration of his seventieth birthday (1859–1929)]. Paris, Spetsialne fond Publ., 1929. 256 p. (in Russian).
14. Rozanov, V. V. *Sobranie sočinenij. O pisatel'stve i pisateljah* [Collected Works. About writing and writers]. Moscow, Respublika Publ., 1995, 734 p. (in Russian).

15. Rozanov, V. V. *Sobranie sochinenij. Russkaja gosudarstvennost' i obshhestvo (stat'i 1906–1907 gg.)* [Collected Works. Russian statehood and society (articles of 1906–1907)]. Moscow, Respublika Publ., 2003, 526 p. (in Russian).

16. Savickij, P. N. *Problemy russkoj istorii* [Problems of Russian history]. In: Tolstoj, N. I. ed. *Russkij uzal evrazijstva. Vostok v russkoj mysli. Sbornik trudov evrazijcev*. Moscow, Belovod'e Publ., 1997, pp. 389–402 (in Russian).

17. Florenskij, P. A. *Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'mah* [The Pillar and Ground of Truth: Orthodox Experience. feodicies in twelve letters]. Moscow, Put' Publ., 1914, 812 p. (in Russian).

18. Chernjavskij, G. I., Dubova, L. L. *Miljukov* [Milyukov]. Moscow, Molodaja gvardija Publ., 2015, 510 p. (in Russian).

19. Chicherin, B. N. (1990). *Vospominanija* [Memories]. In: *Russkie memuary. Izbrannye stranicy (1826–1956)*. Moscow, Pravda Publ., 1990, pp. 166–306 (in Russian).

20. Shaposhnikov, L. E. *Filosofsko-pedagogicheskie vzgljady S. S. Uvarova* [Philosophical and Pedagogical Views of S. S. Uvarova]. In: *Vestnik SPbGU, Serija Filosofija, Konfliktologija*, 2019, vol. 35, iss. 2, p. 320–335 (in Russian).

21. Shaposhnikov, L. E. *Filosofsko-pedagogicheskie vzgljady M. M. Speranskogo* [Philosophical and pedagogical views of M. M. Speransky]. In: *Pedagogika*, 2020, no. 3, pp. 97–106 (in Russian).

22. Shaposhnikov, L. E. (2022). *Filosofsko-pedagogicheskie koncepcii v otechestvennoj mysli XVIII—XXI vekov* [Philosophical and pedagogical concepts in domestic thought of the 18th — 21st centuries]. Saint Petersburg, RHGA Publ., 406 p. (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.26.1.012

УДК 1(091)

*Д. А. Головушкин**

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ — «ТЕРРИТОРИЯ» НОВАТОРСТВА И РАЗВИТИЯ**

Статья посвящена парадоксу / парадоксам религиозного фундаментализма, который, вопреки его аксиоматическому пониманию в качестве архаики или статики, на протяжении всей своей истории демонстрирует мощнейший инновационный потенциал и тенденцию к непрерывной трансформации. Будучи продуктом модерна и его диалектической реакцией, фундаментализм сам является выражением рефлексивной современности, раскрывая свою внутреннюю диалектику по мере развития модерна, от раннего, к зрелому и позднему. Как следствие, по мере формирования и распространения «первой волны» (первая четверть XX в.), «второй волны» (1970–1990-е гг.) и «третьей волны» (первая четверть XXI в.) религиозного фундаментализма в современном мире фундаментализм все яростнее демонстрирует свою амбивалентность / модернистский импульс. Но одновременно в нем все сильнее начинает проявляться и «темная сторона» — иррационализм, релятивизм, нигилизм и насилие. В связи с этим в статье делается вывод о необходимости исследований фундаментализма в его многообразии и вариативности и невозможности сведения данного феномена к одной-единственной парадигме. Очевидно, что наступило время заниматься перенастройкой

* Головушкин Дмитрий Александрович — д-р филос. наук, golovushkinda@mail.ru, доцент, проф. кафедры истории религий и теологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Dmitriy A. Golovushkin — Doctor of Philosophy, golovushkinda@mail.ru, Associate Professor, Professor of the Department of History of Religion and Theology, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00272, <https://rscf.ru/project/24-28-00272/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation no. 24–28–00272, <https://rscf.ru/project/24-28-00272/>; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

«оптики», поскольку фундаментализм сегодня — это не только «одностороннее движение» (движение назад) и даже не «обратно-поступательное движение» (движение назад-вперед), а «фундаменталистский поворот» дальше в сторону.

Ключевые слова: религиозный фундаментализм, неопфундаментализм, постфундаментализм, модерн, религиозный модернизм.

D. A. Golovushkin
RELIGIOUS FUNDAMENTALISM —
'TERRITORY' OF INNOVATION AND DEVELOPMENT

The article is devoted to the paradox/paradoxes of religious fundamentalism, which, contrary to its axiomatic understanding as archaic or static, has demonstrated throughout its history a powerful innovative potential and a tendency towards continuous transformation. Being a product of modernity and its dialectical reaction, fundamentalism itself is an expression of reflexive modernity, revealing its internal dialectic as modernity develops, from early to mature and late. As a result, as the “first wave” (first quarter of the 20th century), “second wave” (1970–1990s) and “third wave” (first quarter of the 21st century) of religious fundamentalism are formed and spread in the modern world, fundamentalism increasingly demonstrates its ambivalence/modernist impulse. But at the same time, its “dark side” — irrationalism, relativism, nihilism and violence — is beginning to emerge more and more strongly. In this connection, the article concludes that it is necessary to study fundamentalism in its diversity and variation, and that it is impossible to reduce this phenomenon to a single paradigm. It is obvious that the time has come to reconfigure the “optics,” since fundamentalism today is not only a “one-way movement” (movement backwards) and not even a “reciprocating movement” (movement back and forth), but a “fundamentalist turn” further to the side.

Keywords: religious fundamentalism, neo-fundamentalism, post-fundamentalism, modernity, religious modernism.

Введение

Религиозный фундаментализм, впервые громко заявивший о себе в начале XX в. и демонстрирующий в наши дни необычайный рост, является одним из самых поразительных и парадоксальных феноменов современности. Ему невозможно дать однозначное определение и найти место в жестких классификациях и схемах. Когда мы говорим о фундаментализме (от лат. *fundamentum* — основание), то априори подразумеваем верность каким-либо «фундаментальным принципам» или «основам» религии, возвращение или восстановление её некоего изначального состояния. Однако когда мы пытаемся найти и зафиксировать в самом фундаментализме эти «фундаментальные принципы» и «основы», то они начинают методично ускользать от нас, и, как это ни парадоксально, мы оказываемся на противоположной стороне — на «территории» новаторства и развития.

В чем же тут дело, ведь речь идет об «основах» и «фундаментальных принципах» религии? А дело в том, что вопрос об «основах» и «фундаментальных принципах» религии является одним из самых открытых и сложных вопросов. Поэтому именно здесь нужно искать ключ к разгадке феномена фундаментализма. Это понял уже Дж. Барр, который в своей знаменитой работе «Фундаментализм» пришел к выводу, что фундаменталистский континуум протестантов не образует связанного целого и «компонент» фундаментализма, важный для одних групп, может отсутствовать у других фундаменталистских движений [16, p. 187].

Действительно, аксиоматическое понимание фундаментализма все больше демонстрирует свою несостоятельность. Что конкретно имеют в виду фундаменталисты / фундаменталистские движения, когда говорят об «основах»? К каким «основам» и «фундаментальным принципам» они обращаются или возвращаются? Что значит обращение / возвращение к основам? Обращение / возвращение к основам — это только движение назад, в прошлое, или это также движение вперед, в современность и к современности, в будущее? В результате открытость этих вопросов и вариативность ответов на них разрывает фундаментализм как целостную конструкцию / целостный феномен. В своей основе фундаментализм апоричен.

Отсюда следует и подвижность границ фундаментализма. С одной стороны (в том числе из-за желания обрести эпистемологическую уверенность), возникает большой соблазн применять термин «фундаментализм» лишь к тем идеологиям и движениям, которые ставят во краю угла своих доктрин «основы» и «фундаментальные принципы» лишь в измерении прошлого, тогда как сам фундаментализм может быть чужд этой установке на неизблемость, неизменность и чистоту. С другой стороны, все большее распространение получает практика использования термина «фундаментализм» ко всем учениям и системам взглядов, которые являются проводниками идеологии основ вообще [20, р. 4] (в т. ч. как некой универсальной антропологической установки на «культ корней» [6]), отрицая приоритет прошлого. И тогда, как справедливо заметил профессор Лондонского университета Л. Каплан, «все мы в какой-то степени оказываемся фундаменталистами» [34, р. 22].

Многоликий фундаментализм

Как объяснить эту парадоксальность фундаментализма, соединение, на первый взгляд, несоединимого, которое невозможно вывести лишь из противостояния фундаментализма и модернизации / модернизма [29] или фундаментализма и секуляризации [27]?

Источник этой двуликости или даже многоликости следует искать в самой современности, балансирующей между противоположными полюсами. Не случайно Ю. Хабермас вслед за Г. Гегелем видит в самоотнесенности модерна его основную черту / родовую характеристику:

«Модерн больше не может и не хочет формировать свои ориентиры и критерии по образцу какой-либо другой эпохи, он должен черпать свою нормативность из самого себя. Модерн видит себя однозначно самоотнесенным. Этим объясняется неустойчивость самосознания и самопонимания» [9, с. 12–13].

Как следствие, мир модерна «испытывает себя одновременно и как мир прогресса, и как мир отчужденного духа. Поэтому первая попытка сформулировать понятие модерна имеет единое начало с критикой модерна» [9, с. 17].

Современный американский социолог Дж. Александер также акцентирует внимание на амбивалентности модерна. В своей книге «Темная сторона модерна» он раскрывает его через образ двуликого Януса, одно лицо которого обращено в прошлое, а другое — в будущее, который, с одной стороны, рационален и прогрессивен, а с другой стороны, иррационален и консервативен [12].

По этой причине он оказывается обреченным на месть силы и власти истоков [10, с. 53–54]. Его коннотации в лице эмансипации, релятивизма и перспективы «новой необозримости» неизбежно рождают острую потребность в «основах» [5]. Поэтому фундаментализм, используя терминологию М. Вебера, служит для модерна своего рода «расколдовыванием» наоборот. Он заставляет современному человеку повернуться в сторону «традиции» или «изобретенной традиции», которая демифологизирует модерн [9, с. 120–121, 125–126]. Однако это «расколдовывание» модерна осуществляется силами и средствами самого модерна. Поэтому фундаментализм заявляет о себе не просто как продукт рефлексивной современности, а он сам является выражением рефлексивной современности. Иначе говоря, «он возникает из диалектики модерна и является его диалектической реакцией» [4; 17].

Традиционный (или классический) фундаментализм рождается в американском протестантизме в первой половине XX в. в свете вызова, брошенного модернистской теологией («высшая критика») и просвещенческой наукой, которые были восприняты религиозными авторитетами как недопустимое попрание вечных истин, открывающихся через священные тексты. Традиционный (или классический) фундаментализм изначально придерживался антигерменевтической методологии, которая предполагает независимость священного текста и контекста вместе с однозначностью смысла. Поэтому данный тип фундаментализма определяется еще также как сепаратный фундаментализм, поскольку занимает бескомпромиссную позицию по вопросам вероучительной доктрины и стремится к созданию доктринально чистой церкви, огражденной от любых учений, выходящих за рамки этой доктрины.

Как следствие, вплоть до середины 60-х гг. XX в. фундаментализм воспринимался исключительно в границах протестантской матрицы (в протестантской парадигме) и концептуализировался как решительный противник модернизма, секуляризации и современности вообще [33; 35]. Однако, как справедливо заметил М. Рутвен, фундаментализм уже своим фактом появления продемонстрировал свою современность:

«В то время как истинный традиционалист не знает, что он традиционалист, фундаменталист вынужден логикой своего желания защищать традицию и делать стратегический отбор. Текстуальные аномалии либо отрицаются, либо подпадают под герменевтику непогрешимости, благодаря чему бремя доказывания переносится с Бога на человека. Тогда противоречия могут быть объяснены как ошибки в человеческом понимании, а не как противоречия в самом тексте» [32, р. 66].

Другими словами, традиционный фундаментализм, несмотря на кажущуюся иррациональность и архаичность, уже обращается к рациональности / опирается на рацию, для того чтобы из сложной мифологии создать понятную идеологию (не случайно многие историки и социологи рассматривают фундаменталистскую идеологию в терминах социального класса и теории социально-экономической депривации) [14].

В 1970-е гг. фундаментализм выходит за границы дискурса о священных текстах и ортодоксии и активно включается в политику / становится способом подчинения политики высшим религиозным целям. Причиной этой трансфор-

мации фундаментализма стал кризис старых идеологических направлений, таких как либерализм, консерватизм, социализм, коммунизм, светский национализм и др., которые уступили место религии в качестве мотива для политической деятельности. Однако у этого пробуждения / «второго рождения» фундаментализма была своя цена. Для того чтобы религия стала самостоятельным актором в политической борьбе и локомотивом социальных преобразований, фундаменталисты 1970–1990-х гг. отходят от принципа неизменного следования и сохранения религиозной традиции и переходят к практике её переосмысления и обновления применительно к новым социокультурным условиям. В результате этим радикальным отказом от статического понимания традиции, а также акцентом на религиозной политике, использующей государство в качестве инструмента социокультурной трансформации, заявляет о себе «вторая волна» религиозного фундаментализма [23, р. XVII], обозначенная «традиционными» американскими фундаменталистами термином «неофундаментализм». По их мнению, «неофундаментализм» (прежде всего имелось в виду «Моральное большинство» Дж. Фалуэлла) отступил от главного принципа фундаментализма — сепаратизма — и стремится «избавиться от репутации фанатизма и культурной узости, не уступая ни на дюйм в вопросах Библии» [13].

С 1980-х гг. термин «неофундаментализм» стал активно использоваться и светскими исследователями, в основном применительно к «Новым христианским правам» [26; 28]. Однако его основная миссия заключалась в том, что он зафиксировал качественное изменение самого религиозного фундаментализма и соответственно расширение границ его дискурса. Как следствие, это привело к тому, что фундаментализм смог освободиться от «оков» протестантской матрицы. С этого времени он начинает методично обнаруживать себя в других религиях и конфессиях, проникая на «территории», где еще недавно его появление считалось абсурдом.

Действительно, в 1970–1990-е гг. мы наблюдаем активизацию и наступление фундаментализма по всему миру, особенно в странах Азии. На фоне кризиса и распада биполярной системы обращение к основам веры или аутентичной религиозной традиции становится знаменем борьбы с колониальным наследием, средством обретения / сохранения этно-религиозной и культурной идентичности [3]. Одновременно в сфере доминирования на Востоке и в области понимания Востока Англию и Францию сменяют Соединенные Штаты Америки. Ориентализм как «западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком» [7, с. 10] отныне концептуализируется как «американский стиль доминирования, реструктуризации власти над Востоком» [22, р. 26]. В результате исламский интегризм, называвшийся изначально так по аналогии с католическим интегризмом, становится исламским фундаментализмом, появляется сикхский фундаментализм, индуистский фундаментализм, фундаментализм в буддизме и др.

Важной особенностью и закономерностью развития фундаментализма в данный период является его соединение / связь с национализмом. Как отмечает индийский политолог и антрополог П. Чаттерджи, по мере нарастания кризиса секуляризма в Индии многие националистические движения (в частности «Бхаратия Джана Сангх»)

«стремились использовать или контролировать религию, представляя ее как своего рода культурную сущность “народа” и таким образом позволяя ей выступать в качестве альтернативы западной модели национализма, а также подражать ей» [21, р. 224].

В результате фундаменталистские движения быстро переняли и адаптировали эту практику, позиционируя себя в качестве «ретрансляторов основных маркеров идентичности» [22, р. 25]. Сикхи-фундаменталисты стремились создать независимое сикхское государство в индийской провинции Пенджаб и по сути являются националистическим сепаратистским движением. Ключевым концептом, вокруг которого формируется феномен индуистского фундаментализма, является индуискость (хиндутва), или идея создания единой индийской нации на основе индуизма («шафранизации») и т. д.

Таким образом, фундаментализм второй волны явно демонстрирует необъявленную модернистскую установку. Он делает государство центральным в своих политических амбициях. Отныне государство несет ответственность как за духовную коррупцию, так и за религиозное спасение, а культурные преобразования рассматриваются как подготовка ревностного гражданина. Соответственно и «вера в нацию» становится выражением религиозных убеждений. Американские фундаменталисты не выявляют противоречия между патриотизмом и религией, потому что Америка — это земля, «заветная с Богом», — при условии, что народ подчиняется Божьему закону. Поэтому для христианских фундаменталистов в США вера в нацию одновременно оправдывает миссию глобальной евангелизации и возрождения американизма. Аналогичным образом на Ближнем Востоке исламские фундаменталисты используют элементы популистского национализма в своем противостоянии блоку власти. Их предложение — это «возрождение» Халифата. Но между исламской федерацией национальных государств, основанной на исламском праве и возрождением праведного халифата есть большая разница. Как отмечает М. Рутвен,

«ссылка на государство как на центральный каркас исламистского политического мышления и действия является сигналом отхода от теорий управления, разработанных в классическую эпоху ислама. Очевидно, что это является результатом диалектики с культурными антагонистами ислама — либерализмом, национализмом и социализмом — и вовлечением исламистских движений в национальные политические процессы» [32, р. 147].

Другими словами, так называемый «неофундаментализм», или фундаментализм «второй волны», внешне демонстрируя свой антагонизм секуляризму и национализму, в действительности берет свои политические, социальные и культурные программы у того, чему он противостоит.

Уже в середине 1980-х гг. в мировом фундаментализме наметились тенденции и явления, которые, по словам С. Хардинг, являющейся в настоящее время почетным профессором кафедры антропологии Калифорнийского университета в Санта-Крузе, вели его на новую, постмодернистскую стадию [25, р. 373–394]. В частности, появление в США таких проектов и движений, как «Христианская реконструкция» и «Христианская идентичность», свидетель-

ствовало о том, что фундаментализм переходит в «более экстремистскую фазу» [1, с. 414]. Центральной идеей «Реконструкции» являлось Господство, которое христиане должны были проявить, установив до второго пришествия власть Иисуса на земле. Движение «Христианская идентичность» и по сегодняшний день развивает теологию «превосходства белой расы» и антисемитизма, объединяя в себе целый ряд т. н. «экстремистских церквей», которые стремятся покарать евреев, «смешателей рас» и их сторонников.

В целом в 1990-е гг., не в последнюю очередь благодаря приходу к власти в США неоконсерваторов, в мире усиливается поляризация и вражда, обществами усваивается экстремистско-фундаменталистское мышление. Это незамедлительно почувствовали мыслители и интеллектуалы того времени, такие как Ю. Хабермас, Ф. Фукуяма, Ж. Бодрийяр и др., которые заговорили о скором наступлении трансформационного разлома и нового состояния общества. Этим водоразделом и соответственно точкой отсчета для фундаментализма «третьей волны» стали события 11 сентября 2001 г. Не случайно после совершенного в Америке теракта Ю. Хабермас заговорил о том, что «Талибан» уже принадлежит истории, «новым является само чудовищное явление» [8, с. 12].

Что же в нем было нового? По словам того же Ю. Хабермаса,

«террористы позволяют нам уловить фундаменталистские мотивы в их действиях, но они не преследуют какой-то программной цели, выходящей за рамки деструкции и насаждения неуверенности» [8, с. 13].

Идеолог «Аль-Каиды» Усама бен Ладен использовал язык и идеи египетского фундаменталиста Сайида Кутба (1906–1966) и практически не выходил за рамки традиционного исламского фундаментализма и фундаментализма «второй волны». Исполнители теракта, напротив, продемонстрировали совершенно новое качество. Мохаммед Атта, египтянин, пил водку перед тем, как сесть в самолет. Зияд Джара, ливанец, также употреблял спиртное и был завсегдатаем ночных клубов в Гамбурге [15].

Отсюда следует второй вопрос, как подобное поведение и образ жизни могут сочетаться «фундаментальными принципами» ислама? Когда Мухаммад абд-ас-Салам Фарадж, глава каирского отделения исламистской группы «Исламский джихад» и теоретик джихада (автор знаменитой работы «Забытый долг»), готовил покушение на президента Египта Анвара Садата (совершено 6 октября 1981 года), то он давал своим молодым соратникам ответы на вопросы, касающиеся проблем морали:

«Приемлемо ли лгать, чтобы сохранить планы в тайне? Что, если вместе с виновными правителями погибнут и оказавшиеся рядом невиновные? ... Можно ли принимать участие в заговоре без родительского дозволения?» [1, с. 389].

Однако всего через 20 лет эти вопросы уже не будут иметь никакой цены и никакого смысла. Более того, всего через два дня после террористической атаки на Всемирный торговый центр американские христианские фундаменталисты Дж. Фалуэлл и П. Робертсон выйдут в эфир, чтобы возложить вину за катастрофу на Американский союз защиты гражданских свобод, светских гуманистов, язычников, сторонников аборт, феминисток, лесбиянок и геев.

Как следствие теракт 11 сентября 2001 г. был назван ими карой Господней США за попытки секуляризировать Америку [31].

Таким образом, новый фундаментализм и новые фундаменталисты нарушают главные священные нормы и нормы религиозной морали — отныне для них нет ничего святого. Поэтому К. Армстронг называет данный вид фундаментализма постфундаментализмом и даже антиномианистическим постфундаментализмом [1, с. 10–11]. Используя терминологию Ж. Бодрийера, мы имеем дело с формой обценного / с обценным [2, с. 33–96].

Порождает это «чудовищное явление» все та же внутренняя диалектическая реакция, но уже позднего (или радикального) модерна, состояние которого характеризуется нигилизмом, абсурдностью и релятивизмом. Поэтому эта диалектика апоретическая. Постфундаментализм отвергает и даже разрушает традицию и на ее месте создает новую в соответствии с собственным утилитарным проектом. Это сопровождается углублением субъективизации рациональности и радикализацией модернистского импульса, что на уровне идеологии и доктрины приводит к совмещению несовместимого, а значит, и релятивизации заявленных «основ» / «фундаментальных принципов». Не случайно известный мусульманский интеллектуал и востоковед иранского происхождения На-вид Кермани называет идеологию «Исламского государства» (организация, деятельность которой запрещена в РФ), представляющую собой смесь салафизма, салафитского джихадизма, суннитского исламистского фундаментализма, ваххабизма и кутбизма [19], закатом традиционного исламского консерватизма:

«Спонсируемая миллиардами из нефтяной промышленности, эта школа мысли, которая десятилетия пропагандируется в мечетях, в книгах и на телевидении, которая объявляет всех людей других религий еретиками, поносит, терроризирует, унижает и оскорбляет их... То, что такой религиозный фашизм стал мыслим, что ИГ находит столько бойцов и еще больше сочувствующих, — это не начало, а скорее конечная точка долгого упадка религиозной мысли» [11].

Одновременно с уничтожением традиционных форм религиозной культуры и практики постфундаментализм продвигает стратегию, направленную на превращение религии в ведущий политический инструмент. В отличие от фундаментализма «второй волны», использующего политику для достижения религиозных целей, для последнего религия имеет всего лишь инструментальное значение. Поэтому сегодня мы наблюдаем активную секуляризацию фундаментализма, в том смысле что теперь он сводит мифологические космологии к рациональным посюсторонним ориентирам, уравнивает священное с духом общности — этническим национализмом, супрематистскими формами фашизма, технократическим овладением природой и человеком и др. Поэтому не случайно постфундаментализм также определяют в качестве разновидности политической религии, «которая развивается на основе религии, используя ее для получения или укрепления власти, но которая представляет собой отход от исторических и традиционных форм религии» [22, р. 20]. Другими словами, в лице постфундаментализма мы имеем дело с качественно новой идеологией и с качественно новым проектом современности, с её культурной и гума-

нистической альтернативой, описываемой и осмысляемой через приставку «пост-», что означает «дальше». А это значит, что фундаментализм как «один из модернистских экспериментов» [1, с. 16] продолжается, и продолжается теперь уже как «сохраняющийся и прерывающийся набор глобальных трансформаций» [18, р. 82].

Заключение

Поскольку фундаментализм — это продолжающийся эксперимент модерна, то это неизбежно порождает трудности, связанные с его научным изучением. На сегодняшний день можно выделить следующие основные «болевы точки» в исследованиях данного феномена, которые делают фундаментализм трудноуловимым и позволяют ему оставаться в «серой зоне». Однако они же могут служить ключом к его пониманию и «высвечиванию».

1. Сложность исследования фундаментализма как раз заключается в двусмысленности и даже многозначности данного феномена, в понимании того, что фундаментализм не является ни само собой разумеющимся явлением, ни одной-единственной парадигмой. Фундаментализм проявляет свою амбивалентность в модернизме, в т. ч. в самых его радикальных формах, и имеет множество пересечений со светскими религиями и идеологиями. При этом границы между ними остаются расплывчатыми, вследствие чего возникает пересечение категорий друг с другом, и фундаментализм уже не может быть описан и идентифицирован с помощью умозрительного «значимого другого». Не случайно А. В. Митрофанова актуализировала в отечественных исследованиях фундаментализма вопрос о том, что фундаментализм — это «неправильный термин. ... этой идеологии следовало дать другое название» [30, р. 104].

2. Очевидно, что понятие фундаментализм становится все больше рамочным понятием, которое исследователь может наполнять любым содержанием в зависимости от своих научных целей или идеологических предпочтений. В результате сегодня мы одновременно попадаем и под власть «тирании» языка и термина [34, р. 177], и под власть «тирании» дискурса фундаментализма. Границы фундаментализма либо предельно сужаются до протестантской парадигмы, вплоть до самоидентификации мировоззрения протестантских меньшинств, либо предельно расширяются до фундаментализации всего [24]. Как следствие, для адекватного понимания фундаментализма нам требуется обнаружение его импульса и специфики в каждой конкретной религии и в каждом конкретном движении. Необходимо говорить о фундаментализмах, поскольку не может быть одного всеобъемлющего определения фундаментализма для всех религий и религиозных движений без учета контекста и времени. В этом случае «фундаментализм» превращается в методологический инструмент или аналитическую рамку, благодаря которой становится возможной идентификация «семейных сходств» / «родовых признаков» фундаментализмов, а значит, и выход на объединяющую парадигму фундаментализма.

Р. С. Очевидно, что дискуссия о границах и горизонтах религиозного фундаментализма еще не завершена и остается открытой. Идущие сегодня, в контексте постмодернистского дискурса, разговоры о «конце», «уходе» или «смерти фундаментализма» видятся беспочвенными и спекулятивными.

Возвращение к «основам» и поиск «основ» продолжают. Но этот процесс становится все более непредсказуемым и творческим. Это уже не только «одностороннее движение» (движение назад) и даже не «обратно-поступательное движение» (движение назад-вперед), а «фундаменталистский поворот» дальше в сторону.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Армстронг К.* Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 512 с.
2. *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии. М.: РИПОЛ классик, 2017. 288 с.
3. *Веер ван дер П.* Политическая религия в XXI веке. [Электронный ресурс] URL: <http://idmedina.ru/books/islamic/?2132> (дата обращения: 24.01.2025.)
4. *Гидденс Э.* Что завтра: фундаментализм или солидарность. [Электронный ресурс] URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/1/chto-zavtrafundamentalizm-ili-solidarnost> (дата обращения: 24.01.2025).
5. *Головушкин Д. А.* «Мания основ»: психологические аспекты современного фундаментализма // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2022. Т. 40. С. 64–70.
6. *Гуревич П.* Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // Общественные науки и современность. 1995. № 4. С. 154–162.
7. *Саид Э.* Ориентализм = Orientalism: Западные концепции Востока. СПб: Русский Миръ, 2006. 636 с.
8. *Хабермас Ю.* Расколотый Запад. М.: Издательство «Весь мир», 2008. 192 с.
9. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций. М.: Издательство «Весь Мир», 2008. 414 с.
10. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика просвещения: философские фрагменты. М.-СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 312 с.
11. “Freeing Islam from the clutches of the fanatics” — Navid Kermani’s Peace Prize acceptance speech. [Электронный ресурс] URL: <https://qantara.de/artikel/navid-kermanis-frankfurter-friedenspreisrede-den-islam-aus-den-klaunen-der-fanatiker> (дата обращения: 24.01.2025).
12. *Alexander J. C.* The Dark Side of Modernity. Cambridge: Polity Press, 2013. 187 p.
13. American Council of Christian Churches 72nd Annual Convention, October 22–24, 2013. Hardingville Bible Church, Monroeville, New Jersey. “Resolution on the Danger of Neofundamentalism (revised)”. [Электронный ресурс] URL: [resolution-on-neo-fundamentalism-fall-bulletin-format.pdf](https://www.accc.org/2013/10/22/resolution-on-the-danger-of-neofundamentalism-fall-bulletin-format.pdf) (дата обращения: 24.01.2025).
14. *Anderson R. M.* Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism. New York: Oxford University Press, 1979. 334 p.
15. *Armstrong Karen.* September apocalypse: who, why and what next? (part II). [Электронный ресурс] URL: <https://www.theguardian.com/world/2001/oct/13/afghanistan.terrorism11> (дата обращения: 24.01.2025).
16. *Barr J.* Fundamentalism. Philadelphia: Westminster Press, 1977. vii, 379 p.
17. Between Relativism and Fundamentalism: Religious Recourses for a Middle Position / Edited by Peter Berger. Grand Rapids: William E. Eerdmans, 2010. ix, 219 p.
18. *Bhatt C.* Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity. London; Bristol: UCL Press, 1997. xx, 306 p.

19. *Bunzel C.* From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State. The Brookings Project on U. S. Relations with the Islamic World (2015). [Электронный ресурс] URL.: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/the-ideology-of-the-islamic-state.pdf> (дата обращения: 24.01.2025).
20. *Carpenter J. A.* Revive us again: The reawakening of American fundamentalism. New York: Oxford University Press, 1997. xiv, 368 p.
21. *Chatterjee P.* The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press, 1993. xiii, 282 p.
22. *Cowden S., Sahgal G.* Why Fundamentalism? // *Feminist Dissent*. 2017. № 2. P. 7–39.
23. *Encyclopedia of Fundamentalism* / Edited by B. E. Brasher. New York: Routledge Chapman & Hall, 2001. xviii, 558 p.
24. *Funke D.* Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus // Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen / Hrsg. von Hermann Kochanek. Freiburg: Herder, 1991. S. 83–93.
25. *Harding S.* Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other // *Social Research: An International Quarterly*. 1991. Vol. 58, No 2. P. 373–394.
26. *Harris H. A.* Fundamentalism and Evangelicals. New York: Oxford University Press, 1998. 384 p.
27. *Kepel G.* The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994. 215 p.
28. *Marsden G. M.* Fundamentalism and American Culture. New York: Oxford University Press, 2006. xvi, 351 p.
29. *Meyer T.* Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne. Hamburg: Rowohlt Tb., 1989. 217 s.
30. *Mitrofanova A. V.* Orthodox Fundamentalism: Intersection of Modernity, Postmodernity, and Tradition // *Orthodox Paradoxes: Heterogeneities and Complexities in Contemporary Russian Orthodoxy* / Edited by K. Tolstaya. Leiden: Brill, 2014. P. 93–106.
31. Pat Robertson takes this 9/11 anniversary to remember to hate all the Muslims. [Электронный ресурс] URL: <https://www.dailykos.com/stories/2013/9/11/1238145/-Pat-Robertson-takes-this-9-11-anniversary-to-remember-to-hate-all-the-Muslims> (дата обращения: 24.01.2025).
32. *Ruthven M.* Fundamentalism: The Search for Meaning. Oxford: Oxford University Press, 2004. vi, 246 p.
33. *Sclater J. R.* Modernist fundamentalism. New York: George H. Doran Co., 1926. 114 p.
34. *Studies in Religious Fundamentalism* / Edited by L. Caplan. Albany: State University of New York Press, 1987. x, 216 p.
35. *Vanerlaan E. C.* Fundamentalism versus Modernism. New York: The H. W. Wilson Company, 1925. 452 p.

REFERENCES

1. “Freeing Islam from the clutches of the fanatics” — *Navid Kermani’s Peace Prize acceptance speech*. [Electronic resource] URL: <https://qantara.de/artikel/navid-kermanis-frankfurter-friedenspreisrede-den-islam-aus-den-klaunen-der-fanatiker> (accessed: 24.01.2025) (in English).
2. Alexander, J. C. (2013) *The Dark Side of Modernity*. Cambridge, Polity Press, 187 p. (in English).

3. American Council of Christian Churches 72nd Annual Convention, October 22–24, 2013. Hardingville Bible Church, Monroeville, New Jersey, “Resolution on the Danger of Neo-fundamentalism (revised)”. [Electronic resource] URL: resolution-on-neo-fundamentalism-fall-bulletin-format.pdf (accessed:24.01.2025) (in English).
4. Anderson, R. M. (1979) *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. New York, Oxford University Press, 334 p. (in English).
5. Armstrong, K. (2017) *Bitva za Boga: Istoriya fundamentalizma* [The Battle for God. A History of Fundamentalism]. Moscow, Al'pina non-fikshn, 502 p. (in Russian).
6. Armstrong Karen. *September apocalypse: who, why and what next? (part II)*. [Electronic resource] URL: <https://www.theguardian.com/world/2001/oct/13/afghanistan.terrorism11> (accessed: 24.01.2025) (in English).
7. Barr, J. (1977) *Fundamentalism*. Philadelphia, Westminster Press, VII, 379 p. (in English).
8. Baudrillard, J. (2017) *Fatal'nye strategii* [Fatal Strategies]. Moscow, RIPOL Classic, 288 p. (in Russian).
9. Berger, P. (ed.) (2010) *Between Relativism and Fundamentalism: Religious Recourses for a Middle Position*. Grand Rapids, William E. Eerdmans, IX, 219 p. (in English).
10. Bhatt, C. (1997) *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*. London; Bristol, UCL Press, XX, 306 p. (in English).
11. Brasher, B. (ed.) (2001) *Encyclopedia of Fundamentalism*. New York, Routledge Chapman & Hall, XVIII, 558 p. (in English).
12. Bunzel, C. (2015) *From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State. The Brookings Project on U. S. Relations with the Islamic World*. [Electronic resource] URL.: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/the-ideology-of-the-islamic-state.pdf> (accessed: 24.01.2025) (in English).
13. Caplan, L. (ed.) (1987) *Studies in Religious Fundamentalism*. Albany, State University of New York Press, X, 216 p. (in English).
14. Carpenter, J. A. (1997) *Revive us again: The reawakening of American fundamentalism*. New York, Oxford University Press, XIV, 368 p. (in English).
15. Chatterjee, P. (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, Princeton University Press, XIII, 282 p.
16. Cowden, S., Sahgal, G. (2017) Why Fundamentalism? In: *Feminist Dissent*, no. 2, pp. 7–39 (in English).
17. Funke, D. (1991) Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus [The Halved Self: Psychic Aspects of Fundamentalism]. In: *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*. Hrsg. von Hermann Kochanek, Freiburg, Herder, pp. 83–93 (in German).
18. Giddens, E. *Chto zavtra: fundamentalism ili solidarnost* [What Tomorrow: Fundamentalism or Solidarity]. [Electronic resource] URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/1/chtov-zavtra-fundamentalizm-ili-solidarnost> (accessed: 24.01.2025) (in Russian).
19. Golovushkin, D. (2022) “Maniya osnov”: psihologicheskie aspekty sovremennogo fundamentalizma [“Mania of Fundamentals”: psychological aspects of modern fundamentalism]. In: *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie*, no. 40, pp. 64–70 (in Russian).
20. Gurevich, P. (1995) Fundamentalizm I modernism kak kulturnye orientatsii [Fundamentalism and modernism as cultural orientation]. In: *Obschestvennyye nauki i sovremennost*, no. 4, pp. 154–162 (in Russian).
21. Habermas J. (2008) *Raskoloty`j Zapad* [Divided West]. Moscow, Izdatel'stvo “Ves' mir”, 192 s. (in Russian).

