

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2026

volume 27

issue 1

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2026
том 27
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,
А. А. Синицын, А. М. Прилуцкий, Д. А. Головушкин,
И. И. Докучаев, Я. С. Иващенко, Е. В. Бильченко,
В. А. Гуроров, Л. В. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2026. Том 27. Вып. 1. — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2026.

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,
Alexander Sinitsyn, Alexander Prilutsky, Dmitry Golovushkin,
Ilya Dokuchaev, Yana Ivashchenko, Eugenia Bilchenko,
Vladimir Gutorov, 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, 2026
© Авторы выпуска, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Богатырёв Д. К., Загашев И. О.</i> Русский религиозный идеализм и ценностно-культурологическая педагогика.....	9
<i>Валицкая А. П., Никифорова А. А., Преображенская К. В.</i> Трансформация модели образования в аксиосфере современности и перспективе пятой промышленной революции.....	31
<i>Закрошвили Н. В.</i> Век Кроноса: забота о себе, беззаботность, хюбрис.....	43
<i>Календа А. В.</i> Философское сомнение античных и современных полемистов.....	53
<i>Лебедев С. П., Лебедева Т. П.</i> Силы и пространство: от физики к метафизике и теологии. Дальнодействие. Метафизика Часть III. Проблемы взаимодействия в метафизике.....	64
<i>Киреев С. С., Луцык С. М., Игумен Силуан (Туманов А. А.)</i> Искусство архитектуры в контексте взаимосвязи культуры и религии: идея духа в ее развитии от Фихте к Гегелю.....	83
<i>Метелёв Д. Е.</i> Стратегия непрямых действий и психоанализ в искусстве войны «Гуань-цзы».....	100

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Ермишин О. Т.</i> «Неопатристический синтез» и «синергийная антропология»: Г. В. Флоровский и С. С. Хоружий.....	112
---	-----

<i>Черняев А. В.</i> Академические исследования истории русской философии в СССР послевоенного периода: между наукой и политикой (статья вторая).....	123
<i>Попова В. С., Сироткина Л. С.</i> Логическая культура в русской университетской философии: характерные черты, некоторые страницы становления и современное значение	142
<i>Пушкарский А. Г.</i> Особенности эволюции образа логики в России на переломе эпох	160

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Тантлевский И. Р., Булгакова М. А.</i> О сетевых моделях взаимодействия религиозных течений в Иудее	180
<i>Иеромонах Серафим (С. И. Метелев)</i> Баввай Великий и его реакция на оригенистское богословие в контексте христологических споров VI—VII вв.....	198
<i>Савчук Р. А.</i> Позднесоветский научный атеизм и религия в свете западной англоязычной историографии	210
<i>Курилов В. А.</i> Начало развития научного атеизма: борьба с идеями или людьми?	223

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Китова Е.</i> Голос и логос: нетождественность и единство (звуковые образы в кинематографе Андрея Тарковского).....	242
<i>Ковальчук А. И.</i> Мартин Лютер и реформация в позднем творчестве Томаса Манна	257
<i>Кондаков И. В.</i> Критика литературно-политических проектов сталинской эпохи. Статья вторая: «Шолохов». Литературно-политический проект: критика сверху	273

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

К юбилею директора издательства РХГА Александра Анатольевича Галата	257
--	-----

НАШИ ПОТЕРИ

Гнатюк Ольга Леонидовна (06.06.1857–25.12.2025)	259
---	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Bogatyrev D. K., Zagashev I. O.</i> Russian religious idealism and value-cultural pedagogy.....	9
<i>Valitskaya A. P., Nikiforova A. A., Preobrazhenskaya K. V.</i> Transformation of the education model in the axiosphere of modernity and the prospects of the fifth industrial revolution	31
<i>Zakroshvili N. V.</i> Age of Cronus: epimeleia heautou, carelessness, hybris	43
<i>Kalenda A. V.</i> Philosophical doubt of ancient and modern polemist.....	53
<i>Lebedev S. P., Lebedeva T. P.</i> Forces and space: from physics to metaphysics and theology. Action at a distance. Metaphysics. Part III. Problems of interaction in metaphysics ..	64
<i>Kireev S. S., Lutsyk S. M., Igumen Siluan (Tumanov A. A.)</i> The art of architecture in the context of the relationship between culture and religion: the idea of spirit in its development from Fichte to Hegel.....	83
<i>Metelev D. E.</i> The strategy of indirect actions and psychoanalysis in the art of war of “Guanzi” ..	100

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Ermishin O. T.</i> “Neopatristic synthesis” and “synergic anthropology”: G. V. Florovsky and S. S. Horuzhy	112
<i>Chernyaev A. V.</i> Academic research on the history of Russian philosophy in the post-war USSR: between science and politics (article two)	123
<i>Popova V. S., Sirotkina L. S.</i> Logical culture in Russian university philosophy: characteristic features, some pages of development, and current significance.....	142

<i>Pushkarsky A. G.</i>	
The peculiarities of the evolution of the image of logic in Russia at the turning point of the epochs.	160

RELIGIOUS STUDIES

<i>Tantlevskij I. R., Bulgakova M. A.</i>	
On network models of interaction between religious movements in Judea.	180
<i>Hieromonk Seraphim (S. I. Metelev)</i>	
Babai the Great and his reaction to origenist theology in the context of the christological controversies of the sixth and seventh centuries.	198
<i>Savchuk R. A.</i>	
Late Soviet scientific atheism and religion through the lens of Western english-language historiography.	210
<i>Kurilov V. A.</i>	
The beginning of scientific atheism: a fight against ideas or people?	223

CULTURAL STUDIES

<i>Kitova E.</i>	
Voice and logos: non-identity and unity (sound pictures in the cinematography of Andrei Tarkovsky)	242
<i>Kovalchuk A. I.</i>	
Martin Luther and Reformation in the late works of Thomas Mann	257
<i>Kondakov I. V.</i>	
Criticism of literary and political projects of the Stalinist era Article two: «Sholokhov». The Literary and Political Project: Criticism from above	273

OUR ANNIVERSARIES

On the anniversary of Alexander Anatolyevich Galat	257
--	-----

OUR LOSSES

Gnatyuk Olga Leonidovna (06.06.1957–25.12.2025)	259
---	-----

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2026.1.1.001

УДК1(091)

*Д. К. Богатырёв, И. О. Загашев**

РУССКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛИЗМ И ЦЕННОСТНО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕДАГОГИКА

В статье вскрываются религиозно-культурологические предпосылки ценностно-культурологической педагогики, сформулированные в системах отечественной религиозной метафизики. Понимание истории и культуры во многом строилось как ответ на доктрину развития, предложенную Гегелем, и с учетом идей позднего Шеллинга. Почвенническая линия требовала усвоения западного опыта, исходя из национального своеобразия и православия. Культуроцентризм западной мысли преодолевался на путях построения религиозно-фундированной культурологии. Культурологические идеи отечественных авторов имеют, несмотря на различие концепций, общее смысловое ядро. Концептуальная метафора «древа культуры» и педагогическая методология «погружения в культуру» позволили воплотить философские идеи отечественных мыслителей в практической работе РХГА имени Достоевского.

Ключевые слова: славянофилы, западники, почвенники; всеединство и богочеловечество как процесс; религиозно-фундированная культурология; педагогические проекции культурологических идей отечественных философов.

* Богатырёв Дмитрий Кириллович — докт. филос. наук, rector@rhga.ru, ректор Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Dmitry Kirillovich Bogatyrev — PhD. Philos. sciences, rector@rhga.ru, Rector, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

Загашев Олег Игоревич — проректор Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского по СВО; Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А, igzagashev@mail.ru

Oleg Igorevich Zagashev — Vice-Rector of the Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky for the Special Military Operation; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation, igzagashev@mail.ru

The article reveals the religious and cultural background of value-based cultural pedagogy, which was formulated in the systems of Russian religious metaphysics. The understanding of history and culture was largely based on the doctrine of development proposed by Hegel, taking into account the ideas of late Schelling. The Pochvennicheskaya line required the assimilation of Western experience based on national identity and Orthodoxy. The culturalcentrism of Western thought was overcome by building a religiously grounded cultural studies. Despite the differences in their concepts, the cultural studies of Russian authors share a common semantic core. The conceptual metaphor of the “tree of culture” and the pedagogical methodology of “immersion in culture” allowed the philosophical ideas of Russian thinkers to be implemented in the practical work of the Dostoevsky Russian Christian Academy of Humanities.

Keywords: Slavophiles, Westernizers, and Pochvenniki; all-unity and God-manhood as a process; religiously-based cultural studies; pedagogical projections of the cultural ideas of Russian philosophers.

Ни одно явление не может оказаться действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, <...> хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны.

Лейбниц, Монадология.

В 2025 г. Русская христианская гуманитарная академия отметила 36 лет со дня начала фактической деятельности. Тогда, в 1989 г., это были «Высшие гуманитарные курсы» (ВГК). Из ВГК уже в девяностые годы вышло несколько образовательных организаций, прежде всего — Русский христианский гуманитарный институт (РХГИ), который, подобно Российской Федерации после распада СССР, унаследовал от ВГК идеологию, атмосферу, концепцию, студентов и преподавателей, но также и целый ряд проблем, которые удалось решить только уже в XXI в. О других образовательных организациях, выродившихся из ВГК, сейчас уже никто практически и не помнит. РХГИ, превратившийся по итогам государственной аккредитации 2004 г. в Академию, сохранил, развив до уровня эффективно функционирующей образовательной модели, главное — концепцию целостного гуманитарного образования. В первые годы работы ВГК—РХГИ эта концепция формулировалась интуитивно-эмпирически, уточняясь по мере фактической реализации и апробации. У нее всегда были критики, причем внутри самого проекта. Кому-то не хватало какого-то компонента для достижения «подлинной целостности», но основная критика шла по линии «чрезмерной философичности» общеобразовательной подготовки, которую якобы надо было сделать более приземленной. Однако сохранение идентичности методологических установок позволило проекту сохранить лицо. Вокруг ядра постепенно достроились уже не столь концептуально-пронизанные слои образовательной деятельности. В результате модель, реализуемая РХГА, получила признание общества, церкви, государства.