22. Habermas, J. (2008) *Filosofskij diskurs o moderne: dvenadcat' lekcij* [The philosophical discourse of modernity: twelve lectures]. Moscow, Izdatel'stvo "Ves' mir", 414 p. (in Russian).
23. Harding, S. (1991) Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other. In: *Social Research: An International Quarterly*, vol. 58, no. 2, pp. 373–394 (in English).
24. Harris, H. A. (1998) *Fundamentalism and Evangelicals*. New York, Oxford University Press, 384 p. (in English).
25. Horkheimer, M., Adorno, T. (1997) *Dialektika prosveshcheniya: filosofskie fragmenty* [Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments]. Moscow, Medium, Yuventa, 312 p. (in Russian).
26. Kepel, G. (1994) *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. University Park, Pennsylvania State University Press, 215 p. (in English).
27. Marsden, G. M. (2006) *Fundamentalism and American Culture*. New York, Oxford University Press, XVI, 351 p. (in English).
28. Meyer, T. (1989) *Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne* [Fundamentalism, Revolt Against Modernity]. Hamburg, Rowohlt Tb. 217 p. (in German).
29. Mitrofanova, A. V. (2014) Orthodox Fundamentalism: Intersection of Modernity, Postmodernity, and Tradition. In: *Orthodox Paradoxes: Heterogeneities and Complexities in Contemporary Russian Orthodoxy*. Edited by K. Tolstaya. Leiden, Brill, pp. 93–106 (in English).
30. Pat Robertson takes this 9/11 anniversary to remember to hate all the Muslims. [Electronic resource] URL: <https://www.dailykos.com/stories/2013/9/11/1238145/-Pat-Robertson-takes-this-9-11-anniversary-to-remember-to-hate-all-the-Muslims> (accessed: 24.01.2025) (in English).
31. Peter van der Veer. *Politicheskaya religiya v XXI veke* [Political religion in the twenty-first century]. [Electronic resource] URL: <http://idmedina.ru/books/islamic/?2132> (accessed: 24.01.2025) (in Russian).
32. Ruthven, M. (2004) *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford, Oxford University Press, VI, 246 p. (in English).
33. Said, E. (2006) *Orientalizm = Orientalism: Zapadnye koncepcii Vostoka* [Orientalism = Orientalism: Western Concepts of the East]. Saint Petersburg, Russkij Mir, 636 p. (in Russian).
34. Sclater, J. R. (1926) *Modernist fundamentalism*. New York, George H. Doran Co., 114 p. (in English).
35. Vanerlaan, E. C. (1925) *Fundamentalism versus Modernism*. New York, The H. W. Wilson Company, 452 p. (in English).

*Д. В. Воевода, И. Х. Алиев, К. В. Преображенская**

**БОГООБЩЕНИЕ
КАК ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ:
ЗАПАДНЫЕ И ВОСТОЧНЫЕ МОДЕЛИ
МЕТАФИЗИКИ И ГНОСЕОЛОГИИ**

В статье представлены метафизические и гносеологические обоснования интерпретации опыта Богообщения в западной и восточной христианской традициях. В современной католической мысли (К. Ранер и др.) возможность Богопознания осмысливается как принцип «диалогического персонализма». В православной традиции диалог раскрывается через идею синергии личностей, что опирается на догматическое учение о Св. Троице, подразумевающее также различие Сущности и нетварных Энергий. Православное духовное учение указывает на возможность преображения человеческой природы и может рассматриваться как деятельная модель отношения к миру, тогда как католическое учение не предполагает внутреннего изменения человека в процессе Богопознания. Современное богословие в лице западной теологии и русского богословия за рубежом стремится отвечать духовным запросам XX в., подразумевающим акценты на антропологических, герменевтических и феноменологических интерпретациях. При общем сходстве методологий, различия двух традиций в оценке возможностей Богообщения, по существу, формируют две различных культурных традиции христианской

* Воевода Дарья Викторовна — аспирант, Daria_viktorovna1990@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Daria V. Voevoda — postgraduate student; Daria_viktorovna1990@mail.ru; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Алиев Иоанн Халидович — аспирант, ioaliev@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

John Kh. Aliev — postgraduate student, ioaliev@mail.ru, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Преображенская Кира Владиславовна — канд. филос. наук, доц., kira459@list.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Kira V. Preobrazhenskaya — Cand. Sci. in Philosophy, docent; kira459@list.ru; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

картины мира. Католический мир сильно устремлен к интеллектуальному созерцанию и нивелированию телесности. В православной традиции на пути аскезы человеческая природа преобразуется, освящается духовно и телесно.

Ключевые слова: богословие, синергия, диалогический персонализм, личность, Бог, человек, неопатристический синтез.

D. V. Voevoda, J. Kh. Aliev, K. V. Preobrazhenskaya
COMMUNION WITH GOD IN CHRISTIAN ANTHROPOLOGY:
WESTERN AND EASTERN TRADITIONS

The article presents metaphysical and epistemological justifications for interpreting the experience of communion with God in the Western and Eastern Christian traditions. In modern Catholic thought (K. Rahner et al.), the possibility of knowledge of God is understood as the principle of “dialogical personalism”. In the Orthodox tradition, dialogue is revealed through the idea of the synergy of personalities, which is based on the dogmatic doctrine of the Holy Trinity, which also implies the difference between the Essence and uncreated Energies. Orthodox spiritual teaching points to the possibility of transforming human nature and can be considered as an active model of attitude to the world, while Catholic teaching does not imply internal changes in man in the process of knowledge of God. Modern theology, represented by Western theology and Russian theology abroad, strives to meet the spiritual needs of the twentieth century, implying an emphasis on anthropological, hermeneutic and phenomenological interpretations. With the general similarity of methodologies, the differences between the two traditions in assessing the possibilities of communion with God essentially form two different cultural traditions of the Christian picture of the world. The Catholic world is strongly focused on intellectual contemplation and the leveling of corporeality. In the Orthodox tradition, on the path of asceticism, human nature is transformed, sanctified spiritually and physically.

Keywords: theology, synergy, dialogical personalism, personality, God, person, Neopatristic synthesis.

Религиозный опыт всегда связан с глубоким сердечным восприятием присутствия Абсолютного. Онтологическое и метафизическое обоснование возможности этого соприкосновения принципиально разных реальностей — бытия человеческого и Бытия Божиего — является одной из принципиальных проблем христианской антропологии. В христианской традиции западная и восточная модели теологии обнаруживают исторически обусловленные истинные различия: метафизические решения всегда становятся фундаментом для осмысления практики Богообщения и Богопознания. Для христианской мистики и христианского богословия Богопознание невозможно без Богообщения, и наоборот. В отличие от философского умозрения, где познание является интеллектуальным процессом, познание Бога подразумевает Благодать — обращенность Самого Господа к человеку, который открывает Ему своё сердце и устремления.

Поскольку в христианской традиции онтологическая инаковость Творца и творения не преодолевается на уровне метафизики, христианская мистика ищет пути обоснования опыта веры и Богообщения через диалог субъектов: Высшей Личности и личности сотворенной. В восточно-христианском дискурсе этот процесс понимается как синергия. Современные направления теологической мысли, особенно на Западе, стремятся интерпретировать эту устремленность двух субъектов друг к другу через модель диалога. В модели

диалога Мартина Бубера и позже в философии диалога М. М. Бахтина является возможность отойти от онтологической проблематики и сместить угол зрения к процессу коммуникации, который не есть взаимообщение «онтологий». К. И. Никонов раскрывает понятие «диалогический персонализм» как традиционный христианский спиритуализм, «диалог человека и Бога» [5, с. 52]. В этом смысле можно сказать, что философия диалога как модель позволяет «перевести библейское учение о человеке на язык современности» [5, с. 53]. И хотя модель «диалогического персонализма» была сформирована в рамках протестантской традиции, это учение впоследствии было усвоено в среде католицизма и раскрыто в произведениях Карла Ранера.

Карл Ранер подходит к проблематике диалогического персонализма с позиций трансцендентальной рефлексии, опираясь на чисто философские категории. Он полагает, что «философии, абсолютно свободной от богословия, ... не может быть» [8, с. 33]. Богословие подразумевает определенную философско-антропологическую модель, в которой человек находится в соприкосновении с Откровением Бога. Для Карла Ранера Богопознание — это не просто встреча с предметом познания, подобно обычному процессу восприятия и осмысления. Бог не может быть сведен к предмету опыта. Опыт встречи с Богом — это «тайна», «нечто совершенно иное, нежели какая-либо из встречающихся в пространстве нашего опыта или выводимых из него реальностей» [8, с. 74]. Всякий трансцендентальный опыт состоит во встрече с реальностью, которая не подлежит прямому зрению. Это своего рода опыт «до опыта», но, тем не менее, он есть соприкосновение с непреходящим. Таким образом, в лице современной мысли, стремящейся обосновать возможность Богообщения, «классическая» трансцендентная перспектива религии и веры трансформируется в перспективу трансцендентальную и в этом смысле подлежащую философскому исследованию. Дело не в том, что Карл Ранер в духе католического Аджорнаменто (от итал. «aggiornamento» — «обновление») стремится «приспособить» теологические интерпретации к духовным запросам современного секуляризованного мира. В предлагаемом им ракурсе речь идет и о том, что инструменты рефлексии всегда будут актуальны для исследования таинственных миров Богопознания, а также то, что каждый человек находится во внутреннем диалоге с Богом, вне зависимости от того, является он христианином или нет.

Для православного мировоззрения в смещении метафизических и гносеологических акцентов в вопросах Богопознания нет необходимости. Диалог лиц в Богообщении обусловлен догматическими аспектами понимания Св. Троицы и Благодати Божией. Синергичная модель стала центром внимания в традиции неопатристического синтеза (В. Н. Лосский, Иоанн Мейендорф, Иоанн Зизиулас), и она стала необыкновенно плодотворной для актуализации святоотеческого богословия в антропологической перспективе современной рефлексии.

В восточном христианстве Бог онтологически (бытийно) удален от человека и одновременно предельно близок ему в синергичном общении через Благодать: «Единосушная Троица дает познание о Себе через Свои природные энергии» [3, с. 244].

Можно ли интерпретировать православную традицию Богообщения как модель диалогических отношений «Я-Ты»? Есть ли это тоже своего рода «богословие диалога»? В. Н. Лосский утверждает, что отношения для каждой Ипостаси тройственны, и никогда не могут быть сведены к отношениям двусторонним [3, с. 10]. Личностная полнота Бога не может остановиться на диаде, потому что «два» предполагает взаимное противопоставление и ограничение. В. Н. Лосский находит в диаде поляризацию творения, поэтому божественная реальность в двух Лицах немыслима [3, с. 133]. Три Ипостаси не подлежат сложению, «три» устанавливают абсолютную различность. «Основной христианский догмат Триединства Бога есть откровение не только Бога, «Тайны Трех», но и тайны всего Бытия, и тайны Человека» [7, с. 21]. Важная особенность личностного диалога в христианской православной традиции состоит в том, что общение Бога и человека возможно, потому что каждая ипостась Троицы — Бог — Отец — Святой Дух — Личности, человек же тоже личность.

Современный исследователь Георгий Завершинский полагает, что диалогическое измерение троичного богословия возможно, если рассмотреть диалог с точки зрения образа таинства тринитарного единства. Опираясь на мнение преподобного Иоанна Дамаскина, он утверждает, что внутритроичные отношения Отца — Сына — Святого Духа для нас недостижимы (что соответствует православному учению). Однако диалогические троичные отношения могут стать прообразом для человеческого диалога в том случае, если присутствует любовь человека к Богу: «здесь можно говорить о “вечном Я” и “вечном Ты” вечного подтвержденного божественного диалога между Отцом и Сыном» [1, с. 76].

Любовь связывает двоих в общении. Идея любви как высшая степень цельности — это то, что объединяет и западную, и восточную традиции христианского богословия. Господь есть Абсолютное совершенство, Божественная полнота, не замкнутая на Себе Личность в единстве Божественной Сущности. Триадологические идеи Карла Ранера нашли поддержку со стороны Иоанна Мейендорфа, который находит идеи католического мыслителя созвучными православной традиции [6, с. 166]. Католический теолог, говоря о Троице, не вдается в подробности внутренней жизни Бога, не стремится понять или объяснить Его троичность, как это принято в католической традиции со времен Августина. По существу, такое дистанцирование от чисто догматической проблематики, которая и отделяет западное и восточное богословие, позволяет ему как бы остаться на «нейтральной территории». Карл Ранер подчеркивает единство Бога как «Отца, Логоса и Святого Духа», Его безграничную полноту, единственность «одного сознания» [8, с. 186] Бога. Обращенная к человеку священная Тайна троичности есть «бесконечная даль» и, одновременно, «абсолютная близость»: так «духовная глубина» существования человека, «конкретность нашей телесной истории» связывается с Божественным Совершенством через общение лиц и субъектов.

Учитывая, что Богообщение в христианской традиции возможно через Благодать Божию, следует отметить исторически сложившиеся различия западного и восточного богословия. Православное и католическое учение в вопросе о природе Божественных энергий различаются очень категорично.

В католицизме Божественные энергии (Благодатные исхождения Бога) сотворены: они не есть Сам Бог. Таким образом, если смотреть на онтологическую картину западного богословия, Господь находится в общении с человеком через специально созданные феномены. Это, конечно, вряд ли может удовлетворить верующего, устремленного к воссоединению с Богом. Для православной традиции энергии — это не Господь в Его Сущности, но «проявления Бога», которые есть «Сам Бог».

Католический мистический опыт не предполагает внутреннего изменения самой природы человека. Бог «как невыразимая, неохватная предпосылка, не может быть встречен в своем мире» [8, с. 111]. А поскольку Бог не может находиться в том мире, где находится человек, всякая объективация Бога в пространстве невозможна. Присутствие Бога в мире возможно в человеческом слове, в таинствах, в писании, в Церкви, в Откровении. Таким образом, в этой модели Богообщения Господь присутствует в мире «трансцендентально», в опыте человека и никак — в внешней перспективе. Таким образом, можно увидеть, что современная католическая мысль в стремлении обосновать возможность и реальность Богообщения всё больше смещается к моделям протестантской рефлексии, которые изначально отводят центральное место диалогу человека с Богом — вне церковных таинств и вне церковной иерархии. Так, католический мыслитель Флоренцо Эмилио Реати утверждает, что «человек разговаривает с Богом как свободная и разумная личность и влияет на Божественные решения» [9, с. 86]. Отчасти такого рода идеи лежат уже в плоскости характерной протестантской идеологии успеха, которая выделяет отдельного человека как своего рода «цель» Бога и историософии. Получается, что в современной западной традиции уместно вести разговор о том, что человек способен убедить Господа изменить Его через молитву.

Различия двух традиций в оценке возможностей Богообщения, по существу, формируют две различных культурных традиции христианской картины мира. Католический мир был сильно устремлен к интеллектуальному созерцанию и нивелированию телесности, что впоследствии порождало компенсаторные феномены западной мистики с её своеобразным «физикализмом» (например, появление стигматов на теле верующего, повторяющих раны Христа). В православной традиции на пути аскезы человеческая природа преобразуется, освящается духовно и телесно. С. С. Хоружий подчеркивает, что «обожение представляет собой «трансформацию человеческого существа» [10], обожение является «топосом», в котором соединяются пространства подвига, аскетике и самого теоретического богословия. Академик РАО А. А. Корольков в своей монографии «Духовная антропология» обращает внимание на то, что православный аскетизм ни в коей мере не есть отход от мира и телесности. И в этом смысле монашество «является максимальным стремлением к идеалу святости, то есть земного воплощения высших человеческих качеств, приближающих его к богоподобию» [2, с. 17].

Парадоксальным образом православная традиция, отводящая человеку деятельное место по преобразованию духовно-материальной вселенной, оказывается более «практичной», поскольку наделяет человека ответственностью за дела земные. И здесь можно говорить о том, что, вопреки распространенным

предубеждениям о пассивности восточно-христианской линии, центрированной на аскезе, именно православная модель Богообщения наделяет человека даром «соединять» материальное и духовное, преобразовать физический и социальный мир силою молитвы и самосовершенствования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Завершинский Г.* Богословие диалога. Бубер и христианство // Богословие личности (серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ББИ, 2013.
2. *Корольков А. А.* Духовная антропология. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.
3. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Академический проект; Парадигма, 2015.
4. *Никонов К. И.* Религиозные концепции человека в современной борьбе идей: (Критический анализ). М.: Знание, 1986.
5. *Никонов К. И.* Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983.
6. *Павлов С.* Антропология Карла Ранера и ее восприятие // Богословие личности (серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ББИ, 2013.
7. *Позов А. (Авраам Позидис).* Основы древнецерковной антропологии: в 2 т. Т. 1: Сын человеческий. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.
8. *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие (Серия «Современное богословие»). М.: Библиейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2006.
9. *Фьоренцо Эмилио Реати.* Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога (Западное богословие XX века). СПб.: Европейский Дом, 2002.
10. *Хоружий С. С.* Богословие — исихазм — антропология. Лекция в Свято-Тихоновском университете. [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/650498.html> (дата обращения: 14.01.2025).

REFERENCES

1. Zavershinskii, Georgii. *Bogoslovie dialoga. Buber i khristianstvo.* In: *Bogoslovie lichnosti (seriia "Sovremennoe bogoslovie")* [Theology of Dialogue. Buber and Christianity. In: Theology of the Personality (series "Modern Theology")]. Moscow, BBI Publ., 2013 (in Russian).
2. Korol'kov, A. A. *Dukhovnaia antropologiia* [Spiritual Anthropology]. Saint Petersburg, S.-Peterb. un-ta Publ., 2005 (in Russian).
3. Losskii, V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology / Translated from French by V. A. Reshchikova]. Moscow, Akademicheskij proekt; Paradigma Publ., 2015 (in Russian).
4. Nikonov, K. I. *Religioznye kontseptsii cheloveka v sovremennoi bor'be idei: (Kriticheskii analiz)* [Religious concepts of man in the modern struggle of ideas: (Critical analysis)]. Moscow, Znanie Publ., 1986 (in Russian).
5. Nikonov, K. . *Sovremennaia khristianskaia antropologiia (opyt filosofskogo kriticheskogo analiza.)* [Modern Christian anthropology (an attempt at philosophical critical analysis)]. Moscow, Mosk. un-ta Publ., 1983 (in Russian).

6. Pavlov, Stanislav. *Antropologiiia Karla Ranera i ee vospriatie*. In: *Bogoslovie lichnosti (seriia "Sovremennoe bogoslovie")* [The anthropology of Karl Rahner and its perception. In: *Theology of personality* / Ed. by Alexey Bodrov and Mikhail Tolstoluzhenko (series "Modern Theology")]. Moscow, BBI Publ., 2013 (in Russian).
7. Pozov, A. (Avraam Pozidis). *Osnovy drevnetserkovnoi antropologii: V 2 t. Tom 1: Syn chelovecheskii* [Fundamentals of Ancient Church Anthropology: In 2 volumes. Volume 1: The Son of Man]. Saint Petersburg, S.-Peterb. un-ta Publ., 2008 (in Russian).
8. Raner, K. *Osnovanie very. Vvedenie v khristianskoe bogoslovie / Per. s nem. (Seriia "Sovremennoe bogoslovie")* [The Foundation of Faith. Introduction to Christian Theology]. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut Sv. apostola Andreia Publ, 2006.
9. F'orentso, Emilio Reati. *Bog v KhKh veke: chelovek — put' k ponimaniuu Boga. (Zapadnoe bogoslovie KhKh veka* [God in the 20th Century: Man as the Path to Understanding God. (Western Theology of the 20th Century)]. Saint Petersburg, Evropeiskii Dom Publ., 2002 (in Russian).
10. Khoruzhii, S. S. *Bogoslovie — isikhazm — antropologiiia. Lektsiia v Sviato-Tikhonovskom universitete*. [Theology — Hesychasm — Anthropology. Lecture at St. Tikhon's University]. [Electronic resource] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/650498.html> / (accessed: 14.01.2025) (in Russian).

*Ф. Б. Щербаков**

БИБЛЕЙСКАЯ ТИПОЛОГИЯ КАК ПРОИЗВЕДЕНИЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ СОЗНАНИЯ**

В статье делается попытка рассмотреть метод библейской типологии как один из возможных способов реализации герменевтической ситуации сознания (ГСС). Помимо индуктивного пути изучения прообразовательного толкования, который опирается на данные истории культуры и богословия, предлагается использовать дедуктивный путь её анализа, который призван понять сущность иносказательного способа извлечения смыслов. Для этого постулируется такое свойство сознания, как эрготопичность, которое подразумевает: 1) бытование любых содержаний сознания как место, ситуация и предмет сознания; 2) их потенциальную взаимную конверсивность. Далее рассматривается состав ГСС и те акты сознания, которые превращают ноэму в предмет иносказательной интерпретации. Затем следствия для ГСС, полученные дедуктивным путём, совмещаются с индуктивным исследованием эмпирической истории библейской типологии, в результате чего определяются характерные признаки прообразовательного толкования, образующие «ноэтическую нагруженность» этого метода. Среди таких признаков были выделены образно-образный перевод, христоцентризм, многоярусность толкования и особый вид «размыкающегося» хронотопа.

Ключевые слова: аллегореза, библейская типология, герменевма, герменевтическая ситуация сознания, герменевтон, феноменология текста, эрготопия сознания.

* Щербаков Фёдор Борисович — канд. филос. наук, fkrylov@mail.ru, Российский государственный гидрометеорологический университет.

Fyodor B. Shcherbakov — CSc in Philosophy, fkrylov@mail.ru, Russian State Hydrometeorological University.

** Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. И. Канта за счёт гранта Российского научного фонда № 22–18–00214.

The research was carried out at the Immanuel Kant Baltic Federal University at the expense of a grant from the Russian Science Foundation No. 22–18–00214.

F. B. Shcherbakov
BIBLICAL TYPOLOGY AS A WORK OF HERMENEUTIC SITUATION
OF CONSCIOUSNESS

The article attempts to consider the method of biblical typology as one of the possible ways to implement the hermeneutic situation of consciousness (HSC). In addition to the inductive path of studying the figurative interpretation, which is based on data from the history of culture and theology, it is proposed to use the deductive path of its analysis, which is designed to understand the essence of other-speaking way of extracting meanings. For this, such a property of consciousness as ergotopy is postulated, which implies the existence of any contents of consciousness as a place, a situation and an object of consciousness, and their reciprocal conversion. The following examines the composition of the HSC and those acts of consciousness that turn the noema into the subject of other-speaking interpretation. Then, the consequences for the HSC, obtained in a deductive way, are combined with an inductive study of the empirical history of biblical typology, as a result of which the characteristic signs of a figurative interpretation are determined, which form the “noetic loading” of this method. Among such features were figurative translation, christocentrism, tiered interpretation and a special form of “extending” chronotope.

Keywords: allegoresis, biblical typology, hermeneuma, hermeneutic situation of consciousness, hermeneuton, phenomenology of text, ergotopy of consciousness.

Данной работой мы хотели бы продолжить серию наших исследований, посвящённых истории и феноменологии античных иносказательных практик. Ранее мы уже обращались к проблематике античной философской аллегорезы, символического толкования и образной природы мифа [11; 12; 13]. Общим лейтмотивом наших последних работ является рассмотрение античных приёмов иносказательной герменевтики в контексте такой инвариантной для них структуры, как герменевтическая ситуация сознания (сокр. ГСС): мы определяем её как *тип деятельности сознания, направленной на иносказательное понимание какого-либо объекта сознания (т. н. герменевтона) в качестве какого-либо другого его объекта (т. н. герменевмы)*. Очень важно, что иносказательную герменевтику следует отличать от «буквалистски» ориентированной герменевтики, которая не ставит своей целью обнаружение дополнительного, сознательно «зашифрованного» неким автором уровня текста. Например, при интерпретации юридических документов не предполагается специальная деятельность сознания правоведа по обнаружению каких-либо дополнительных, *намеренно* скрытых смыслов и извлекаемых только иносказательным образом, в то время как в рамках библейской типологии мысль о некоторой «зашифрованности» событий Нового Завета в ветхозаветной истории является, по нашему мнению, ключевой предпосылкой, конституирующей общиe принципы этого метода библейского толкования (о них мы скажем далее).

В целом можно отметить, что, согласно нашим исследованиям, хотя и существует ощутимая разница между различными методами античной иносказательной практики (философской аллегорезой, эвгемеристическим толкованием, гностической аллегорезой, библейской типологией и др.), все же они равноисходно укоренены в единой ситуации сознания, что и позволяет им всем считаться способами именно *небуквальной* интерпретации, в ходе которой всегда происходит замещение одной знаковой реальности на другую. Конечно, для понимания сути дела было бы оптимальным обращение читателя

к нашим уже вышедшим работам на эту тему, тем не менее в этой статье мы всё-таки попробуем еще раз проговорить нашу позицию, на сей раз уже на новом материале. Предметом нашего интереса станет один из главных приемов христианской герменевтики — библейская типология, феномен которой мы постараемся описать с точки зрения герменевтической ситуации сознания.

Для начала приведем некоторое количество общих сведений относительно типологии (иначе называемого «прообразовательным» толкованием Ветхого Завета). Под «прообразованием» имеется в виду приискание и толкование «фигур»-типов (под ними понимаются события, персонажи или их атрибуты, а также важные в иудео-христианской традиции символы) в Ветхом Завете и усмотрение в них намеков на те события, которые сбылись уже в новозаветной истории. Как пишет В. Я. Саврей, «τύπος принадлежит *истории*: он может быть прообразом чего-либо в силу того, что служит началом определенного процесса, ведущего через цепь действительных фактов от обозначающего к обозначаемому» [8, с. 401]. Таким образом, если ветхозаветное событие, указующее будущее, рассматривается как «образ» или «тип», то новозаветное событие, которое им указывается, превращается в его «противообраз» или же «противотип» (ἀντίτυπος).

Очевидно, что предпосылки типологии содержатся уже в самом тексте Писания, что обеспечивает догматическую приемлемость типологии для христианских богословов. В частности, сам Христос понимает как «прообразования» событий собственной жизни, в частности, сцены служения пророка Ионы и его трехдневного пребывания во чреве кита (Лк 11:29–30: «...ибо как Иона был знамением для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего»; также: Мф 12:41) и состояние людей перед Ноевым потопом (Мф 24:37: «...но, как было в дни Ноя, так будет и в пришествии Сына Человеческого»). Прием типологии далее был подхвачен и апостолами: так, Павел в Послании к Галатам 4:21–31 демонстрирует пример чистейшей типологии (характеризуя его, правда, словом ἀλληγοροῦμενα), когда толкует историю Авраама, Сарры и Агари как предзнаменование будущего разделения вер: Авраам обозначает Закон Божий, обретенный им на Синае, сын от несвободной Агари, т. е. «нынешнего Иерусалима», — народ иудейский, а рожденный от свободной Сарры Исаак — христианский мир, «Вышний Иерусалим». В целом можно отметить, что на как бы «заведомую» предрасположенность ветхозаветных текстов к иносказательным методам толкования повлиял их общий профетический настрой, метафорический язык большинства (если не всех!) книг Библии и многочисленные «темные» места в тексте.

В святоотеческой литературе (а также в той, которая впоследствии не была признана каноническим богословием, — тут прежде всего надо упомянуть сочинения Оригена) библейская типология начала активно развиваться со II в. н. э. как средство борьбы, с одной стороны, с гностическими интерпретациями Писания, а с другой, с иудейской мидрашистской традицией (которая по понятным причинам не допускала связность обоих Заветов). Согласно таким авторам, как Иустин Философ, Ипполит Римский, Иринеи Лионский, Иларий Пиктавийский, Климент Александрийский, Ориген, Амвросий Медиоланский, Иоанн Златоуст, Феофилакт, Роман Сладкопевец и др., образ

Христа как бы «угадывается» практически во всех ключевых фигурах Ветхого Завета — патриархах иудейского народа и ветхозаветных пророках: образ Христа последовательно сближался в святоотеческой литературе с Адамом, Авелем, Ноем, Авраамом, Исааком, Иаковом, Моисеем, Иисусом Навином, Давидом, пророками Ильей, Исайей, Даниилом, Ионой и т. д. Понимание ветхозаветной истории как истории общения Бога сначала с праведными иудеями, а потом и с христианами (но через его опосредование Новым заветом) уже очень рано стало свойственно Отцам Церкви. Всё, что происходит в земной жизни, описанной в Библии, потенциально может пониматься как указание Богом на sacramентальные истины духовного спасения. Так, например, Иринея Лионский пишет:

«Так и вначале Бог создал человека по Своей благодати, избрал патриархов ради их спасения и приготовил народ, чтобы неученого учить следовать Богу, пророков же поставил на земле, чтобы приучить человека носить Дух Его и иметь общение с Богом. Он Сам ни в ком не нуждается, но нуждающимся в нем дает общение Свое: угодившим Ему устроит, как архитектор, дело спасения, не видевшим [истины] в Египте дает от себя вожда, странствующим в пустыне дает самый годный Закон, вступившим в добрую землю доставляет достойное наследие, и для обращающихся к Отцу закаляет тельца упитанного и дарит им первую одежду, и разнообразными способами устроит человеческий род в согласие спасения. И потому Иоанн говорит в Откровении: “И голос Его как шум вод многих” (Откр. I, 15). Ибо поистине много вод Духа Божия, потому что Отец и богат, и велик. И Слово, проходя по ним всем, независтно доставляло пользу повинующимся Ему, начертывая для всего творения сообразный и пригодный Закон» [4, с. 356].

По верному наблюдению Э. Тисельтона, «авторы Нового Завета неоднократно оценивают иудейские Писания как контекст, необходимый для понимания истинного смысла пришествия Христа, его подвига и Евангелия» [10, с. 86; об этом же: 3, с. 102–103]. Это объясняет важное различие, существующее между христианской типологией и иудейской пророческой «прототипологией»: по верному наблюдению О. Е. Нестеровой,

«специфика христианской типологической экзегезы была обусловлена прежде всего тем, что она опиралась уже не на проекцию образов прошлого в будущее, а на проекцию образов “настоящего” в прошлое <...> Поэтому христианская типология, используя тот же самый принцип установления “исторических” параллелей между событиями, относящимися к двум временным “пластам”, в сущности решала задачу, диаметрально противоположную той, которая стояла перед пророками: она не *конструировала*, опираясь на аналогии с “прошлым”, образы загадочного “будущего”; напротив, она *отыскивала* в Писании и в ветхозаветной истории “пророчества” и “знамения”, которые можно было бы понять или интерпретировать как указания на уже осуществившееся, сбывшееся “настоящее”» [7, с. 72] (курсив О. Е. Нестеровой. — Ф. III.).

Тем не менее, именно этот процесс «приискания» ветхозаветных типов для образа Христа и стал камнем преткновения как у древних Отцов Церкви, так и у современных исследователей. Если коротко, то, на наш взгляд, суть проблемы сводится к следующему: *является ли библейская типология проце-*

дурой иносказательного толкования или нет? В случае положительного ответа на этот вопрос экзегет в своей практике понимания всегда как бы рискует запутаться в сетях собственных произвольных фантазий по поводу смысла Ветхого Завета, что может только удалить его от истинного понимания Слова Божьего; в случае же отрицательного ответа совершенно не очевидной оказывается та граница, которая отделяет типологию (которая призвана только естественным образом «продолжать» буквальное понимание) от аллегории, — ведь продолжать буквальное понимание можно тоже по-разному. Поэтому проведение демаркационной границы между типологией и аллегорией остается постоянным пунктом богословских дискуссий, хотя в целом типология всегда рассматривалась все же как более естественный метод чтения Библии. В исследовательской литературе представлены в основном две точки зрения: меньшая часть исследователей склонна сближать аллегорию и типологию, большая же — различать. Так, например, А. де Любак [17], А. Крузель [15] и Э. Лоут [16, pp. 138–139] пишет о фактическом отсутствии границы между этими герменевтическими приемами. В свою очередь, для Р. Хэнсона [18, p. 7] и Дж. Смарта [20, p. 123] разница между типологией и аллегорией является очевидной: если в первом случае проводится параллель между предметами, людьми и идеями, то во втором параллель прослеживается между событиями. Стоит отметить, что аллегорию часто обвиняют в «дурной наследственности», поскольку ее, помимо христиан, использовали авторы различного вероисповедания: и языческие авторы, и христиане еретического склада (Ориген и Тертуллиан), и гностики, и даже эллинизированные иудеи — Аристобул (Clem. Strom. VI 32, 5; Eusebius. Praep. Eu. VIII 10, 12–17) и Филон. Тем не менее, мы в настоящем исследовании попытаемся предложить новый — феноменологический — взгляд на эту проблему и показать, что аллегореза и типология в своих «коренных» принципах скорее родственны друг другу, хотя основания их различать также имеются. Для этого мы как бы проведем процедуру «эпохе» относительно всех философских и богословских предпосылок, окружающих прообразовательное толкование, но не с тем, чтобы их опровергнуть или укрепить, а с тем, чтобы нейтрально (конечно, насколько это возможно) посмотреть на этот феномен *ab extra*. Также мы хотели бы взглянуть на феномен типологии более системно, в сопоставлении с другими типами иносказательного понимания, и выйти к их общему феноменологическому истоку. Итак, феноменология библейской типологии — так мы можем обозначить интересующую нас область: мы попытаемся проанализировать те акты сознания, которые совершаются герменевтом при прообразовательном толковании, и те элементы толковательной деятельности, которые присущи типологической интерпретации в той же мере, как и другим иносказательным практикам*.

Для начала необходимо прояснить специфику той традиции, в которой до сих пор обычно рассматривается типология. Совершенно закономерно, что до сих пор ею более всего занимаются богословы или историки богословия,

* В данном случае мы понимаем феноменологию крайне широко — как всякое наблюдение и описание сущностных переживаний «чистого» сознания. Мы не притязаем на верность феноменологическому методу в духе Гуссерля, Хайдеггера, Мерло-Понти или кого-либо еще.

стремясь удовлетворить свой доктринальный интерес. В работах таких исследователей, как Ж. Даниелу [2, с. 22–24], Ж. Пепен [19, р. 247–252], Р. Хэнсон [18, р. 65], Д. Боярин [14, р. 39], И. Н. Корсунский [5, с. 16–22], О. Е. Нестерова [7, с. 80–82], В. Я. Саврей [8, с. 216, 298], А. И. Сидоров [9, с. 3–8] и др., типология рассматривается, с одной стороны, как явление сугубо христианское, поскольку она прямо продолжает ту традицию толкования, к которой прибегали сам Спаситель и его ученики. При этом безусловно признается родственность христианской типологии иудейской мидрашистской традиции. С другой стороны, эти же авторы предлагают взгляд на прообразовательное толкование как на характерное явление позднеантичной культуры, поскольку все-таки невозможно отрицать пусть и не всегда четко осознаваемую, но несомненную схожесть библейской типологии с языческой философской аллегорией, с символическим или эвгемеристическим толкованием. Таким образом, формируется как бы два русла понимания, которые задают своеобразную инерцию в понимании этого феномена: типология обычно предстает и как *явление христианской культуры*, и как *явление позднеантичной интеллектуальной культуры*. Нельзя сказать, что эти взгляды не верны или не обоснованы, но они учитывают только индуктивный путь изучения типологии, в то время как возможен и иной путь — дедуктивный, который подразумевает описание и выведение следствий из общих принципов работы герменевтического сознания как такового, сущностный анализ его актов и компонентов во время иносказательной практики. В этой работе мы больше внимания уделим второй из этих двух исследовательских стратегий, однако путь индукции, связанный с рассмотрением различных гуманитарно-богословских контекстов, нами тоже будет учитываться по необходимости.

Итак, стартовой позицией для выработки нового, третьего варианта понимания типологии является его *деконтекстуализация* (эквивалент феноменологической процедуры эпохе). Под ней мы имеем в виду выведение феномена типологии из-под всех тех методологических рядов, которые действуют в гуманитарных науках, прежде всего в данном случае — из-под рядов истории и теологии. Да простится нам подобная математическая метафорика, но можно сказать, что исторический контекст рассмотрения типологии подразумевает, что она есть как бы производная функции, аргументом которой были наличные исторические и культурные обстоятельства; богословский же контекст подразумевает, что типология есть производная от канонической христианской догматики, которая, опять же, складывалась исторически, но тем не менее пришла к своей законченной форме правильного толкования ветхозаветных текстов через образы Нового Завета. Еще раз подчеркнем, что такая деконтекстуализация подразумевает не полный отказ от соображений богословов и историков, а как бы заключение их «в скобки», «нейтрализация» их в феноменологической работе. Но тогда спрашивается, а с какой же точки зрения можно рассматривать типологию? Ответ здесь может быть только один, причем для кого-то он покажется тривиальным, а для кого-то — напротив, парадоксальным: при деконтекстуализации типологии остается единственный «план рассмотрения», вне которого типология как герменевтический инструмент уже полностью теряет всякий смысл: это *план герменевтического сознания*

per se. Причём план этот будет трансцендентальным, т. е. раскрывающим саму возможность герменевтической работы как таковой; тут важно подчеркнуть, что мы вначале будем рассматривать наиболее всеобщие принципы герменевтической работы вне зависимости от эмпирических (т. е. исторически сложившихся и отразившихся в созданных текстах) сознаний христианских толкователей; в противном случае мы бы снова вернулись к контекстуализации и богословско-гуманитарному рассмотрению сего вопроса. *Нашей целью, таким образом, становится выяснение того, как работает всякое сознание, которое проводит прообразовательное толкование текста*, и только затем мы, используя полученные результаты, вернемся к богословскому и историко-культурному ряду объяснения.

Как уже было заявлено в начале статьи, базовым допущением для самой возможности феноменологического анализа герменевтической деятельности сознания стало введение такой единицы описания, как герменевтическая ситуация сознания (сокр. — ГСС). Исходной интуицией допущения ее единства для всех возможных иносказательных интерпретаций стало как раз то, что вне зависимости от культуры и региона, вероисповедания и исторической эпохи, герменевтическое сознание всегда порождает типологически сходные результаты, что говорит о возможности описывать подобную деятельность как единую ментальную ситуацию, куда всякое сознание всегда способно войти. Относительно такой ситуации надо прежде всего отметить то, что она *надьиндивидуальна, аисторична и сверхэмпирична*^{*}: это значит, что для ее общих закономерностей (их мы укажем ниже) совершенно безразлично, кто проводит интерпретацию, когда и где. Помимо ГСС, несомненно, можно выделить и некоторые другие ситуации (о них ниже), но любая из возможных ментальных ситуаций, по сути, представляет собой *правила деятельности*, которые и задают схожую структуры своим продуктам. Естественно, невозможно указать на некую высшую инстанцию, которая, словно неким «законодательным актом», ввела бы эти трансцендентальные правила в жизнь сознания (но ведь похожая ситуация обстоит и с математикой: никто никогда не вводил искусственным путем ее аксиомы или правила для занятий математикой: они как бы сами открывались «математизирующему» сознанию по мере проведения элементарных вычислительных процедур). Можно лишь выдвинуть предположение о том, что, поскольку в различных древних и современных культурах люди приходили к потребности выражать или понимать нечто иносказательно, эта нужда заставляла их сознание всякий раз действовать в рамках более-менее одного общего ментального «сценария». Таким образом, иносказательность есть то родовое свойство, которое наследуется всеми эмпирическими реализациями ГСС, так что можно уподобить ее некому «стволу», от которого расходятся различные «ответвления»-результаты герменевтической деятельности. Используя аристотелевские термины и несколько упрощая предмет нашего анализа, можно сказать, что ГСС в практике иносказательных интерпретаций есть *causa prima*, герменевт же есть *causa*

* Но эмпиричны ее результаты — все те тексты, в которых объективируются плоды герменевтической деятельности.

secunda. Можно даже несколько заострить этот тезис: герменевт ровно постольку является герменевтом, поскольку он вошел в ГСС.

Но как же тогда можно войти в любую из ситуаций сознания, и в т. ч. герменевтическую? Мы обозначаем эту точку входа как «место» сознания. Такое место, разумеется, не имеет никакого отношения к физическому пространству или, тем паче, какому-либо из отделов мозга (мы против самой возможности как-либо натурализовать на естественнонаучный манер изучение герменевтической деятельности!). Место сознания — это сугубо описательный термин, характеризующий любую точку направленности сознания, если угодно, точку притяжения его интенциональности (проще говоря, это то, что я «прямо сейчас осознаю»). И если допустить, что местом моего сознания является, скажем, «Моисей» (как ветхозаветный персонаж), то далее я могу эту ментальную точку использовать как некий «трамплин» для выхода в различные *ситуации сознания*: в *дискурсивно-логическую* (это то, что обычно называется рационализацией — приведением к связанному, разумному пониманию; то есть я могу просто рассуждать о Моисее, основываясь на его буквальном понимании), в *религиозную* (ситуация острого упования на Моисея как на религиозного заступника), в *эстетико-продуктивную* (если я обдумываю, как образ Моисея можно представить в литературном или живописном произведении, в скульптуре и т. д.), *мифопоэтическую* (ее рассмотрению посвящена наша работа [12]) и, наконец, в *герменевтическую* (ситуация иносказательного прояснения, кем же «на самом деле» был Моисей с христианской, иудейской и иных позиций). Подвидом же такой последней ситуации является библейская типология. Таким образом, в широком смысле слова ГСС подразумевает, что находящееся в ней сознание пытается понять нечто одно как изначально не распознанный из-за буквального понимания знак чего-то другого; и это «нераспознавание» объясняется чьим-то намеренным «сокрытием» предмета сознания от его буквального понимания. Такая процедура иносказующего семиозиса порождает герменевтический результат, который мы фиксируем как некое заново установленное знание, как новый *предмет сознания*^{*}. Но этот же предмет через какое-то время может по каким-то причинам привлечь наше внимание и стать уже новым местом нашего сознания, спровоцировав, допустим, уже какую-то иную ситуацию сознания, и т. д. Таким образом, сознание в нашем феноменологическом проекте описывается через три базовых понятия: *место* (пролог для любой ментальной деятельности, как бы ее ментальный «затакт»), *ситуация* (согласно которой проводится некая деятельность сознания) и *предмет* (результат этой деятельности). Здесь нет никакой телеологии — «дух веет где хочет», но при этом он «веет», по выражению Спинозы, как некий «духовный автомат»: проходит через одни и те же формы своего существования, при этом сам характер работы непрестанно меняется. Поскольку ключевыми инстанциями в нашем подходе выступают именно место (τόπος) сознания

^{*} Это понятие во многом соответствует гуссерлевскому термину «ноэма»; тем не менее, мы обозначаем его именно как «предмет», поскольку для нас важна именно полная взаимобратимость предмета, места и сознания: феноменология Гуссерля не подразумевает полной взаимобратимости ноэмы, ноэзиса и интенциональности.

и исходящее из него и гарантированное им действие (ἔργον) или совокупность действий — ситуация в целом, то мы нашу модель деятельности сознания обозначаем как *эрготопическую*, постулируя эрготопику как одно из важнейших свойств сознания. Эрготопика, иными словами, характеризует такое качество сознания, как его *триадическая конверсивность*: сознание в своей работе всегда имеет принципиальную возможность своей «развертки» из места в ситуацию, из ситуации — в предмет, из предмета — снова в место*. Более того, движение через эти три момента совершенно не обязательно проходит только в одну сторону: в частности, если выполненная деятельность так и не привела к некому новому «факту сознания» (по выражению Фихте), то сознание может как бы развернуться и пойти вспять — опять к месту, а от этого места даже к предшествовавшему предмету, и т. д. Здесь хотелось бы ввести очень важное методологическое замечание: вся приведенная выше модель вводится нами исключительно как *дескрипция* с целью сделать наш разговор об общегерменевтических процессах более удобным и ясным (мы, по крайней мере, на это надеемся), и ни в коей мере не следует эту модель как-либо гипостазировать. Феномен ГСС, так же как и многие другие понятия, которые были введены в ходе наших исследований последних лет, надо понимать на манер, допустим, геометрических фигур: всем понятно, что треугольников или квадратов как натуральных объектов не существует, однако же как «продуктивные фикции» они вполне имеют статус научного понятия. Хотелось надеяться, что со временем и понятия нашей эрготопической герменевтики смогут претендовать на такой же статус.

Таким образом, всякий продукт некоторой деятельности есть не что иное, как превращенная форма этой деятельности, это ее кристаллизация в некой «опредмеченной» форме. И если у нас обнаруживается различие между буквальным пониманием текста Ветхого Завета и его пониманием в новозаветно-прообразовательном стиле, то это значит, что сознание герменевта оказалось именно в ГСС — и ни в какой иной ситуации! Другими словами, *ГСС — это всегда перемена знака*: сначала текст**, понимаемый буквально, имеет одну знаковую структуру, но этот же текст, понятый как типология, приобретает другую; возникшая в ходе нашего мышления разница знаков непременно

* Здесь у читателя мог возникнуть вопрос, в чем же все-таки заключается разница между местом сознания и предметом. Разница эта действительно трудноуловимая, но в целом ее можно «ухватить» через три обстоятельства: 1) место, в отличие от ситуации и предмета, есть предельная «свернутость» сознания, поэтому как таковой структуры у него нет; 2) место никак не может быть *использовано* сознанием, оно не прагматично: если сознание как-то попытается совершить некую работу над местом, оно его тем самым тотчас превратит в предмет. В место сознания можно только войти, находиться и разворачиваться из него в рамках тех или иных ситуаций; 3) в месте сознания деятельность может быть полностью остановлена, предмет же — это не остановка деятельности сознания, а его как бы «кристаллизованный» результат, с которым можно как-то оперировать. В частности, состояние глубокого сна, когда нет никакой деятельности сознания (но не мозга!), есть именно место сознания, но не предмет и даже не ситуация.

** В широком смысле — не обязательно письменный. ГСС как таковая подразумевает вторичный семиозис любого текста культуры, как его понимает, например, М. М. Бахтин [1, с. 297]: «всякий текст есть связный знаковый комплекс».

свидетельствует о проведенной в рамках ГСС работы. Поскольку признание, скажем, Исаака прообразом Христа безусловно подразумевает перемену знака, то определенно можно сказать, что *библейская типология есть случай все-таки герменевтического сознания, а не простого продолжения буквального смысла*. На этом основании мы и предполагаем, что у аллегорезы и типологии все же есть общий феноменологический исток.

Далее, поскольку мы деконтекстуализировали библейскую типологию, она предстала для нас в своих наиболее всеобщих и непреходящих чертах. Поэтому представляется, что к прообразовательному толкованию применимы все те же константы описания, что и при аллегорезе, и уже рассмотренные нами ранее [13, с. 161–171]:

1) герменевтон — это то, что должно быть истолковано, субъективно переживаемая трудность сознания;

2) герменевма — это то, что может быть описано двояко — со стороны герменевтического сознания, «дешифрующего» некий текст, и со стороны «криптора» (т. е. предполагаемого «шифрующего» сознания): в первом случае это то, в качестве чего нечто должно быть истолковано, во втором — то, что было намеренно сокрыто от герменевта неким иносказующим «криптором»;

3) герменея — цепочка необходимых актов, участвующих в интерпретации (о её составе — ниже);

4) анкистрон — общий признак, на основе которого можно понять герменевтон в качестве некой герменевмы;

5) гермеосфера — система всех возможных герменевтических «маршрутов», принятых в данную культурно-историческую эпоху; иными словами, некая трансцендентальная схема всех возможных герменевтических операций. Если говорить о западной герменевтической культуре — от античности до нашего времени, — то в основном такие маршруты — три версии перевода: от образа к образу, от образа к понятию и от понятия к образу*.

Однако если описывать ГСС с процессуальной стороны и описывать те ее акты, которые и составляют герменею, то инвариантным для всех возможных способов реализации ГСС будет следующая процедурная последовательность:

1) выведение некоего предмета сознания из режима понятности и превращение ее тем самым в проблему, в субъективно переживаемую герменевтом *трудность* сознания;

2) придание предмету иносказательного статуса («инаковение» смысла) и превращение ее тем самым в герменевтон;

3) создание герменевтом проекта «чужого» сознания — того самого, которое, как предполагается, и зашифровало сокровенный смысл (т. е. герменевму). Таким «чужим», но в равной мере и желанным для герменевта сознанием могли быть предполагаемые сознания древних поэтов и философов (Гомера, Гесиода, Гераклита Эфесского, Платона и т. д.), сознания языческих богов, которые заполнили весь сотворенный ими Космос своими тайными знаками

* Тут будет уместно отметить, что, в частности, по мнению Ю. М. Лотмана, в принципе «перевод есть основной механизм сознания» [6, с. 254].

и указаниями (особенно у ранних стоиков и неоплатоников), даже сознание Бога для христианских богословов и т. д.;

4) отождествление герменевтом своего сознания с «чужим» сознанием, чтобы как бы изнутри последнего понять содержание зашифрованного знания;

5) подбор анкistroнов для связывания герменевмы и герменевтона;

6) подбор аргументов для герменевтического «оправдания» подобранных анкistroнов;

7) отождествление герменевтона и герменевмы и снятие тем самым проблемы сознания;

8) фиксация этого отождествления как «знания» и превращение его в предмет сознания;

9) растождествление сознания герменевта и «чужого» сознания и возвращение тем самым к режиму понятности ноэмы.

Таким образом, приведенные выше понятия и процедуры описывают сущностно-необходимые элементы ГСС, но у всех у них возможны свои спецификации-«ответвления» и дополнительные ноэтические параметры, которые и задают своеобразие различным типам иносказательного толкования, в т. ч. библейской типологии.

Итак, в чем же заключается специфика библейской типологии как одного из «ответвлений» ГСС? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно снова вернуться на путь индуктивного исследования этого типа толкования. Во-первых, типология всегда подразумевает *образно-образный перевод*. Ветхозаветными «типами» образа Спасителя могут быть не только образы патриархов иудейского народа, но и образы относительно «второстепенных» персонажи, вроде Мелхиседека [2, с. 21]. Более того, прообразовательное толкование может быть прямо не связано с Христом, но все же отсылать к таинствам христианской веры: так, в ряде текстов образ Евы «прообразует» Деву Марию и Церковь (анкistroном здесь является знак ребра: в толковании сближаются, с одной стороны, пронзенные ребра Христа, а с другой, сотворение Евы из ребра Адама; сам же сон Адама воспринимается как экклезиально-эсхатологическое знамение грядущего Вечного Субботствования [2, с. 61–70]). Прообразом тайн Нового Завета также могут быть символы или сцены из Святого Писания: сад Эдема, Ноев ковчег, топор Елисея, веревка Раав и т. д.

Такой широкий спектр типики связан с широкими возможностями толкования анкistroнов (см. выше), присущих ветхозаветным персонажам, сюжетам и символам.

По нашему наблюдению, чаще всего эти анкistroны сближаются по следующим основаниям:

1) они имеют архетипический характер. Например, гора жертвоприношения Исаака предвосхищает Голгофу (Iren. Lugd. Adv. haer. IV, 5,4); или же медный змей Моисея прообразует крестную муку Христа (Greg. Nyss. De vita Moysis II, 273–274);

2) они могут быть обусловлены схожестью имен (Иисус Навин прообразует Иисуса Христа) или этимологией имен — неважно, верной с научной точки зрения или нет. Например, имя «Ной» возводится к еврейским глаголам со значением «оставаться» и «отдыхать», а если перевести это имя с греческого,

то оно, дескать, восходит к слову νοῦτός — «умный, духовный» (Orig. Ho.Gen. II, 3);

3) анкистроны выявляются толкователем из схожих сюжетных ходов. Например, падение Иерихона предвещает падение Второго Храма (Cyr. Hier. Catech. X, 11); Исаак, приготовленный к жертве, прообразует Христа, ожидающего своей смерти (Tert. Adv. Marc. III, 18); Ной, спасший животных от потопа, уподобляется образу Христа, спасшему человечество (Clem. Rom. Epist. I ad Cor. 7, 6);

4) высказывания (часто — пророчества) одного ветхозаветного персонажа могут оказаться очень подходящими Христу и его земной биографии. В частности, Ориген в Ho.Gen. II, 3 считает, что фраза Ноя из Быт. 5, 29: «он даст нам отдых от трудов наших» — больше приличествует Иисусу Христу, что в целом может пониматься как типологический прием.

Вторым важнейшим качеством практически любого прообразовательного толкования является его *христоцентризм*: сложно найти такую новозаветную типологию, которая бы прямо или косвенно не ассоциировалась с фигурой Спасителя [5, с. 16]. Это христоцентризм тесно связан с *многоярусностью* толкований образа Спасителя: мы практически не найдем текстов, опирающихся на метод библейской типологии, в котором Спаситель «предуказуется» одним или хотя бы двумя ветхозаветными авторами; их, как правило, изрядное количество, поскольку «теней» в иудейском прошлом у Христа может быть очень много. Четвертым же, крайне важным источником своеобразия типологии является особый режим разворачивания образа в пространственно-временных структурах, или, если угодно, ее особый хронотоп (думается, что категорию хронотопа можно выделить не только для художественного, но и для религиозного и философского текста, а потенциально — для всякого текста!). Здесь имеется в виду то, что библейская типология всегда подразумевает некое *расширение хронотопа*: ветхозаветная образность всегда подразумевает время и место иудейского мира; новозаветный же образ Иисуса Христа показывает вневременные истины Божьего промысла как бы в просвете будущего, и они с христианской точки зрения имеют универсальный характер. Иными словами, то, что в Ветхом Завете имело отношение только к конкретным событиям древнееврейской истории и его национально-частного завета с Богом, в свете новозаветной типологии приобретает универсально-всечеловеческий статус. Такая тесная привязка к темпоральности немислима для языческой философской аллегорезы, да и для языческого неоплатонического символизма, — в силу того что они молчаливо подразумевают время циклическое и повторяющееся. Расширение хронотопа в рамках библейской типологии и объясняет многие черты ее своеобразия. Но куда же поместить эту хронотопическую предпосылку в рамках той модели ГСС, которую мы предложили выше? На наш взгляд, это экзегетическое своеобразие составляет как бы *ноэтическую нагруженность* (она может быть представлена как аура или ореол) герменевмы, которой в рамках библейской типологии чаще всего является образ Христа. (Словом, в эту же ноэтическую нагруженность входит и указанные выше «разомкнутая» темпоральность, и христоцентризм.) Поскольку эта герменевма уже как бы «облачена» в ноэтический «покров» указанных богословских предпосылок,

при попытке отождествить ветхозаветного персонажа с образом Христа этот покров становится общим и для герменевтона. В этом, на наш взгляд, и кроется исток своеобразия библейской типологии как герменевтического приема.

Конечно, мы не рассмотрели и малой толики того герменевтического своеобразия библейской типологии, которое отличает этот прием среди других способов реализаций ГСС. Скорее мы только попытались проторить новый путь в подобных исследованиях. Но если попытаться вывести лишь предварительную, наиболее краткую формулу отличия аллегорической интерпретации на языческий манер от библейской типологии, то мы получим три решающих фактора:

1) специфика материала для интерпретации: в случае типологии это всегда будет Святое Писание, в случае языческой аллегорезы — тексты древних поэтов и философов;

2) особенности герменевтического маршрута: в случае типологии это будет образно-образный перевод, в случае аллегорезы — образно-понятийный;

3) своеобразие ноэтической нагруженности герменевмы: типологию от аллегорезы будет отличать христоцентризм, многоярусность толкований типов Спасителя и своеобразное расширение хронотопа в рамках прообразовательного толкования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин М. М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 297–325.

2. *Даниелу Ж.* Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с.

3. *Данн Дж.* Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / Пер. Г. Ястребова. М.: Издательство ББИ, 2015. 523 с.

4. *Иринеи Лионский.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. 640 с.

5. *Корсунский И. Н.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. М.: тип. Л. Ф. Снегирёва, 1885. 327 с.

6. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2010. С. 150–390.

7. *Нестерова О. Е.* Allegoria Pro Typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006. 297 с.

8. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011. 1008 с.

9. *Сидоров А. И.* Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II — начало III вв.) // Раннехристианская и византийская экзегетика. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 3–25.

10. *Тисельтон Э.* Герменевтика / Пер. О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 430 с.

11. Щербаков Ф. Б. Второй поворот Линкеева ока: пролегомены к феноменологии античной философской аллегорезы // Платоновские исследования. 2022. Т. 17. № 2. С. 51–76.

12. Щербаков Ф. Б. Миф как ситуация сознания (некоторые предварительные соображения) // Восток–Запад: пути культурного диалога: сборник материалов Международной научно-практической конференции, 17 апреля 2024. СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2024. С. 243–248.

13. Щербаков Ф. Б. Философская аллегореза как деятельность и ситуация сознания // *Vir hermeneuticus*: Сборник статей к 60-летию профессора Р. В. Светлова. Санкт-Петербург, 2024. С. 155–178.

14. Boyarin D. Origen as theorist of allegory: Alexandrian context // *The Cambridge Companion to Allegory*. Ed. By R. Copeland and P. T. Struck. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 39–56.

15. Crouzel H. La distinction de la «typologie» et de l'allegorie // *Bulletin de Literature Ecclesiastique*. Toulouse, 1964. № 5.

16. Louth A. *Discovering the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford: Clarendon, 1983. 154 p.

17. Lubac H. de. «Typologie» et «allegorisme» // *Recherches de sciences religieuses*. Paris, 1947. T. 34 (1947). Pp. 180–226.

18. Hanson R. P. *Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture*. London: SCM, 1959. 400 p.

19. Pepin J. *Mythe et allegorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chretiennes*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1976. 587.

20. Smart J. *The Interpretation of Scripture*. London: SCM, 1961. 317 p.

REFERENCES

1. Bahtin, M. M. (1986). *Problema teksta v lingvistike, filologii i drugih gumanitarnyh naukah. Opyt filosofskogo analiza* [The problem of text in linguistics, philology, and other humanities. Experience in philosophical analysis]. In: Bahtin, M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva*. Moscow, Iskusstvo Publ., pp. 297–325 (in Russian).

2. Danielu, Zh. (2013). *Tainstvo budushchego: Issledovaniya o proiskhozhdenii biblejskoj tipologii* [Sacrament of the Future: Research on the Origins of Biblical Typology]. Moscow, Moskovskaoy Patriarhii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Publ., 448 s. (in Russian).

3. Dann, Dzh. (2015). *Edinstvo i mnogoobrazie v Novom Zavete: issledovanie prirody pervonachalnogo hristianstva* [Unity and Diversity in the New Testament: Exploring the Nature of Original Christianity]. Moscow, Izdatel'stvo BBI, 523 s. (in Russian).

4. Irinej Lionskij (2010). *Protiv eresej. Dokazatel'stvo apostol'skoj propovedi* [Against heresies. Proof of Apostolic Preaching]. Saint Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 640 s. (in Russian).

5. Korsunskij, I. N. (1885). *Novozavetnoe tolkovanie Vethogo Zaveta* [New Testament's interpretation of the Old Testament]. M., Snegiryov Publ., 327 s. (in Russian).

6. Lotman, Yu. M. (2010) *Vnutri myslyashchih mirov* [Inside the thinking worlds]. In: Lotman YU. M. *Semiosfera*. Saint Petersburg, Iskusstvo-SPb Publ., pp. 150–390 (in Russian).

7. Nesterova, O. E. (2006). *Allegoria Pro Typologia. Origen i sud'ba inoskazatel'nyh metodov interpretacii Svyashchennogo Pisaniya v rannepatristicheskuju epohu* [Allegoria Pro Typologia. Origen and the fate of allegorical methods of interpreting scripture in the early patristic era]. Moscow, IMLI RAN Publ., 297 s. (in Russian).

8. Savrej, V. Ya. (2011). *Aleksandrijskaya shkola v istorii filozofsko-bogoslovskoj mysli* [Alexandrian school in the history of philosophical and theological thought]. Moscow, KomKniga Publ., 1008 s. (in Russian).
9. Sidorov, A. I. (2008). *Osnovnye tendencii razvitiya i harakternye cherty drevnekhris-tianskoj i rannevizantijskoj ekzegezy (II — nachalo III vυlυυm)* [The main development trends and characteristic features of the ancient Christian and early Byzantine exegesis (II — beginning of III centuries)]. In: *Rannekhrisianskaya i vizantijskaya ekzegetika*. Moscow, IMLI RAN Publ., pp. 3–25 (in Russian).
10. Tisel'ton, E. (2011) *Germenevtika* [Hermeneutics]. Cherkassy, Kollokvium Publ, 430 p. (in Russian).
11. Shcherbakov, F. B. *Vtoroj povorot Linkeeva oka: prolegomeny k fenomenologii antichnoj filozofskoj allegorezy* [The second turn of Linkeev's eye: prolegomena to the phenomenology of ancient philosophical allegoresis]. In: *Platonovskie issledovaniya, 2022*, vol. 17, no. 2, pp. 51–76 (in Russian).
12. Shcherbakov, F. B. (2024). *Mif kak situaciya soznaniya (nekotorye predvaritel'nye soobrazheniya)* [Myth as a situation of consciousness (some preliminary considerations)]. In: *Vostok–Zapad: puti kul'turnogo dialoga: sbornik materialov Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii, 17 aprelya 2024*. Saint Petersburg, Politech Publ., pp. 243–248 (in Russian).
13. Shcherbakov, F. B. (2024). *Filozofskaya allegoreza kak deyatel'nost' i situaciya soznaniya* [Philosophical allegoresis as an activity and a situation of consciousness]. In: *Vir hermeneuticus: Sbornik statej k 60-letiyu professora R. V. Svetlova*. Saint-Petersburg, pp. 155–178 (in Russian).
14. Boyarin, D. (2010). Origen as theorist of allegory: Alexandrian context. In: *The Cambridge Companion to Allegory*. Ed. by R. Copeland and P. T. Struck. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 39–56 (in English).
15. Crouzel, H. La distinction de la “typologie” et de l'allegorie. In: *Bulletin de Literature Ecclesiastique*. Touloze, 1964, no. 65 (in French).
16. Louth, A. (1983). *Discovering the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford, Clarendon, 154 p. (in English).
17. Lubac H. de. «Typologie» et “allegorisme”. In: *Recherches de sciences religieuses*. Paris, 1947, iss. 34, pp. 180–226 (in French).
18. Hanson, R. P. (1959). *Allegory and Event: a Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture*. London, SCMm, 400 p. (in English).
19. Pepin, J. (1976). *Mythe et allegorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chretiennes*. Paris, Etudes Augustiniennes, 587 p. (in French).
20. Smart, J. (1961). *The Interpretation of Scripture*. London, SCM, 317 p. (in English).

*А. Трупбергенов**

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ЦИТАТЫ ОС. 11:1 В МАТ. 2:15

Данная статья посвящена проблеме ссылки на цитату из Осии 11:1 в Евангелии от Матфея 2:15. Целью исследования является анализ современных способов объяснения герменевтики Матфея и пробелов в сравнительных исследованиях христианских, иудейских и ближневосточных религиях. Используется сравнительный подход и философско-теологический анализ. Со второй половины XX в. ведутся дискуссии о соответствии герменевтики Мат. 2:15 требованиям историко-критического метода. Мнение библеистов разделилось. Историко-критический анализ показывает, что Матфей игнорирует авторский замысел Ос. 11:1. В качестве альтернативы историко-критическому методу предложены несколько способов объяснения. Во-первых, христианский традиционный способ объяснения, игнорирующий историко-критический метод, во-вторых, консервативный историко-грамматический способ, основанный на синтезе традиционного и историко-критического методов, в-третьих, либеральный историко-грамматический способ, в-четвертых, иудейский традиционный способ, и наконец, в-пятых, мифологический ближневосточный способ, основанный на сопоставлении иудейской герменевтики и ближневосточного гадания. Пятый способ использует концепцию С. Ноегеля, предполагающую сходство между иудейской герменевтикой и ближневосточным гаданием. Согласно К. Бэку, Матфей применяет элементы герменевтики гадания, а не историко-критический метод. Гадание использует нефилологическое толкование, основанное на случайных смыслах и совпадениях между Танахом и событиями Рождества. Вместо общепринятого взгляда на Евангелие через призму Модерна предлагается обратиться за помощью к мифологической парадигме древнего Ближнего Востока.

Ключевые слова: историко-критический метод, историко-грамматический метод, традиционный метод, иудейская герменевтика, Евангелие от Матфея 2:15, Осия 11:1, ближневосточное гадание.

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

Abay Trupbergenov — Master of Theology, postgraduate student of Jewish Culture, st096180@student.spbu.ru, St. Petersburg State University.

A. Trupbergenov
COMPARATIVE HERMENEUTICS
OF THE USE OF THE QUOTATION HOS. 11:1 IN MAT. 2:15

This article discusses the problem of how Hosea 11:1 is quoted in the Gospel of Matthew 2:15. The purpose of the study is to analyze contemporary ways of explaining Matthew's hermeneutics and identify gaps in comparative studies of the Christian, Jewish and Middle Eastern religions. The research is based on a comparative approach and philosophical-theological analysis. Discussions on whether the hermeneutics of Matthew 2:15 conform with the requirements of the historical-critical method have taken place since the second half of the 20th century. Opinions of Biblical scholars are divided. A historical-critical analysis shows that Matthew ignores the author's intention of Hos. 11:1. Several explanation possibilities are offered as an alternative to the historical-critical method. Firstly, a traditional Christian approach that ignores the historical-critical method, secondly, a conservative historical-grammatical approach based on a synthesis of traditional and historical-critical methods, thirdly, a liberal historical-critical approach, fourthly, a traditional Jewish approach and, finally, a mythological Middle Eastern approach, based on a comparison of Jewish hermeneutics and Middle Eastern divination. The fifth approach uses S. Noegel's concept, which assumes similarities between Jewish hermeneutics and Near Eastern divination. According to K. Baek, Matthew uses elements of the hermeneutics of divination and not the historical-critical method. Divination uses a non-philological interpretation based on random meanings and coincidences between the Tanakh and the events surrounding the birth of Jesus. Instead of the common view of the Gospel through the prism of Modernity, it is proposed to turn for help to the mythological paradigm of the ancient Near East.

Keywords: historical-critical method, historical-grammatical method, traditional method, Jewish hermeneutics, Matthew 2:15, Hosea 11:1, Middle Eastern divination.

В данной статье предлагается рассмотреть различные способы объяснения использования цитаты Ос. 11:1 в Мат. 2:15. Предметом дискуссий является употребление цитаты пророка Осии «из Египта воззвал я Сына Моего».

«На заре погибнет царь Израилев! Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» (Синодальный перевод Осии 11:1).

«И там был до смерти Ирода, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: "из Египта воззвал Я Сына Моего"» (Синодальный перевод Евангелия от Матфея 2:15).

Историко-критический анализ

Историко-критический метод исследует библейский текст в его первоначальном историческом контексте и ведет поиск филологического значения, предназначенного автором для его первых слушателей [11, p. 28; 3, с. 43; 4, с. 10].

С. Маккасланд (S. V. McCasland) в своей статье «Матфей искажает Священные Писания» отмечает, что цитата из Ос. 11:1 первоначально означала исход Израиля из Египта. Поскольку апостол приводит эту цитату для описания истории бегства семьи Иосифа в Египет, то это свидетельствует о том, что «он неправильно понял Ос. 11:1» [16, p. 144]. Он пишет, что это «иллюстрирует, как ранние христиане находили значение, совершенно чуждое оригиналу» [16, p. 145], потому что верили в то, что Библия явно предсказывает события жизни Иисуса. Ради этого Матфей «свободно изменял и искажал Священные

Писания» [16, р. 146]. Ранние христиане «отчаянно искали в Священных Писаниях доказательства того, что происходило среди них» [16, р. 144].

Аргументация С. Маккасланда отражает историко-критический анализ герменевтики Матфея, согласно которой он обнаружил нарушение авторского значения Ос. 11:1. Обвинение в искажении свидетельствует об анахроничном приписывании Матфею модернистской парадигмы, согласно которой у текста существует только одно объективное значение, соответствующее авторскому замыслу. При этом С. Маккасланд игнорирует историко-культурный фон Евангелия. Апостол, мыслящий в рамках античного иудейского мировоззрения, не искажает Писание, а пользуется аргументами, легитимными и убедительными для своего времени.

М. Борг и Дж. Кроссан (M. J. Borg, J. D. Crossan) пытаются решить проблему несоответствия между первоначальным замыслом Танаха и его пониманием у Матфея путем утверждения, согласно которому цитаты Танаха в Рождественской истории Матфея не являются предсказаниями о далеком будущем или об Иисусе [1, с. 235], так как в Ос. 11:1 речь идет о прошлом исходе, а не о будущем [1, с. 235]. Бог говорит о любви к Израилю, а не к мессии или Иисусу. Поэтому Матфей не собирался доказывать цитатой Танаха мессианство Иисуса, а просто выразил убеждения своей общины в том, что Танах содержит прототипы Иисуса [1, с. 244–245].