Практика реализации модели целостного гуманитарного образования сохранилась, пусть и с корректировками в сторону редуцирования аксиологических и культурологических компонентов, несмотря на крайне неблаго-

приятный макрофон, созданный в отечественной высшей, да и средней школе вследствие «реформ» и «оптимизаций», которые были переведены в систематический режим реализации после принятия Федерального закона «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ. Это последний и ныне действующий закон. Мы уже писали как на тему «реформ» [10], так и концепции целостного гуманитарного образования, которая со временем получила терминологическое закрепление в понятии ценностно-культурологической педагогики [5]. В этих публикациях декларировалась укорененность ценностно-культурологической педагогики в русской религиозной метафизике, а значит, опосредованно и в более широких слоях философской и теологической классики. Собственно говоря, непосредственное знакомство с деятельностью РХГА развеивает любые сомнения в духовной связи с концепциями русского религиозного идеализма. Настало время перейти от деклараций и знакомств к более конкретной концептуализации философских оснований педагогической деятельности РХГА. Внутренняя (собственно теоретическая) составляющая концепции, опосредующая отношения между интуициями и практикой, уже вполне сложилась и может стать объектом отдельного анализа на предмет обоснованности.

Непосредственным предметом нашего анализа станут культурологические и историософские идеи отечественных философов, повлиявшие на формирование концепции ценностно-культурологической педагогики и фактически интегрированные в нее в преобразованном виде. В России были философы, специально писавшие на педагогические темы ([13; 19; 20; 26] и др.). Были и мыслители, активно работавшие на ниве образования (К. П. Победоносцев, Н. Н. Неплюев). В данном случае речь пойдет не о них. Не потому, что их идеи неинтересны, а по той простой (хотя она может показаться и странной) причине, что эти авторы не оказали влияния на ценностно-культурологическую педагогику, при том что определенная конгениальность, разумеется, ретроспективно, просматривается. Не оказали прямого влияния и идеи нашего великого педагога К. Д. Ушинского. Ценностно-культурологическая педагогика сформировалась интуитивно-эмпирически, а теоретическими источниками были концепты других авторов. Наша задача — осмыслить собственно культурологический элемент концепции РХГА в части его философских предпосылок. В качестве фона будут затронуты и течения западной мысли, с которыми отечественные авторы вели полемику.

Славянофилы и почвенники

Многие исследователи считают важным фактором истории русской философии спор между западниками и славянофилами. Обе эти группы находились под влиянием Г. В. Ф. Гегеля [11], а также, пусть и в разной степени, и Ф. В. Й. Шеллинга [45]. Западничество в разных формах следует тезису Гегеля об «исторических» и «внеисторических» народах [12]. Сентенция П. Я. Чаадаева «Мы находимся вне истории» воспроизводит гегелевский посыл о внеисторичности славян с добавлениями критических инвектив католических авторов [40]. Западничество Чаадаева носило ярко выраженный религиозный характер («наш маленький аббатик», как его называл Денис Давыдов), но в последующей

эволюции вполне реализовало изначально заложенный секуляризационный потенциал. Отсюда идея копирования высших образцов, а в образовании, соответственно, почтение к реформам Петра Первого: «Великий человек бросил ей плащ просвещения, плащ она подняла, а просвещение забыла» [48]. Западники, уже после Чаадаева, разочаровавшегося по мере интеллектуального взросления в Европе, ничтоже сумняшеся предлагали России пойти широкой дорогой прогресса, ориентируясь на передовые «просвещенные» народы Запада. Прямого регулятивно-идеологического доступа к системам имперского образования у них, к счастью, не было. Но в качестве профессоров их вполне влияние было значительным (считается, что кумир студенчества Т. Н. Грановский был прототипом старшего Верховенского в «Бесах»). Советская система, выстроенная при Сталине, в некоторых аспектах (акценты в изучении мировой истории, симпатия к революциям) была западнцентристской, но в целом воспроизводила имперскую фундаментальность и была даже в большей степени прорусской, чем классические гимназии при царе. Самыми западническими (и самыми вредоносными за всю историю отечественного образования) стали образовательные реформы, проведенные в постсоветской России.

Славянофилы также разделяли идею исторического развития, но сумели перетолковать ее иначе. И. В. Киреевский показал (в большей степени на уровне программных набросков) выдыхание идеологии Просвещения, закономерный переход от великих идеалистических систем к позитивизму и материализму. Солидаризируясь с западниками в требовании усвоения европейского опыта, он предложил не только отнестись к нему критически, но и выработать самостоятельные начала для просвещения России [22]. Эти начала были связаны с положительным восприятием национальной почвы и религиозных основ российской цивилизации. Как писал В. В. Зеньковский, славянофилы вовсе не были «обожателями славян», правильнее охарактеризовать их как православно-русскую партию [19, с. 206]. Православие — не девиация, связанная с отпадением от вселенского (кафолического) единства церкви, олицетворяемого Римским понтификом, а та форма христианства, которая, несмотря на исторические неурядицы, сохранила полноту истины Христовой. Ключевой фигурой в богословско-культурологическом аспекте выступает А. С. Хомяков. Хомяков переосмыслил конфессиональное разделение христианского мира не как прогресс, как это изобразил Гегель, усматривавший в протестантизме вершину христианства, которое якобы очистилось от греческих и римских примесей в православии и католичестве через Реформацию, но как фактор цивилизационной деградации Запада. Сначала Рим, отказавшийся от принципа соборности в пользу единоличной власти Папы, вбил клин между Востоком и Западом, а затем Запад в результате Реформации получил в своем протестантском ареале множество «пап» в различных деноминационных сегментах [47].

Христианство, некогда ставшее фактором генезиса западной цивилизации, утрачивает свой культурообразующий характер. Славянофилы, по сути, предсказывают «закат Европы» за 100 лет до О. Шпенглера и «постхристианское общество» за 150 лет до А. Тойнби. У ранних славянофилов не было агрессивного неприятия западного мира, скорее сожаление о том, что «страна святых чудес» уходит в прошлое. Основной посыл можно подытожить так:

усваиваем лучшее, без чего образование и культура будут неполноценны, но стратегические цели ставим другие. Славянофилы признавали, что Россия не смогла создать столь передовой и успешной цивилизации, как национальные лидеры Модерна, но она сохранила в неповрежденном виде истину Православия. Задача России — создать при помощи по-новому организованного просвещения выдающуюся культуру, в которой славянофилы довольно-таки романтически усматривали возможность реализации всех высших смыслов. Эти мотивы получили продолжение у почвенников, неославянофилов, в концепции всеединства Соловьёва и его последователей. Отмеченные интуиции важны и для ценностно-культурологической педагогики, но уже, разумеется, без розовых очков, свойственных романтизму, и без экзотических элементов внутри в целом довольно стройных историософских конструкций, которые можно обнаружить у А. С. Хомякова.

Дело первых славянофилов продолжили почвенники и так называемые поздние славянофилы. Почвенничество богато идеями. Мы выделим среди них некоторые, имеющие особое значение для ценностно-культурологической педагогики. Прежде всего, необходимо отметить, что концептуальная метафора «почвы» у русских религиозно фундирована, социально ориентирована и миролюбива. «Почва» в Германии начала XX в. толковалась совсем по-другому, уже с возвратом к языческим корням, став элементом идеологии немецкого фашизма. Остановимся на идеях Ф. М. Достоевского и В. В. Розанова.

По Ф. М. Достоевскому, в «почве» русской души народность и христианство срослись настолько, что без специальных инструментов секулярно ориентированного образования и воспитания их практически невозможно разорвать. Да и разрыв этот свойственен узкой прослойке некоторой части высших классов и разночинной интеллигенции. «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры <...> но Христа он знает и носит Его в своем сердце искони» [15, с. 38]. Романы Достоевского — об этих оторвавшихся от почвы людях, которые в поиске экзистенциально-практических ответов о «правах человека» («Тварь ли я дрожащая или *право* имею...» [18, с. 322]) и возможности встать «по ту сторону добра и зла» [25] могут зайти очень далеко. Достоевский вполне разделяет православное убеждение о греховной поврежденности человеческой природы, во многом утраченное на Западе в силу доминирования других сотериологических моделей — юридической теории искупления в католичестве, *Sola Fide* в лютеранстве и предопределения избранных ко спасению в кальвинизме и его многочисленных ответвлениях. Грех для православного мышления — это не вина, но прежде всего болезнь, которую невозможно исцелить вне Христа и Церкви. Поэтому разрыв со Христом и почвой (поскольку таковая для русского народа пронизана христианством) в его романах приводит к преступлениям разной степени тяжести. Болезнь оказывается при таких разрывах не к славе Божией, а к смерти (Ин. 11:4). Из классических почвенников Достоевский самый церковный. Для Н. Н. Страхова больше важна органическая целостность, в связи с чем следует заметить, что органичной для русской почвы религией исторически было язычество. Ап. Григорьев толкует православие как некую стихию русской души, пролагая путь уже к неославянофильству. Достоевский

чувствовал соблазны мифологии почвы без Бога и церкви. Одной из знаковых фигур в этом плане является Шатов: «Я... я буду веровать в Бога» [14, с. 201]. Один из центральных конфликтов «Бесов» — как раз между свойственным почвенничеству языческим редукционизмом (Богородица — Мать сыра земля) и революционным нигилизмом. Но нигилисты у Достоевского не просто отрицают сами от себя, как это изобразил И. С. Тургенев в «Отцах и детях». Они получают подпитку из духовного мира. Человек открыт к духовным мирам, поэтому, отступив от Бога, он в конечном итоге вступает в контакт с дьяволом. Как пишет преподобный Иустин (Попович), «особая заслуга Достоевского в том, что он открыл метод действий дьявола в сфере человеческой природы», «ибо человеческая природа не может выдержать преступление как нечто естественное и логичное» [29].

Антропология Достоевского не имеет ничего общего с наивным оптимизмом Ж. Ж. Руссо и унаследовавших выдвинутый им миф о «добром по природе человеке» просветителей. «Неверие в дьявола есть французская мысль, легкая мысль» [17, с. 311]. Достоевский отнюдь не является и адептом «принуждения к святости». Путь человека к Богу лежит только через свободу. Главный упрек, который делает великий инквизитор Иисусу Христу, — в том, что Он возложил на человека «бремя свободы», которая для людей невыносима. Достоевский остается в антропологии все-таки оптимистом, в том числе и в отношении русского народа, что вызвало острую критику, в частности, со стороны К. Н. Леонтьева [23]. В знаменитой «Пушкинской речи» Достоевский выдвигает образ русского человека как «всечеловека», конкретным историческим воплощением которого он считает, в частности, А. С. Пушкина. При этом Достоевский критикует идею «общечеловеческого» как нивелирующей национальное своеобразие абстракции. Таков, как мы сейчас понимаем, восходящий к Просвещению западоцентристский «универсализм», продвигаемый современными глобалистами и нашими западниками. «Всечеловек», сохраняя национальную специфику, усваивает лучшее из культуросозидательного опыта других народов, а русские люди, по мнению Достоевского, к этому склонны больше других. Очень значимая для ценностно-культурологической педагогики идея, особенно в сочетании с почвенническим тезисом, о социальных преобразованиях через подвижническую практику «малых дел».