М. Борг и Дж. Кроссан пытаются защитить Матфея от обвинения в искажении Танаха путем отрицания герменевтической проблемы. Поэтому если Матфей не предсказывал, значит, он и не искажал. Они пишут, что хотя нельзя установить достоверность Рождества, но можно утверждать о религиозных убеждениях общины, которые Матфей выразил в притчевом жанре. Они считают, что Матфей находился в греко-римском культурном контексте, поэтому он подражал Вергилию, который, в свою очередь, подражал Гомеру [1, с. 245]. М. Борг и Дж. Кроссан хорошо отметили греко-римский контекст, но не обратили внимания на иудейский контекст и не дали объяснения герменевтики Матфея.

Историко-критический анализ ссылки на Ос. 11:1 в Мат. 2:15 обнаружил ненаучность герменевтики Матфея, следуя логике модернистской парадигмы, отвергающей все мифологическое и метафизическое. Наука Модерна опирается на исторические и филологические факты, а не на мифологическое божественное руководство в интерпретации и метафизические конструкции.

Христианский традиционный способ объяснения

Характерной чертой библеистов христианского традиционного способа объяснения герменевтики Мат. 2:15 является приоритет теологии над историко-критическим методом. Р. Гаффин (R. B. Gaffin Jr.) представляет искупительно-исторический взгляд на герменевтику Матфея [13, с. 89–110]. Он не приемлет желание историко-грамматического подхода ставить рациональные доводы выше ортодоксальных протестантских взглядов. Для него все Писание представляется как откровение об искуплении. Новозаветные значения Танаха обладают приоритетом, согласно прогрессивному развитию искупления в истории. На основании 1Пет. 1:12, он заключает, что пророки знали, что

их тексты относятся к будущим временам. Он считает, что Божественное авторство и человеческое авторство не противоречат друг другу. Он ссылается на герменевтические принципы Послания к Евреям: типы и их антитипы, тени и скрытые реальности. В случае если историко-грамматическое значение человеческого автора противоречит божественному откровению искупления, нужно пренебречь человеческим авторством [14, с. 177–182]. Р. Гаффин утверждает, что попытки интерпретации Танаха без учета их новозаветного значения — ошибочны. Он называет герменевтический прием Матфея аналогией или типологией, не связывая его с иудейской герменевтикой.

Р. Гаффин ставит теологию выше историко-критического метода, что свидетельствует об его традиционном подходе. Проблема возникает в случае, когда он считает типологическое толкование единственно правильным значением Танаха, не обращая внимание на то, что это не соответствует авторскому намерению Ос. 11:1.

Другим представителем традиционного подхода является Р. Уолл (R. W. Wall), который придерживается новозаветной канонической герменевтики Танаха [20, с. 111–132]. Согласно его представлениям, Новый Завет является продуктом церкви, ориентировавшейся на правило веры. Поэтому цель канонического толкования — отражать Божье намерение в отношении учеников Христа, а не нормативное значение текста. Он отмечает, что современные толкования упускают самую главную цель Писания — религиозное воспитание. Р. Уолл обращает внимание на каноническую роль Евангелия от Матфея, поставленное на первое место, так как оно является мостиком, связывающим Танах и Новый завет. Он считает, что цитата Ос. 11:1 в Мат. 2:15 типологически указывает на начало нового Израиля и нового исхода.

Р. Уолл использует как традиционные термины, такие как «типология» или «аналогия», так и постмодернистские термины, такие как «громкие отголоски», «интертекст» и «интертекстуальные аллюзии». Тем самым он отказывается от главенства историко-критических категорий, таких как «авторское намерение», «историко-грамматический контекст». Он считает, что Библия должна толковаться согласно правилу веры современного читательского сообщества, даже если для этого приходится манипулировать традиционными и постмодернистскими терминами.

Традиционный христианский способ объяснения отвергает историко-критический подход и дает мифологическое толкование Танаха, обнаруживая в нем миссию церкви распространять искупительный нарратив. Вера в Божественное руководство в новозаветной интерпретации Танаха свидетельствует о мифологической парадигме традиционного христианского способа объяснения. Используются метафизические парные термины, такие как антитип и тип, сущность и ее тень, а также постмодернистские термины, такие как «отголоски», «интертекст», «интертекстуальные аллюзии». Таким образом, традиционный способ объяснения противостоит модернизму, используя языки мифологии, метафизики и постмодернизма.

Консервативный историко-грамматический способ объяснения

В ответ на критику С. Маккасланда появились апологетические работы, применяющие синтез традиционного и историко-критического методов, так называемый историко-грамматический метод. У. Кайзер-мл. (W. C. Kaiser Jr.) утверждает, что апостол не мог «фальсифицировать события и факты» ради доказательства мессианства Иисуса [15, с. 44]. Поэтому он категорически отрицает то, что Матфей мог использовать кумранский метод пещер [15, с. 45]. У. Кайзер-мл. находит аналогическую связь между Божьей любовью к Израилю и Его любовью к младенцу Иисусу [15, с. 49]. Термин «сын» в ветхозаветном каноне использовался как для Израиля (Исх. 4:22–23), так и для царя (2Цар. 7:14). Он использует богословское понятие «корпоративной солидарности» для объяснения двойственного значения слова «сын». Это служит основанием для того, чтобы Матфей мог читать термин «сын» как обозначение мессии [15, с. 49]. Термин «из Египта» дважды используется в пророчествах Валаама (Чис. 23:22; 24:28). В этих пророчествах говорится, что «семья» из Египта будет править народами. Из чего следует, что Матфей мог специально использовать термин «из Египта», чтобы подтвердить мессианство Иисуса [15, с. 50].

Объяснения У. Кайзера-мл. противоречивы. Он нарушает принцип авторского значения, когда придает два значения слову «сын». Кроме того, он искажает принцип контекста, когда ссылается на значения терминов «сын» и «из Египта» в контекстах других ветхозаветных книг. Каноническая экзегетика, которую применяет У. Кайзер, не является частью историко-грамматического метода [11, р. 40–41]. Ирония заключается в том, что У. Кайзер-мл. использует раввинистический метод гезера шава, согласно которому значение слова в одном контексте переносится в другой, если в двух текстах используется одно и то же слово или выражение [5, с. 177]. При этом он игнорирует историко-культурный фон Матфея тем, что отрицает сходство его герменевтики с кумранским методом пещер.

Г. Бил (G. K. Beale) делит толкование на три вида: историко-грамматический, библейско-теологический и неконтекстный [10, с. 27]. К неконтекстным толкованиям он относит иудейские методы интерпретации, которые он считает «незаконными» [9, с. 1]. Библейско-теологический подход исследует значение текста в контексте канона. Он утверждает, что «Новый завет использует Ветхий завет в соответствии с его первоначальным контекстуальным значением» [9, с. 13]. Г. Бил считает, что Мат. 2:15 использует библейско-теологический подход. Осия типологически предсказывает будущий исход Иисуса из Египта [9, с. 61]. Контекст Осии 11:1–12, 8:13, 9:3,6, говорит о том, что Израиль в будущем снова вернется в Египет. Он переводит Ос. 11:5 следующим образом: «он точно вернется в Египет», вместо общепринятого перевода: «не возвратится он в Египет» [9, с. 61–62]. Далее Г. Бил отвечает на проблему подмены значения слова Израиль на мессию в Мф. 2:15 [9, с. 63–64]. Для этого он использует словосочетание «выход из земли» в Ос. 1:11 как намек на исход из Египта. Данное словосочетание встречается много раз как у Осии, так и у других авторов канона, например, в Исх. 1:10 и Ис. 11:16. У Осии будущий исход из Ассирии связывается с исходом из Египта. Данный исход будет осуществлять мессия,

согласно Ос. 3:5. Поэтому Матфей связал все эти стихи вместе и истолковал слово «сын» как мессия, а не Израиль.

Г. Бил аргументирует подобно У. Кайзеру-мл. Он нарушает правило контекста и одного значения. Авторский замысел Осии связан с воспоминанием о прошлом исходе. Г. Бил утверждает, что Осия предсказывает будущий исход. Нетрадиционный перевод Осии 11:5 противоречит контексту, так как в Осии 11:1–4 передаются воспоминания о прошлых отношениях между Богом и Израилем, а в Осии 11:5–12 начинается тема размышления о будущей судьбе Израиля. Поэтому Ос. 11:5 не входит в ближайший контекст Ос. 11:1. Это означает, что Ос. 11:1 говорит о прошлом исходе, а не о будущем. Исходя из того мы наблюдаем, что Г. Бил манипулирует филологическими правилами. Если следовать его пониманию контекста, то нужно отметить, что у Осии также есть стихи, где явно говорится о прошедшем исходе из Египта в Ос. 2:15, 12:13. С таким же успехом можно применить контекст прошлого исхода этих отрывков к Ос. 11:1, чтобы на этом основании утверждать, что в данном стихе речь идет исключительно о прошлом исходе. Виртуозная игра с выражением «выход из земли», связывающий Ос. 1:11 с Исх. 1:10, Ис. 11:6, Ос. 3:5, задействовала неконтекстный метод гезера-шава. Из этого примера видно, что типология нарушает правило контекста и искажает авторское значение текста.

Разделение интерпретации на историко-грамматический, библейско-теологический и неконтекстный является противоречивым, потому что Г. Бил одновременно заявляет, что Матфей пользуется как историко-грамматическим, так и библейско-теологическим подходами. Вышеприведенные библейско-теологические объяснения самого Г. Била демонстрируют неконтекстные принципы толкования. Его трехчастную классификацию можно сократить до двух пунктов: историко-грамматический и неконтекстный, а толкование Матфея и самого Г. Била нужно отнести к неконтекстному, то есть иудейскому.

Противоречия в объяснениях У. Кайзера-мл. и Г. Била связаны с проблемами историко-грамматического метода, соединившего два несовместимых подхода: мифологического и модернистского. Они описывают мифологическую парадигму Нового Завета на языке науки Модерна и называют нефилологическое толкование Мат. 2:15 филологическим. Они приписывают Матфею модернистские предпосылки, отрицая ненаучность его толкования. Недостатком метода является пренебрежение историко-культурным контекстом герменевтики Матфея. Непоследовательность метода обнаруживается в одновременном отрицании и использовании иудейского метода.

Либеральный историко-грамматический способ объяснения

П. Эннс (P. Enns) отмечает, что гораздо проще рассматривать толкование Матфея в контексте иудейского подхода толкования, чем «навязывать апостолам модернистскую герменевтику, а затем изворачиваться, чтобы “объяснить”» [12, р. 279].

М. Пикап (M. Pickup) заявляет, что «бесполезно пытаться защищать мессианскую интерпретацию Осии 11:1 в Евангелии от Матфея на историко-грамматических основаниях» [18, р. 372]. Он считает, что Матфей использует иудейскую технику мидраша, суть которой является «переконтекстуализация»

ветхозаветного текста [18, р. 357]. Иисус является новым контекстом для ветхозаветных текстов [18, р. 361]. Матфей не занимается исследованием авторского намерения ветхозаветного текста, а интерпретируют его с точки зрения жизни и учения Иисуса. Иудейский способ аргументации Пикапа в целом похож на рассуждения У. Кайзера-мл. и Г. Била, но, в отличие от них, он не называет это историко-грамматическим объяснением. Он находит мессианские смыслы слова «сын» не только в каноне (Исх. 4:22, Пс. 2:7), но и в постбиблейских источниках (Дамасский документ, VII, 18–21, Филон Александрийский, «О наградах и наказаниях», 95, Таргум Онкелоса, Чис. 24:17, Таргум Неофити, Чис. 24:17). Обширные ссылки на канон и постбиблейскую литературу составляют богословскую основу герменевтики Матфея. Это означает, что первоначальная аудитория была знакома с широко распространенной традицией мессианского значения слова «сын».

Г. Бассер (H. W. Basser) написал обширный еврейский комментарий на Евангелие от Матфея. Он утверждает, что целью Матфея был рассказ о жизни, смерти и воскресении Иисуса [8, р. 1]. Бассер относит иудейскую герменевтику к аудиовизуальному типу восприятия, в отличие от греческого концептуального способа мышления. Для древнего раввина слова библейского стиха порождали звуки и образы, которые, в свою очередь, порождали другие звуки и картины [8, р. 49]. Библия порождает в уме иудея множество ассоциаций, но не универсальные концепции. Беседы раввинов могут хаотично перетекать из темы в тему без логической связи между ними, потому что одна знакомая фраза или слово переключает их внимание. Точно так же и Матфей, описывая бегство семьи Иосифа в Египет, вспомнил знакомую на слух фразу из Ос. 11:1 и принял ее за пророчество об Иисусе. Бассер объясняет атомистическое толкование Ос. 11:1 в Мф. 2:15. Атомистическое толкование — это чтение цитаты, слова или буквы вне его контекста.

П. Эннс, М. Пикап, Г. Бассер уделяют большее внимание историко-культурному контексту Матфея, чем У. Кайзер-мл. и Г. Бил. Либеральный историко-грамматический способ делает акцент на постбиблейскую литературу, написанную в период до и после Евангелия. Это предполагает, что обращение к межзаветной и раввинистической литературе дает меньше искажений в понимании Матфея, чем историко-критический метод, возникший в Новое время. В отличие от консервативного историко-грамматического способа, либеральный способ не пытается доказать научность герменевтики Матфея и объясняет причину ее нефилологического характера тем, что она обусловлена иудейской герменевтикой. В свою очередь, иудейская герменевтика отражает мифологический подход к интерпретации, неприемлемый в модернистской парадигме.

Иудейский традиционный способ объяснения

Э. Соловейчик (E. Z. Soloveitchik) проводит традиционную гармонизацию Танаха и Нового завета [19, р. 17]. Он утверждает, что Иисус является ортодоксальным иудеем, так как он не говорит ничего, что противоречило бы учению раввинов [19, р. 16]. Э. Соловейчик пишет, что простой смысл Ос. 11:1 относится к Израилю в целом. Он отмечает, что многие оспаривают право-

мерность использования этой цитаты в Мат. 2:15 [19, р. 80]. Эту проблему он решает предположением того, что герменевтика Матфея является фарисейской [19, р. 81–82]. Он аргументирует это тем, что, во-первых, большинство новозаветных авторов были иудеями и принадлежали либо к фарисеям, либо к ессеям. Все они использовали общую для них герменевтику. Во-вторых, он ссылается на свидетельство Вавилонского Талмуда, Авода Зара, 17а, где говорится о христианине Иакове из Кефар Сехания, который использовал раввинистическую герменевтику [19, р. 77]. В-третьих, христиане, будучи «талмудистами», могли менять чтение слов или букв Торы, чтобы обосновать свое учение [19, р. 82–83].

Э. Соловейчик игнорирует историко-критический метод и распространяет идею полного сходства религии Иисуса с фарисейской для того, чтобы остановить массовый переход евреев в христианство и реформированный иудаизм [19, р. 24].

Д. Штерн (D. Stern) написал еврейский комментарий к Новому завету. Он опирается на средневековую классификацию иудейской герменевтики: пшат, ремез, драш, сод. Согласно его определениям, пшат извлекает буквальный смысл, ремез — намек, драш — инносказательный и поучительный смысл, сод — мистический смысл [6, р. 39–40]. В Мат. 2:15 он усматривает ремез, с помощью которого Бог намекает на смысл, неизвестный пророку Осии [6, р. 41]. Символическая связь термина «сын» с Израилем и мессией лежит в основе намека и превращает фрагмент из Ос. 11:1 в пророческое предсказание бегства в Египет. Д. Штерн отмечает, что современные экзегеты, использующие историко-грамматический метод, игнорируют иудейскую герменевтику как субъективный и научно необоснованный метод. Между тем Матфей использовал ремез, зная, что Осия не относил свой текст к Иисусу, но видел глубокую и таинственную связь текста с рождественскими событиями. Комментарий Д. Штерна стал настольным учебником современного мессианского иудаизма. В нем показаны примеры применения иудейской герменевтики для комментария всего Нового Завета.

Иудейский традиционный способ объяснения использует позднеантичную и раннюю средневековую герменевтику, которая ближе к историко-культурному контексту Евангелия от Матфея, чем историко-критический метод, возникший полтора тысячелетия спустя. Иудейский традиционный способ противостоит историко-критическому методу как неадекватному средству объяснения иудейской герменевтики. Иудейские герменевтические правила обрели статус метафизических ключей к пониманию Танаха. Их нефилологический характер оправдывается их метафизичностью, то есть божественным происхождением.

Мифологический Ближневосточный способ объяснения

Сравнительная герменевтика расширяет исследования христианских и еврейских библеистов включением древнего ближневосточного гадания. Согласно концепции С. Ноегеля (S. B. Noegel), существует сходство иудейской герменевтики с ближневосточным гаданием [17, р. 143–162]. Он утверждает, что, во-первых, в древнем Ближнем Востоке верили в космологическую или божественную силу письменности, управляющей миром [17, р. 146]. Во-вторых, интерпретация рассматривалась как ритуальный акт чтения знаков,

посылаемых богами. Интерпретация осуществлялась не филологически, а по начертанию букв и их сочетаний, случайным совпадениям [17, р. 150–151]. В-третьих, интерпретация была актом власти, поэтому полученное послание воспринималось как воля богов, обязательное к исполнению [17, р. 147–148]. С. Ноегел находит данные черты и в иудейской герменевтике [17, р. 153].

К. Бэк (К. Ваек) применяет сравнительный подход и концепцию С. Ноегеля в своей диссертации. К. Бэк отмечает, что предшествующие ему исследования герменевтики Матфея чрезмерно теологичны и антиисторичны, так как игнорируют социально-исторический контекст книжников и их интерпретационные компетенции [7, р. 34]. Он считает, что Матфей использует техники гадания в форме пещер [7, р. 158]. Он связывает это с тринадцатью знаменами и предзнаменованиями, шестью сновидениями и двумя видениями, пророческими цитатами и посредничеством ангелов [7, р. 160, 163, 165]. Еврейские писания цитируются и читаются подобно гаданию по печени [7, р. 183]. Цитаты подобны очертаниям на печени. Матфей по ним отгадывает волю Божью. К. Бэк считает, что Матфей использовал Ос. 11:1 в типологическом смысле [7, р. 175–176].

К. Бэк использовал сравнительный подход в своей диссертации, но его объяснение герменевтики в Мат. 2:15 мало чем отличается от объяснений У. Кайзера-мл. и Г. Била.

Предпринятое сравнительное исследование предлагает расширить применение концепции С. Ноегеля к объяснению герменевтики Мат. 2:15. Матфей передает убеждения своей общины [1, р. 244–245] и читает Танах в контексте жизни и учения Иисуса [18, р. 361]. Бог, действовавший в Иисусе, говорит к общине через Танах. Община Матфея изначально убеждена в том, что Иисус по воле Бога был короткое время в Египте. Однако это противоречит предсказанию Мих. 5:2 о вифлеемском происхождении мессии. Возможно также, что иудеи уже во время написания Евангелия обвиняли Иисуса в том, что он научился колдовству в Египте, как это зафиксировано в Талмуде [2, р. 285]. Кроме того, Танах не дает прямого ясного предсказания о путешествии мессии в Египет. Для решения этих проблем Матфей прибегает к нефилологическим способам доказательства. Согласно первому утверждению С. Ноегеля, Матфей уверен в божественности текстов Танаха, содержащих ответы на все вопросы, в том числе и предсказание о бегстве мессии в Египет. Согласно второму утверждению С. Ноегеля, Матфей совершает ритуальный акт интерпретации Танаха, гадая над его текстами, и находит случайное совпадение фрагмента Ос. 11:1 с бегством Иисуса в Египет. Это случайное совпадение он воспринимает как знак от Бога. Согласно третьему утверждению С. Ноегеля, данное случайное совпадение приобретает статус пророческого предсказания, которое нужно принять как прямое откровение Бога.

Таким образом, концепция С. Ноегеля дает мифологический ближневосточный взгляд на герменевтику Мат. 2:15, не связанный с историко-критическим толкованием Ос. 11:1. Данная концепция предлагает решение проблемы герменевтики Матфея не посредством филологии Модерна, а посредством мифологии древнего Ближнего Востока. Гадание представляет чтение Танаха как сеанс коммуникации с Богом, на котором Он дает свой ответ на вопросы читателя посредством нефилологического толкования. В отличие от гадания, историко-

критический метод имеет дело исключительно с филологическими смыслами и не предусматривает вмешательство Бога в интерпретацию. Ближневосточное гадание объясняет метафизический характер иудейских герменевтических приемов тем, что они являются грамматикой божественного языка.

Заключение

Проведенный анализ современных способов объяснения герменевтики в Мат. 2:15 показывает наличие неразрешенной проблемы. Традиционные христианские и иудейские объяснения вполне убедительны для людей с античным или средневековым мировоззрением, построенным на мифологии и метафизике. Но они неприемлемы для модернистского мировоззрения, так как историко-критический подход отверг традиционные толкования как ненаучные. Консервативный историко-грамматический способ пытается совместить традиционные и историко-критические подходы для удовлетворения духовных потребностей людей с модернистским мировоззрением. Но это приводит к противоречиям в аргументации, потому что приходится нефилологическое толкование Матфея называть филологическим, одновременно отвергать и использовать приемы иудейской герменевтики. Либеральный историко-грамматический способ утверждает главенство историко-культурного контекста Матфея, что дает более полную картину, но в остальном он повторяет христианские аргументы. Мифологический ближневосточный подход углубляет понимание историко-культурного контекста за счет сопоставления герменевтики Матфея с техникой гадания. Герменевтика Матфея представляется как гадание на текстах Танаха, во время которого Бог дает знаки в форме случайных смыслов и совпадений между фрагментами Танаха и Рождеством, которые, в свою очередь, получают статус прямого откровения Бога. Искусный интерпретатор Танаха обретает статус пророка. Божественное послание, которое в силу надмирного происхождения интерпретируется независимо от филологического смысла. Мифологический ближневосточный способ объяснения приемлем для людей с постмодернистским мировоззрением.

Проведенные сравнительные исследования не предполагают окончательного решения проблемы использования Ос. 11:1 в Мат. 2:15. Тем не менее обнаруженные сходства с ближневосточным гаданием помогают лучше понять герменевтику Матфея.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Борг М.* Первое Рождество: Что на самом деле говорят евангелия о рождении Иисуса / М. Борг, Д. Д. Кроссан; пер. с англ. М. И. Завалова. М.: Эксмо, 2009. 304 с.
2. *Деревенский Б. Г.* Иисус Христос в документах истории / сост., ст. и комм. Б. Г. Деревенского. 4-е изд. СПб: Алетейя, 2001. 570 с.
3. *Кайзер-мл. У.* На пути к экзегетическому богословию / пер. с англ. Ю. В. Александрова. СПб: Христианское общество «Библия для всех», 2008. 287 с.
4. *Тисельтон Э.* Герменевтика / пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 430 с.

5. Штейнзальц А. Введение в Талмуд / пер. с ивр. и англ. З. Мешкова. Иерусалим: Израильский институт талмудических публикаций, институт изучения иудаизма в России, 1993. 381 с.
6. Штерн Д. Комментарий к еврейскому Новому завету / пер. с англ. М.: Сиолам, 2004. 1156 с.
7. Baek K. Re-reading the Gospel of Matthew: Scripture in the Hands of the King's Scribe. PhD thesis, The University of Manchester. 2016. 215 p.
8. Basser H. W., Cohen M. B. The Gospel of Matthew and Judaic Traditions: A Relevance-Based Commentary. Brill Academic Publishers, 2015. Xxii+794 p.
9. Beale G. K. Handbook on the New Testament use of the Old Testament: exegesis and interpretation. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012. 192 p.
10. Beale G. K. Did Jesus and the Apostles Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? Revisiting the Debate Seventeen Years Later in Light of Peter Enns' Book, Inspiration and Incarnation // Themelios. 2006. Vol. 32. No. 1. Pp. 18–43.
11. Blomberg C. L. The Historical-Critical / Grammatical View // Biblical Hermeneutics: Five Views / S. E. Porter, B. M. Stovell (eds.). Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 2012. Pp. 27–47.
12. Enns P. Apostolic Hermeneutics and an Evangelical Doctrine of Scripture: Moving Beyond a Modernist Impasse // Westminster Theological Journal. 2003. Vol. 65. Pp. 263–287.
13. Gaffin Jr. R. B. The Redemptive-Historical View // Biblical Hermeneutics: Five Views / S. E. Porter, B. M. Stovell (eds.). Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 2012. Pp. 89–110.
14. Gaffin Jr. R. B. The Redemptive-Historical Response // Biblical Hermeneutics: Five Views / S. E. Porter, B. M. Stovell (eds.). Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 2012. Pp. 174–187.
15. Kaiser W. C.-Jr. The Uses of the Old Testament in the New. Chicago: Moody Press, 1985. 287 p.
16. McCasland S. V. Matthew twists the Scriptures // Journal of Biblical Literature. 1961. Vol. 80. No. 2. Pp. 143–148.
17. Noegel S. B. "Sign, Sign, Everywhere a Sign": Script, Power, and Interpretation in the Ancient Near East // Divination and the Interpretation of Signs in the Ancient World / Annus A. (ed.). (Oriental Institute Seminars 6). Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2010. Pp. 143–162.
18. Pickup M. New Testament Interpretation of the Old Testament: The Theological Rationale of Midrashic Exegesis // The Journal of the Evangelical Theological Society. 2008. Vol. 51. No. 2. Pp. 353–381.
19. Soloveitchik E. Z. The Bible, the Talmud, and the New Testament: Elijah Zvi Soloveitchik's Commentary to the Gospels / S. Magid (ed.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019. 427 p.
20. Wall R. W. The Canonical View // Biblical Hermeneutics: Five Views / S. E. Porter, B. M. Stovell (eds.). Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 2012. Pp. 111–132.

REFERENCES

1. Borg, M. J. *Pervoe Rozhdestvo: Chto na samom dele govornjat evangeliya o rozhdenii Iisusa* [The first Christmas: What the Gospels really teach about Jesus's birth] / M. J. Borg, J. D. Crossan. Moscow, Jeksmo Publ., 2009, 304 p. (in Russian).
2. Derevenskij, B. G. *Iisus Hristos v dokumentah istorii* [Jesus Christ in the documents of history]. 4th ed. Saint Petersburg, Aletejja Publ., 2001, 570 p. (in Russian).

3. Kaiser, W. C.-Jr. *Na puti k jekzegeticheskomu bogosloviju* [Toward an exegetical theology]. Saint Petersburg, Hristianskoe obshchestvo "Biblija dlja vseh" Publ., 2008, 287 p. (in Russian).
4. Thiselton, A. C. *Germenevtika* [Hermeneutics]. Cherkassy, Kollokvium Publ., 2011, 430 p. (in Russian).
5. Steinsaltz, A. *Vvedenie v Talmud* [Introduction to the Talmud]. Ierusalim, Izrail'skij institut talmudicheskikh publikacij, institut izuchenija iudaizma v Rossii Publ., 1993, 381 p. (in Russian).
6. Stern, D. *Kommentarij k evrejskomu Novomu zavetu* [Jewish New Testament Commentary]. Moscow, Siloam, 2004, 1156 p. (in Russian).
7. Baek, K. Re-reading the Gospel of Matthew: Scripture in the Hands of the King's Scribe. PhD thesis, The University of Manchester, 2016, 215 p. (in English).
8. Basser, H. W., Cohen M. B. *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions: A Relevance-Based Commentary*. Brill Academic Publishers, 2015, Xxii+794 p. (in English).
9. Beale, G. K. *Handbook on the New Testament use of the Old Testament: exegesis and interpretation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012, 192 p. (in English).
10. Beale, G. K. Did Jesus and the Apostles Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? Revisiting the Debate Seventeen Years Later in Light of Peter Enns' Book, *Inspiration and Incarnation*. In: *Themelios*, 2006, vol. 32, no. 1, pp. 18–43 (in English).
11. Blomberg, C. L. The Historical-Critical / Grammatical View. In: *Biblical Hermeneutics: Five Views* / S. E. Porter, B. M. Stovell (eds.). Downers Grove, Illinois, Intervarsity Press, 2012, pp. 27–47 (in English).
12. Enns, P. Apostolic Hermeneutics and an Evangelical Doctrine of Scripture: Moving Beyond a Modernist Impasse. In: *Westminster Theological Journal*, 2003, vol. 65, pp. 263–287 (in English).
13. Gaffin, Jr. R. B. The Redemptive-Historical View. In: *Biblical Hermeneutics: Five Views* / S. E. Porter, B. M. Stovell (eds.). Downers Grove, Illinois, Intervarsity Press, 2012, pp. 89–110 (in English).
14. Gaffin, Jr. R. B. The Redemptive-Historical Response. In: *Biblical Hermeneutics: Five Views* / S. E. Porter, B. M. Stovell (eds.). Downers Grove, Illinois, Intervarsity Press, 2012, pp. 174–187 (in English).
15. Kaiser, W. C.-Jr. *The Uses of the Old Testament in the New*. Chicago, Moody Press, 1985, 287 p. (in English).
16. McCasland, S. V. Matthew twists the Scriptures. In: *Journal of Biblical Literature*, 1961, vol. 80, no. 2, pp. 143–148 (in English).
17. Noegel, S. B. "Sign, Sign, Everywhere a Sign": Script, Power, and Interpretation in the Ancient Near East. In: *Divination and the Interpretation of Signs in the Ancient World* / Annus A. (ed.). (Oriental Institute Seminars 6). Chicago. Oriental Institute of the University of Chicago, 2010, pp. 143–162 (in English).
18. Pickup, M. New Testament Interpretation of the Old Testament: The Theological Rationale of Midrashic Exegesis. In: *The Journal of the Evangelical Theological Society*, 2008, vol. 51, no. 2, pp. 353–381 (in English).
19. Soloveitchik, E. Z. *The Bible, the Talmud, and the New Testament: Elijah Zvi Soloveitchik's Commentary to the Gospels* / S. Magid (ed.). Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2019, 427 p. (in English).
20. Wall, R. W. (2012). The Canonical View. In: *Biblical Hermeneutics: Five Views* / S. E. Porter, B. M. Stovell (eds.). Downers Grove, Illinois, Intervarsity Press, 2012, pp. 111–132 (in English).

*Н. В. Эйльбарт**

ОБЛИЧИТЕЛЬНОЕ СЛОВО ИОСИФА ВОЛОЦКОГО КАК ИНСТРУМЕНТ БОРЬБЫ С ЯЗЫЧЕСКИМИ КУЛЬТАМИ В РУССКОМ ГОСУДАРСТВЕ В XV–XVI ВВ.

В статье рассматриваются обличительные тексты «Просветителя» Иосифа Волоцкого по отношению к новгородской и псковской ересям стригольников и жидовствующих. Делается вывод о том, что данные ереси возникли под влиянием архаичных пережитков язычества на северо-западе Русского государства. Упоминания о поклонении священным камням (Синий камень, жертвенные камни Тиверского городища, Конь-камень на острове Коневец на Ладожском озере) во времена Иосифа Волоцкого и спустя столетия после его смерти говорят о том, что значительная часть славянского и финно-угорского населения придерживалась двоеверия. В качестве источников привлечены также «Слово некоего христороубца и ревнителя по правой вере», «Жития» Арсения Коневского и Иринарха Затворника (Иринарха Ростовского). В результате данного исследования мы установили, что текст «Просветителя» Иосифа Волоцкого показывает, что он связывал обряды еретиков с языческими жертвоприношениями и верой в судьбу. Например, осуждая ересь жидовствующих, он упоминал о славянских рожаницах, то есть существах, отвечающих за судьбу человека. Делается вывод о том, что угроза неоязычества была в то время на Руси не менее опасна для православия, чем угроза унии с католической церковью после Ферраро-Флорентийского собора. Таким образом, духовные тексты Иосифа Волоцкого, направленные против ереси жидовствующих и ереси стригольников, можно рассматривать как словесное орудие против пережитков язычества и двоеверия. Если ранее исследователи делали упор на искажение христианского православного вероучения новгородскими и псковскими еретиками, то мы рассмотрели данные ереси в ключе неоязычества.

* Эйльбарт Наталия Владимировна — д-р историч. наук, ejlbart@mail.ru, проф., Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Natalia V. Eilbart — Doctor of Historical Sciences, ejlbart@mail.ru, Professor, Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Ключевые слова: Иосиф Волоцкий, иосифляне, язычество, ересь жидовствующих, ересь стригольников, Новгород, Псков, Арсений Коневский, Тиверское городище, жертвоприношение.

N. V. Eilbart

*THE ACCUSATORY WORD OF JOSEPH VOLOTSKY AS A TOOL FOR COMBATING PAGAN CULTS IN THE RUSSIAN STATE IN THE XV–XVI CENTURIES**

In the article we consider the damning texts of the “Enlightener” Joseph Volotsky in relation to the Novgorod and Pskov heresies of the strigolniks and Judaizers. It is concluded that these heresies arose under the influence of archaic remnants of paganism in the north-west of the Russian state. References to the worship of sacred stones (the Blue Stone, the sacrificial stones of the Tiversky settlement, the Horse Stone on Konevets Island on Lake Ladoga) during the time of Joseph Volotsky and centuries after his death indicate that a significant part of the Slavic and Finno-Ugric populations adhered to the dual faith. The sources also include “The Word of a certain lover of Christ and zealot for the right faith”, “The Lives” of Arseny Konevsky and Irinarch the Recluse (Irinarch of Rostov). Both general scientific methods are used: analysis, synthesis, induction, deduction, analogy, comparison, and special methods: historical-genetic, historical-chronological. As a result of this research, we have established that the text of the “Enlightener” by Joseph Volotsky shows that he linked the rites of heretics with pagan sacrifices and faith in fate. For example, condemning the heresy of the Judaizers, he mentioned the Slavic *rozhanitsy*, that is, creatures responsible for the fate of man. It is concluded that the threat of neo-Paganism in Russia at that time was no less dangerous for Orthodoxy than the threat of union with the Catholic Church after the Ferraro-Florence Council. Thus, the spiritual texts of Joseph Volotsky, directed against the heresy of the Judaizers and the heresy of the shearers, can be considered as a verbal weapon against the remnants of paganism and double-faith. If earlier researchers focused on the distortion of the Christian Orthodox faith by Novgorod and Pskov heretics, then we examined these heresies in the key of neo-paganism.

Keywords: Joseph Volotsky, The Josephites, paganism, The heresy of the Judaizers, The heresy of the Strigolnikov, Novgorod, Pskov, Arseniy Konevsky, Tiverskoye settlement, The sacrifice.

При изложении истории движения иосифлян и анализе идей самого предподобного Иосифа Волоцкого (Санина) в исторической науке и богословии традиционно принято делать акцент на его непримиримой борьбе с ересями, грозящими, как известно, не только расколом церкви, но и как таковому единству государства. Жесткая, в отличие от последователей Нила Сорского, позиция Волоцкого по отношению к еретикам, требующая отнюдь не перевоспитания, а физического уничтожения самих еретиков и лиц, им сочувствующих, объясняется прежде всего теми вызовами, которые унаследовала Русская православная церковь от Византии вместе с идеями вселенскости и той угрозой православию со стороны католического мира, которая усилилась с политическим ослаблением, а затем и падением Константинополя [12]. Пре-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–00308, <https://rscf.ru/project/25-28-00308/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 25–28–00308, <https://rscf.ru/project/25-28-00308/>; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

бывая в тревоге за судьбы православия, имея в памяти совсем свежий пример Флорентийской унии 1439 г. и участвовавшего в ее принятии предстоятеля Русской православной церкви киевского митрополита Исидора, Волоцкий и его последователи воспринимали «Исидоров собор» и доводы униатов не менее остро и враждебно, чем это представлено в рукописи его участника, монаха Симеона Суздальского [8; 9]. Симеон Суздальский, с рукописью которого «Исидоров собор» преподобный Иосиф скорее всего был знаком, столь презрительно относился к католичеству, что даже не удостаивал католические храмы названием «церковь», предпочитая называть их «божницами», как, впрочем, и другие русские монахи, оставившие воспоминания о «хождении на Флорентийский собор» [7]. Однако в данном случае внешний враг в лице сторонников унии, которые вели, по мнению преподобного Иосифа, к «подчинению латинской вере» и против которых он считал самые жесткие методы борьбы оправданными, вполне уравнивался врагом внутренним, причем врага видели не только в ересях, среди которых наиболее опасными считались воззрения жидовствующих и стригольников, но и в языческих пережитках, которые, судя по дошедшим до нас рукописям критического характера, изобличающим идолопоклонство, очень глубоко пустили свои корни не только в русскую культуру, но и в культуру славянских народов вообще.

Рассмотрим здесь несколько примеров, свидетельствующих о действительно серьезной угрозе, даже в период позднего Средневековья и раннего Нового времени исходившей от славянского язычества по отношению к русскому православию. Относящийся, по мнению большинства исследователей, к домонгольскому периоду известный памятник русской православной церковной литературы «Слово некоего христолюбца и ревнителя по правой вере», в котором осуждались грехи, бытующие в среде не только мирян, но и православного духовенства («попове и книжницы»), содержит, однако, и более поздние добавления, касающиеся язычества, которые датируют уже XIV в. [13, pp. 147–160]. В частности, этот источник говорит о прямом идолопоклонстве:

«И веруют в Перуна, и в Хорса, и Мокошь, и в Сима, и в Ерьгла, и в вилы, их же числом тридевять сестрениц... И тако покладывают им требы, и куры им режут. И огневи ся молють, зовуше его сварожичем... И погебоша за свое неистовство, того не подобает крестьяном игр бесовских играти иже есть плясание, гудба, песни бесовския и жертва идольская. Иже молят под овином огневи, и вилам, и Мокоши, и Симу, и Реглу, и Перуну, и Волосу скотью богу и роду и рожаницам и всем тем, иже суть им подобни» [4, с. 41, 43].

Упоминание о боге Роде как о прародителе всего сущего и о рожаницах, от которых зависела жизнь и смерть человека, довольно долго сохраняется в обличительных христианских текстах. Н. М. Гальковский приводит созданную в Черниговской духовной семинарии рукопись XVIII в., в которой, между прочим, сказано следующее:

«Волсви и еретицы и богомерскии бабы кудесницы и иная множайшая волшебствуют, ... и бабы каши варят на собрание рожаницам, и чреваты жены медведю хлеб дают из руки да рыкнет девица будет, а молчит отрок будет» [4, с. 93].

Таким образом, обращение к рожаницам как к языческим существам, властным над судьбой человека, осуждалось православной церковью, а то, что происходило это много веков, говорит о чрезвычайной живучести данного культа у русского народа. Не обошла данная проблема и преподобного Иосифа Волоцкого. В своем произведении «Просветитель» в ответ на идейный вызов со стороны новгородской ереси жидовствующих он отмечал: «и баснословие некаа и звездозакония оучахоу и по звездам смотрити и строити рожение и житие человеческое, а писание божественное презирати, яко ничто-же суще» [10, с. 554]. В данном случае «строити рожение» нужно понимать как предсказание судьбы.

Вызов православному христианству от язычества шел не только от собственно славянских культов, но также и со стороны финно-угорских языческих представлений, которые со времени вхождения земель этих племен под власть Великого Новгорода и Великого княжества Владимирского и Московского существенно влияли на русское население. В качестве примера можно привести культ поклонения камням, с которым православным миссионерам пришлось долго и упорно бороться, однако же изжить таковой у самих этих народов не только до конца не удалось, но к нему оказалось восприимчиво и славянское население. Среди наиболее известных священных камней можно назвать Синий камень, священные камни Тиверского городища и Конь-камень на острове Коневец на Ладожском озере.

О Синем камне на Плещеевом озере близ Переславля-Залесского упоминается в памятнике XVII в. «Житие святого Иринарха Борисоглебского» [3, с. 51], причем этот преподобный Русской православной церкви (прозванный Иринархом Затворником) жил только на полвека позже Иосифа Волоцкого. «Житие» рассказывает, что, заехав однажды в Никитский монастырь на Плещеевом озере, Иринарх узнал от монастырского дьяка Онуфрия о большом камне, которому люди от мала до велика поклонялись как божеству в день апостолов Петра и Павла. Онуфрий приказал «повергнуть камень в яму», дабы больше народ не молился ему, однако

«этот подвиг Онуфрия многим не был угоден; благочестивый диакон от многих, даже родных и из духовного чина, терпел порицания, брань и насмешки, — даже клевету и убытки при судебных преследованиях; сверх того, постигла его и болезнь, — но все это диакон Онуфрий переносил и терпел с твердостью, не роптал, уповая на милость Божию и помня час смертный, и не обращался за исцелением к врагам Божиим, разным знахарям» [6, с. 412].

Таким образом, мы видим, что часть духовенства в то время весьма осторожно относилась к борьбе с пережитками язычества из-за страха навлечь на себя месть или болезнь со стороны неведомых древних сил.

Не менее напряженной в XV–XVI вв. была борьба с язычеством на северо-западе Руси, куда устремились новгородские миссионеры для крещения в православие карел и родственных им финно-угорских народов. И сегодня можно видеть, например, вырезанный на огромном валуне в районе Тиверского городища в Приозерском районе Ленинградской области равносторонний крест, проставленный руками новгородских монахов в знак «изгнания бесов»

из этого жертвенного камня. Известно, что в 1534 г. по поручению новгородского епископа Макария в Карельский уезд прибыл иеромонах Илья с отрядом служилых людей, и именно он «разорял и истреблял скверные мольбища» карел, вероятно и поставив описанный выше крест на камне. Еще более впечатляющим, нежели освящение жертвенного камня Тиверского городища, выглядит «изгнание бесов» из Конь-камня на острове Коневец другим новгородским миссионером, преподобным Арсением Коневским (дата этого события примерно должна совпадать с основанием Коневецкого монастыря, то есть произошло это на рубеже XIV–XV вв.). Согласно сведениям из третьей главы «Жития Арсения Коневского», составленного уже в XVI в. коневским игуменом Варлаамом, преподобный Арсений узнал у местного рыбака об огромном камне, которому местные жители приносили в жертву коней «по бесовскому обряду», прося при этом, чтобы их скот не болел.

«Взяв икону Пречистой Богородицы», — далее повествует «Житие», — «принесенную от Святой горы, которой благословил его святогорский игумен Иоанн, вот эту икону взял и святую воду, и фимиам, и пошли они к камню, и пели молебен Пресвятой Богородице, а сам он со слезами молился об очищении того места. И обойдя вокруг, покропил он святою водой и прогнал нечистых духов. Рассказали же рыбаки, что видели тогда стаю воронья, летящую к северу, рыдающую, словно ревущие волю» [5].

Как известно, своеобразным символом победы православия над язычеством на Коневце стало строительство часовни на вершине Конь-камня, из которого и состоялось изгнание нечистой силы, «навсегда покинувшей остров» в образе ворон.

Вышеприведенные примеры показывают, что в целом население русских земель во времена Иосифа Волоцкого было довольно уязвимо с точки зрения «соблазнов» язычества, в особенности земли Великого Новгорода, в XV в. входившие во все более тесный контакт с Московским государством. Именно из Новгорода и его «младшего брата» Пскова на московские земли приходит, по сути, во многом неоязыческая ересь стригольников (одна из версий происхождения названия данного течения заключается в ремесленной принадлежности ее приверженцев: суконщиков в те времена именовали «стригалями» [1, с. 25], другая версия говорит о некоем дьяконе Карпе Стригольнике, в обязанности которого входило пострижение новопоставляемых дьяконов, чье прозвище дало название ереси), против которой и направляет свое обличительное слово преподобный Иосиф. Опуская подробную характеристику христианских взглядов стригольников, отметим, что их мировоззрение рассматривается рядом исследователей как архаичное возвращение к языческой старине, как «попытка возрождения языческого мировоззрения в двоеверной среде», как учение, выросшее «из стихии народной религиозности, из синкретизма языческих верований и христианства» [2, с. 152, 153]. Мы в данном случае разделяем точку зрения А. И. Алексева, связывающего появление стригольничества и его конфликт с православием именно с «процессом углубленной христианизации Руси начиная со 2-й половины XIV века», которому сопротивлялись силы, находившиеся под влиянием пережитков языческих верований. Мы также

склонны объяснять появление данной ереси отнюдь не контактами Новгорода и Пскова с западными странами, где распространялись протестантские идеи, а сугубо внутренними причинами: наличием сильного языческого влияния на северо-западных русских землях, а также небольшим количеством православных монастырей на обширных территориях, что и обусловило низкий уровень христианского сознания местного населения. Наиболее ярким известным нам признаком стригольничества, роднившим его с язычеством, стало исповедование своих грехов матери-земле. Сама процедура исповеди под открытым небом косвенно свидетельствует о возможном поклонении приверженцев течения небу и солнцу. Обличению ереси стригольников Волоцкий посвящает отрывок из «Шестнадцатого слова против ереси новгородских еретиков» в «Просветителе», где называет ее основателя псковича Карпа Стригольника человеком, «исполненным гнусных и скверных дел» [11, с. 404].

Преподобный Иосиф Волоцкий значительное место в своих обличениях отводил доводам, согласно которым язычество и идолопоклонничество в виде жертвоприношений (а особенно свершаемое под открытым небом!) ведут не только к грехопадению и гибели души отдельно взятого человека, но и к гибели целых городов. Проблеме языческого жертвоприношения (а именно закланию животных) почти целиком посвящено «Третье слово» его произведения «Просветитель», направленное против «ереси новгородских еретиков» («ереси жидовствующих»), что позволяет нам предположить, что представители этой ереси практиковали ветхозаветные жертвоприношения, хотя в позднейшей исторической литературе упоминания об этом отсутствуют. Мы полагаем, что, используя методы сопоставления и аналогии можно утверждать: преподобный Иосиф Волоцкий словом боролся с теми проявлениями данной ереси, о которых знал наверняка.

«Так и Бог поступил», — говорит Волоцкий в «Просветителе», — «Он повелел совершать жертвоприношения только в Иерусалиме, а потом, после недолгого времени жертвоприношений, Он низверг Иерусалим» [11, с. 101].

Греховность жертвоприношений, описанных в Ветхом Завете, преподобный Иосиф доказывает следующим образом:

«Ибо пока израильтяне жили в Египте, они научились от египтян приносить жертвы идолам и бесам, веселиться, танцевать и услаждать себя музыкальными инструментами», однако «повеление о жертвоприношениях не закон и что воля Божия не во всесожжениях, но Бог снизошел к ним из-за человеческой слабости» [11, с. 99].

Итак, согласно «Просветителю», позволение от Бога израильтянам приносить в жертву животных по языческому обычаю было делом временным, продиктованным обстоятельствами плена, однако для ныне живущего православного христианина это является великим грехом.

Таким образом, можно заключить, что еретические движения на северо-западе русских земель активно подпитывались пережитками язычества как славянских, так и карело-финских народов. Именно видя большую живучесть языческих представлений в среде мирян и духовенства (о чем мы косвенно

можем судить по позднейшим упоминаниям, например, о поклонении камням), преподобный Иосиф Волоцкий воспринимал их как часть ереси жидовствующих и ереси стригольников, которые с великой силой убеждения обличал в своих духовных текстах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев А. И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 4 (18). С. 22–34.
2. Алексеев А. И. Стригольники: Обзор источников // Вестник церковной истории. 2012. № 3/4 (27/28). С. 151–203.
3. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. I. Харьков, 1916. С. 50–51.
4. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II. М., 1913. С. 41, 43, 93.
5. Житие Арсения Коневского. [Электронный ресурс] URL: Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10574&ysclid=m7sgsk33k9350999674> (дата обращения: 03.03.2025).
6. Житие преподобного отца нашего Иринарха, затворника Ростовского Борисоглебского монастыря, что на Устье // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского: 12 кн., 2 кн. доп. М.: Моск. Синод. тип., 1903–1916. Т. V: Январь, День 13. С. 412.
7. Казакова Н. А. Первоначальная версия «Хождения на Флорентийский собор» // ТОДРЛ. Т. XXV. М.; Л., 1970. С. 60–77.
8. Кириллин В. М. «Чужое» в древнерусских сказаниях о ферраро-флорентийском соборе // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 1. С. 86–94.
9. Ломидзе Е. М. К вопросу о восприятии Ферраро-флорентийского собора русской делегацией. Б. м., 1996. С. 140–150.
10. Полный церковно-славянский словарь. Сост. свящ. магистр Григорий Дьяченко. М.: Тип. Вильде, 1900. С. 554.
11. Просветитель / Прп. Иосиф Волоцкий; Предисл. митр. Иоанн (Снычев), отв. ред., авт. послесл. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 432 с.
12. Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI в.). М., 1998. С. 77–89.
13. Mansikka V. J. Die Religion der Ostslaven. Helsinki, 1922, Bd 1. Quellen, p. 147–160.

REFERENCES

1. Alekseev, A. I. *K izucheniyu eresi strigoľnikov* [Towards the study of the heresy of the Strigolnikov]. In: *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki*, 2004, no. 4 (18), pp. 22–34 (in Russian).
2. Alekseev, A. I. *Strigoľniki: Obzor istochnikov* [Strigolniki: An overview of sources]. In: *Vestnik cerkovnoj istorii*, 2012, № 3/4 (27/28), pp. 151–203 (in Russian).
3. Gal'kovskij, N. M. *Bor'ba hristianstva s ostatkami yazychestva v drevnej Rusi* [The struggle of Christianity against the remnants of paganism in ancient Russia]. Vol. I. Har'kov, 1916 (in Russian).

4. Gal'kovskij, N. M. *Bor'ba hristianstva s ostatkami yazychestva v drevnej Rusi* [The struggle of Christianity against the remnants of paganism in ancient Russia]. Vol. II. Moscow, 1913, pp. 41, 43, 93 (in Russian).
5. *Zhitie Arseniya Konevskogo* [The Life of Arseny Konevsky]. [Electronic resource] URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10574&ysclid=m7sgsk33k9350999674> (accessed: 03.03.2025) (in Russian).
6. *Zhitie prepodobnogo otca nashego Irinarha, zatvornika Rostovskogo Borisoglebskogo monastyrya, chto na Ust'e* [The Life of our Venerable Father Irinarch, a recluse of the Rostov Borisoglebsky Monastery in the Ust'e]. In: *Zhitiya svyatyh na russkom yazyke, izlozhennye po rukovodstvu Chet'ih-Minej svt. Dimitriya Rostovskogo*: 12 kniga, 2 kniga dopolnenie. Moscow, Moskovskaya sinodal'naya tipografiya Publ., 1903–1916, vol. V: Yanvar', Den' 13 (in Russian).
7. Kazakova, N. A. *Pervonachal'naya versiya «Hozhdeniya na Florentijskij sobor»* [The original version of «Going to Florence Cathedral»]. In: TODRL, vol. XXV, Moscow- Leningrad, 1970, pp. 60–77 (in Russian).
8. Kirillin, V. M. “Chuzhoe” v drevnerusskih skazaniyah o ferraro-florentijskom sobore [“Alien” in the Ancient Russian legends about the Ferraro-Florence Cathedral]. In: *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki*, 2000, no. 1, pp. 86–94 (in Russian).
9. Lomidze, E. M. *K voprosu o vospriyatii Ferraro-florentijskogo sobora russkoj delegaciej* [On the question of the perception of the Ferraro-Florence Cathedral by the Russian delegation]. 1996, pp. 140–150 (in Russian).
10. *Polnyj cerkovno-slavyanskij slovar'. Sost. svyashch. magistr Grigorij D'yachenko* [The complete Church Slavonic dictionary. Comp. holy. Master Grigory Dyachenko]. Moscow, Vil'de Publ., 1900, pp. 554 (in Russian).
11. Iosif Volockij. *Prosvetitel'* [The Educator]. Moscow: Institut russkoj civilizacii publ., 2011, 432 p. (in Russian).
12. Sinicyna, N. V. *Tretij Rim. Istoki i evolyuciya russkoj srednevekovoj koncepcii (XV—XVI v.)* [The Third Rome. The origins and evolution of the Russian medieval concept (XV—XVI centuries)]. Moscow, 1998, pp. 77–89 (in Russian).
13. Mansikka, V. J. *Die Religion der Ostslaven* [The religion of the Eastern Slavs]. Helsinki, 1922, Bd 1. Quellen, pp. 147–160 (in German).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.26.1.017

УДК 1(091)

*Чжан Сявэнь, И. И. Евлампиев**

ДВОЙСТВЕННАЯ СУЩНОСТЬ ЖЕНЩИНЫ И ДВЕ ФОРМЫ ЛЮБВИ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В романе «Идиот» одной из главных тем является описание сущности женщины. В женщине, по Достоевскому, есть совершенное, божественное начало и начало земное, плотское, соответственно, есть два вида любви — мистическая, духовная, божественная, с одной стороны, и плотская, земная, с другой. Достоевский изображает преобладание в женщине первого и второго начала соответственно через образы героинь романа «Идиот» — Настасьи Филипповны и Аглаи Епанчиной. В каждой женщине есть оба начала, и главная проблема ее бытия — согласование этих двух измерений своей сущности. Любовь между Настасьей Филипповной и князем Мышкиным показана как мистическая любовь, она очень похожа на мистическое таинство «чертога брачного», изображенное в гностическом апокрифе — Евангелии от Филиппа. Но земное начало героини требует страстной любви, которая выражается в ее отношениях с Рогожиным. Герои романа «Идиот» не смогли решить проблему согласования двух форм любви в своей жизни, однако писатель еще верил в возможность такого согласования. В поздних произведениях («Сон смешного человека», «Братья Карамазовы») Достоевский пришел к пессимистическому выводу о неразрешимости этой проблемы, что означает невозможность достичь совершенства человеческой жизни.

* Чжан Сявэнь — аспирант, zhangxiawen221122@163.com, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5.

Zhang Xiawen — postgraduate student, zhangxiawen221122@163.com, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University. Russian Federation, 199034, Saint Petersburg, Mendeleevskaya Liniya, 5.

Евлампиев Игорь Иванович — д-р филос. наук, yevlampiev@mail.ru, проф., Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5.

Igor I. Evlampiev — Dr. Sci. in Philosophy, yevlampiev@mail.ru, Professor, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University. Russian Federation, 199034, Saint Petersburg, Mendeleevskaya Liniya, 5.

Ключевые слова: роман «Идиот», божественная и земная сущность женщины, страстная и мистическая любовь, гностическая модель человека.

Zhang Xiawen, I. I. Evlampiev
THE DUAL NATURE OF WOMAN
AND TWO FORMS OF LOVE IN THE WORKS OF F. M. DOSTOEVSKY

In the novel “The Idiot” one of the main themes is the description of the essence of a woman. According to Dostoevsky, a woman has a perfect, divine beginning and an earthly, carnal beginning, respectively, there are two types of love — mystical, spiritual, divine, on the one hand, and carnal, earthly, on the other. Dostoevsky depicts the predominance of the first and second beginnings in a woman respectively through the images of the heroines of the novel “The Idiot” — Nastasya Filippovna and Aglaya Epanchina. Each woman has both beginnings, and the main problem of her existence is the coordination of these two dimensions of her essence. The love between Nastasya Filippovna and Prince Myshkin is shown as mystical love, it is very similar to the mystical mystery of the “bridal chamber”, depicted in the Gnostic apocrypha — The Gospel of Philip. But the earthly beginning of the heroine requires passionate love, which is expressed in her relationship with Rogozhin. The heroes of the novel “The Idiot” were unable to solve the problem of reconciling the two forms of love in their lives, but the writer still believed in the possibility of such reconciliation. In his later works (“The Dream of a Ridiculous Man”, “The Brothers Karamazov”) Dostoevsky came to the pessimistic conclusion that this problem is insoluble, which means that it is impossible to achieve perfection in human life.

Keywords: the novel “The Idiot”, the divine and earthly essence of a woman, passionate and mystical love, the Gnostic model of man.

Постановка проблемы сущности женщины в романе «Идиот»

Наиболее остро проблему неоднозначной, противоречивой сущности женщины Ф. М. Достоевский поставил в романе «Идиот», в нем писатель создал яркие женские образы, используя относительно небольшое количество выразительных средств.

Поразительную, загадочную красоту Настасьи Филипповны Достоевский описывает в романе несколько раз и каждый раз иначе, используя непривычные эпитеты. Автор называет красоту своей героини ослепляющей, невыносимой, даже странной. В этом месте читатель вряд ли способен представить себе внешность Настасьи Филипповны, поскольку трудно понять, как женская красота может быть странной и невыносимой. Дополнительный штрих в характеристику Настасьи Филипповны вносит то обстоятельство, что искренне-наивный князь Мышкин проникается большой симпатией к ней при первом же взгляде на ее портрет. В необыкновенной красоте женщины, изображенной на портрете, есть что-то магическое, что притягивает князя; портрет описан в таких выражениях: «...глаза темные, глубокие, лоб задумчивый; выражение лица страстное и как бы высокомерное <...> Она была несколько худа лицом, может быть, и бледна» [2, с. 27]. Здесь внимательный читатель осознает необъяснимую душевную отстраненность Настасьи Филипповны от мира при внешней вовлеченности в него. Слова художницы Аделаиды, сказанные ею по поводу портрета Настасьи Филипповны, еще более загадочны: «Такая красота — сила, — горячо сказала Аделаида, — с этакой красотой можно мир перевернуть»

[2, с. 69]. Все остальные характеристики, даваемые Настасьей Филипповне, также не столько подчеркивают ее красоту, становящуюся у всех предметом живого интереса, сколько указывают на ее отстраненность от мира людей.

По ходу романа мы постепенно понимаем, что эта ее отстраненность, особость обусловлена самой ее мистической натурой, ее глубинной сущностью, непохожей на сущность обычной женщины. Не случайно в романе вокруг Настасьи Филипповны создана атмосфера «труднодоступности» — и в смысле любовных отношений мужчины и женщины, и в смысле обычного общения людей; Достоевский как бы намекает читателю, что это существо из другого мира, не вполне вписывающееся в земной мир и в земные отношения людей. Собственно говоря, то же самое можно сказать и про хриstopодобного князя Мышкина: он тоже выглядит совершенно не подчиняющимся законам земной реальности и земных отношений людей. Но именно поэтому Мышкин оказывается единственным, кто способен понять Настасью Филипповну, только он находит путь к ее душе и пытается спасти ее от греха.

В сравнении с этим очень характерно, что Аглаю тот же князь Мышкин называет просто «красавицей»: «...вы чрезвычайная красавица, Аглая Ивановна. Вы так хороши, что на вас боишься смотреть» [2, с. 66]. Хотя при этом князь добавляет: «Красоту трудно судить; я еще не приготовился. Красота — загадка» [2, с. 66], — мы понимаем, что красоту в ее полной загадочной сущности он приписывает не Аглае. Красота Аглаи — это красота мирская, обычная, ей не придается чего-либо сверхъестественного; вряд ли Аглаю даже можно назвать женственной. Впервые она описывается в романе не персонально, а вместе со своими сестрами; в этом описании акцентировано здоровье и физическая сила Аглаи и нет даже намек на женственность:

«Все три девицы Епанчины были барышни здоровые, цветущие, рослые, с удивительными плечами, с мощною грудью, с сильными, почти как у мужчин, руками, и, конечно вследствие своей силы и здоровья, любили иногда хорошо покушать, чего вовсе и не желали скрывать» [2, с. 32].

Резкий контраст между здоровой, сильной, неженственной Аглаей и Настасьей Филипповной с бледным лицом и впалыми щеками подчеркивает неземное, божественное начало в Настасье Филипповне и вместе с тем уже в начале повествования намекает на то, что Аглая не сможет сыграть решающей роли в жизни князя Мышкина и в художественном мире романа в целом.

Однако божественное начало в человеке не отделено от его человеческой сущности. Поэтому противостояние Аглаи и Настасьи Филипповны является относительным, а не абсолютным; каждая из них ярко выражает одну сторону сущности женщины, но для правильной и полноценной жизни нужно единство этих сторон. Можно сказать, что Наталья Филипповна и Аглая точно так же дополняют друг друга, как дополняют друг друга до полноценной мужской сущности Мышкин и Рогожин (см.: [9]). Судьба Настасьи Филипповны является трагичной именно потому, что в ней явно преобладает божественное начало, но и низшее, земное начало не исчезло и постоянно «спорит» с высшим началом.

Достоевский подчеркивает, что загадочная красота Настасьи Филипповны связана с ее двойственностью. Князь Мышкин замечает в ней некую противоречивость, лишь только взглянув на ее портрет:

«Как будто необъятная гордость и презрение, почти ненависть, были в этом лице, и в то же самое время что-то доверчивое, что-то удивительно простодушное; эти два контраста возбуждали как будто даже какое-то сострадание при взгляде на эти черты» [2, с. 68].

Трудно представить себе сочетание описанных здесь черт в одном человеке; более того, «ослепляющая» красота контрастирует с «бледным лицом», «впалыми щеками» и «горевшими глазами», в связи с этим нет ничего удивительного, что Достоевский устами Мышкина называет красоту Настасьи Филипповны «странной» [2, с. 68]. Противоположные, но сочетающиеся в Настасье Филипповне черты ее характера и внешности следует воспринимать не только как выражение ее внутреннего конфликта, но и как указание на предстоящий ей в дальнейшем мучительный выбор между любовью двух разных типов.

Еще одно значительное различие между Аглаей и Настасьей Филипповной заключается в особенностях их биографии. Аглаю Достоевский изобразил традиционно — как непорочную девственницу из светского общества, тогда как Настасья Филипповна уже в самом начале романа предстает опытной женщиной, соблазненной Тоцким, что не только придает трагизм ее образу, но «принижает» ее в социальном смысле перед Аглаей. Причина, по которой образ Настасьи Филипповны был привлекателен для Достоевского, заключается в его размышлениях о женских проблемах, анализе женских судеб и исследовании предназначения женщины.

Историю Настасьи Филипповны писатель выстраивает в соответствии с той же моделью, которую использует при изображении мужских персонажей — Раскольников в «Преступлении и наказании», Рогожина и князя Мышкина в «Идиоте»: он дает понять, что сущность человеческой природы может быть постигнута только вместе с раскрытием темной стороны человеческого сердца, а это наиболее явно достигается в ситуации, когда человек находится на самом дне. Поэтому героиня, которая попала на социальное и моральное дно, которая борется с осуждением со стороны своего окружения, при благоприятном стечении обстоятельств может полностью раскрыть свою человеческую, а следовательно, и женскую сущность.

Радикальная двойственность природы Настасьи Филипповны — сочетание в ней божественного и земного начала показано Достоевским через образы двух мужчин, влюбленных в нее, — Мышкина и Рогожина. Ни та, ни другая любовь не является случайной, они обе отражают разные стороны ее сущности. С самой первой ее встречи с Мышкиным Достоевский придает их отношениям мистический оттенок. Само по себе поразительно уже то, что князь Мышкин проникается глубокой симпатией к Настасье Филипповне с ее своеобразной, мистической красотой, только увидев ее портрет. Мистика в их отношениях проявляется и в том, что при первой встрече оба они ощутили, что будто бы уже где-то виделись. Князь Мышкин так и говорит: «Я ваши глаза точно где-то видел... да этого быть не может! Это я так... Я здесь никогда и не был. Может быть, во сне...» [2, с. 90].

Лучшему пониманию сути образа Настасьи Филипповны помогает сопоставление его с двумя женскими образами из романа «Преступление и наказание». В этом романе читатель не найдет ни одного описания Сони Мармеладовой, которое могло бы вызвать отклик у мужчин. Описание Сони по большей части сводится к описанию ее трагической судьбы, вынудившей ее торговать собой, чтобы зарабатывать на хлеб. Роль Сони в сюжете романа сводится к ее положительному влиянию на Раскольникова, благодаря которому он становится на путь искупления своего греха. Можно сказать, что в мистическом плане Соня Мармеладова — воплощение падшей божественной Софии, в большей степени обладает божественными характеристиками, нежели характеристиками обычной, земной женщины. В отличие от нее, Дуня Раскольникова воплощает земное понимание женской сущности, что не исключает того, что и Дуне писатель придает черты святой.

В определенном смысле соотношение Сони Мармеладовой и Дуни Раскольниковой подобно отношению Настасьи Филипповны и Аглаи в романе «Идиот». В обоих случаях писатель показывает в одной героине высшую, божественную сущность женщины, а в другой, противостоящей ей, — обычную земную реализацию предназначения женщины. При этом парадоксальным образом божественная сущность женщины не предохраняет ее от трагической судьбы, наоборот, и в Соне, и в Настасье Филипповне их божественная сущность раскрылась благодаря трагическим жизненным обстоятельствам и нисхождению на самое «дно» общества. С другой стороны, в описании Дуни Раскольниковой писатель прямо сопоставляет ее с ранними христианскими мученицами, это означает, что божественная сущность есть в каждой женщине, хотя не каждая умеет раскрыть ее в себе. Собственно говоря, в романе «Преступление и наказание» Дуня оказывается в ситуации, похожей на ситуацию Сони, и ее брат прямо говорит об этом в связи с ее проектом выйти замуж за Лужина.

Настасья Филипповна хочет быть любимой и любить в обычном смысле этих понятий, подразумевающим неуправляемую страсть и разрушительную ревность, но одновременно в глубине ее души живет стремление к идеальной, божественной любви, отрицающей низменные стороны обычного любовного чувства. Она разрывается между князем Мышкиным и Рогожиным, ее неоднократный побег со свадьбы — самое очевидное доказательство двойственности ее характера. Настасья Филипповна глубоко осознает свое сокровенное стремление к страстной любви и мучается от противоречия между этим стремлением и стремлением к идеальной, высшей любви, еще будучи в отношениях с Тоцким. По мере того как она все глубже сближается с князем Мышкиным и Рогожиным, этот конфликт в ее душе обостряется, делая невозможным окончательный выбор между двумя мужчинами, что в конечном итоге и приводит Настасью Филипповну к трагическому концу.

Раздвоенность характера Настасьи Филипповны, две ее нравственные ипостаси соответствуют двум разным типам любви, описанным в романе. Если Рогожин олицетворяет собой любовь земную, страстную, пылкую, эмоциональную и сопряженную с мучениями, то князь Мышкин олицетворяет любовь, осмысляемую в христианском ключе, это сострадательная любовь, сопряженная с жертвенностью. Любовь Рогожина к Настасье Филипповне

основывается на плотском влечении к ее красоте, тогда как любовь князя Мышкина основывается на сострадании к этой несчастной в душе женщине, это не безумная, а, напротив, рассудительная любовь, требующая духовной концентрации. Независимо от того, признаётся ли Настасья Филипповна самой себе и другим в двойственности своего характера, ее тяготение одновременно и к Рогожину, и к князю Мышкину однозначно свидетельствует об этой двойственности, которая делает невозможным выбор как между ними, так и между двумя типами любви. Хотя христианская любовь князя Мышкина и оказывает на Рогожина какое-то влияние во время их бесед, она, тем не менее, не может изменить Рогожина внутренне и превратить его плотскую любовь в любовь христианскую. Но и сам князь Мышкин, живущий в мире несовершенных людей, не избегает порочной любви в своем общении с Аглаей. Это можно воспринимать как некий путь к сближению двух типов любви; однако, если даже этот путь и существует, Настасья Филипповна не смогла по нему пойти, что в итоге и обусловило трагический конец ее противоречивой судьбы.

Чтобы продвинуться в понимании символического значения образа Настасьи Филипповны, необходимо обратить внимание на то, что в романе «Идиот» есть свидетельства использования Достоевским гностических представлений (см.: [7, с. 388–401]), изложенных в раннехристианских апокрифических памятниках Апокриф Иоанна и Евангелие от Филиппа (см.: [8, с. 186–209, 252–284]). Можно предположить, что отношения Мышкина и Настасьи Филипповны в романе Достоевский изображает так, что они соответствуют модели идеального супружества, присутствующей в этих гностических текстах.

В Апокрифе Иоанна дан миф о возникновении мира в его гностической версии. Согласно этому мифу злой и несовершенный Демиург создал человека (Адама) и попытался подчинить его себе. Ему не удалось лишить Адама высшей сущности, которую вложила в него божественная София, однако он смог перенести божественное начало от Адама к Еве, второму созданному им человеческому существу. В результате мужчина и женщина в гностическом христианстве оказались в органическом дополнении друг к другу и невозможности существовать друг без друга: женщина обладает полнотой человеческой сущности, но не знает о ней и не способна сама раскрыть в себе эту сущность, мужчина же оказался онтологически лишен этой сущности, хотя он знает о ней и понимает, что цель его жизни в обретении этой сущности, поэтому он ищет женщину, в соединении с которой получит эту сущность. Здесь и возникает концепция идеального брака, который в Евангелии от Филиппа обозначен термином «чертог брачный». Эта концепция предполагает, что и сам Христос смог обрести полноту божественной сущности, только осуществив мистическое соединение с женщиной, которая стала его мистической супругой; такой женщиной в гностической мифологии является Мария Магдалина; на это намекает фрагмент 55 в Евангелии от Филиппа:

«София, которая называется бесплодной, — мать ангелов. И спутница [Сына — это Мария] Магдалина. [Господь любил Марию] более [всех] учеников, и он [часто] лобзал ее уста. Остальные [ученики, видя] его [любящим] Марию, сказали

ему: Почему ты любишь ее более всех нас? Спаситель ответил им, он сказал им: Почему не люблю я вас, как ее?» [6, с. 281–282]*.