В. В. Розанов не является почвенником в строгой кодификации. В ходе своей интеллектуальной эволюции он менял свои взгляды вплоть до критики исторической церкви и рассмотрения самого Иисуса Христа как субъекта, инспирировавшего психологическую травму европейской и русской культуры. Розанов был впечатлительной натурой и долгое время находился под влиянием и обаянием Достоевского и почвеннических идей. С этим связана, в частности, его критика реальной практики российского образования, в том числе за неуклюжее подражание европейским образцам.

Обычно в «Сумерках Просвещения» [32] видят преимущественно разоблачение казенщины в педагогике. Это важный аспект, который следует учитывать при построении образовательной среды. Но он значим более психолого-прагматически, нежели теоретически. Перегруженность обучения в классических гимназиях античной проблематикой не является, по мнению

Розанова, адекватным инструментом воспитания личности и гражданина. Идеи немецкого неогуманизма, пересаженные на русскую почву, дали недоброкачественные всходы. В Европе фундированность античности связана с той трещиной, которую гуманизм внес в христианскую культуру, разделив эллинизм и Откровение. Европейская классически ориентированная система сохранила эллинизм как фундамент, вытеснив религиозную проблематику на теологические факультеты. Розанов справедливо указывает, что наша прародина — не Греция и Рим в их языческих образцах, а христианизированная отцами Церкви греческая культура Византии. Обращение к высоким образцам культуры христианизированной античности является той общей скрепой всей системы образования, без которой гимназисты «безыдейно выучивают, конечно, — немного и плохо алгебре, без убеждения — катехизису, поверхностно — всем естественным наукам; но для чего они выучивают этому, что в целом образуется от этого набора, — это так же мало мог бы объяснить их изобретатель, как неумелый и не руководимый никакою целью чтец мог бы мало объяснить смысл и цель такого чтения» [32, с. 52].

Внутри модели ценностно-культурологической педагогики изучение античности представляет собой этап, но не конечную цель и самооценность. Средние века, как показал, в частности, Л. П. Карсавин, — не мракобесная тьма, как хотели представить дело новоевропейские просветители, а важный и генетически неотменимый этап формирования христианской цивилизации. Вся современная культура, как писал Розанов, размышляя о ее чрезмерной субъективированности, «вышла из кельи инока» [31, с. 283]. Особенно важно русское Средневековье, которое внутри себя содержало и специфический «православный ренессанс», обычно замалчиваемый, тогда как средневековая Русь предстала в просвещенческой оптике чуть ли не «краем мракобесия». Такие авторы, как Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Г. М. Прохоров, А. Н. Ужанков и др., развеяли этот миф.

«Метафизика всеединства и Богочеловечество»

Фигура В. С. Соловьёва обозначает определенный поворот в развитии отечественной философии. Обычно говорят о начале построения систем. Соловьёв действительно пытался, вдохновляясь Гегелем, но вряд ли достроил. В этом плане он больше похож на Шеллинга, который оказал на русского мыслителя определяющее влияние. Оба критиковали Гегеля, добившись на этом пути выдающихся результатов. Соловьёв поставил в центр русской религиозной философии две ключевые для нее идеи: всеединства и богочеловечности, придав им к тому же концептуальное оформление.

«Всеединство» Соловьёва и «всечеловечность» Достоевского суть разные образы одной интуиции: онтологический и антропокультурологический. Это неудивительно, ведь они были духовно близки и даже дружили. Достоевский философствовал через образы своих героев. Соловьёв был философом в классическом для нового времени значении теоретика, нацеленного на синтез. С. Н. Булгаков называл его философию «самым полнозвучным аккордом в мировой философии» [38]. Подобно Гегелю, Соловьёв пытался интегрировать идеи своих предшественников. Всеединство — ключевая из собственно

философских категорий. Она была значимой для неоплатоников и Шеллинга, но Соловьёв перетолковал ее, причем не только онтологически и гносеологически, но культурологически и историософски*. Культурологически категория всеединства важна для обоснования места России в мировой истории. В этом Соловьёв продолжает славянофилов, хотя и не соглашается с ними в критике петровских реформ и их последствий [35, с. 368–386]. Россия, согласно Соловьёву, призвана самим Провидением стать великим интегратором, соединить Восток и Запад. В «Чтениях о Богочеловечестве» он дает культурологическое истолкование искушений Иисуса Христа Сатаной в пустыне (Мф. 4). Искушения, отвергнутые Спасителем, были в ходе уже христианской истории восприняты важнейшими акторами западно-христианской цивилизации — католичеством, протестантизмом и социализмом, что привело к кризису западной культуры. Православие, культурно-исторически предопределившее судьбу России, искушению якобы не поддавало, но пока еще не создало цивилизацию должного уровня. Для этого требуется усвоение мирового опыта, прежде всего западного, потому что враг — с Востока.

Специфической проекцией принципа всеединства в культурно-историческую плоскость является экуменизм В. С. Соловьёва. Если Гегель видел в протестантизме вершину исторического развития христианства, то Шеллинг выдвинул гипотезу равноапостольского служения основных конфессий, из которой уже позже родится (опять-таки в протестантской среде) религиозоведческая «теория ветвей». Согласно Шеллингу, апостолу Петру соответствует католичество, апостолу Иоанну — православие, апостолу Павлу — протестантизм. Соловьёв подхватывает эти интуиции, толкуя их по-своему, но с акцентом на межконфессиональной синергии, что резко выделяет его на фоне остальных русских мыслителей, акцентировавших, как правило, приоритет православия. Одно время Соловьёв строил теоретическую утопию, в которой мечтал примирить Папу Римского и русского царя. Но даже в эсхатологический период его творчества [37, с. 635–761] от равноапостольской теории он не отказался и к свойственному большинству православных авторов конфессиональному эксклюзивизму не перешел. В дальнейшем, уже в эмиграции, такие видные православные мыслители, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Г. В. Флоровский, приняли участие в экуменическом движении, не дав ему выразиться в сугубо межпротестантский диалог и взаимодействие.

Субъектом гегелевской философии истории выступает дух. Но в понятии духа у Гегеля божественное, демоническое и человеческое переплетены так, что их трудно отличить. Кроме того, гегелевская историософия культуроцентрична. Фигура Иисуса Христа, который на самом деле является духовным центром всемирной истории, растворяется где-то между восточным (в иудейском его сегменте) и греко-римским культурно-историческими мирами. Субстанция в абсолютном идеализме поглощает субъект, вопреки декларациям Гегеля об их равновеликости. Историософия Соловьёва не просто теоцентрична, но христоцентрична (как это было уже в поздней философии Шеллинга). К человеку

* Мы уже уделяли внимание сопоставлению человеческого потенциала всеобщности и всеединства в трактовке отечественных авторов: [6], глава «Всеобщее и всеединое».

стремилась вся природа, к Богочеловеку — вся история [38, с. 26–194]. Иисус Христос — центр всемирной истории, а Его дело — воссоединять подорванное грехом единство Бога и человека, формируя тем самым смысл истории всего творения и ее чаемую конечную цель. Дело Христа продолжает после его вознесения и Пятидесятницы на земле Церковь. Церковь и есть Богочеловечество. Но Соловьёв понимает богочеловечество шире, как смысл и цель всемирной истории, когда «будет Бог всяческая во всех», по словам апостола (1 Кор. 15:28). Богочеловечество мыслится Соловьёвым как процесс. В процессе всегда происходит некоторая дифференциация внутренних моментов, как об этом писал апостол Павел: «надлежит быть и разномыслиям между вами» (1 Кор. 11:19). Но он же учил и о фундаментальности церковного единства: «разве разделился Христос?» (1 Кор. 1:13). Поэтому разделение конфессий, о котором столь красноречиво и эмоционально писал А. С. Хомяков, представляется Соловьёву временным заболеванием, которое требует излечения, а такое невозможно без человеческих усилий. Роль России в этом процессе Соловьёву видится не просто ключевой, но, говоря современными терминами, системообразующей [36, с. 143–278].

Историософия Гегеля культуроцентрична, выражая характерную интенцию западного мировосприятия. В. С. Соловьёв рассматривает культуру как онтологически срединный мир, путь от зверочеловека к богочеловеку. Но именно путь, а не финальный результат. Соловьёв начинает тему религиозного оправдания культуры, которая станет центральной у мыслителей Серебряного века. Главное достижение Соловьёва в понимании всеединства и богочеловечности — синтез идей и интуиций христианского Запада и Востока. Запад историчен, а Восток онтологичен. Но в своем историзме Запад постепенно утратил онтологичность, стал на духовном уровне тем, о чем красноречиво писал в своих трактатах М. Хайдеггер, — «забвением бытия» [46]. Но христианский Восток, никогда не упускавший тему синергичности богочеловеческих отношений, получившую теологическое обоснование прежде всего в творчестве Максима Исповедника, которого Соловьёв именовал «самым сильным <...> философским умом на христианском Востоке» [34, с. 446], был чужд западной историчности. Онтологическое понятие богочеловечности получает у русского философа процессуальное истолкование. Здесь Соловьёв выгодно отличается не только от Гегеля, но и от Шеллинга, который перенасытил свои толкования догматов полугностическими гипотезами. Богочеловечество как смысл и воплощение истории стало ключевой темой русского религиозного идеализма в самых разных вариациях. Даже философия диалога, предложенная Бахтиным, представляет собой допущенную советской цензурой вариацию на предложенную тему.