Если мы примем эту исследовательскую перспективу, то прежде всего можно заметить, что роль злого Демииурга в судьбе Настасьи Филипповны играет Тоцкий, причем эта его роль прослеживается не только на символическом, но и на земном, плотском уровне — он возбуждает ее низменные плотские желания. Это точно соответствует тексту Апокрифа Иоанна, в котором утверждается, что Демииург (протоархонт) совершил насилие над Евой, прародительницей всех женщин, и породил в ней плотское желание, которое унаследовали от нее все земные женщины:

«И протоархонт осквернил ее, и он родил с ней двух сыновей; первый и второй Элоим и Иаве, Элоим с медвежьей мордой, Иаве с кошачьей мордой. Один был праведный, другой неправедный. Иаве он поставил над огнем и ветром, Элоима же он поставил над водой и землей. И их он назвал именами Каин и Авель из хитрости. И по сей день осталось соитие, идущее от протоархонта. И он посеял жажду к порождению в той, кто принадлежит Адаму. И он произвел через соитие порождение в образе тел, и он наделил их своим духом обманчивым» [1, с. 212].

С другой стороны, князь Мышкин, по утверждению самого Достоевского в черновых набросках к роману, есть воплощение Христа («Князь Христос» [3, с. 246, 249, 253]), его путешествие из Швейцарии в Петербург можно понять как реализацию его пророческой миссии среди людей: он спускается из божественной Плеромы в земной мир, чтобы поведать людям о возможности освобождения от власти Демииурга и от господства зла в их жизни. Но одновременно в качестве цели его путешествия можно увидеть поиск своей мистической супруги. Добавим, что и князю Мышкину, и Настасье Филипповне Достоевский придает фаталистические черты. Некая загадочная, мистическая связь существовала между этими персонажами еще до момента их первой встречи, мы узнаём о ней в тот момент, когда князь Мышкин впервые видит портрет Настасьи Филипповны. У внимательного читателя складывается ощущение, что они знают друг друга с ранних лет и уже давно решили стать мистическими супругами друг для друга. При этом то, что они по-своему повторяют взаимоотношения Христа и Марии Магдалины, в соответствии с логикой гностических апокрифов, уже отмечалось исследователями [10, с. 144, 160, 167 и др.]. Это сопоставление присутствует в черновых набросках Достоевского к роману [3, с. 217]. Казалось бы, Настасья Филипповна могла связать себя узами брака с князем Мышкиным, мистический брак мог бы быть осуществлен, однако ее плотские желания и любовь к Рогожину не позволили ей достичь этой высшей гармонии.

Таким образом, в романе «Идиот» Достоевский использовал мистическое понимание брака в рамках гностической модели и на этой основе построил свое понимание сущности и предназначения женщины. Но здесь его позиция не дала решения проблемы цельности женского бытия, двойственная природа

* В квадратные скобки заключены фрагменты текста, не читаемые в рукописи и предположительно восстановленные издателем).

женщины приводит ее к неспособности соединиться с мужчиной в мистическом браке и, значит, не позволяет реализовать свое высшее предназначение.

Генезис представлений о половой любви в творчестве Достоевского

Более прямой и ясный ответ на вопрос о соотношении двух форм любви — страстной и божественной — Достоевский дал в двух других своих текстах — в рукописном наброске, написанном 17 апреля 1864 г. после смерти его первой жены Марьи Дмитриевны Исаевой и называемом исследователями по первой его строке «Маша лежит на столе», а также в рассказе «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» за 1877 год.

В рукописном наброске, написанном до романа «Идиот», Достоевский размышляет о ходе человеческой истории. Здесь он утверждает, что, развиваясь в историческом времени и достигнув в конце истории идеального, полностью совершенного земного состояния (земного — значит еще не лишенного смерти), человечество совершит мистическую трансформацию к сверхземному состоянию, в котором уже не будет смерти, а будет вечная жизнь. Достоевский осознает, что смысл указанной мистической трансформации нам до конца понять невозможно, однако он фиксирует одно очевидное, как он считает, отличие окончательного сверхземного состояния человека и человечества: «Не женятся и не посягают, а живут как ангелы Божии» [5, с. 173]. И дальше он поясняет, что половая любовь и половые отношения между мужчиной и женщиной являются главным фактором разрушения глубинного сущностного единства людей, противодействия единству в человеческих отношениях. Возможность воплощения христианского идеала совершенной жизни, лишенной зла и страданий, Достоевский видит только после «перерождения» человека «в другую натуру, которая не женится и не посягает» [5, с. 173], т. е. которая полностью лишена половых отношений и процесса рождения детей. Достоевский резко противопоставляет две формы любви: любовь по заповеди Христа, направленную на всех окружающих и поэтому ведущую к единению всего человечества, и любовь половую, связывающую только двух влюбленных и поэтому отделяющих их от всех остальных (а через ревность еще и враждебно направленную против остальных).

Такое представление порождало очевидное противоречие. Ведь в начале фрагмента Достоевский уверенно утверждал, что человечество постепенно движется в истории к состоянию «рая Христова», и происходит это за счет все большей приверженности людей к заповеди Христа любить других как себя самих. Однако на протяжении всей истории люди остаются смертными и для существования человечества нужна половая любовь и деторождение. Как же может всеобщая любовь по заповеди Христа распространяться среди людей и становиться господствующей формой их отношений при сохранении половой любви? Ведь, как уже было сказано, последняя является мощным фактором разрушения единства, она противодействует Христовой любви ко всем. Достоевский, несомненно, осознал эту проблему, через 13 лет после написания фрагмента «Маша лежит на столе», в рассказе «Сон смешного человека» он попытался разрешить ее, предположив, что половая любовь может как бы «раствориться» в Христовой любви ко всем, т. е. практически

исчезнуть в прежней, эгоистической и страстной форме, сохранившись в той минимальной степени, которая нужна для продолжения рода. Герой рассказа так описывает отношения людей идеального общества, в которое он попал на далекой планете, подобной Земле, и через которое Достоевский выражает свое представление о будущем идеальном состоянии человечества:

«У них была любовь и рождались дети, но никогда я не замечал в них порывов того жестокого сладострастия, которое постигает почти всех на нашей земле, всех и всякого, и служит единственным источником почти всех грехов нашего человечества. Они радовались являвшимся у них детям как новым участникам в их блаженстве. Между ними не было ссор и не было ревности, и они не понимали даже, что это значит» [4, с. 113–114].

Очень характерно, что «жестокое сладострастие», т. е. половая любовь в ее самом резком проявлении, называется здесь Достоевским «единственным источником» грехов человечества. Это утверждение нельзя считать художественным преувеличением, поскольку в конце пребывания героя рассказа на планете идеальных людей происходит деградация их идеального общества в состояние, полностью подобное нынешнему состоянию несовершенного земного человечества, причем главным фактором указанной деградации является сам герой рассказа, «смешной человек», научивший идеальных людей страстной и жестокой любви. Вот как сам герой описывает эту катастрофу:

«Да, да, кончилось тем, что я развратил их всех! Как это могло совершиться — не знаю, не помню ясно. Сон пролетел через тысячелетия и оставил во мне лишь ощущение целого. Знаю только, что причину грехопадения был я. Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю. Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи. О, это, может быть, началось невинно, с шутки, с кокетства, с любовной игры, в самом деле, может быть, с атома, но этот атом лжи проник в их сердца и понравился им. Затем быстро родилось сладострастие, сладострастие породило ревность, ревность — жестокость... О, не знаю, не помню, но скоро, очень скоро брызнула первая кровь: они удивились и ужаснулись, и стали расходиться, разъединяться» [4, с. 115–116].

Герой подчеркивает, что, утратив совершенство, люди неведомой планеты не жалели об этой утрате:

«...если б только могло так случиться, чтоб они возвратились в то невинное и счастливое состояние, которое они утратили, и если б кто вдруг им показал его вновь и спросил их: хотят ли они возвратиться к нему? — то они наверно бы отказались» [4, с. 116].

Он не уточняет, почему они не хотели возвращения к совершенству, но ответ очевиден: потому, что он требовал отказа от страстной любви, которая несовместима с идеалом. Этот ответ становится совершенно очевидным, если мы вспомним, что еще только подлетая к планете, на которой он найдет идеальное общество, герой рассказа сам заранее отрекается от идеала, если условием его обретения станет ликвидация возможности страстной половой любви:

«Есть ли мучение на этой новой земле? На нашей земле мы истинно можем любить лишь с мучением и только через мучение! Мы иначе не умеем любить и не знаем иной любви. Я хочу мучения, чтоб любить. Я хочу, я жажду в сию минуту целовать, обливаясь слезами, лишь одну ту землю, которую я оставил, и не хочу, не принимаю жизни ни на какой иной!..» [4, с. 111–112].

Учитывая все сказанное выше о проблеме половой любви в романе «Идиот», можно таким образом выстроить логику развития взглядов Достоевского на рассматриваемую проблему. В 1864 г., когда он записывал фрагмент «Маша лежит на столе», он верил в то, что человечество может достигнуть идеала, обозначенного в этом фрагменте термином «рай Христов» и обусловленного господством в людях Христовой любви ко всем, при этом ради движения к идеалу Достоевский признавал необходимость «искоренения» страстной половой любви. В эпоху написания романа «Идиот» (1867–1869 гг.) Достоевский осознал значение половой любви в ее страстной форме для любого человека (это оказалось справедливым даже для хриstopодобного князя Мышкина), однако он все еще верил в то, что наряду со страстной любовью мужчины и женщины могут быть связаны между собой идеальной, божественной и мистической любовью; проблеме столкновения двух форм любви и был посвящен роман (эта тема есть и в «Преступлении и наказании»), причем писатель не нашел ответа на вопрос, возможна ли гармония между ними — в пределах романа она оказалась явно недостижимой. Наконец, в 1877 г., когда он работает над «Дневником писателя» и пишет «Сон смешного человека», Достоевский отказывается от идеи божественной любви, соответствующей гностическому таинству «чертога брачного», описанного в Евангелии от Филиппа. Теперь он противопоставляет страстной половой любви только всеобщую Христову любовь, которая может включать половые отношения и вести к деторождению, но которая в такой «бесстрастной» форме не удовлетворяет людей, лишает их чего-то очень важного, не дает полностью реализоваться их человеческой сущности. Поэтому писатель отвергает возможность достижения идеала, хотя одновременно настаивает на необходимости бороться за него; это двойственное, противоречивое отношение к идеалу наглядно проступает в финальных словах героя рассказа:

«...пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывает раю (ведь уже это-то я понимаю!), — ну, а я все-таки буду проповедовать. А между тем так это просто: в один бы день, *в один бы час* — всё бы сразу устроилось! Главное — люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться» [4, с. 118–119].

Последний раз противостояние двух форм любви Достоевский изобразил в романе «Подросток», где Версиков страстно любит Катерину Ахмакову, и эта любовь ведет его к гибели, но одновременно он каким-то непонятным, почти мистическим образом связан с Софьей Долгорукой, периодически возвращается к ней, и она спасает его во всех критических ситуациях. Отголосок прежнего представления о мистической божественной любви, связывающей Раскольникова с Соней Мармеладовой, а Мышкина с Настасьей Филиппов-

ной, слышится в имени Долгорукой, намекающей на божественную Софию, и в странном отсутствии в тексте романа даже намеков на страстность и вообще на половой аспект отношений между ней и Версиловым. Тем не менее эти отношения невозможно противопоставить обычной любви между мужчиной и женщиной, как это было в случае Мышкина и Настасьи Филипповны, — ведь у Софьи Долгорукой и Версилова родились двое детей, да и начало их истории изображено в романе именно как банальная любовная связь, не имевшая под собой никаких духовных и тем более «божественных» смыслов.

В романах «Бесы» и «Братья Карамазовы» мы не находим никаких признаков представления о «высшей» любви, можно предположить, что к концу жизни эта идея перестает быть значимой для писателя. Более того, в «Братьях Карамазовых» многочисленные любовные отношения героев изображены как различные формы изощренного мучительства, и тем не менее именно такая любовь, являющаяся источником страданий и зла, признается главной ценностью. Мы можем констатировать, что в своих поздних произведениях Достоевский окончательно признал невозможность достижения совершенства человеческого бытия и даже стал рассматривать некоторые формы земного несовершенства — прежде всего половую любовь — в качестве важного и неотменяемого фактора жизни любого человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апокриф Иоанна // Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. М.: Мысль. 1989. С. 197–218.
2. Достоевский Ф. М. Идиот // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973.
3. Достоевский Ф. М. Идиот. Подготовительные материалы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 9. Л.: Наука, 1974.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год. Январь–август // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983.
5. Достоевский Ф. М. Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 152–205.
6. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. М.: Мысль. 1989. С. 274–296.
7. Евлампиев И. И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021.
8. Евлампиев И. И. Неисказенное христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024.
9. Касаткина Т. А. Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: о высшей и низшей природе человека // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 14–30.
10. Степанян К. А. «Сознать и сказать». «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. М.: Раритет, 2005.

REFERENCES

1. Apokrif Ioanna [Apocrypha of John] (1989). In: *Apokrif drevnikh khristian. Issledovaniia, teksty, kommentarii* [Apocrypha of the ancient Christians. Research, texts, comments]. Moscow, Mysl' Publ, pp. 197–218 (in Russian).
2. Dostoevsky, F. M. (1973). *Idiot* [Idiot]. In: Dostoevsky, F. M. *Poln. sobr. soch. v 30 t.* [Complete Works in 30 vols]. Vol. 8. Leningrad, Nauka Publ., 512 p. (in Russian).
3. Dostoevsky, F. M. (1974). *Idiot. Podgotovitel'nye materialy* [Idiot. Preparatory materials]. In: Dostoevsky, F. M. *Polnoe sobranie sochinenij v 30 tomah.* [Complete Works in 30 vols]. Vol. 9. Leningrad, Nauka Publ., 528 p. (in Russian).
4. Dostoevsky, F. M. (1983). *Dnevnik pisatel'ia za 1877 god. Ianvar'—avgust* [Writer's diary for 1877. January — August]. In: Dostoevsky, F. M. *Polnoe sobranie sochinenij v 30 tomah.* [Complete Works in 30 vols]. Vol. 25. Leningrad, Nauka Publ., 472 p. (in Russian).
5. Dostoevsky, F. M. (1980). *Zapiski publitsisticheskogo i literaturno-kriticheskogo kharaktera iz zapisnykh knizhek i tetradei 1860–1865 gg.* [Notes of a journalistic and literary-critical nature from notebooks and notebooks from 1860–1865]. In: Dostoevsky, F. M. *Polnoe sobranie sochinenij v 30 tomah.* [Complete Works in 30 vols]. Vol. 20. Leningrad, Nauka Publ., pp. 152–205 (in Russian).
6. *Evangelie ot Filippa* [Gospel of Philip] (1989). In: *Apokrif drevnikh khristian. Issledovaniia, teksty, kommentarii* [Apocrypha of the ancient Christians. Research, texts, comments]. Moscow, Mysl' Publ., pp. 274–296 (in Russian).
7. Evlampiev, I. I. (2021). *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F. M. Dostoevskogo* [The Image of Jesus Christ in the Philosophical Worldview of F. M. Dostoevsky]. Saint Petersburg, RKhGA Publ., 600 p. (in Russian).
8. Evlampiev, I. I. (2024). *Neiskazhennoe khristianstvo i ego sud'ba v evropeiskoi istorii* [Uncorrupted Christianity and its fate in European history]. Saint Petersburg, TsSO Publ., 808 p. (in Russian).
9. Kasatkina, T. A. (2021). Roman F. M. Dostoevskogo “Idiot”: o vysshei i nizshei prirode cheloveka [The novel by F. M. Dostoevsky “The Idiot”: about the higher and lower nature of man]. In: *Khristianskoe chtenie* [Christian reading], 2021, no. 4, pp. 14–30 (in Russian).
10. Stepanian, K. A. (2005). “Soznat' i skazat'”. “Realizm v vysshem smysle” kak tvorcheskii metod F. M. Dostoevskogo [“To realize and to say”. “Realism in the highest sense” as a creative method of F. M. Dostoevsky]. Moscow, Raritet Publ., 512 p. (in Russian).

*Н. А. Хренов**

**РЕАБИЛИТАЦИЯ СВЕРХЧУВСТВЕННОГО
В КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА: А. ТАРКОВСКИЙ
И «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ» СТИЛЬ В КИНО.**

Статья третья**

В третьей статье, посвященной творчеству А. Тарковского, речь идет о разрывах в преемственности на уровне культуры. Логика развития русской культуры на протяжении столетий — сплошное нагромождение и накопление разрывов, которые подчас преодолевались, не всегда, правда, достигая окончательного разрешения. Такие разрывы, объясняемые социальными и политическими причинами, приводили к тому, что уже существующими или только возникающими художественными и эстетическими ценностями приходилось жертвовать, что проявлялось в преследовании деятелей искусства, в эмиграции и т. д. Но при этом всегда существовала потребность в восстановлении преемственности, и эта функция могла осуществляться опять-таки лишь мыслителями и художниками. Такая перманентная в культуре ситуация во многом объясняет и драматические факты в биографии А. Тарковского, и необычайный резонанс, спровоцированный его фильмами. Его творчество следует воспринимать в контексте философских и религиозных исканий в России на рубеже XIX—XX вв., как и возрождаемых в формах искусства стихий, определяющих некоторые доренессансные универсальные художественные стили.

Ключевые слова: А. Тарковский, принцип преемственности, теургическая философия, сверхчувственное, трансцендентальный стиль, антропологическая катастрофа, П. Шрейдер, И. Евлампиев, М. Мамардашвили.

* Хренов Николай Андреевич — д-р филос. наук, канд. искусствоведения; nihrenov@mail.ru, Государственный институт искусствознания Министерства культуры РФ; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Nikolai A. Khrenov — Dr. Philos. of Sciences, Candidate of Sciences. art criticism; nihrenov@mail.ru, State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation; Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky.

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

N. A. Khrenov
*REHABILITATION OF THE SUPERSENSITIVE IN THE CULTURE
OF THE XX CENTURY: A. TARKOVSKY AND THE "TRANSCENDENTAL" STYLE
IN CINEMA. ARTICLE THREE*

The third article, devoted to the work of A. Tarkovsky, deals with gaps in continuity at the cultural level. The logic of the development of Russian culture over the centuries is a continuous accumulation and accumulation of gaps, which were sometimes overcome, although not always, reaching a final resolution. Such gaps, explained by social and political reasons, led to the fact that already existing or just emerging artistic and aesthetic values had to be sacrificed, which manifested itself in the persecution of artists, emigration, etc. But at the same time, there was always a need to restore continuity, and this function could be carried out again only by thinkers and artists. Such a permanent cultural situation largely explains the dramatic facts in the biography of A. Tarkovsky, and the extraordinary resonance provoked by his films. His work should be perceived in the context of philosophical and religious searches in Russia at the turn of the XIX—XX centuries, as well as elements revived in art forms that define some pre-Renaissance universal artistic styles.

Keywords: A. Tarkovsky, the principle of continuity, theurgic philosophy, the supersensible, transcendental style, anthropological catastrophe, P. Schrader, I. Evlampiev, M. Mamardashvili.

«Я называю экзистенциальным философом
того, у кого мысль означает тождество личной
судьбы и мировой судьбы»

(Бердяев Н. Самопознание.
Опыт философской автобиографии [2, с. 91]).

I. Разрывы в преемственности как проблема русской культуры.

***Специфическая функция искусства в соотносительности
с необходимостью преодоления разрывов в преемственности культуры.
Особенность фильмов Тарковского с этой точки зрения***

Заканчивая в предыдущей статье, опубликованной в данном журнале, мысль об А. Тарковском — о том, что философия к художнику приходит не со стороны, извне, а является результатом личного опыта, — нельзя бы не процитировать суждение Н. Бердяева, близкого к философии XX в., а именно к экзистенциализму, в чем он сам признавался. Ведь именно эта философия, как никакая другая, предполагает наличие личного опыта. Может быть, именно поэтому это философское направление имело столь сильное влияние на искусство.

«Философия связана была для меня с моей судьбой, с моим целостным существованием, — пишет Н. Бердяев, — в ней присутствовал познающий как существующий. Я всегда хотел, чтобы философия была не о чем-то, а чем-то, обнаружением первореальности самого субъекта» [2, с. 84].

Поэтому экзистенциалистские мотивы можно обнаружить не только у Н. Бердяева или Л. Шестова, но и в литературе, в частности, у Ф. Достоевского, оказавшего на А. Тарковского огромное влияние. Самое интересное в Достоевском, пожалуй, то, что, появившись в эпоху, предшествующую

Серебряному веку, открытия, сделанные им в своих произведениях, своевременного продолжения не получили. Логика разных течений этого времени прервалась. Хотя эта логика будет иметь продолжение спустя десятилетия, во второй половине прошлого столетия, когда нарождается новое поколение. А ведь то, что появилось в Серебряном веке, как уже отмечалось, тоже было разрывом — разрывом с XIX в. Хотя для искусства XIX в. этот разрыв оказался отчасти позитивным. Возникшие в этот период открытия позволили адекватно прочесть то, что у некоторых художников XIX в. своеременно не было понято. Взять хотя бы того же Достоевского. Так, по этому поводу И. Евлампиев пишет:

«Подлинное понимание тех идей, которые пытался выразить в своем творчестве Достоевский, пришло только тогда, когда его произведения стали анализировать не литературные критики, а философы, способные увидеть в кажущихся несовершенствах и недочетах необходимое и адекватное применение парадоксального метода художественного философствования» [6, с. 10].

Какая-то преемственность между Достоевским и Тарковским, как мы показали, все же угадывается. В начале XX в. XIX век прочитывали иначе, в соответствии со своими открытиями. Не случайно с этого времени возникает необходимость обращения к герменевтике как методу истолкования текстов, а применительно к XX в. текстов, требовавших интерпретации и с точки зрения новаций Серебряного века, и с точки зрения рождающейся советской эстетики. Но и эти открытия Серебряного века, как и вновь прочитываемый XIX век в связи с революцией 1917 г., входили в бессознательное культуры, чтобы потом, спустя десятилетия, вернуться в сознание и определять дальнейшее развитие искусства. В этой ситуации фигура Тарковского кажется весьма значимой. Не слишком ли много разрывов, причем за короткий период? Впрочем, разрыв — перманентная проблема русской культуры.

Почему перманентный разрыв? И почему кто-то должен это преодолевать и восстанавливать преемственность? Ведь известно, что Россия рождала таких гениев, творчество которых не только блокировалось, а русская культура по сравнению с другими культурами в своем развитии не всегда запаздывала. Да, это тоже всегда было. Л. Толстой, Ф. Достоевский, В. Мейерхольд, С. Эйзенштейн, П. Чайковский, Д. Шостакович, В. Кандинский. Они сразу же включались во всемирную культуру и не были ей чуждыми. Но ведь это гении-одиночки, и они этот разрыв преемственности не могли восполнить. Они были чужими и часто в своей стране непонятыми и отвергнутыми. Они кажутся маяками в пустыне невежества как следствие этих самых разрывов. В связи с этим приведем любопытное суждение Тарковского о том, как русские гении создавали образ России, исходя из противного.

«Все русские гении, — пишет он, — думали о том, что их величие не может идти от плоской, бессмысленной почвы, и называли свою страну Великой, а будущее мессианским. Они чувствовали, что они “глас народа”, и не хотели быть “гласом вопиющего в пустыне”, а хотели воплотить в себе суть если народа, то только Великого, и если страны, то только с великим будущим» [12, с. 203].

Таким очередным маяком в середине XX в. оказался Тарковский. Раз мы постигаем его гений в контексте разрывов и усматриваем в этом смысле его особую роль в культуре, то уделим некоторое внимание специфике перманентных разрывов в русской культуре.

«История русской культуры, — пишет Г. Флоровский, — вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах и разрывах. Все меньше в ней непосредственной цельности. Русская историческая ткань так странно спутана, и вся точно перемята и оборвана» [15, с. 500].

Г. Флоровский констатирует и другие особенности таких разрывов. Он, например, отмечает и то, что творческая самодеятельность в России уступает разнородным внешним влияниям, и то, что душа русского человека живет и пребывает во многих веках и возрастах одновременно и, следовательно, расплывается во временах, и то, что эта душа склонна к преувеличенным превращениям и перевоплощениям, мешающим русскому человеку быть собой. В общем, русская душа способна забывать прошлое и проявляет себя в отрицаниях и отречениях. Получается, что психология русского человека связана не столько с политическими обстоятельствами, сколько детерминирована метафизически, т. е. она независима от времени, и, следовательно, связанные с ней архетипы будут повторяться на протяжении всей истории («В этих странствиях по временам и культурам всегда угрожает опасность не найти самого себя» [15, с. 500]).

Свою книгу Г. Флоровский писал в 1939 г., когда уже находился в эмиграции, но такое ощущение, что его суждение выражает дух сегодняшней России, и это подтверждает высказанную им мысль о круговороте архетипов. Но откуда же появляется отмечаемая философом и богословом подобная страсть к перепутьям и перекресткам? Он отмечает: нет решимости сделать выбор и принять ответственность. Согласно выводам философа, у русского человека отсутствует жертвенность, самоотречение перед истиной, творческого приятия истории как подвига. Философ говорит также о «безответственности народного духа», что позволяет говорить о трагедии русской культуры:

«В русском переживании истории всегда преувеличивается значение безличных, даже бессознательных, каких-то стихийных сил, “органических процессов”, “власти земли”, точно история совершается скорее в страдательном залоге, более случается, чем творится» [15, с. 502].

Не во всем, правда, можно согласиться с философом. Ведь большевики явно бы этот тезис не приняли. Они были убеждены, что сами творили историю в XX в. Но лучше бы они этого не делали и не жертвовали ни собой, ни народом.

Свой анализ творчества Тарковского мы не случайно начали с этой проблемы — разрывов в истории русской культуры. Это и в самом деле проблема, и не одного лишь Тарковского как одного из художников XX в., способствующего их преодолению. Она прежде всего значима для всей русской культуры. Тарковский как никто другой имеет к ней отношение. Эту особенность его творчества не могли не отметить его проницательные истолкователи, стихийные последователи герменевтического метода, а именно критики. Так, цитируя

знакомую всем фразу Гамлета о том, что век расшатался и он рожден, чтобы восстановить прерванные связи, М. Туровская утверждает, что это чувство необходимости в восстановлении связи Тарковского посетило рано.

«Со временем личная и мучительная потребность связать время, — пишет он, — все яснее проступала сквозь сюжетную разноликость его картин. Он пытался сделать это единственным доступным ему способом: кинематографом. Если чем картины режиссера трудны без кавычек, то именно этим: осязаемым усилием стать чем-то большим, нежели самый лучший рассказ; стать действием не в кинематографическом, а в прямом смысле этого слова» [14, с. 248].

А ведь это тоже возникшая очень рано философская традиция, и она связана с именем еще Гоголя. Во-первых, Гоголь — это уже, как пишет В. Бычков в своей книге о теургической эстетике, предвестие теургической философии, а во-вторых, эта философия изложена в художественных образах. Осознавал ли Тарковский эту свою особую, может быть, даже исключительную роль, уготованную художнику? Да, свое призвание он осознавал, представляя себя даже держащим на плечах землю Атлантом. Он размышляет: Атлант мог бы, когда устает, и сбросить ее. Но не сбрасывал и продолжал держать [12, с. 208]. Даже так. В самом деле, гоголевская традиция. Но эта мысль понятна не на уровне сюжетов в его фильмах, а на уровне места и роли Тарковского как художника и философа в пространстве русской и мировой культуры.

Повторяемость русской истории, согласно М. Мамардашвили, связана с тем, что в истории России не свершилось то, к чему она двигалась или должна была двигаться. В других культурах это замышляемое и отрerefлексированное в философии будущее осуществлялось в реальности. В России же это никогда до конца не осуществлялось, и потому ее прошлое оказывалось «целиком набито непереваренным и не пережитым будущим» [9, с. 330]. И оно, это прошлое, продолжает о себе давать знать и сегодня. Оно постоянно заново воспроизводится.

«Иногда подавленное репрессированное возвращается по фрейдовским законам. Репрессированное ли это коллективное или индивидуальное, внутри или вовне — не важно. Законы возвращения подавленного и репрессированного одни и те же» [9, с. 331].

Вот эти возвратные традиции, сформировавшиеся еще в средневековой Руси и, казалось бы, способствующие сохранению преемственности, на самом деле и являются в то же время причиной разрывов. Каждый раз, когда в поздней истории нарождаются элитарные слои культуры, начинают активизироваться ее древние слои, а в них коллективное, роевое начало доминирует над индивидуальным. Так, в этих ситуациях разрыв преемственности оборачивается разрывом в контактах с персоналистской культурой, т. е. с Западом. Вот это подавленное, репрессированное как основа массового невротизма означает, что целый народ «выскочил из истории и из жизни».

К чему это приводит?

«Народ, который выскочил из истории и жизни <...>, — пишет М. Мамардашвили, — не мог не оказаться в итоге больным. Больны сами люди. И это видно

по тому, как они реагируют на происходящие события, на самих себя, на власть, на окружающий мир... Люди по-прежнему жаждут крови, по-прежнему везде видят вредителей, а это значит, что они фактически находятся в том взвешенном состоянии, когда любая мутация, любой толчок могут выбросить их в кристалл, которым мы называем тридцать седьмым годом» [9, с. 163].

То, что окружающий мир воспринимается наполненным врагами и вредителями, означает тоже выходящую на уровень сознания средневековую традицию. Что же получается? Если народ выпадает из истории, то его следует туда возвращать. Но как это сделать? С чего начинать, а главное, кто это может сделать? Дает ли философ ответы на касающиеся судьбы России вопросы? Ответы на такие вопросы в философии имеются, но можно ли их разделять? Так, на вопрос, с чего начинать возвращение в историю, М. Мамардашвили отвечает так. По его мнению, необходимо воссоединиться «с нашей духовной родиной, а именно с христианской европейской культурой» [9, с. 149]. Такое воссоединение философ даже обозначает как «путь». Таким образом, выход за пределы европейской христианской истории для философа, как можно его понять, приводит к разрыву с логикой исторического развития. Следовательно, этот разрыв необходимо преодолеть. Так мы снова приходим к тому же выводу, что в начале прошлого столетия дан уже Г. Флоровским, а мы его мысль успели уже процитировать.

Что же касается М. Мамардашвили, то философ, исходя из необходимости восстановления преемственности, подходит к следующему значимому явлению современности, связанному с личностью. Все дело в том, что ответственность за преодоление разрыва падает на личность. Больше не на кого, что, конечно, расходится с мнением и Г. Флоровского, да и М. Мамардашвили, констатирующими, что российская история разворачивается как бы сама собой, помимо воли представляющих ее индивидов. Но это происходит лишь на неосознаваемом уровне. Отталкиваясь от истоков, т. е. от греко-романского мира и Евангелия, как и от последующего периода — эпохи Ренессанса, человек обязан следовать «пути». Это в XX в. касается прежде всего личности.

«Мы — люди XX века, — пишет философ, — и нам не уйти от глобальности его проблем. А это есть прежде всего проблема современного варварства, одичания. Это угроза “вечного покоя”, т. е. возможность вечного пребывания в состоянии ни добра, ни зла, ни бытия, ни небытия. Просто ничего. Сокровища культуры здесь не гарантия. Такая катастрофа может произойти до атомной. Ибо культура не совокупность <...> готовых ценностей и продуктов, лишь ждущих потребления или осознания. Это способность и усилие человека быть, владение живыми различиями, непрерывно снова и снова возобновляемое и расширяемое. В противном случае с любых высот можно упасть» [9, с. 189].

Упасть в одичание и варварство как следствие бездействия и деградации человека.

Так философ подводит к идее антропологической катастрофы, т. е. вырождения и деградации, а в общем, как убеждены постмодернисты, «смерти» человека. Ничто не является гарантией от этой катастрофы, такой гарантией не может быть даже существующая культура. Гарантия лишь в одном — в осознании

чувства ответственности человека за все происходящее в мире, в осознании необходимости духовного усилия, в готовности принести себя в жертву. Как преодолеть пассивность людей, которых ничего, кроме материального благополучия и услаждения своего тела, не интересует. Этот образ людей, находящихся в фильме «Ностальгия» в бассейне, в фильме Тарковского поразителен. Что бы в реальности ни происходило, даже самоожжение пытающегося разбудить людей Доменико, как это происходит в этом фильме, — всё напрасно. Как сделать над собой усилие, чтобы быть готовым к ситуации, когда от человека требуется готовность превзойти самого себя? Собственно, как раз Тарковский в своих фильмах к таким ситуациям и подводит. Об этом, например, свидетельствует присутствие в его фильмах специальных персонажей — двойников главного героя, подталкивающих его к осуществлению этого духовного прозрения. Таким двойником в фильме «Андрей Рублев» является юный Бориска, оказавшийся способным отлить колокол, не зная, как это возможно. В фильме «Ностальгия» таким двойником героя является Доменико, которого все принимают за сумасшедшего, но который, чтобы разбудить героя от сна, вынужден пойти даже на самоожжение, что и происходит на глазах людей на площади Рима. Но и Крис в фильме «Солярис» тоже ведь первоначально не чувствует себя готовым к подвигу. Он даже уже принимает решение совершить вопиющий антигуманный поступок — облучить мыслящий Океан, с тем чтобы его уничтожить. Лишь Хари как клон этого Океана, приобретающая человеческие, земные качества, подталкивает Крису к разрушению стереотипа и открытию в себе человечности. Такой двойник есть и в фильме «Жертвоприношение», а именно, почталыон Отто как посланник чуждого трансцендентного мира.

Но такой двойник существует и в фильме «Сталкер». Только на этот раз этим пробуждением готовности к духовному подвигу и готовности войти в несуществующий для других трансцендентный мир режиссер наделяет явно не главного героя — самого Сталкера, ведущего современных циников, утилитарно мыслящих персонажей, в зону, — а лицо эпизодическое. Это один из этих циников, в котором тоже пробуждается человек. Его цинизм и готовность уничтожить весь мир преодолевается. Ведь это он несет с собой в зону предназначенное для взрыва средство. Осуществление в фильме «Жертвоприношение» духовного подвига падает на главного героя — Александра, бывшего актера, а ныне гуманитария, в снах которого повторяется один и тот же мотив — атомная, но еще не антропологическая катастрофа. То обстоятельство, что Александр покидает театр, в котором играл главные роли, свидетельствует о его свободе от деятельности, действия и стихии созерцания и недеяния. Именно выход за пределы действия ставит его в особую ситуацию. Он оказывается способным понять и ситуацию, в которой находится мир, и самый мир. Но именно такой герой режиссеру и нужен.

Атомную катастрофу Тарковский воспроизведет в своем фильме «Жертвоприношение», и, конечно, она еще пока не происходит в самой реальности. Это всего лишь материализация страхов героя. Тем не менее, для режиссера, если выйти за границы фильма в самую реальность, она уже разворачивается в самой жизни. Она уже началась. Ведь не случайно во фрагменте военной хроники в фильме «Зеркало» смонтирован взрыв атомной бомбы над Хиро-

симой. Атомная катастрофа уже началась. Она началась с того момента, когда Р. Оппенгеймер закончил свой зловеющий манхэттенский эксперимент и этим сразу же воспользовались политики.