В. Соловьёв унаследовал от славянофилов и тему социальной миссии христианства, которую передал последователям. Г. П. Федотов даже написал по этому поводу отдельную работу [42]. Христианство, с одной стороны, эсхатологично, но с другой — «идите и научите...» (Мф. 28:19). Вдохновляясь цивилизационным успехом Запада (который тогда еще был христианским), русские хотели, чтобы так стало и в России. Спектр позиций довольно широк. В частности, П. А. Флоренский считал, что главная задача церкви — литур-

гическая и сотериологическая. Созидание культуры и прочие социальные активности могут отвлекать человека от главного — спасения души. Этому близок и К. Н. Леонтьев, как и многие собственно церковные писатели. Критики именовали такой уклон «трансцендентным эгоизмом». Но ведь важна социальная среда. Безусловно, просвещение — не самоцель, но оно в высшей степени эффективный инструмент миссии и проповеди. Церковь ведь может влиять на систему образования опосредованно, выступая учредителем и попечителем учебных заведений, моральным и концептуальным лидером. Петровские реформы в этом плане обескрылили русскую церковь. Советская власть попросту маргинализовала ее. В постсоветское время инерция самозамыкания в «литургическом коконе» сохранялась. В этом плане РХГА, инициированная из гражданского общества, воспроизводит в большей степени западный опыт.

Подытожим ключевые интуиции В. С. Соловьёва, которые инспирировали ценностно-культурологическую педагогику. Российская культура как место встречи различных духовных импульсов, в восприятии которых требуется прийти к другому не только и не столько как к чуждому, но как к другу. В истории Бог и дьявол не делают одно общее дело, как это фактически изобразил Гегель, а борются, как и писал, пусть и по более частному поводу, Ф. М. Достоевский: «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» [16, с. 100]. Культура во всемирной истории — не финальная цель и внешний смысл, а среда, в которой происходит раскрытие трансцендентных целей и смыслов. Россия — субъект всемирной истории, который реализует интегративную цель восприятия другого. В части религиозного интегративизма РХГА довольно часто делались упреки в «нездоровой склонности» к экуменизму. По своей организационно-правовой форме РХГА является светским учебным заведением, в котором могут учиться люди разных религиозных убеждений, верующие и неверующие. В этом уникальность проекта как площадки диалога. Ценностно-культурологическая педагогика предполагает усвоение конфессионально-инакового просветительского опыта, но с учетом его адаптации к цивилизационным реалиям современной России как межнационального и поликонфессионального государства (государство-цивилизации, как ныне модно говорить). От признания сотрудничества традиционных религий и конфессий, которое будет способствовать духовной консолидации российского общества на основе традиционных ценностей, РХГА не отказывалась и не отказывается.

Импульсы, посланные В. С. Соловьёвым, реализовались в специфических формах в различных доктринах русского религиозного идеализма.

Религиозно-центрированная культурология

Современный термин «культурология» в русской религиозной философии, разумеется, не использовался. Однако фактически такой комплекс концептов, гипотез и интуиций (теория, история, философия, теология культуры) там содержится. Русскую мысль, уже начиная с митрополита Илариона Киевского, неустанно интересовал вопрос о месте России во всемирной истории. Уже в дискуссиях XVIII в. вырисовывается культурологический аспект этой проблемы. Начиная со славянофилов и западников история и культура — равноправные аспекты единой проблемы. Культура выступает и как результат исторического

творчества, выражение духа народа, и как платформа дальнейшего развития, та среда, в которой это развитие, собственно, и осуществляется. Особенную остроту и содержательность споры о культуре приобретают в Серебряном веке. Они контрастируют по основной своей направленности с европейскими дискурсами. Ключевой темой отечественной культурософии стало религиозное оправдание культуры. Западные авторы, как правило, растворяли религиозный фактор в цивилизационных реалиях. Субстанция человеческого творчества поглощала религиозную субъектность. Г. В. Ф. Гегель в данном случае — классик, поздний Ф. Шеллинг идет против течения, и последователей у него в Европе практически не было. Марксисты и позитивисты, перетолковывая гегелевскую модель исторического развития, выстраивают полностью секулярные концепции истории и культуры. Русское западничество после Чаадаева двигалось в том же направлении. Культуры сравниваются в их развитии по внутренним (наука, техника, искусство, образование) параметрам. Славянофилы именно в религии усматривали ключевой, пусть и не лежащий на поверхности, фактор культурно-исторической жизни. Но понимали, что в собственно цивилизационных компонентах Россия отставала от Запада, а это вполне могло привести, при всей самобытности, к экономико-политической колонизации. Православное христианство — в его российской версии — этому отставанию способствовало. Великое византийское наследие было нами воспринято достаточно избирательно, о чем подробно писали такие крупные исследователи, как Г. В. Флоровский [44] и Г. П. Федотов [42]. Восприятие византийского наследия было в большей степени эмоционально-волевым. Собственно рациональные элементы христианизированного эллинизма (право, философия, теология) остались в России во многом за бортом восприятия. Осмысление началось только в XIX в. в поисках достойного ответа немецким идеалистам. Русское православие было ориентировано преимущественно на духовно-практическое делание, которое должно было прежде всего привести к загробному спасению, а не на «суетное высокоумие». Приписываемая еще старцу Филофею (который на самом деле был очень образованным человеком своего времени) сентенция, перекочевывавшая из текста в текст: «еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах...» [30, с. 37], хорошо выражает базовую интенцию. Просвещение в форме, которую насаждал Петр I, как раз было направлено на слом этой установки. Церковь, предоставленная самой себе, мешала бы его просветительским реформам. В результате просвещение в России приобретает преимущественно секулярный характер. Для русской философии встала задача пройти между «Сциллой» секулярного просвещения и «Харибдой» аскетического презрения к «наукам и искусствам гибнущего века сего». В основном это удалось. Тематика религиозного оправдания культуры — одна из наиболее интересно раскрытых и содержательных в отечественной философии.

Центральными фигурами в данном случае представляются Н. А. Бердяев и П. А. Флоренский. Идею В. С. Соловьёва о теургии как соучастии человека в божественном творении Бердяев развил до уровня достаточно стройной и разработанной концепции. Другие авторы Серебряного века и эмиграции зависят от него, продолжая или оппонировав его идеям о человеческом творчестве. Согласно Н. А. Бердяеву, человеческое творчество — это ответ на зов

Бога. Бердяев настаивал, что подлинное творчество онтологично и нацелено на создание новых форм жизни, тогда как продукты культуры — уже результат объективации. Но ведь по факту люди создают онтически значимые события и произведения, но не более того. Русский мыслитель все-таки преувеличивал онтологическую значимость человеческого творчества. Бердяев указывает на недостаточную осмысленность в христианстве учения апостола Павла о дарах. Как следствие, христиане концентрировались на спасении, тогда как само творчество стало территорией, успешно осваиваемой секуляристами [1; 2]. В «Смысле творчества» Бердяев сравнивает Пушкина и Серафима Саровского, утверждая, что «sub specie aeternitatis» поэт не менее значим, нежели святой [3, с. 391]. На наш взгляд, это некоторое понижение аксиологических иерархий, редуцирование библейских ценностей к аполлоническим (М. Шелер называет их «духовными», тогда как святость относит к высшему, религиозному уровню). Но в этом, как и в чрезмерном увлечении идеями Ф. Ницше, который якобы правильно поставил вопрос о предназначении человека как творца, но неверно его решил, Бердяев вполне выражает дух Серебряного века. После революции и эмиграции позиции Бердяева стали более трезвыми. Но самой идее значимости человеческого творчества он остался верен до конца жизни, как и убеждению, что истина Христова живет в разных конфессиях. При этом Бердяев до самой смерти оставался членом православной церкви.

П. А. Флоренский, если вести речь о профессиональных симпатиях, представляет скорее эксклюзивистскую линию в русской религиозной философии. Для него и А. С. Хомяков, и В. С. Соловьёв — недостаточно православны. При этом православность этого священника-мыслителя также была объектом критического анализа [43]. В работах периода так называемой «конкретной метафизики» Флоренский создал если и не систему, то ряд содержательных набросков, органично дополняющих друг друга. Главный посыл: культура — это древо, уходящее корнями в небо. Каков культ, такова и культура. Флоренский, что вполне объяснимо, был сконцентрирован на русской культуре, подчеркивая особое значение православия. Но эта методология в целом эвристична: если бы Флоренский занимался анализом культуры, например, США, то вполне можно было бы предложить вывод о стержневом значении культа «золотого тельца» для этой цивилизации.

Культурологические идеи русских философов, взятые в аспектах их дополнительности, были исследованы в докторской диссертации Д. К. Богатырёва (см.: [9]). Культура рассмотрена как целостная саморазвивающаяся система, иерархия формований духа, в которых выражается отношение человека к природе, другому человеку, самому себе и к Богу (Абсолютному). Отношение к Абсолютному, не исключая и его квазирелигиозные формы, трактуется как аксиологически системообразующее. Схематизация этих идей и концептуальная метафора древа культуры стала важным инструментом практической реализации ценностно-культурологической педагогики в деятельности РХГИ [8].

Метод «погружения в культуру»

Тезис о «погружении в культуру» в качестве системной методологии реализации модели целостного гуманитарного образования — не просто

декларация, но имеет философско-культурологическое обоснование. У этой методологии нет прямых исторических аналогов (по крайней мере, таковые нам неизвестны), только предпосылки. Культура рассматривается как целостная система (искусственный организм), функционирующий и развивающийся в историческом времени. Культура — это также и язык, знание, которое уже обозначено, символизировано и опредмечено, в отличие от знания тацитного [28], интуитивного, трансцендентального, предсознательного. Точнее говоря, культура — это совокупность накладывающихся друг на друга символических языков, из которых, согласно Э. Кассирреру, ключевое значение имеет национальный язык [21]. По аналогии с лингвистикой к пониманию культуры можно применить синхронно-диахроническую методологию. Синхронически культура рассматривается в четырех основных горизонтах, дополнительность которых создает объемное видение: в событийном (в качестве учебной дисциплины — история), в ментальном (философия), в образном (искусство, преимущественно на материале художественной литературы) и в трансцендентно-символическом (мифология и религия). Такова, можно сказать, топка культуры. Диахронически культура предстает как последовательность сменяющихся друг друга эпох, формаций, типов. Предполагается при этом, что при сменяющихся друг друга типах социокультурных систем в целом сохраняется структурное подобие. Говоря прагматически, расширить аспектность топки (помимо четырех уже указанных измерений) для нужд учебного процесса просто не представляется возможным, особенно с учетом разнонаправленности интеллектуальных интересов конкретных учащихся.