«Атомная война с ее последствиями уже идет давным-давно, — пишет в Мартирологе за 1986 г. А. Тарковский, — Хиросима, Нагасаки, атолл Бикини, подземные взрывы по обе стороны Океана, взрывы в атмосфере, строительство атомных станций, использование атомной энергии в мирных целях. Человечество не готово морально к безопасному использованию атомной энергии. А пока оно обучится безопасности, мир будет разрушен» [12, с. 594].

Этот мотив есть и в фильме «Сталкер». Так, касаясь способности Тарковского предсказывать будущее (а в фильме «Сталкер» в эпизоде, в котором показаны оставшиеся в зоне после взрыва различные предметы, виден и листок календаря с датой «28 декабря», и это, как потом станет очевидным, дата смерти режиссера), критик В. Шитова обращает наше внимание на другое предсказание — на возможность атомного взрыва [10, с. 142]. Ведь один из героев этого фильма (а герои в этом фильме не имеют имен) — физик, которого играет Н. Гринько, — несет с собой в зону бомбу, а в ней 20 килотонн. Идет он в зону, чтобы взорвать вожделенную комнату, исполняющую желания. Но только такие желания, которые гнездятся в подсознательном человека, которые сам человек не впускает в сознание и они кажутся ему несуществующими. Физик представил, сколько Наполеонов, Гитлеров и Муссолини, а еще Сталиных (их, этих уже не потенциальных, а реальных тиранов недавно представил в своем последнем фильме «Сказка» А. Сокуров), узнав о чудесных свойствах комнаты, могут ею воспользоваться. И он ее решает взорвать. Пересматривая сегодня этот фильм, испытываешь ужас и снова и снова приходишь к выводу о том, что гении еще и предсказатели, теурги.

Кстати сказать, Тарковский не был первым, кто в искусстве пророчествовал об атомной катастрофе. Первым был, пожалуй, О. Мандельштам. Обратим внимание в связи с этим на наблюдение, сделанное Вяч. Вс. Ивановым. Так, анализируя «Стихи о неизвестном солдате» О. Мандельштама, известный филолог и лингвист утверждает, что в нем есть предчувствие нового оружия уничтожения («Весть летит светопыльной дорожкой — // Я не Лейпциг, не Ватерлоо, // Я не Битва Народов. Я — новое, — От меня будет свету светло» [8, с. 453]). В этих строчках, как утверждает исследователь, можно уловить предчувствие атомной катастрофы. В связи с этим Вяч. Вс. Иванов пишет:

«Эта строка, раскрывающая мандельштамовскую самооценку его апокалиптического видения, позднее из его сочинения была устранена. Но реальность лежащего за ней духовного опыта не подлежит сомнению: глаза Мандельштама видели ту картину слепящего света атомной бомбы, которая составляет основу всего стихотворения» [8, с. 453].

У Тарковского иначе. Это еще не военное столкновение. В фильме «Сталкер» у него появляется человек с атомной бомбой в руках. Он приходит в зону, чтобы взорвать мир. Этот персонаж не имеет имени. Им может быть любой человек со своим именем. В фильме его называют просто Профессором.

Тарковский выводит на экран возможного виновника катастрофы, причем, что важно, представляющего науку (ведь изобретает это смертельное оружие в реальности физик Р. Оппенгеймер). Но этим виновником может быть каждый, и его потом могут назвать конкретным именем. Мысль Тарковского точно прокомментирует в своей книге И. Евлампиев, утверждая, что в фильме «Жертвоприношение» все сосредоточено вокруг одной-единственной мысли. Она заключается в том, что «мир не просто стоит на грани катастрофы, эта катастрофа уже началась». «И если она еще не докатилась до всех тихих уголков человеческого мира, — пишет режиссер, — еще не затронула каждого, то это только последняя небольшая отсрочка, уже почти ничего не решающая» [12, с. 594].

Но дело не просто в виновнике. Вопрос о том, быть атомной катастрофе или не быть, он переводит в проблему каждого человека. От каждого зависит, будет эта катастрофа или нет. Эта мысль является главной в предсмертном фильме «Жертвоприношение», который следует воспринимать завещанием художника. А это уже вопрос того состояния нравственности и культуры, которое, как доказывает Й. Хейзинга, заставляет желать лучшего. Режиссер ставит своего героя из последнего фильма — Александра — в ситуацию, когда от него зависит, существовать ли человечеству дальше или сгореть во время атомной катастрофы, образ которой все время воспроизводится в его снах. Так в чем же все-таки заключается смысл антропологической катастрофы? Да в том, что человек не ощущает себя готовым прервать это возобновляемое в истории повторение, не может порвать с этим миром и посмотреть на происходящее свободно. Вот эта неспособность большинства людей к такому подвигу и сохраняет эту самую дурную повторяемость в истории. Человек, как правило, разорвать заколдованный круг не способен. Поэтому все будет продолжаться и заново воспроизводиться.

«Все только снова и снова повторялось. Почему? Потому, что позади нас не нашлось или нашлось мало людей, способных пребыть — раз и навсегда. Пребыть, в смысле совершить поступок, в котором человек осуществился бы. Реализовал себя, став другим» [9, с. 372].

Но раз такое положение остается, раз такой личности нет, то страна, в которой мы существуем, остается «страной вечной беременности». Что-то всегда нарождается, но полной зрелости так и не достигает. Вот и получается, что отсутствует такой человек, который бы ради спасения человечества принес себя в жертву. Значит, все так и будет продолжаться. Но раз все в истории повторяется и не однажды и будет повторяться в будущем, то это появление людей, способных прервать этот заколдованный круг, затрудняет, а следовательно, это дурное повторение так и останется.

**II. Почему историю кино нужно исследовать заново?
«Археология» неучтенного стиля в истории кино.
«Трансцендентальный» стиль в истории мирового кино
как контекст творчества Тарковского**

Пытаясь понять одного из самых известных мыслителей России, идеи которого возникли под воздействием времени оттепели, нельзя не задаться вопросом — а что же культура? Ведь это повторение, о котором размышляет М. Мамардашвили, скорее имеет социальное и психологическое, а не культурное происхождение. Похоже что так. Ведь тот разрыв, который в разные периоды истории констатируют философы, является именно проблемой культуры. Это разрыв в том числе в логике исторического движения культуры. Может быть, эти социальные и психологические комплексы уже трансформировались в комплекс культуры? А может быть, культура вообще больна, как это констатирует Й. Хейзинга [17, с. 18]. И в самом деле она бессильна предотвратить катастрофу, как она оказалась бессильной предотвратить в одной из самой развитой в духовном отношении из европейских стран — Германии — нацизм с его газовыми камерами и расчеловечиванием. А это расчеловечивание и есть антропологическая катастрофа. Способна ли культура с ее перманентными разрывами в XX в., когда христианство вытеснялось воинствующим атеизмом как слагаемым марксистской парадигмы, не допустить новой антропологической катастрофы?

Все, что сказано до сих пор, конечно, имеет отношение к Тарковскому. Ведь недаром в его фильме «Ностальгия» у него в одном кадре присутствует и уголок России, а точнее, что-то вроде воспоминания о малой родине режиссера и в то же время символ христианского Запада — средневековый готический собор. Этот русский уголок впечатан в изображение этого собора, правда, без крыши, что свидетельствует о том, что ведь и на христианском Западе проблем немало. Разрушенный храм — это ведь уже Апокалипсис, которым очень интересовался Тарковский и даже в одной из лондонских церквей в 1984 г. прочитал об этом лекцию [3, с. 95]. А в фильме «Сталкер», когда в кадре оказывается главный герой, звучит текст Иоанна Богослова. Образ бассейна в фильме «Ностальгия», через который герой проносит свечу и о которой напоминают луковицы русских храмов, это ведь тоже образ, связанный отнюдь не с духовностью, а скорее с телом. Люди пытаются ублажать свое тело, не помышляя о духе. То, что делает герой, им совершенно непонятно, как непонятно и сжигание себя Доменико на площади Рима. Они стоят и безучастно смотрят на это самосожжение как на зрелище. Уже один только кадр западного собора с русским уголком свидетельствует о том, что разрыв, о котором мы все время говорим, означает разрыв с европейской традицией. Это ведь не чуждая России культура. Не случайно на протяжении всего петербургского периода российской истории в этой истории формировался еще один ее пласт, определяющий коллективную идентичность людей. Но при всем том, в России сохраняются и другие слои, в том числе сформированные в ситуации средних веков.

Принимая все, что до сих пор сказано, во внимание, мы, однако, не перестаем ощущать, что, кроме тех образов, которые мы пытаемся с помощью

философии прокомментировать, в фильмах Тарковского есть кое-что еще, причем не менее, а, может быть, более важное. Ну например, то, что ни один его фильм, пожалуй, не обходится без средневековой иконы. В фильме «Андрей Рублев» присутствие иконы не удивляет. Оно мотивировано. Но этот образ присутствует и в других фильмах режиссера. Например, в фильме «Жертвоприношение», в котором герою в день его рождения дарят альбом с репродукциями русских средневековых икон. Значит, не случайно в связи с Тарковским постоянно возникает вопрос о вере. Но, пожалуй, в этом вопросе тоже невозможно разобраться без философии и, еще более точно, без религиозной философии. И не только потому, что это религиозная философия, а потому, что это именно философия в ее отечественном варианте. Это философия русских мыслителей второй половины XIX-го и начала XX-го в., которая сегодня обозначается как теургическая философия. Правда, когда мы применительно к Тарковскому говорим о религии, то невольно возникает вопрос, который на страницах печати задается постоянно. Кстати, как мы помним, такой вопрос был задан и Л. Висконти. Так, на вопрос критика, является ли Висконти верующим и верит ли он в Бога, тот отвечал:

«Да, я всегда верил. С детства. Я получил католическое воспитание. Я не ханжа, нет, конечно. И я не католик, соблюдающий догматы веры. Но я верю в Бога. Верю в некую сущность или в нечто, существующее вне нас или внутри нас, в нас самих. Я верю в таинственную силу, которая значительно больше, чем индивид. Хотя не следует исключать того, что и индивид может быть столь же велик, как эта сила. Другими словами, у меня нет католической концепции Бога. Я верю, потому что, если бы не было веры, жизнь потеряла бы всякий смысл» [4, с. 357].

Официальной концепции Бога у Висконти нет, но у него есть вера в нечто, «существующее вне нас или внутри нас, в нас самих». Эту мысль по-своему излагает Н. Бердяев, и она приложима и к суждению Л. Висконти, и в еще большей степени творчеству А. Тарковского. «Меня никогда не покидало чувство, — говорит Н. Бердяев, — что я и весь мир окружены Тайной, что отрезок воспринимаемого мной эмпирического мира не есть все и не есть окончательное» [3, с. 218]. Согласно Висконти, получается, что то, что у нас внутри, это и есть Бог. Однако формула Висконти не столь однозначна. Да, это Бог и в то же время не Бог. Удивительно, что подобное видение религии и Бога мы обнаруживаем и у Тарковского. В Мартирологе за 1970 г. режиссер пишет:

«В силу бесконечных законов или законов бесконечности, которые лежат за пределом досягаемого, Бог не может существовать. Для человека, неспособного ощутить суть запредельного, неизвестное, непознаваемое — Бог» [12, с. 27].

Это «нечто» у режиссера материализуется и в планете Солярис, что тоже обладает разумом, но отличным от земного, человеческого и привычного, и в непостижимой зоне из фильма «Сталкер», что хранит возможные следы пришельцев опять же с другой планеты. И планета Солярис, и зона — это привычные атрибуты жанра научной фантастики. Вроде бы никаких религиозных и духовных смыслов за ними не стоит. Но Тарковский именно таким трансцендентным смыслом их и наполняет. Все это и Бог, и в то же время не Бог, а суще-

ствующее и вне нас, и внутри нас. Это нечто внеиндивидуальное. Не случайно неожиданно у него возникает интерес к повести А. и Б. Стругацких «Пикник на обочине», которая потом станет основой для фильма «Сталкер». Этот интерес режиссер сопровождает такой записью, сделанной в 1974 г. в Мартирологе:

«Совершенно гармонической формой для меня сейчас мог бы быть фильм по Стругацким: непрерываемое, подробное действие, но уравненное с религиозным действием, чисто идеалистическое, то есть полутрансцендентальное, абсурдное, абсолютное» [12, с. 129].

В начале 1975 г. он в Мартирологе пишет:

«Чем-то мое желание делать “Пикник” похоже на состояние перед “Солярисом”. Уже теперь я могу понять причину. Это чувство связано с возможностью легально коснуться трансцендентного. Причем речь идет не о так называемом “экспериментальном” кино, а о нормальном, традиционном, развивавшемся эволюционно. В “Солярисе” эта проблема решена не была. Там с трудом удалось организовать сюжет и поставить несколько вопросов» [12, с. 131].

Вот это самое понятие трансцендентального, употребленное самим Тарковским, во-первых, свидетельствует о начитанности режиссера и его знакомстве с философскими источниками и с философской терминологией. Здесь кое-что придется уточнить. Если исходить из Канта, который первым ввел понятие «трансцендентальное», то нужно говорить также и о «трансцендентном», а это то, что находится за пределами чувственного опыта, что не может быть познано. Трансцендентальное же — это нечто промежуточное, находящееся между реальным физическим миром и миром мистическим, умопостигаемым, сверхчувственным. С помощью трансцендентального мы познаем действительность. Это знание, которое в нас заложено от рождения. Кант его называет априорным знанием. Предполагается, что с этого уровня сознания можно перейти на уровень трансцендентного. Во-вторых, это понятие подсказывает, пожалуй, самое главное направление в разгадке «тайны» творчества режиссера, а именно не только то, что у него связано индивидуальным жизненным опытом, что, как мы условились, является предпосылкой для возникновения философской рефлексии, но и то, что является в его творчестве надиндивидуальным, что приходит из философии и, пожалуй, является определяющим и что позволяет считать, что применительно к его творчеству речь должна идти о нем не только как представляющим русскую культуру художником, но и как художником, отстаивающим идею «всеединства», что тоже делает его выразителем одной из самых значимых идей русской теургической философии и эстетики. Но, конечно, эстетики не классической, а той, что возникла в эпоху романтизма, который, как известно, пытался освободить человечество от негативной интерпретации Средневековья.

В данном случае необходимо сказать не о том внеиндивидуальном, внациональном стиле, объединяющем художников какой-то конкретной культуры, например, русской или немецкой, а о стиле, можно сказать, космополитическом. Тарковский, может быть, первый режиссер, появившись в советской России, оказывается режиссером, который одновременно с другими режиссерами ки-

но, представляющими разные культуры, создает что-то вроде универсального стиля. В этом заключается грандиозный смысл творчества режиссера, но еще и столь широкий резонанс его фильмов в мире, что советских идеологов не могло не насторожить. Ведь они по-прежнему продолжали культивировать особость и ощущать себя во враждебном окружении. Тарковский портил все дело — он разрушал чистоту большевистской идеи. Идеи утопической и ставшей уже к этому времени мертвой. Кстати, это подтверждает тот обращающий на себя внимание прием его фильмов в других странах и культурах. Конечно, на этом выходе режиссера в своем творчестве за границы утопии социализма по-русски можно было разыгрывать разные пропагандистские игры и лепить из Тарковского диссидента и антисоветчика, что и делалось. Но смысл его творчества заключался совсем не в этом. В советской России Тарковский первым интуитивно, без всякой предварительной теории уловил потребность в особом и новом стиле, который позднее на Западе назовут «трансцендентальным», что, как нам представляется, не совсем точно. Речь должна идти о реабилитации в эпоху торжества позитивизма сверхчувственного. Вот эта реабилитация и происходила в искусстве в форме «трансцендентального» стиля.

В этом отношении Тарковский, конечно, не был первым, кто этот стиль в искусстве открывает. Можно отыскать много таких художников, которые этот стиль давно предвосхищают. Для нас, например, очевидно, что русский символизм рубежа XIX—XX вв. — это та стихия, которая, будучи вытесненной социалистической утопией, никуда не исчезла и, оказываясь вытесненной в бессознательное культуры, требовала выражения [11]. Тарковский и был ее выразителем, и, как мы уже отметили, его фильмы не могли сразу исходя из этой традиции оценить, потому что об этой традиции успели уже забыть. Мышление Тарковского — это символическое мышление. Он — символист. Однако осознание трансцендентального стиля как новейшего универсального стиля в кино впервые произошло не в России, а на Западе, и оно связано с именем киноведа и практика кино П. Шрейдера. Когда он впервые опубликовал об этом свои идеи и назвал имена режиссеров, которые к нему причастны, имени Тарковского он не называл. Судя по всему, он его фильмов еще не видел, что не удивительно: ведь в это время фильм Тарковского «Андрей Рублев» пребывал еще на так называемой «полке», и его не видели не только на Западе, но и в советской России. Зато П. Шрейдер первым опознал особое течение в кино и дотоле неизвестный универсальный стиль и первым же дал его определение. Оно нам позволит продемонстрировать связь творчества Тарковского не только с опытом западного кино, но и с русской теургической философией. Кажется, никаких универсальных стилей в искусстве XX в. уже не существует. Время в этом столетии слишком ускоряется, и универсальный стиль не успевает сложиться. Вместо универсального стиля существует много направлений и течений. Каждое из них может претендовать на универсальный стиль, как это, например, характерно, для символизма. Но в этом столетии этим надеждам осуществиться не дано.

Но обсуждение этого вопроса П. Шрейдер обходит, сосредотачивая внимание лишь на кинематографическом выражении «трансцендентального» стиля, что связано с тем, что для него характерно подчеркивание значимости

в кинематографическом мимесисе опыта повседневности, что вообще лежит в природе кино. Смысл «трансцендентального» универсального стиля не столь сложен. «Трансцендентальный» стиль — это способ выражения «трансцендентального», а трансцендентное — это то, что не познано, да и вообще познанию недоступно, а следовательно, недоступно и вербализации. Так, философский подтекст фильмов Тарковского уже ведет к проблеме, знакомой нам по истории иконописи. Е. Трубецкой обозначал ее как «умозрение в красках», т. е. в живописи, т. е. в изображении. Можно сказать, умозрение не в слове, а в изображении. По сути, когда Л. Висконти отвечал в интервью на вопрос, верит ли он в Бога, он смысл «трансцендентального» стиля уже объяснил. Он говорит о некоей таинственной силе, которая больше, чем индивид. Это вера в нечто, что существует вне нас и что не познано. Разумеется, это некая внеиндивидуальная стихия. Но эта стихия однако может существовать и в индивиде. Наверное, может, если иметь в виду культуру персонологического типа, которую представляет Л. Висконти.

Излагая смысл «трансцендентального» стиля, объясняющего творчество Тарковского, мы пока не пытаемся дать культурологическую интерпретацию востребованности в этом стиле (об этом у нас пойдет речь в заключительных параграфах данной работы). Мы пока останавливаемся лишь на тех характеристиках этого универсального кинематографического стиля, которые даны П. Шрейдером. Во-первых, П. Шрейдер настаивает на том, что стихия «трансцендентального» находится вне сферы чувственного опыта [18, с. 182]. А это значит, что с помощью эстетики, что возникла в эпоху Просвещения и соотносима с позитивизмом, распознать этот стиль не было никакой возможности, поскольку он связан с тем, что эта эстетика отвергла, а отвергла она мистику, религию и, самое главное, сверхчувственное. Вот и объяснение того, почему открываемый П. Шрейдером в кино стиль своевременно не был опознан. Мешала парадигма эстетики, называемой нами классической. Эта эстетика исходила из чувственного, а не из сверхчувственного. Чтобы уловить сверхчувственное как ценность, следует возвращаться в культуру Средневековья. Конечно, «трансцендентальный» стиль связан с религиозным и божественным, поскольку он предполагает наличие мистического и сверхчувственного. Но это совсем не означает тождества между религиозным и «трансцендентальным». Поскольку же между эстетическим, художественным и религиозным в этом «трансцендентальном» стиле существует связь, то, следовательно, разрыв между искусством и религией он способен преодолевать.

Всего этого П. Шрейдер не объясняет, как вообще он не обсуждает вопроса о взаимоотношениях этого стиля и культуры. Для него это именно универсальный стиль, возникающий поверх барьеров, и прежде всего конфессиональных, культурных, философских. Хотя он не отрицает трансформации этого стиля под воздействием прасимвола той или иной культуры. Главное, что этот стиль объединяет, это то, что он призывается вербализовать невыразимое, хотя это до конца, да и вообще в принципе невозможно.

«Понятие трансцендентального выражения и религии в искусстве необходимо предполагает противоречие; — пишет П. Шрейдер, — оно пытается приблизить

человека к невыразимому, невидимому и непознаваемому настолько, насколько это позволяют слова, образы или идеи» [18, с. 184].

Конечно, в кино сохранение этого стиля и следование ему приводит к противоречию между «трансцендентальным» кино и секуляризированным кино. То классическое кино, становление которого развертывается на протяжении всего прошлого столетия, выработало свои средства выражения и способы коммуникации, т. е. все то, что новому виду искусства позволило решать проблему рецепции. Но «трансцендентальное» кино привычный язык и стереотипы этой рецепции разрушает. Как правило, фильмы, в которых этот стиль получает выражение, проваливаются в прокате. В качестве аргумента П. Шрейдер приводит пример с трудностями восприятия фильмов Р. Брессона, представляющего «трансцендентальный» стиль в его западном варианте.

Но эта особенность, как уже очевидно, у Тарковского превратилась в драму. Однако «трансцендентальное» кино не сводится ни к Р. Брессону, ни к А. Тарковскому (который в список такого рода режиссеров, как уже отмечалось, еще не успел попасть). Кроме названных режиссеров П. Шрейдер называет и других придерживающихся этого стиля режиссеров, а именно: Антониони, Росселини, Пазолини, Ренуара, Мидзогути, Бунюэля, Дрейера, Одзу. Странно, что в его списке не оказалось Бергмана, под воздействием которого складывался стиль Тарковского, а значит, «трансцендентальный» стиль. Конечно, Бергман тоже относится к тому, что П. Шрейдер называет «трансцендентальным» стилем. Влияние Бергмана на Тарковского очевидно. Сам Бергман, высоко оценивая фильмы Тарковского, даже признавался, что тот сделал в кино то, чего он тоже хотел бы, но не смог. Он был в восторге от того, что «кто-то уже смог выразить то, о чем я всегда мечтал говорить, но не знал как» [10, с. 8]. Получается, что названные режиссеры — это вообще вершина в истории кино. Парадокс заключается в том, что их-то ни теория кино, ни кинокритика в этом трансцендентальном качестве не идентифицировали. Вот и получается, что историю кино следует исследовать заново.

Конечно, в связи с режиссерами, в фильмах которых возникал, казалось бы, отсутствующий в XX в. универсальный стиль, П. Шрейдер поднимал глобальную проблему, а именно возникновение и становление нового универсального стиля, который историками искусства явно не предполагался. Это подаваемое как новое явление П. Шрейдер прослеживает лишь в границах кино. Правда, он допускает, что нечто подобное тому, что есть «трансцендентальный» стиль в кино, одновременно появилось и в других видах искусства. Он также не обсуждает и вопроса о том, что такой взрыв трансцендентальности в соответствии с циклической логикой в истории искусства уже имел место, в частности, в XIX в. в символизме. Но углубление в этот вопрос потребовало бы пересмотра принципа линейности в искусствоведческой парадигме. К этому историки искусства оказались не готовы. В конце концов, П. Шрейдер — киноведец, да к тому же еще и сценарист, и его интересуют исключительно практические и сугубо кинематографические процессы. Он — не искусствовед и не философ. Предъявлять ему какие-либо претензии нелепо. Он вовсе не пытался отыскать в истории кино, да и в истории искусства в целом, философскую парадигму,

созвучную названным режиссерам. Но уже хорошо то, что он объясняет, почему в ситуации, когда искусство под воздействием кино перестало следовать принципу мимесиса, оно ощутило искус абстракционизма. Вкус к воспроизведению повседневного, натуралистического вовсе не исчезает, а проявляет себя в кино, в частности, в документальных формах, и даже, наоборот, именно этот самый усиливающийся с помощью документальности мимесис уживается с мистицизмом и вообще со сверхчувственным. Казалось бы, этого не может быть. Это парадокс, но это похоже на правду.

Пытаясь показать, что философия Тарковского возвращает к русской теургической философии, мы одновременно сближаем мировосприятие Тарковского с символистами рубежа XIX—XX вв., а они позволяют уяснить стремление к трансцендентному. И здесь нельзя не прибегнуть к сопоставлению Тарковского не только с символистами, у которых лирические герои находятся всегда в пути и стремятся проникнуть через двери или ворота в трансцендентный мир, но и с Ф. Кафкой. Это сравнение Тарковского с Ф. Кафкой первым позволил себе Альберто Моравиа. Он писал:

«Андрей Тарковский в своем прекрасном “Сталкере” создал аллегорию кафкианского типа, с той однако разницей, что романы Кафки не заканчиваются <...>, тогда как в фильме есть нечто вроде окончания; к тому же значение аллегории соотносится не с вневременным и абстрактным человеческим состоянием, а с вполне исторической ситуацией, в которой сейчас находится человечество» [10, с. 6].

У Тарковского только через эти ворота и можно войти в то, что обозначается трансцендентным. Вот как этот мотив звучит, например, у К. Бальмонта:

«Я в странном замке. Всюду тишина.
За дверью ждут, но дверь открыть боятся.
Недвижно все. Замкнута глухо дверь» [1, с. 60].

Этот мотив невозможности пересечь границу и достичь трансцендентного австрийский славист О. Ханзен-Леве тоже сравнивает с притчей Ф. Кафки о привратнике, стоящем на страже у ворот [16, с. 89]. Смысл этого стремления открыть ворота и войти в них и невозможностью это сделать отразился также в своей книге Ж. Диди-Юберман. Пересказывая притчу, используемую Ф. Кафкой в его романе «Процесс», он пишет:

«Ведь эта дверь перед нами — чтобы мы не пересекали ее порог, а точнее, чтобы мы боялись его пересечь, чтобы мы все время откладывали решение сделать шаг. И в этом откладывании она держит — задерживает — любой наш взгляд между желанием пойти дальше, приблизиться к цели, и бесконечной, как будто бесконечно преждевременной, скорбью по поводу того, что приблизиться к цели так и не удалось. Мы остаемся перед нею, как перед теми египетскими гробницами, в каждом тупике лабиринтов которых изображены двери, тогда как они воздвигают перед нами не что иное, как тяжелые известняковые преграды нашего воображаемого бессмертия. В такой ситуации мы оказываемся одновременно принуждены к переходу, который приготовлен для нас лабиринтом, и дезорганизованы перед каждой дверью, перед каждым указателем направления. Мы между перед и внутри. И это неудобное положение определяет весь наш опыт,

когда всюду, даже внутри нас. В том, что мы видим, открывается то, что смотрит на нас» [5, с. 221].

П. Шрейдер отмечает удивительный парадокс. Он его отмечает, имея в виду прежде всего кино. Этот парадокс связан с отклонением от классики и реабилитацией примитивных, т. е. ранних форм искусства [18, с. 186]. Когда Н. Бердяев обосновывает суть теургии, он утверждает, что ее присутствие приводит к отрицанию классического искусства, поскольку в нем отсутствует прорыв в иной, трансцендентный мир. Это искусство представляет лишь художественные и культурные ценности, возможные лишь в существующем и неизменяемом мире. Теургическое искусство — это всегда прорыв, выход из этого посюстороннего мира, стремление к трансцендентному. Теургическое искусство не приспособляется к этому миру, а стремится из него выйти.

«Задание всякого творческого акта, — пишет Н. Бердяев, — создание иного бытия, иной жизни, прорыв через “мир сей” к миру иному, от хаотически-тяжелого и уродливого мира к свободному и прекрасному космосу. Задание творческого художественного акта — теургическое» [3, с. 218].

Но важно понять, является ли это искусство принципиально новым, никогда прежде не существовавшим, или же оно возвращается в исходное состояние, в первоначало.

А вот эта особенность, возвращающая искусство к первоначалу, к архаике, для кино тоже характерна. На своих ранних стадиях кино тоже, как, например, живопись, возвращает к примитиву, лубку, фольклору, мифу, но в особенности к символу [7], т. е. к истокам искусства, к самым древним его слоям. Но эта тенденция, начиная, пожалуй, с символизма и экспрессионизма, стала и в самом деле универсальной, доходя до нашего времени и получая выражение, в частности, в творчестве А. Тарковского. Почему же такое тяготение к архаике, к примитиву? Да потому, что классика, становление которой занимало столетия, не только сохраняла в себе сверхчувственное начало, но и заметно его теряла. Это было уже заметно по тому, как развивались художественные процессы с эпохи Ренессанса. Позднее триумф науки и философии в эпоху позитивизма погружал человечество исключительно в чувственную реальность. В этом контексте и рождалась новая гуманитарная наука — эстетика. Классическая эстетика. Со временем именно это и породило откат в те эпохи и культуры, которые уже перестали существовать, но в основе которых сверхчувственное оказывалось доминантой. Казалось бы, примитив в кинематографических формах меньше всего позволял реабилитировать сверхчувственное, но, с другой стороны, он не сопротивлялся и взрыву мистики, без которой ситуацию в искусстве в момент возникновения кино представить трудно. Мистика же войдет в виде слагаемого в теургическую философию и теургическое искусство. Вот эта линия в истории искусства и возродится в фильмах А. Тарковского.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бальмонт К.* Стихотворения: В 7 т. Т. 1. Изд-во «Терра». 2010. 88 с.
2. *Бердяев Н.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1990. 220 с.
3. *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры, искусства: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство; ИЧП «ЛИГА», 1994. 542 с.
4. *Висконти о Висконти.* М.: Радуга, 1990. 445 с.
5. *Диди-Юберман Ж.* То, что мы видим, то, что смотрит на нас. СПб.: Наука, 2001. 264 с.
6. *Евлампиев И.* Художественная философия Андрея Тарковского. СПб.: Алетейя, 2001. 349 с.
7. *Зоркая Н.* На рубеже столетий. У истоков массового искусства в России 1900–1910 годов. М.: Наука, 1976. 298 с.
8. *Иванов Вяч. Вс.* «Стихи о неизвестном солдате» в контексте мировой поэзии // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 2. Статьи о русской литературе. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 449–458. 880 с.
9. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. Сост. и общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Изд. группа «Прогресс». «Культура», 1992. 416 с.
10. Мир и фильмы Андрея Тарковского. Размышления. Исследования. Воспоминания. Письма. М.: Искусство, 1991. 398 с.
11. *Степун Ф.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. СПб.: «Владимир Даль», 2012. 479 с.
12. *Тарковский А.* Мартиролог. Дневники 1970–1986. Международный Институт имени Андрея Тарковского, 2008. Tibergraph. Italy. 624 с.
13. *Тарковский А.* Слово об Апокалипсисе // Искусство кино. 1989. № 2. С. 95–100.
14. *Туровская М.* Семь с половиной или фильмы Андрея Тарковского. М.: Искусство, 1991. 255 с.
15. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. 600 с.
16. *Ханзен-Лево О.* Ранний символизм. М.: Гуманитарное агентство «Академический проект»; СПб., 1999. 373 с.
17. *Хейзинга Й.* В тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. 456 с.
18. *Шрейдер П.* Трансцендентальный стиль в кино: Одзу, Брессон, Дрейер // Киноведческие записки. 1996 / 1997. № 32. С. 182–200.

REFERENCES

1. Balmont, K. *Stichotvorejija: v 7 t, t. 1* [Poems: in 7 vols. Vol. 1]. Publishing house “Terra”, 2010, 88 p. (In Russian).
2. Berdyayev, N. *Samopoznaniye. Opyt filosofskoj avtobiografii* [Self-knowledge. The experience of philosophical autobiography]. Moscow, Mysl, 1990, 220 p. (In Russian).
3. Berdyayev, N. *Filosofija tvorchestva, kultury, iskusstva: m 2 t, t. 1* [Philosophy of creativity, culture, art: in 2 vols. Vol. 1]. Moscow, Art. ICP “LEAGUE”, 1994, 542 p. (In Russian).
4. *Viskonti o Viskonti* [Visconti about Visconti]. Moscow, Raduga, 1990. 445 p. (in Russian).

5. Didi-Huberman, J. *To, chto my vidim, to, chto smotrit na nas* [What we see is what looks at us]. Saint Petersburg, Nauka, 2001, 264 p. (in Russian).
6. Evlampiev, I. *Khudozhestvennaja filosofija Andreja Tarkovskogo* [The artistic philosophy of Andrei Tarkovsky]. Saint Petersburg, Aleteya, 2001, 349 p. (in Russian).
7. Zorkaya, N. *Na rubeze stoletij. U istokov massovogo iskusstva v Rossii 1900–1910 godov* [At the turn of the century. At the origins of mass art in Russia 1900–1910]. Moscow, Nauka, 1976, 298 p. (in Russian).
8. Ivanov, V. Vs. “*Stikhi o neizvestnom soldate*” v kontekste mirovoj poezii [“Poems about the Unknown soldier” in the context of world poetry] // Selected works on semiotics and cultural history. Russian literature, vol. 2. Articles on Russian literature. Moscow, Languages of Russian culture, 2000, pp. 449–458, 880 p. (in Russian).
9. Mamardashvili, M. *Kak ja ponimaju filosofiju* [How I understand philosophy]. 2nd ed., ed. and add. Comp. and the general editorship of Yu. P. Senokosova. Moscow, Publishing house of the Progress group, “Culture”, 1992, 416 p. (in Russian).
10. *Mir i fil'my Andreja Tarkovskogo* [The world and films of Andrei Tarkovsky. Reflections. Researches. Memories. Letters]. Moscow, Iskusstvo, 1991, 398 p. (in Russian).
11. Stepun, F. *Misticheskoje mirovidenije. P'at' obrazov russkogo simvolizma* [Mystical worldview. Five images of Russian symbolism]. Saint Petersburg, “Vladimir Dal”, 2012, 479 p. (in Russian).
12. Tarkovsky, A. *Martirolog. Dnevnik 1970–1986* [Martyrology. Diaries 1970–1986]. Andrey Tarkovsky International Institute, 2008, Tibergraph, Italy, 624 p. (in Russian).
13. Tarkovsky, A. *Slovo ob Apokalipsise* [The word about the Apocalypse]. In: *The art of cinema*, 1989, No. 2, pp. 95–100 (in Russian).
14. Turovskaya, M. *Sem' s polovinoj ili fil'my Andreja Tarkovskogo* [Seven and a half or the films of Andrei Tarkovsky], Moscow, Iskusstvo, 1991, 255 p. (in Russian).
15. Florovsky, G. *Puti russkogo bogoslovija* [The ways of Russian theology]. Kiev, Christian Charity Association “Path to Truth”, 1991. 600 p. (in Russian).
16. Hansen-Levet, O. *Rannij simvolizm* [Early symbolism]. Moscow, Humanitarian Agency “Academic project”; Saint Petersburg, 1999, 373 p. (in Russian).
17. Huizinga, Y. *V teni zavtrashnego dnâ* [In the shadow of tomorrow. Man and culture. The Darkened World]. Saint Petersburg, Ivan Limbach Publishing House, 2010, 456 p. (in Russian).
18. Schrader, P. *Tranzendental'nyj stil' v kino: Odzy, Bresson, Drejer* [Transcendental style in cinema: Ozu, Bresson, Dreyer]. In: *Kinovedcheskie zapiski*, 1996 / 1997, No. 32, pp. 182–200 (in Russian).