В самом общем виде схема движения каждого обучающегося в плане общеобразовательной части программы от курса к курсу такова: Античность — Средние века, включая Ренессанс и Реформацию, — Модерн — Русский мир как самобытный культурный тип или восточнохристианская цивилизация. Схеме можно было бы сделать упрек в эклектичности, поскольку совмещаются два методологических принципа толкования истории — формационный и цивилизационный. Действительно, культурно-исторические формации могут рассматриваться как культурологическая перелицовка общественно-экономических формаций К. Маркса. Линейно-формационный подход был разработан в контексте создания некоей универсальной схемы, главным субъектом развития которой мыслился Запад. Теологической предпосылкой линейности является само библейское Откровение. А в более тесном культурологическом значении — историософия Иоахима Флорского, создавшего учение об эрах Отца, Сына и Святого Духа. Она оказала огромное влияние на Шеллинга и русских идеалистов. Формационные модели истории суть в разной мере секуляризованные вариации на тему этой историософии. В них универсализм фактически оказывается западоцентризмом. Классические авторы — Ф. Гизо, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс, О. Конт и их многочисленные влиятельные последователи.

Цивилизационно-циклические модели, хотя на уровне предпосылок даже древнее линейно-формационных, восходя к древним мифологемам космического круговорота, концептуально расцвели именно как реакция на линейность и западоцентризм формационных доктрин. Их авторы — Г. Рюккерт, Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби. К ним примыкают концепции

циклической эволюции и смены больших социокультурных и социально-экономических систем П. А. Сорокина и Н. Д. Кондратьева. Сопоставление цивилизационных и формационных моделей постижения истории может стать темой самостоятельного исследования, тем более что в последнее время, с учетом изменения геополитического контекста и выдвигания на передний план в публичных дискуссиях темы «Россия — государство-цивилизация», интерес значительно вырос. В нашем случае ограничимся указанием, что уместно вести речь не об эклектике, а о взаимной дополнительности подходов, поскольку как формационно-линейная, так и цивилизационно-циклическая парадигмы имеют свои преимущества, создающие эвристические потенциалы интерпретации культурно-исторических процессов. Некий элемент западнцентризма в РХГА если и присутствует, то сущностно сглаживается трактовками историко-культурных феноменов. Об особенностях истолкования таких феноменов уже шла речь выше.

Античность рассматривается, с одной стороны, преимущественно на греко-римском материале, но с другой — как древний (дохристианский, космоцентричный, традиционалистский) мир в целом. Сходство с неогуманизмом — скорее внешнее. В качестве ключевых философско-культурологических источников, формирующих собственно методологическую оптику, можно указать на работы Ф. Шеллинга, К. Г. Юнга, М. Элиаде, К. Ясперса, но в наибольшей степени А. Ф. Лосева и С. С. Аверинцева, которые обеспечивают христианское прочтение античности.

Средневековье — самый трудный для усвоения молодыми людьми, воспитанными в секуляризованном социуме, тип культурно-исторической жизни. Просветительский миф о «мрачном средневековье» вполне перекочевал из советской в постсоветскую систему образования. Хотя бы какое-то приобщение к вершинам и достижениям средневековой (теоцентричной, теократической, символично-аллегорической) культуры — это уже достижение. Западнцентризм смягчается обозначением двух дополняющих друг друга социально-культурных стилей: латинского и византийско-греческого. Предметный акцент на западном регионе объясняется физической гибелью Византийской империи, переданная коей России эстафета дала зримые культурные плоды уже после петровских реформ, тогда как западное Средневековье вылилось в Ренессанс и Реформацию, ставшие источниками культуры Модерна. В аспекте методологической оптики, помимо уже отмеченных выше философов и культурологов, следует выделить концепцию Л. П. Карсавина. Хотя шеститомный труд по культуре Средних веков так пока и не переведен с литовского, более компактные работы, написанные к тому же с учетом серьезных западных исследований, дают общее представление о Средневековье как динамичном и внутренне противоречивом процессе, важнейшим итогом которого стало формирование персоналистически ориентированной культуры. Оптика, использованная Карсавиным, а тем более и представителями неопатристического богословия, является не просто культурологической, а теолого-культурологической. Так, казалось бы, сугубо внутриконфессиональный спор о «*filioque*», суть которого весьма затруднительно донести до среднестатистического студента-гуманитария, оказывается если не причиной, то уж точно маркером имманентного движения Запада

к антропоцентрическому гуманизму и секуляризации. Умаление роли Святого Духа и возвеличивание Сына (поскольку именно это лицо Пресвятой Троицы связывается с человечностью) приводит в конечном итоге к трансформации идеи Богочеловечества в мифологию человекобожества, которая стала экзистенциально-аксиологическим мейнстримом Модерна.

Свою лепту в секуляризацию внесла и Реформация. «Штурм священных стен», о котором писал К. Г. Юнг, устроенный реформаторами в борьбе против католического клерикализма, стал в результате одним из факторов дехристианизации современного западного общества, когда вместе с водой выплеснули и ребенка. Несомненно, важны и другие социокультурные факторы генезиса современности, но о них написано предостаточно, тогда как хотя бы упоминание об имманентно-религиозных причинах крушения западного Средневековья добавляет важные оттенки в осмысление этой культурно-исторической формации.

В отношении новоевропейской культуры, как, впрочем, и по части российской цивилизации, мало кто из отечественных философов не составил собственных суждений. Практически все они работали в методологическом режиме *pro et contra*, поэтому даже при очевидных предпочтениях того или другого автора не очень сложно выстроить по данному принципу общую культурологическую картину в отношении данных цивилизационных феноменов. Дело скорее в акцентах. Более оптимистическую линию в отношении к гуманизму, по крайней мере поначалу, обозначил Н. А. Бердяев. Критическую и пессимистическую — К. Н. Леонтьев, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев. Уже в наши дни попытку оправдания гуманизма, продолжив дело Бердяева, предпринял В. В. Бибахин [4]. В отношении российской цивилизации нельзя обойти молчанием Г. П. Федотова [41], работы которого незаслуженно отодвинуты на периферию. Важные неопатристические авторы — Г. В. Флоровский и И. Ф. Мейендорф, а также такие современные исследователи, как Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, О. В. Творогов, Г. М. Прохоров, Н. Н. Скатов, которые в не меньшей степени культурологи, нежели литературоведы. Их влияние на ценностно-культурологическую педагогику было не только теоретическим, но и практическим в качестве консультантов и преподавателей.

Нельзя обойти вниманием вопрос о российской культурологии. Ее отцы-основатели: Ю. М. Лотман, М. С. Каган, Э. С. Маркарян. В качестве предтеч, работавших еще в СССР, можно указать С. С. Аверинцева, А. Ф. Лосева, М. М. Бахтина. Отцы-основатели не оказали прямого теоретического и практического влияния на ценностно-культурологическую педагогику. Однако, глядя регрессивно из точки настоящего, вполне можно отметить параллелизмы в понимании культуры. Но российская культурология в определенном аспекте является продолжением исторического материализма, для которого религия — надстроечное явление, тогда как в РХГА религия трактуется в качестве «сердца культуры».

Сердце в данном случае — концептуальная метафора, фиксирующая роль религии как хранителя ценностей. В Новое время эту функцию попытались перетянуть на себя идеологии. Если в традиционных и теократических обществах религии несли идеологическую нагрузку, не сводясь к таковой без остатка, во-

преки ошибочному посылу Маркса, то в социумах Модерна идеологии дорастают до квазирелигиозного статуса. Мы уже писали об этой проблеме [7]. В части уточнения места религии в культуре следует указать на таких современных авторов, как М. Шелер, П. Тиллих и Р. Нибур [24; 39; 49]. Их влияние достаточно позднее, и не на генезис ключевых интуиций, а на их концептуальную конкретизацию. Эти философы и теологи, осмысливавшие культуру в религиозно-аксиологических горизонтах, во многом инспирировали кристаллизацию новой терминологической оболочки — ценностно-культурологической педагогики. По фронтиру социологии знания, аксиологии культуры и культурологии они соприкасаются с такими социологами культуры, как М. Вебер, Э. Дюркгейм и В. Зомбарт. Для Вебера, идеи которого оказали значительное влияние на формирование религиозно-культурологической оптики для ценностно-культурологической педагогики, и Зомбарта, концепция которого оказалась во многом конгениальной нашим идеям, религия составляет своего рода духовную ось (аналог «осевого времени» К. Ясперса) цивилизационного развития. М. Шелер и Р. Нибур создали задел для религиозно-онтологической интерпретации сущности ценностей как «богов», которые в девальвационно-аксиологических процессах фактически занимают место Бога сначала в сердце личности, а как следствие — и в символическом сердце такой «симфонической личности» (выражение Л. П. Карсавина), как национальная культура. Но собственно аксиологическое измерение ценностно-культурологической педагогики хотя и неотделимо от культурологии, все-таки заслуживает самостоятельного рассмотрения.

Ценностно-культурологическая педагогика и современные реалии

Подытоживая сказанное, вполне определенно можно утверждать, что ценностно-культурологическая педагогика является конкретным практическим воплощением ключевых культурологических идей русского религиозного идеализма в области образования. Не всех, если брать собственно количественный аспект, но — наиболее значительных, создающих своеобразие отечественного способа и стиля философствования, а также тех, по коим имеются конвенциональное согласие в смысловых ядрах, несмотря на специфику интерпретации теми или иными конкретными авторами. Однако философское наследие русских идеалистов — только условие возможности генезиса ценностно-культурологической педагогики. Оно не превратилось бы в действительность без личных усилий модераторов проекта, к числу которых относятся и соавторы статьи. Но главное — без помощи Божией: не может человек ничего принимать на себя, если не будет дано ему с неба (Ин. 3:27).

Нельзя не отметить и фактор коммуникации. На протяжении многих лет инициаторы и исполнители проекта ценностно-культурологической педагогики находились в перманентных контактах с группами отечественных культурологов, философов и педагогов, в том числе — В. С. Стёпиным, А. А. Гусейновым, С. С. Неретиной, А. П. Огурцовым, М. А. Маслиным, С. С. Хоружим, А. А. Корольковым, С. А. Гончаровым, И. В. Кондаковым, О. Н. Астафьевой и многими другими. Ценностно-культурологическая педагогика — продукт этой среды. Обращаясь к контекстно-коммуникационным аспектам, нельзя не отметить и то, что РХГА по мере реализации буквально обросла научными

(исследовательскими, издательскими, информационными) проектами, стержнем которых является серия «Русский Путь: pro et contra». Методология «pro et contra» предполагает учет сильных и слабых сторон, а большинство значимых русских мыслителей обрели свое место в серии.

В завершение скажем и о грустном. После 2013 г. философская и культурологически обоснованная концепция образовательной деятельности столкнулась с новыми и суровыми российскими реалиями, которые существенно редуцировали ее учебно-воспитательный потенциал в практическом применении. Прежде всего речь идет о почти повсеместном сворачивании специалитета и переходе к системе «бакалавриат — магистратура». Но не так страшен формально-юридический переход, как положенная в его основании философия примата компетентностной, прагматической по духу и англо-американской по происхождению модели и отказа от знаниевой, метафизической по духу и старогерманской (гумбольдтовской) по происхождению модели обучения. Мы уже обращались к этой теме [10]. В бакалавриате культуролого-аксиологическое содержание минимализировано, а на уровне магистратуры и вовсе проблематично, хотя какие-то элементы РХГА все-таки сохраняет. Компетентностная модель идеально подходит для уровня среднего профессионального образования, хотя и в колледже РХГА мы стараемся максимизировать духовно-воспитательную компоненту.

За свою почти сорокалетнюю историю Академия превратилась в высокодифференцированную организацию, реализующую программы от колледжа до аспирантуры и докторантуры. Как и при построении империй, этническое и идеологическое ядро диффундирует в центробежных приращениях, но отчасти и сохраняется. Казалось бы, ничего необычного, такова жизнь. Однако проблема, на наш взгляд, очень значимая, состоит в том, что современное российское государство, несмотря на патриотические декларации, дробит инструментами правового администрирования то ценностно-смысловое ядро, приобщение учащихся к которому составляет базис формирования культурной идентичности чаемого образа России как государства-цивилизации. Будем, тем не менее, надеяться на лучшее.

Как учил Лейбниц, «всякое явление существует на достаточном основании». Таковым стала и РХГА в части реализации ценностно-культурологической педагогики. Интегрирование в ее основу философско-культурологических идей русской классики дает право оценить РХГА как «phenomenon bene fundita» — хорошо обоснованное явление.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Два понимания христианства: к спорам о старом и новом в христианстве // Путь. 1932. № 36. С. 17–43.
2. Бердяев Н. А. Спасение и творчество: два понимания христианства // Путь. 1926. № 2. С. 26–46.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
4. Бибихин В. В. Новый ренессанс. М.: Наука, 1998. 496 с.

5. *Богатырёв Д. К.* Дух и культура. Избранное: образование, история, культура, религия. СПб.: РХГА, 2026. 588 с.
6. *Богатырёв Д. К.* Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. 4-е изд. СПб.: РХГА, 2022. 448 с.
7. *Богатырёв Д. К.* Религии и идеологии. 2-е изд. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2019. 192 с.
8. *Богатырёв Д. К.* Философия культуры. 2-е изд. СПб.: РХГА, 2020. 368 с.
9. *Богатырёв Д. К.* Ценностно–культурологическая педагогика: генезис и горизонты // Вестник РХГА. 2019. Т. 20. № 3. С. 34–52.
10. *Богатырёв Д. К., Докучаев И. И.* Провинциализация империи. Очерки истории образования в постсоветской России. СПб.: РХГА, 2023. 236 с.
11. Г. В. Ф. Гегель: pro et contra. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: РХГА, 2023. 1072 с.
12. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993, 2000. 480 с.
13. *Гессен С. И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1997. 447 с.
14. *Достоевский Ф. М.* Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974.
15. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980.
16. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Кн. 3, гл. III.
17. *Достоевский Ф. М.* Идиот // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973.
18. *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973.
19. *Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001.
20. *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Ч. 1. Общие принципы. Париж: YMCA Press, 1934. 258 с.
21. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 271 с.
22. *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии. М.: Тип. Александра Семена, 1856. 48 с.
23. *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане: Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой (по поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого «Чем люди живы?»). М.: тип. Е. И. Погодиной, 1882. 68 с.
24. *Нибур Р., Нибур Р.* Христос и культура. М.: Юрист, 1996. 576 с.
25. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. 480 с.
26. *Огурицов А. П.* Образы образования. Западная философия образования: XX век. СПб.: РХГИ, 2004. 520 с.
27. П. Флоренский: pro et contra. 2-е изд., испр. и дополн. СПб.: РХГИ, 2001. 824 с.
28. *Полани М.* Личностное знание. М.: «Прогресс», 1985. 344 с.
29. *Попович И.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск: Изд. Д. В. Харченко, 2008. 307 с.
30. Послание старца Филофея, Елеазарова монастыря, к дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю против звездочетцев и латинян // Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование. Киев, 1901.
31. *Розанов В. В.* Метафизика христианства. М.: АСТ, 2000.

32. Розанов В. В. Сумерки Просвещения: сборник статей по вопросам образования. СПб.: Изд. П. Перцова, 1899. 240 с.
33. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Юрайт, 2019. 174 с.
34. Соловьёв В. С. Максим Исповедник // Энциклопедический словарь. Т. XVIII. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1896. С. 446–447.
35. Соловьёв В. С. Несколько слов в защиту Петра Великого // Петр Великий: pro et contra. Личность и деяния Петра I в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: РХГИ, 2001.
36. Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьёв В. С. Собрание сочинений. Т. XI. Брюссель: Жизнь с богом, 1969. С. 143–278.
37. Соловьёв В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе // Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. С. 635–761.
38. Соловьёв В. С. Чтения о богочеловечестве // Спор о справедливости: Сочинения. М.: «Эксмо-пресс», Харьков: «Фолио», 1999. С. 26–194.
39. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 352 с.
40. Ульянов Н. И. «Басманный философ». Мысли о Чаадаеве // П. Я. Чаадаев: pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология СПб.: РХГИ, 1998. 880 с.
41. Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. СПб.: София, 1991. 352 с.
42. Федотов Г. П. Социальное значение христианства. Париж: YMCA-Press, 1933. 34 с.
43. П. Флоренский: pro et contra. 2-е изд., испр. и дополн. СПб.: РХГИ, 2001. 824 с.
44. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937. 622 с.
45. Фридрих Шеллинг: pro et contra. Творчество Фридриха Шеллинга в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 2001. 689 с.
46. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997.
47. Хомяков А. С. Церковь одна. М.: ПСТГУ, 2018. 448 с.
48. Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо первое // Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. 623 с. С. 38–56.
49. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 259–339.

REFERENCES

1. Berdyaev, N. A. Dva ponimaniya khristianstva: k sporam o starom i novom v khristianstve [Two Understandings of Christianity: On the Debate about the Old and the New in Christianity]. In: *Put*, 1932, no. 36, pp. 17–43. (In Russian).
2. Berdyaev, N. A. Spasenie i tvorchestvo: dva ponimaniya khristianstva [Salvation and Creativity: Two Understandings of Christianity]. In: *Put*, 1926, no. 2, pp. 26–46. (In Russian).
3. Berdyaev, N. A. *Filosofiya svobodī. Smisl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The meaning of creativity]. Moscow, Pravda, 1989. P. 391.
4. Bibikhin, V. V. *Novii renessans* [The New Renaissance]. Moscow, Nauka, 1998. 496 p. (In Russian).
5. Bogatyrev, D. K. *Dukh i kultura. Izbrannoe: obrazovanie, istoriya, kultura, religiya* [Spirit and Culture. Selected Works: Education, History, Culture, Religion]. Saint Petersburg, RKhGA, 2026. 588 p. (In Russian).

6. Bogatyrev, D. K. *Mishlenie i Otkrovenie. Sistematicheskoe vvedenie v khristianskuyu metafiziku* [Thinking and Revelation. A systematic introduction to Christian Metaphysics]. 4th ed., Saint Petersburg, Russian Academy of Fine Arts, 2022. 448 p. (In Russian).
7. Bogatyrev, D. K. *Religii i ideologii* [Religion and Ideology]. 2nd ed. Saint Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy, 2019. 192 p. (In Russian).
8. Bogatyrev, D. K. *Filosofiya kulturni* [Philosophy of Culture]. 2nd ed. Saint Petersburg, RKhGA, 2020. 368 p. (In Russian).
9. Bogatyrev, D. K. Tsennostno–kulturologicheskaya pedagogika: genezis i gorizonti [Value-Cultural Pedagogy: Genesis and Horizons]. In: *Vestnik RkhGA*, 2019, vol. 20, no. 3, pp. 34–52. (In Russian).
10. Bogatyrev, D. K., Dokuchaev, I. I. *Provintsializatsiya imperii. Ocherki istorii obrazovaniya v postsovetskoi Rossii* [Provincialization of the Empire. Essays on the History of Education in Post-Soviet Russia]. Saint Petersburg, RKhGA, 2023. 236 p. (In Russian).
11. G. V. F. Hegel: *pro et contra*. 2nd edition, revised and expanded. Saint Petersburg, RKhGA, 2023. 1072 p. (In Russian).
12. Hegel, G. W. F. *Lektsii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History]. Saint Petersburg, Nauka, 1993, 2000. 480 p. (In Russian).
13. Gessen, S. I. *Osnovi pedagogiki. Vvedenie v prikladnyuyu filosofiyu* [Fundamentals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy]. Moscow, 1997. 447 p. (In Russian).
14. Dostoevsky, F. M. Besy [Demons]. In: Dostoevsky, F. M. *Complete Works in 30 volumes*. Vol. 10. Leningrad, Nauka, 1974. (In Russian).
15. Dostoevsky, F. M. Dnevnik pisatelya [Writer's Diary]. In: Dostoevsky, F. M. *Complete Works in 30 volumes*. Vol. 21. Leningrad, Nauka, 1980. (In Russian).
16. Dostoevsky, F. M. Bratya Karamazovi [The Brothers Karamazov]. In: Dostoevsky, F. M. *Complete Works in 30 volumes*. Vol. 14. Leningrad, Nauka, 1976. (In Russian).
17. Dostoevsky, F. M. Idiot [The Idiot]. In: Dostoevsky, F. M. *Complete Works in 30 volumes*. Vol. 8. Leningrad, Nauka, 1973. (In Russian).
18. Dostoevsky, F. M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and punishment]. In: Dostoevsky, F. M. *Complete Works in 30 volumes*. Vol. 6. Leningrad, Nauka, 1973. (In Russian).
19. Zenkovsky, V. V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow, Academic Project; Rarity, 2001. P. 206 (In Russian).
20. Zenkovsky, V. V. *Problemi vospitaniya v svete khristianskoi antropologii. Chast' 1. Obshchie printsipi* [Problems of education in the light of Christian Anthropology. Part 1. General principles]. Paris: YMCA Press, 1934. 258 p. (In Russian).
21. Kassirer, E. *Filosofiya simvolicheskikh form. Tom 1. Yazik* [Philosophy of symbolic forms. Vol. 1. Language]. Moscow; Saint Petersburg, University Book, 2001. 271 p. (In Russian).
22. Kireevsky, I. V. *O neobkhodimosti i vozmozhnosti novikh nachal dlya filosofii* [On the necessity and possibility of new beginnings for philosophy]. Moscow, Tip. Alexander Semyon, 1856. 48 p. (In Russian).
23. Leontiev, K. N. *Nashi novie khristiane: F. M. Dostoevskii i gr. Lev Tolstoi (po povodu rechi Dostoevskogo na prazdnike Pushkina i povesti gr. Tolstogo "Chem lyudi zhivi?")* [Our new Christians: F. M. Dostoevsky and gr. Leo Tolstoy (about Dostoevsky's speech at the Pushkin Festival and the story of gr. Tolstoy's "What Do People Live By?")]. Moscow, E. I. Pogodina's Printing House, 1882. 68 p. (In Russian).
24. Niebuhr, R., Niebuhr, R. *Khristos i kultura* [Christ and Culture]. Moscow, Yurist, 1996. 576 p. (In Russian).
25. Nietzsche, F. Po tu storonu dobra i zla. K genealogii morali [Beyond Good and Evil. To the Genealogy of Morality]. In: Nietzsche, F. *Complete Works: in 13 volumes*. Vol. 5. Moscow, Cultural Revolution, 2012. 480 p. (In Russian).