БИБЛИОГРАФИЯ

DOI 10.25991/VRHGA.2025.26.1.019

УДК 1/2

*Е. С. Черепанова**

**ИДЕЯ БОГА И ОБРАЗ ТЕОЛОГИИ В ФИЛОСОФСКИХ
ДИСКУРСАХ ЗРЕЛОГО МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА:
КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ / ПОД ОБЩ. РЕД.
Д. В. МАСЛЕННИКОВА. — СПб.: Издательство РХГА, 2023. —
682 с.**

E. S. Cherepanova

*THE IDEA OF GOD AND THE IMAGE OF THEOLOGY IN THE PHILOSOPHICAL
DISCOURSES OF MATURE MODERNITY AND POSTMODERNITY: A COLLECTIVE
MONOGRAPH / UNDER THE GENERAL EDITORSHIP OF D. V. MASLENNIKOV. —
ST. PETERSBURG: PUBLISHING HOUSE OF RCAH, 2023. — 682 P.*

Фундаментальное издание представляет собой разносторонний анализ того, как в истории русской и зарубежной философии рассматривалась идея Бога и каким предстала образ теологии. Книга состоит из четырех частей, методологически значимых Введения и Заключения. Также есть интересное приложение: переводы контекстуально связанных с темой монографии текстов. Во введении Д. К. Богатырёв отмечает непростые отношения между философией и теологией, влияние идеологий на понимание идеи Бога и места теологии в культуре. Автору Введения удастся прояснить для читателя принцип построения монографии и оптику исследования, а также показать сегодняшнюю актуальность тем, которые изучали авторы коллективного труда.

В первой части, озаглавленной «Идея Бога в классической философии и теологии», представлены философские и теологические основания новоевро-

* Черепанова Екатерина Сергеевна — д-р филос. наук, e. s.cherepanova@urfu.ru, проф. кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского федерального университета (УрФУ).

Ekatgerina S. Cherepanova — Doctor of Philosophy, e. s.cherepanova@urfu.ru, Professor, Department of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture, Ural Federal University (UrFU).

пейской метафизики, а также то, каким образом понятие/идея Бога трактуется в философии И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, В. С. Соловьёва, С. Н. Булгакова, Ф. М. Достоевского. Применительно к философии Нового времени авторы — Д. В. Масленников и К. В. Преображенская — указывают, комментируя диалог рационализма и эмпиризма, что философы «могли сколь угодно долго полемизировать с представителями эмпиризма. В целом это было безуспешно, поскольку без ответа оставался главный вопрос: на основании чего рационализм обращается с определениями всеобщего, которые он имеет только в форме мыслей (в форме врожденных идей), как с определениями бытия вне мышления (бытия вещей самих по себе)? <...> Поэтому в философии Нового времени всеобщее совершенно абстрактно определялось только как объективная первосущность мира. Субъективность же (необходимый момент всеобщего) находили лишь на стороне мышления, понятого к тому же чисто рассудочно» (с. 51–52). Понятие Бога и его бытие в философии Канта автор раздела — И. А. Протопопов — рассматривает, сопоставляя работу немецкого мыслителя докритического периода «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» и «Критику чистого разума», а также «Лекции по метафизике» и «Лекции о философском учении о религии». Исследователь подчеркивает: «В обоих курсах лекций мы находим, что положения, составляющие содержание «Единственно возможного основания для доказательства бытия Бога», перестают для Канта иметь смысл аподиктического доказательства, а приобретают лишь характер необходимой гипотезы» (с. 82).

В последующих главах Д. В. Масленников и К. В. Преображенская анализирует труды Фихте, Шеллинга и Гегеля. Стоит отметить, что философские принципы Фихте рассматриваются достаточно подробно, что важно с точки зрения понимания предмета анализа. Помимо этого, авторам удается воспроизвести проблемное поле современных дискуссий, в контексте которых представлена проблема изучения идеи Бога в философии Фихте. В результате указывается, что «содержание фихтеанской рефлексии об Идее Бога подразумевает, что он мыслит Бытие не как субстанцию (догматическая концепция), а скорее как Субъект, становящийся динамически (согласно точке зрения трансцендентальной философии)» (с. 127). В том, что касается Шеллинга, Преображенская обращает внимание читателя на то, что «работа “Философские исследования о сущности человеческой свободы” — это еще одно важное ключевое звено в интерпретации философии Ф. В. Й. Шеллинга. Сам текст позволяет исследователям либо заметить, либо пройти мимо того, что в чисто философскую терминологию и методологию включены отчетливые фрагменты теологического и сугубо религиозного характера» (с. 136), подчеркивая, что при реконструкции воззрения философа следует учитывать весь корпус текстов и их поздние интерпретации. Идея Бога в философии Гегеля также раскрывается с точки зрения различения философского и теологического содержания его учения. Автор раздела указывает, что «новую форму духовного определения идеи Бога Гегель представил в своих Лекциях о доказательствах бытия Бога 1829 г. <...> Лекции позднего Гегеля имеют сложное синтетическое содержание. В той или иной мере они затрагивают все вопросы философского и богословского характера, которые были важны для великого

мыслителя» (с. 178). Последовательный анализ гегелевских текстов убеждает в справедливости вывода о том, что «гегелевское философско-спекулятивное определение понятия Бога, основанное на диалектике субъективного и объективного, исторического и логического, стало одной из наиболее глубоких и значительных предпосылок дальнейшего развития теологии, прежде всего лютеранской теологии» (с. 192).

Во второй части книги в более общем ключе раскрывается, как происходит поиск методологии описания Абсолюта как Сущего в русской философии. Отдельно представлен анализ творчества Ф. М. Достоевского на предмет особенности видения идеи Бога. Исследователи — Д. В. Масленников и В. П. Сальников — раскрывают тему, акцентируя внимание на антропологическом ракурсе философских идей писателя, который «сумел свести в единый синтез “простоты” понятия внутреннюю взаимосвязь ключевых вопросов бытия человека: идеи абсолютного добра, свободы, бессмертия души» (с. 259). Убедительным представляется вывод о том, что принципиальное значение для понимания сущности человека имеет проблема свободы в контексте бессмертия души.

В третьей части монографии представлен анализ образа теологии в постклассической философии. Исследуются воззрения Б. Рассела, А. Н. Уайтхеда, Ф. Ч. Коплстона, Р. Суинбёрна, Г. К. Честертон и К. С. Льюиса, а также связь феноменологии и экзистенциализма с теологией. Предпринятый экскурс позволяет понять особенности современной трактовки идеи Бога в западной религиозно-философской мысли вплоть до начала XXI в. Можно согласиться с предлагаемой С. В. Никоненко, автором седьмой главы, логикой рассмотрения англо-американской теологии и философии религии XX в., которая соответствует логике возникновения теорий: сначала анализируется идеалистическая философия религии, затем реалистическая и, наконец аналитическая. Автор раздела отмечает, что влияние аналитической философии на англо-американскую теологию мало изучено. Поэтому можно только приветствовать, что исследователь делает общий экскурс в проблему и выявляет основные черты аналитической философии религии. Также интересным является то, что в исследовании «наряду с философами и теологами упоминаются и цитируются выдающиеся литераторы, которые написали труды по религии: Г. К. Честертон, К. С. Льюис, О. Хаксли, Дж. Фаулз и др.» (с. 270). Интересным представляется выявление экзистенциального направления в англо-американской философии религии, представленного в монографии теориями Д. А. Т. Робинсона, Д. М. Мак-Киннона и Р. В. Хёпберна.

Восьмая глава издания, написанная А. В. Перцевым, посвящена анализу связи немецкого экзистенциализма и теологии. Автор погружает читателя в историю отношений К. Ясперса и М. Хайдеггера, показывая тем самым истоки различия в их философском видении идеи Бога. Он отмечает, что «человек имеет право на выбор Бога — такова мысль экзистенциализма. Но человек выбирает Бога, не зная, каков он. Экзистенциализм желает играть роль пролегомен к этому выбору. Он подводит к идее Бога и показывает, что означает тот или иной выбор. Но он не наводит таким образом на этот выбор — он просто знакомит с его вариантами» (с. 373).

В главе, посвященной связи феноменологии и теологии, И. И. Докучаев, автор раздела, представляет собственное понимание специфики философии и философствования, с тем чтобы обосновать оценку классической феноменологии. В качестве таковой рассматривается философия Э. Гуссерля и феноменологический метод М. Хайдеггера. Исследователь подчеркивает, что «М. Хайдеггер отличает теологию не только от религиозоведения, но и от философии религии, которую можно было бы назвать объектно-ориентированной философией, то есть теорией теологического, конструирующей понятие Бога. Теология не конструирует понятие, а истолковывает опыт. Таким образом, она становится своего рода феноменологией Бога. Феноменология всегда рассматривает предмет в его неразрывной связи с собственным конституированием, то есть бытием или сознанием. Но ведь именно таковым оказывается и теологическая работа» (с. 420). Далее анализируются работы Ж.-Л. Мариона — «Насыщенный феномен» и «Метафизика и феноменология — на смену теологии». В первом случае акцентируется внимание на особый тип насыщенного феномена — теофанию — как особое нозматическое событие. Докучаев отмечает: «Теофания переживается не каждым, никакое внимание не способно вызвать этот опыт. <...> Если Бог не захочет явить себя, никакие собственные усилия человека не помогут ему достичь такого общения» (с. 424). Поэтому теофанию нужно понимать как своего рода мысленный эксперимент, а не феномен. Относительно связи метафизики, теологии и философии автор этой части книги указывает на тот факт, что Марион выявляет ресурс феноменологии в ситуации кризиса философии/метафизики в вопросах рассуждений об универсальных основаниях отношения человека и Бога. «Размышляя о феноменологической теологии, Марион кратко описывает три традиционных предмета метафизики (Бога, душу и космос) как феномены и показывает, что классическая феноменология мира прояснила сущность космического, однако феноменологическая эгология должна быть скорректирована концепцией преимущества Другого над Я, открытой Э. Левинасом» (с. 427). Докучаев оспаривает этот тезис, указывая на его очевидную парадоксальность, так как концепция Другого в данном случае является конструкцией, своего рода экспериментом, и не феноменальна.

Десятая глава коллективной монографии, посвященная анализу заявленной темы в западной религиозно-философской мысли XX — начала XXI в., написана М. Ю. Хромцовой. Она подчеркивает, что «после хайдеггеровской критики метафизики радикально меняется проблематика и способ мышления в философии и теологии. В центре внимания оказывается исследование базовых структур опыта, удостоверяющих религиозные убеждения и с этой целью используются прежде всего феноменологический и герменевтический методы, мыслители в поисках новых подходов к концептуализации божественной реальности пытаются понять и раскрыть ее через систему ценностей, чувств и образов» (с. 432). Также в числе значимых идей, которые оказывают влияние на переосмысление основных теологических вопросов, указываются такие как: концепт Другого, концепт страдающего Бога, проблема Зла (в связи с осмыслением Холокоста) и другие. В отдельном разделе М. Ю. Хромцова рассматривает концепт Царствия Божьего, подчеркивая, что возникновение «нового фокуса в трактовке Царствия Божьего позволило синтезировать ак-

центры на личную и социальную этику, появились сторонники социального евангелия, вдохновленные политическим и социальным характером идеала Царства, призывающие христиан к социальным действиям, направленным на христианизацию институтов общественной жизни. Они видели в Царстве Божьем не только этический идеал, но и образ вполне конкретного и реалистичного воплощения» (с. 439). Также в этой главе рассматриваются труды Ю. Мольмана и А. Йонга как проявления пневматологического поворота в современной теологии. Также автор этой главы останавливается на анализе проектов межкультурной и межрелигиозной теологии, что позволяет увидеть влияние глобализационных процессов на развитие этой отрасли знания.

Четвертая часть коллективной монографии — «Идея Бога и идея Абсолюта в перспективе XXI столетия» — представляет трансформации западной теологии во второй половине XX в. с точки зрения дальнейших изменений методологий и подходов. Е. В. Бильченко и Л. В. Богатырёва утверждают, что «многообразные постмодернистские дискурсы о Боге, светские и теологические, по внутреннему метафизическому (точнее, постметафизическому) содержанию, подразделяются на два крупных направления (светское и богословское), в одинаковой мере охватываемые термином “негативная теология”...» (с. 491). Далее раскрывается понятие негативной теологии в двух основных значениях: с точки зрения богословского содержания и в онтологическом смысле. Критически осмысляя теории Ж. Деррида, Ж. Лакана, Ж. Делёза, П. Риккера, А. Бадью, Ю. Хабермаса, П. Тиллиха, Ж.-Л. Мариона, Э. Левинаса, Дж. Смита и др., авторы делают вывод о том, что далее наступит эпоха неомодерна, основанная не на «бессознательном слиянии субъекта и традиции», но и не на «расколе, возникшем в результате осознании самостью своего тотального отличия», а на «осознанном слиянии субъекта и традиции вследствие добровольного этического поступка человека» (с. 554).

Дискуссионность современной политической теологии представляет В. А. Гуторов, отмечая, что «...тема кризиса либерализма и хабермасовская версия “постсекулярности” по-прежнему считаются главными исходными моментами при обоснования статуса политической теологии в качестве теоретического направления, претендующего не только на полное равноправие с социальными и гуманитарными науками в плане интерпретации реальности, но также способного играть первенствующую роль в анализе природы современных политических процессов» (с. 562). Исследователь обращается к теориям К. Шмитта, Э. Петерсона, Э.-В. Бёкенфёрде, Ю. Хабермаса, М. Каччари, Р. Эспозито, П. И. Новгородцева, С. Н. Булгакова, А. Грамши, Э. Джентиле, П. Сорокина и др., чтобы показать разнонаправленность и многомерность того, каким образом обсуждается ключевые проблемы взаимовлияния религии и политики.

В Заключении книги Д. В. Масленников еще раз обращает внимание на то, что несмотря на множество учений и подходов, которые анализирует авторы монографии, общность в постановке основных вопросов была задана в классический период развития философии и теологии. Очевидно, что большой авторский коллектив — 14 исследователей — решал сложную задачу: с одной стороны, необходимо было изучить разнообразные теории, показать их уни-

кальность, с другой стороны, представить результаты исследований в виде целостной истории идей. На мой взгляд, оригинальность авторского видения иногда диссонирует со сложившимися стилями академического письма. Часть суждений и выводов побуждает к полемике. Однако вместе с тем книга дает целостное представление о том, как изменялись трактовки идеи Бога и теологии в философских дискурсах от классики до настоящего времени.

DOI 10.25991/VRHGA.2025.26.1.020

УДК 1(091)

*Р. Н. Дёмин**

**КОРНИЛОВ С. В. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИДЕИ, ИМЕНА,
КОНЦЕПЦИИ. — КАЛИНИНГРАД: ИЗДАТЕЛЬСТВО БФУ
ИМ. И. КАНТА, 2023. — 265 С.**

R. N. Demin

*KORNILOV S. V. RUSSIAN PHILOSOPHY: IDEAS, NAMES, CONCEPTS.
KALININGRAD: PUBLISHING HOUSE OF THE BFU NAMED AFTER IMMANUIL
KANT, 2023. — 265 P.*

«Еще одна книга по истории русской философии!» — может со скептической усмешкой сказать кто-то. Да, еще одна. И это хорошо независимо от степени ее научной новизны и оригинальности. Думаю, выход в свет каждой новой книги по русской философии следует приветствовать. Поддержка интереса к отечественной философии, популяризация наследия русских мыслителей, введение в научный оборот и просто в культурный обиход имен отечественных философов, их сочинений и идей — явление положительное.

Рецензируемая книга Сергея Владимировича Корнилова, доктора философских наук, профессора, — не первая книга автора, посвященная истории русской философии. С. В. Корнилов получил известность как автор объемного справочника по русской философии (Корнилов С. В. Русские философы Справочник. СПб.: Лань, 2001. — 445 с.), специального исследования философской школы Московской духовной академии (Корнилов С. В. Философская школа Московской духовной академии. Калининград, 2006), целого ряда других публикаций. Новый труд автора не является работой, систематично излагающей историю русской философии, а представляет собой своего рода ряд очерков, рисующих панораму идей и концепций русских философов XIX —

* Дёмин Ростислав Николаевич — историк философии, deminros@yandex.ru, член Санкт-Петербургского Союза ученых (СпбСУ).

Rostislav N. Demin — historian of philosophy, deminros@yandex.ru, Member of the Saint Petersburg Union of Scientists (SpbSU).

начала XX вв., периода, по словам автора, ставшего «самой блестящей эпохой ее развития» (с. 5). По мнению С. В. Корнилова, «по богатству содержания и многообразию появившихся направлений это период сопоставим разве что с эпохой возникновения философии в Древней Греции» (с. 5). Несмотря на то, что, вероятно, не все согласятся с такой оценкой, нужно сказать, что автору удалось достаточно полно представить панораму идей ряда мыслителей этого безусловно сложного и противоречивого периода русской мысли. Корнилов представляет его через обращение к идеям пятнадцати мыслителей, посвящая каждому отдельный параграф. В завершающем шестнадцатом параграфе автор раскрывает связь русской мысли с современными идеями космоглобалистики.

Наибольший интерес представляет объемная первая часть книги «Проблемы русской философии», состоящая из девяти параграфов (с. 7–216). Ее открывает исследование «философии соборности» А. С. Хомякова. Автор достаточно убедительно показывает значение идей Хомякова, приходя к выводу, что именно «разработка категориальных структур философии соборности», осуществленная Хомяковым, заложила основы расцвета русской философии XIX — начала XX в. и сохраняет свое значение для современной теоретической мысли (с. 19).

Следующие три параграфа Корнилов посвящает исследованию формирования и развития теистической философской школы в России, последовательно анализируя взгляды Ф. А. Голубинского, концепция «верующего разума» которого позволяет автору считать мыслителя основателем школы. Далее Корнилов обращается к творчеству В. Д. Кудрявцева-Платонова, видя в идеях «трансцендентального монизма» дальнейшее развитие концепции философского теизма Голубинского. «Завершителем их дела», по мнению Корнилова, можно считать А. И. Введенского, окончательно раскрывшего «философские константы» теистической философии. Думается, что для более объемной картины отечественной теистической философии стоило бы учесть и взгляды мыслителей, связанных с Санкт-Петербургской и Киевской духовными академиями, раскрыв взаимовлияния и показав особенности их концепций. Наверное, стоило бы уделить хотя бы несколько страниц изложению взглядов Н. Г. Дебольского, В. И. Несмелова, М. М. Тареева. Представляется, что без учета всей русской духовно-академической философии общую панораму идей и концепций русских философов трудно построить.

Стремясь представить многообразие концепций XIX — начала XX в. Корнилов исследует предметно-содержательные гносеологические и аксиологические основания проекта «общего дела» Николая Федорова, концепцию истины Павла Флоренского, категориальные структуры философии Семена Франка, интуитивизм Николая Лосского. Завершают первую часть книги страницы, посвященные философии «свободного духа» Николая Бердяева, которую Корнилов рассматривает в «проблемном поле европейской культуры» (с. 203–216).

Во второй части книги «Заметки и выступления» читатель продолжает знакомиться с многообразием идей, выдвинутых русскими мыслителями. И хотя семь параграфов — это небольшие по объему тексты, однако и в тезисной форме С. В. Корнилову удается представить идеи С. М. Волконского, Е. В. Спекторского, И. И. Лапшина, В. В. Розанова, полемику А. А. Богданова

с Н. А. Бердяевым, социологическую концепцию П. А. Сорокина. Особый интерес вызывает обращение автора к таким до сих пор остающимся без должного исследовательского внимания фигурам, как С. М. Волконский и Е. В. Спекторский. Говоря о философских достижениях князя С. М. Волконского, Корнилов высоко оценивает осмысление Волконским проблемы реальности как перехода от максимального полноты существования к небытию, перехода к ничто. Он отмечает также осуществляемую князем трансформацию известной максимы Декарта «Мыслю, следовательно, существую» в принцип, в котором, по его определению, «познание уступает место бытию», а именно в принцип — «*pop cogito, ergo sum*» (с. 228). Излагая взгляды Спекторского, в частности, теорию культуры, Корнилов находит плодотворным и значимым сегодня понимание своеобразия философского мышления, которое, по Спекторскому, «не связывает себя категориями действительности или необходимости, но остается целиком в области возможного», и, следовательно, философия по своему существу, по мнению Спекторского, является «свободным исканием духа, занимающим промежуточную область между сферами наука и религии» (с. 241).

В целом можно сказать, что данное в предисловии обещание познакомить читателя с крупнейшими открытиями русских мыслителей (с. 5) С. В. Корниловым выполнено. В Заключении, подводя итог своему труду, автор называет, по его мнению, «главные открытия» многовековой истории существования русской философии: это разработанная А. С. Хомяковым концепция соборности; представляющая развитие мысли Хомякова философия всеединства В. С. Соловьёва и концепция «общего дела» Н. Ф. Федорова, наполнившая идею соборности новым активным содержанием.

Как и любое исследование, труд С. В. Корнилова не лишен некоторых недостатков. К одному из них можно отнести во многом описательный характер работы; нередко автор лишь излагает концепции мыслителей, не предпринимая их критического анализа. Приведу пример, который, как мне представляется, характерен. Завершая параграф «Философские константы А. И. Введенского», Корнилов приводит мнение ученика Введенского, отца Павла Флоренского, находившего особую ценность трудов учителя в постановке вопроса о том, при каких условиях возможна русская философия (с. 134). Приведя цитату из Флоренского, Корнилов оставляет ее без анализа и комментариев. Таким образом, складывается мнение, что он разделяет точку зрения Алексея Введенского и отца Павла. Однако, из его же сочинения очевидно, что сам Корнилов придерживается другой точки зрения. Так, в Заключении он аргументировано излагает свою позицию, согласно которой понятие «православная философия» не совпадает с понятием «русская философия». Автор указывает, что «помимо России православие повлияло на духовный поиск мыслителей и других стран, но идейное наследие Византии или Болгарии, при всей родственности отечественной культуре, отлично от мирозерцания русских авторов» (с. 264). Заметим, что к Византии и Болгарии можно добавить еще и Грецию, и Сербию, и целый ряд других стран, некоторые философы которых, исповедуя православие, все же не являлись и не являются русскими философами. Например, греческий философ XIX — начала XX в. Евгениос Вулгарис или современный сербский философ Владимир Меденица. Корнилов отмечает

также, что если бы мы попытались отождествить отечественную философскую мысль с религиозным направлением, то «ее содержание было бы не только обеднено, но и существенно искажено, так как за ее рамками оказались бы те теоретические подходы, которые не были связаны с церковной традицией и ее отвергали» (с. 264).

В связи с таким пониманием вызывает некоторое недоумение отсутствие изложения философских взглядов и упоминания многих русских мыслителей. Назову имена некоторых: Данилевский, Страхов, Дебольский, Лопатин. Я уже не говорю о Писареве, Бакунине, Добролюбова, Чернышевском и т. п. Стоило бы, наверное, уделить также несколько страниц представителям богостроительства — Горькому, Луначарскому и др. Заслуживает внимания и Николай Минский с его концепцией меонизма. Замечу, что традицию меонизма, выдвинутую Минским и восходящую к Платону, можно проследить в отечественной философии, в частности, в учении о Бытии как о небытии известного историка античной философии А. Н. Чанышева, а также в теории «философии небытия» такого современного русского философа, как Н. М. Солодухо.

Можно также только пожалеть, что автор, привлекая в ряде случаев малоизвестные материалы, не уделил внимания взглядам представителей такой малоизвестной школы русских мыслителей, как Московская философско-математическая школа, таким ее мыслителям, как Н. В. Бугаев, П. А. Некрасов и др. Не затронул автор и логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX в.): М. И. Каринский, В. Н. Ивановский, Н. А. Васильев. Очевидно, что перечисление имен представителей русской мысли можно продолжать; ограничением может выступать только обоснованный критерий отбора имен и концепций. К сожалению, автор рецензируемой книги принципа отбора материала не предложил, дав тем самым основание для критических замечаний.

Нельзя не согласиться с утверждением автора о том, что «развитие философской мысли органично связано со становлением и эволюцией ее понятийного аппарата (с. 9). Эти слова справедливы и по отношению к терминологии, используемой в историко-философских исследованиях. Справедливы они и по отношению к терминологии, используемой автором. Очевидно, что он ищет наиболее точные термины для описания излагаемого материала. В частности, на страницах книги мы встречаем такие термины, как «философские константы», «философские координаты». Например, говоря о том, что мысль Розанова «ускользает от попыток ее определения, классификации, отнесения к каким-либо известным «измам», порождая тем самым разброс в оценках и суждениях» (с. 219), Корнилов, пытаясь наиболее адекватно описать мысль Розанова, использует наряду с понятиями «тема размышлений», «точки роста» понятие «философские координаты». Он приходит к выводу, что основными «философскими координатами» творчества Розанова являются, Бог, проблема пола и судьба России (с. 219–220). Уместно заметить, что анализ «философских координат» Василия Розанова сделан С. В. Корниловым как бы с высоты птичьего полета (*a vol d'oiseau*), где видится крупное, а более, так сказать, «мелкое», хотя бы и важное, незаметно; поэтому «философские координаты» раннего Розанова, нигилиста, атеиста и поклонника Писарева, того Розанова,

в которого, используя его слова, Бог еще не вошел, остались вне поля зрения исследователя. Думаю, этот пример — хорошая иллюстрация важности формирования точного и эффективного для анализа языка описания в историко-философских исследованиях. Книга С. В. Корнилова показывает актуальность обсуждения и решения такой задачи для отечественной истории философии.

Высказанные замечания, безусловно, не снижают положительной оценки книги, вносящий свой вклад в работу по созданию фундаментальной истории русской философии. Несмотря на типичный для нашего времени малый тираж (200 экземпляров), она, несомненно, найдет своего читателя и особенно будет близка тем, кто, как говорится в предисловии, «стремится к самопознанию и преобразованию мира по законам Истины, Добра и Красоты».

НАШИ ПОТЕРИ

МИХАИЛ ЮРЬЕВИЧ СМИРНОВ: ОТ ЛГУ (ИМ. А. А. ЖДАНОВА) ДО ЛГУ (ИМ. А. С. ПУШКИНА)

В 2013 г. решением редакционно-издательского совета РХГА была опубликована книга М. Ю. Смирнова «Религия и религиоведение в России» (СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. 365 с.).

Одним из мотивов написания работы автор назвал саморефлексию по поводу личных научных интересов — от дипломной работы до докторской диссертации (с. 3). Вспоминая сегодня, «каким он парнем был», сегодня, когда еще сильна боль переживания его стремительного ухода из жизни (своей и нашей), из науки, из преподавания, важно прочесть внимательно вводный текст «От автора». Это не о «вкладе в науку», а о пути к ней и в ней.

Вхождение в религиоведение выпускника кафедры исторического материализма философского факультета ЛГУ им. А. А. Жданова началось с проблемы толкования «причин и сущности войн, оснований и мотивов миротворчества» в конфессиональных разновидностях христианской идеологии, с исследования того, как фундаментальные вопросы о происхождении и смысле войны и мира в религиозных трактовках переводятся из «профанной» социально-политической плоскости на уровень онтологии добра и зла» (с. 4).

В конце 1980-х М. Ю. Смирнов практически оставляет эту тему, поскольку не видит смысла и интереса в обнаружении нюансов в неизменных по существу конфессиональных подходов. Кроме кандидатской степени, работа над диссертацией обогатила достижение, как пишет М. Ю., «для личного пользования». На самом деле это урок не только для себя: преодоление «усвоенной первоначально от некоторых “авторитетов” в научном атеизме (советском эрзаце религиоведения) манеры выдавать за аналитический труд связки цитат и нашипованность текста подробностями так называемой “историографии проблемы”» (с. 4).

Во второй половине 1990-х, в трудное для нашей профильной кафедры (тогда — истории и философии религии) в СПбГУ время, был задуман учебник по истории религии. С идеями его «ценовой» общедоступности для студентов и авторским изложением лекций. Смирнов М. Ю. стал фактическим научным

редактором нашего коллективного труда. Но то, ради чего я упоминаю это учебное пособие, — блистательно нетривиальная лекция «Православие», написанная М. Ю. (непреренно см.: Смирнов М. Ю. Православие // Лекции по истории религии / Науч. ред. А. Н. Типсина. СПб., 1997. С. 154–211). Думаю, что и сейчас, спустя четверть века, она не утратила привлекательности не только в качестве учебного материала. Наверное, дело и в том, что примерно в это время начинается религиозное постижение русского православия, приведшее М. Ю. к проблеме мифологии и религии в предметном поле скорее философии религии, нежели религиоведения, что он сам объяснял так: «Новый поворот судьбы религии в России побуждал как бы подняться над нараставшим массивом конкретики текущих событий и выйти на уровень поиска закономерностей, ключевых факторов, ведущих тенденций, возможных перспектив, — т. е. таких обобщений, которые свойственны философскому подходу» (с. 8).

К сожалению, по причинам не (с)только научного характера на родном факультете попытка защитить докторскую диссертацию «Мифологическое сознание и религия. Теоретико-методологическое исследование» (2002) не удалась. Не тогда, но сейчас можно согласиться с народной мудростью про «нет худа без добра». Отечественная наука не обрела дипломированного философа религии, но открыла трудные просторы нового и успешного витка становления М. Ю. Смирнова в качестве социолога религии.

Начало нового тысячелетия стало временем укрепления его научного интереса к феномену русского протестантизма с промежуточным итогом в виде монографии-словаря с основательной вводной статьей (см.: «Реформация и протестантизм: Словарь», 2005). Итог *промежуточный* — потому что отсюда он увидел свою научную магистраль. Поскольку в номенклатуре ВАК не было специальности «социология религии», то докторская диссертация «Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании» была защищена на социологическом факультете, по социологической специальности («теория, методология и история социологии»).

Профессиональный религиовед стал и профессиональным социологом. Об этом свидетельствует еще одна монография-словарь «Социология религия» (2011). В подаренном мне экземпляре восьмистрочный ироничный автограф: «Как многоопытный читатель / Прими сей труд несовершенный. / Его сработал твой приятель, / Кропаньем книжек увлеченный. / Надеюсь, прочитать захочешь, / Как предыдущие когда-то. / Что удалось, а что — не очень, / Оценишь взглядом непредвзятым». Непредвзятым взглядом — хорошо продуманная и хорошо написанная работа.

Как человек, делавший все, за что брался, основательно и ответственно, М. Ю. Смирнов, задумав энциклопедический словарь социологии религии, очень хотел объединить под одной обложкой специалистов не только отечественных, но и зарубежных. Огромные (титанические) усилия по формированию авторского коллектива, мотивации авторов к писанию статей, поиску издателя увенчались успехом лишь в 2017 г. (Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М. Ю. Смирнова. СПб.: Платоновское общество, 2017. 508 с.). В отличие от типовых словарных изданий, его детище было задумано и осуществлено как дискуссионная площадка.

Дискуссионными стали и его доклады на научных конференциях и статьи на еще одну ключевую для него, преподавателя религиоведческих дисциплин, тему — религиоведение в России. Когда десять лет назад уже авторитетный в своей «отрасли» специалист оказался невостребованным в деле подготовки «религиоведческих кадров», он покинул *alma mater* и нашел применение своим знаниям и организационным талантам в ЛГУ им. А. С. Пушкина. Здесь он стал заведующим кафедрой философии, здесь возглавил диссертационный совет, наконец, именно здесь он организовал реально действующий, работоспособный Центр религиоведческих исследований.

Религиоведению посвящены монографии, разделенные более чем десятилетним периодом. Одна упомянута в начале. Вторая («Своевременное религиоведение») вышла в 2024 г. В 2025 выйдет последняя написанная им книга.

В своем электронном адресе (mirsnov55@yandex.ru) вместо ожидаемого *smirnov*, переставив букву, он обозначился озорно — *mirsnov*. Но жил он не в мире снов, а в реальном мире делателя. Благодарное осмысление научной и практической деятельности Михаила Юрьевича Смирнова — впереди.

И. А. Тульпе

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 — док-
тор философских наук, профессор
философского факультета МГУ им. 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 сотруд-
ник 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

Синицын Александр Александрович —
кандидат исторических наук, доцент РХГА

Прилуцкий Александр Михайлович — док-
тор философских наук, доцент, профессор
РГПУ им. А. И. Герцена

Головушкин Дмитрий Александрович —
доктор философских наук, доцент, профес-
сор, 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

Данилевская Мария Юрьевна — редактор

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Контрольный список подготовки материала к отправке

В качестве одного из этапов процесса отправки авторы должны проверить соответствие их материала всем следующим пунктам, материалы могут быть возвращены авторам, если они не соответствуют этим требованиям.

- Индекс УДК;
- Аннотация на русском языке (не менее 200 и не более 250 слов);
- Ключевые слова на русском языке;
- Аннотация на английском языке (не менее 200 и не более 300 слов);
- Ключевые слова на английском языке;
- Объем для статей — 30000–40000 знаков с пробелами (включая метаданные и список литературы);
- Список литературы на русском языке, оформленный согласно требованиям журнала (только для русскоязычных статей);
- Список литературы на английском языке (References), оформленный согласно требованиям журнала;
- ФИО полностью, должность, место работы, адрес работы, электронный адрес на русском и английском языках.

Рекомендованный объем публикации — до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р 7.0.14—2024).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

Полный список требований можно найти по адресу <https://rhga.ru/izdaniya/vestnik-rhga/informaciya-dlya-avtorov/>

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости представлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik@rhga.ru

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

UDC-index;

Author's full name, academic degree, position (title), place of employment, institutional mailing address, personal email;

Abstract (In Russian) - the recommended length for the abstract is 200–250 words;

Abstract (in English) - the recommended length for the abstract is 200–300 words;

The length of the articles (including metadata, footnotes, and references) is 30 000 to 40 000 characters including spaces;

References

Keywords (Russian);

Keywords (English);

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ Р 7.0.14—2024).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

A complete list of requirements can be found at <https://rhga.ru/izdaniya/vestnik-rhga/informaciya-dlya-avtorov/>

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik@rhga.ru

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**

2025. Том 26, вып. 1

Подписано в печать 5.03.2025. Формат 70 × 100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,5. Тираж 550 экз. Заказ № 381

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134