26. Ogurtsov, A. P. *Obrazi obrazovaniya. Zapadnaya filosofiya obrazovaniya: KhKh vek* [Images of Education. Western Philosophy of Education: The 20th Century]. Saint Petersburg, RKhGI, 2004. 520 p. (In Russian).

27. *P. Florensky: pro et contra*. 2nd edition, revised and expanded. Saint Petersburg, RKhGI, 2001. 824 p. (In Russian).

28. Polanyi, M. *Lichnostnoe znanie* [Personal Knowledge]. Moscow, Progress, 1985. 344 p. (In Russian).

29. Popovich, I. *Filosofiya i religiya F. M. Dostoevskogo* [Philosophy and Religion of F. M. Dostoevsky]. Minsk, D. V. Kharchenko Publishing House, 2008. 307 p. (In Russian).

30. Poslanie startsa Filofeya, Yeleazarova monastirya, k dyaku Mikhailu Grigorevichu Misyuryu protiv zvezdochettsev i latinyan [The Epistle of Elder Filofei, of the Eleazar Monastery, to the Deacon Mikhail Grigorievich Misyur against the Astrologers and the Latins]. In: Malinin, V. *The Elder of the Eleazar Monastery Filofei and His Epistles. A Historical and Literary Study*. Kiev, 1901. P. 37. (In Russian).

31. Rozanov, V. V. *Metafizika khristianstva* [Metaphysics of Christianity]. Moscow, AST, 2000. (In Russian).

32. Rozanov, V. V. *Sumerki Prosveshcheniya: sbornik statei po voprosam obrazovaniya* [Twilight of Enlightenment: A Collection of Articles on Education]. Saint Petersburg, P. Pertsov, 1899. 240 p. (In Russian).

33. Solovyov, V. S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Readings on God-Manhood. Moscow, Yurayt, 2019. 174 p. (In Russian).

34. Solovyov, V. S. Maksim Ispovednik [Maksim Ispovednik]. In: *Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron*, vol. XVIII. Saint Petersburg, F. A. Brokgauz, I. A. Efron, 1896, pp. 446–447. (p. 446). (In Russian).

35. Solovyov, V. S. Neskolko slov v zashchitu Petra Velikogo [A Few Words in Defense of Peter the Great]. In: *Peter the Great: pro et contra. The personality and deeds of Peter the Great in the assessment of Russian thinkers and researchers: An Anthology*. Saint Petersburg, RHGI, 2001, pp. 368–386). (In Russian).

36. Solovyov, V. S. Rossiya i vselenskaya Tserkov [Russia and the Universal Church]. In: Solovyov, V. S. *Collected Works*. Vol. XI. Brussels, Life with God, 1969, pp. 143–278. (In Russian).

37. Solovyov, V. S. Tri razgovora o voine, progresse i kontse vseмирnoi istorii, so vklyucheniem kratkoi povesti ob Antikhriste [Three conversations about war, progress and the end of world history, with the inclusion of a short story about the Antichrist]. In: Solovyov, V. S. *Essays: in 2 volumes*. Moscow, Mysl, 1990, pp. 635–761. (In Russian).

38. Solovyov, V. S. Chteniya o bogochelovechestve [Readings on God-manhood]. In: Solovyov, V. S. *Dispute about justice: Essays*. Moscow, “Eksmo-press”, Kharkiv: Folio, 1999, pp. 26–194. (In Russian).

39. Tillich, P. *Izbrannoe. Teologiya kulturi* [Favorites. Theology of Culture]. Moscow; Saint Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives, 2015. 352 p. (In Russian).

40. Ulyanov, N. I. “Basmannii filosof”. Mislі o Chaadaeve [“The Philosopher of Basmany”. Thoughts on Chaadaev]. In: *P. Ya. Chaadaev: pro et contra. The Personality and Work of Pyotr Chaadaev in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology*. Saint Petersburg, RKhGI, 1998. 880 p. (In Russian).

41. Fedotov, G. P. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры [The Fate and Sins of Russia. Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture]. Saint Petersburg, Sofia, 1991. 352 p. (In Russian).

42. Fedotov, G. P. *Sotsialnoe znachenie khristianstva* [The Social Significance of Christianity]. Paris, YMCA-Press, 1933. 34 p. (In Russian).

43. *P. Florenskij: pro et contra* [P. Florensky: pro et contra]. 2nd edition, revised and expanded. Saint Petersburg, RKhGI, 2001. 824 p. (In Russian).
44. Florovsky, G. V. *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology]. Paris, YMCA-Press, 1937. 622 p. (In Russian).
45. *Fridrikh Shelling: pro et contra. Tvorchestvo Fridrikha Shellinga v otsenke russkikh mislitelei i issledovatelei* [Friedrich Schelling: pro et contra. The Creativity of Friedrich Schelling in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers]. Saint Petersburg, RKhGI, 2001. 689 p. (In Russian).
46. Heidegger, M. *Bitie i vremya* [Being and Time]. Moscow, Ad marginem, 1997. (In Russian).
47. Khomyakov, A. S. *Tserkov odna* [The Church Is One]. Moscow, PSTGU, 2018. 448 p. (In Russian).
48. Chaadaev, P. Ya. *Filosoficheskie pisma. Pismo pervoe* [Philosophical Letters. Letter One]. In: Chaadaev, P. Ya. *Articles and Letters*. Moscow, Sovremennik, 1989. 623 p. (pp. 38–56) (In Russian).
49. Scheler, M. *Formalizm v etike i materialnaya etika tsennostei* [Formalism in Ethics and the Material Ethics of Values]. In: Scheler M. *Selected Works*. Moscow, Gnozis, 1994, pp. 259–339. (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.1.1.002

УДК 378

*А. П. Валицкая, А. А. Никифорова, К. В. Преображенская**

ТРАНСФОРМАЦИЯ МОДЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ В АКЦИОСФЕРЕ СОВРЕМЕННОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЕ ПЯТОЙ ПРОМЫШЛЕННОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Бурное развитие сетевого общества, цифровых технологий, нарастание глобализации и в то же время атомизации общества порождает массу вопросов не только о сохранении традиционных ценностей, но и об их месте в новом цифровом обществе, а также о роли системы образования в этих процессах. Авторы опасаются, что грядущие реформы образования в России могут вылиться в «смену формы», но не в «смену содержания». Отталкиваясь от позиций отечественной философии, аксиологии и образовательных университетских традиций, исследование выявляет перспективу очередного столкновения ценностей «механистической» и «гуманистической» цивилизаций, «информации» и «личности», которое может вылиться в разрушение систем ценностей в ходе увлечения цифровизацией всего и вся в угоду не человеку, но машине. Средства гуманитарных технологий уже не позволяют справиться с ра-

* Валицкая Алиса Петровна — д-р филос. наук, проф., avalitskaya@mail.ru, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, 191186, Россия, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, д. 48.

Alisa Petrovna Valitskaya — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, avalitskaya@mail.ru, Herzen State Pedagogical University of Russia, Moyka, 48, Saint Petersburg, 191186, Russian Federation.

Никифорова Анастасия Александровна — канд. филос. наук, доц., zuru-s@yandex.ru, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, 191186, Россия, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, д. 48.

Anastasiia Aleksandrovna Nikiforova — PhD in Philosophy, Associate Professor; e-mail: zuru-s@yandex.ru; Herzen State Pedagogical University of Russia, Moyka, 48, Saint Petersburg, 191186, Russian Federation.

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

Kira Vladislavovna Preobrazhenskaya — PhD in Philosophy, Associate Professor; e-mail: kira459@list.ru; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

стущими объемами информации, а также не дают ее качественную оценку. С другой стороны — информатизация общества без четких нравственно-правовых критериев приводит к вымыванию из цифрового общества какого-либо представления о ценностях. Авторы напоминают об истоках «духовно-нравственных» и «традиционных» ценностей, ориентир на которые задан вектором государственной власти: это не только христианское мировидение, но и идеи просвещения, русского космизма и современной философской антропологии. Критическое мышление, свободное от шаблонов и алгоритмов, навязанных «клиповым» медиатекстом, становится всё более ценным ресурсом, на который имеет смысл ориентироваться в построении обновленной системы образования.

Ключевые слова: образование, цифровизация, традиционные ценности, аксиология, искусственный интеллект, промышленная революция, личность.

A. P. Valitskaya, A. A. Nikiforova, K. V. Preobrazhenskaya

*TRANSFORMATION OF THE EDUCATION MODEL IN THE AXIOSPHERE
OF MODERNITY AND THE PROSPECTS OF THE FIFTH INDUSTRIAL REVOLUTION*

The rapid development of the network society, digital technologies, the growth of globalization and, at the same time, the atomization of society give rise to a lot of questions not only about the preservation of traditional values, but also about their place in the new digital community, as well as about the role of the education system in these processes. The authors fear that the upcoming educational reforms in Russia may result in a “change of form”, but not in a “change of content”. Based on the positions of Russian philosophy, axiology and educational university traditions, the study reveals the prospect of another clash of values of “mechanistic” and “humanistic” civilizations, “information” and “personality”, which may result in the destruction of value systems in the course of the fascination with digitalization of everything and everyone to please not a person, but a machine. The means of humanitarian technologies no longer allow us to cope with the growing volumes of information, nor do they provide a qualitative assessment of it. On the other hand, the informatization of society without clear moral and legal criteria leads to the erosion of any idea of values from the digital society. The authors recall the origins of “spiritual and moral” and “traditional” values, the focus on which is set by the vector of state power: this is not only the Christian worldview, but also the ideas of the Enlightenment, Russian cosmism and modern philosophical anthropology. Critical thinking, free from templates and algorithms imposed by the “clip” media text, is becoming an increasingly valuable resource, which makes sense to focus on in building a renewed education system.

Keywords: education, digitalization, traditional values, axiology, artificial intelligence, industrial revolution, personality.

Современная Россия, пройдя рубеж тысячелетий с его искушениями потребительской цивилизации, миновав первую четверть нового века, ставит перед системой образования задачу «воспитания *высоконравственной интеллектуальной личности*»*. Это радикальная смена целей и ценностей, которая требует не просто обновления, но парадигмальной реконструкции содержания и структуры образовательного процесса, существенного пересмотра его теоретико-методологических оснований, содержания и способов получения знаний.

* Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».

Еще вчера наша система образования ставила своей целью воспитание *потребителя*, сегодня она продолжает *адаптировать* выпускника школы и вуза конкретной специализацией, заказом производства, хотя государственная политика и национальные проекты отчетливо декларируют поворот к *ценностным ориентирам*, к традициям отечественной культуры. Задача высшего образования состоит в том, чтобы совместить эти ориентиры: созданная мировоззренческая, гуманитарная база мотивирует выбор профессии [9].

При этом совершенно ясно, что не удастся просто вернуть советский опыт, даже признавая, что в ту эпоху была создана школа, которая дала стране и победу в Мировой войне, и космические технологии: мир радикально изменился, его турбулентность уникальна, противоречия непримиримы, потребности страны несоизмеримы с возможностями прежней системы, которая к тому же была безвозвратно разрушена в ходе «болонизации» [20]. Сегодня надо решительно признать: нам предстоит не заимствование, не реставрация, не починка и даже не капитальный ремонт. Речь идет о строительстве школы нового типа, способной ответить потребностям страны и глобальным вызовам времени.

В начале 2000-х гг. педагогическая наука разрабатывала проблемы гуманитарных технологий, призванных решить часть проблем, связанных с одной стороны, с ценностной ориентацией личности, с другой — обозначить четкий и ясный путь их формирования [8]. Сегодня становится очевидно, что гуманитарные технологии не успевают за развитием сетевого сообщества и новых форм гуманизма: ни за формами «упаковки» информации, ни за ее содержанием. «Современное общество находится перед очередным выбором — какие люди ему нужны, какого “человека” создавать?» [6, с. 235].

В «сетевом обществе», когда «человечество начинает новую главу своей жизни» (Путин В. В.), важную роль во всех сферах социокультурной практики будет играть искусственный интеллект (ИИ)^{*}. Развитие цифровых технологий становится приоритетом государственной политики ведущих стран мира, в том числе и РФ. Однако конгломерат теоретических текстов, посвященных этой проблеме, свидетельствует о крайнем разнообразии определений информации как цивилизационного феномена и ее эпистемологической природы. Еще больше путаницы — в толковании понятий «искусственный интеллект» и «традиционные ценности», в понимании их роли в национальном менталитете и самосознании личности, в политической и хозяйственной жизни страны. Тем более неясен вопрос о роли образования в этом технологическом «тренде»: как должна измениться система в процедурах цифровой «трансформации», с одной стороны, а с другой — как может школа способствовать укреплению национального самосознания и способствовать технологизации хозяйственной жизни страны [2]? Заявленная в официальных документах ценностная ориентация образования требует особого внимания и детальной теоретической проработки, иначе можно «заболтать» любую, даже самую перспективную идею.

В частности, нужно понять:

^{*} Указ Президента Российской Федерации от 10.10.2019 г. № 490 «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации».

— во-первых, что такое информация и искусственный интеллект, зачем нужна цифровая трансформация образования;

— во-вторых, что такое ценности, каким образом традиционные ценности рождаются и хранятся культурой, транслируются системой образования и становятся нравственными качествами личности;

— в-третьих, как совмещаются эти цели в образовательном процессе и могут ли они вообще быть совмещенными [14].

Информация — это сообщение, сведения, тексты, зашифрованные в знаках и закрепленные в материальном носителе; это идеальное содержание в материальной форме («софт+железо», скажут айтишники-профессионалы). Это величина физическая, поскольку хранится физическими системами, но, вместе с тем, это — идеальный феномен, производное мозга, его познавательной работы, предельно сжатые в цифровом коде данные о вещах, явлениях, событиях, имеющиеся у людей в конкретный момент исторического времени.

Информация — энтропийна*, поскольку это зафиксированная, остановленная мысль: «творческий разум настигнул — убил», и «дурно пахнут мертвые слова». Не правда ли, мы узнаём эту мертвечину в электронных писаниях и инструкциях наших педагогов-теоретиков и управленцев: «модернизация», «стандартизация», «цифровизация», «трансформация», «эксперимент», «технология», «модель» и т. п.? Все это термины и инструменты технические, применимые в работе с мертвой материей искусственного интеллекта и вовсе не пригодные для живого человеческого сознания, *интеллекта естественного*, который эволюционирует в процедурах образования. Происходит неизбежная формализация не только знания, но и межчеловеческих отношений.

Подчеркнем: мысль, жизнь, сознание — по самой своей природе — *неэнтропийны*, бесконечно многообразны, подвижны и в принципе не управляемы извне, тогда как информация — это всегда уже прошлое знание, *остановленное* в условном и мертвом знаке, будь то буква, цифра или схема. Классическая физика обнаруживает закон возрастания энтропии, это второй закон термодинамики, обещающий тепловую смерть Вселенной. Видимо, он работает и для информатики, но, поскольку энтропия есть мера неопределенности, вероятности, которая существует в любой системе, возможна актуальная случайность, нарушение закономерности, позволяющая надеяться на иное развитие событий.

Объемы памяти компьютера теоретически безграничны, они многократно превышают человеческие возможности; тем более убедительна скорость операций с этими сведениями; нельзя устоять перед обаянием игровых вариаций этого «почти живого» собеседника; увлекает безмерность поисковых перспектив, которые он предлагает. Однако сведения, сообщаемые «всемирной паутиной», интерпретированы в интересах «посредника», будь то программист или его заказчик, данные «не отфильтрованы» критериями истинности и морали, как оказалось, они содержат опасность манипуляции доверчивым сознанием

* Клод Шеннон, один из первых теоретиков информатики, обнаружил это сущностное качество: чем большее в сообщении в информации, тем более она хаотична. «Черный квадрат» Малевича — наименее информативен, наиболее информативна, энтропийна, бессистемная живопись искусственного интеллекта.

пользователя, произвольно интерпретируя факты, искажая историю ради идеологии, лгут и обманывают, вплоть до имитации голосов и лиц!

Вот: настоятельно требуется осторожность и умение пользоваться услугами этого могущественного интеллекта, в современной культуре он становится ценностью, *мимикрирует в субъектность*, оставаясь, по существу, машиной, инструментом: «Не сотвори себе кумира»! Требуется «этический намордник» этому «ласковому зверю», развитый вкус и чувство меры пользователя, чтобы «приручить» это человеческое изобретение, искусственный интеллект, имитацию живого, которому может противостоять только *естественный интеллект*, человеческое сознание, разум и чувство, обретающее себя в процедурах образования.

Как бы то ни было, подчеркнем, что информация — продукт духовного производства (в терминологии К. Маркса), это духовно-материальный феномен, первичный код смыслов, данный на материальном носителе, исходный материал для расшифровки, для оживления мыслью и получения знания, пригодного для практического применения. Сознание — «добытчик» информации, а когда человек говорит или пишет — ее источник. Причем мысль не полностью кодируется в слове, а символ многозначен и не полностью раскрывается речью; язык вообще избыточен для искусственного интеллекта, поддается кодированию (цифровизации) только его некоторая часть (подсчитали: русский — 73%, английский — 75%). Не кодируются (пока?) совесть и стыд, любовь и чувство долга, не скажет ИИ, читая стихи: «гармонией упыюсь, над вымыслом слезами обольюсь...» (А. С. Пушкин, «Элегия»).

Когда вообще появляется информация? Будучи открытым, названным, этот феномен явился в науке XX века, хотя родился вместе с сознанием и языком и обнаруживает себя, когда первобытный охотник, рыболов, земледелец или воин фиксирует в условном знаке памятные данные: «Бесовы следки» на валунах Беломорья, рисунки в пустыне Тасили, норвежские Руны и письменность майя. В этом смысле история мировых цивилизаций есть история смены носителей информации: от насечек на палке и звуков барабана, до птичьего пера, пишущего на пергаменте, до печатного станка и клавиатуры компьютера. Уходят из повседневной практики «носители», но и они содержат информацию, хранят память культуры. Историки знают, какое трепетное чувство рождается, когда в руках у тебя подлинник, древний манускрипт или рукописная книга из «кабинета Фауста» петербургской библиотеки. Там, на полях рукописи, живой след прошлого: капля воска, слово переписчика; икона в музее — артефакт, свидетельство духа времени; в храме — это окно в иной мир.

«Культура есть устройство, вырабатывающее информацию», — говорил еще в советские времена один из самых влиятельных мыслителей конца XX в.

«Подобно тому, как биосфера с помощью солнечной энергии перерабатывает неживое в живое, культура, опираясь на ресурсы окружающего мира, превращает не-информацию в информацию, она есть анти-энтропийный механизм человечества» [11, с. 22].

Философы тартуской школы внимательно рассматривали феномен семиосферы (по аналогии с биосферой и ноосферой) — мир знаков, кодирующих разросшийся багаж знаний в условиях настоятельных требований коммуникации.

Биосфера, полагал В. И. Вернадский, — это «космический механизм», вся совокупность живого вещества, которая благодаря солнечной энергии превращает неживое в живое. В ней образуется ноосфера, когда в этом процессе доминирующее значение приобретает разум, это этап развития биосферы.

«И если ноосфера имеет материально-пространственное бытие, охватывая часть нашей планеты, то пространство семиосферы носит абстрактный характер, внутри такого пространства оказывается возможной реализация коммуникативных процессов и выработка новой информации» [3, с. 18].

«Человеческая мысль провозглашается русскими космистами силой, которая может преобразовать мир» [7]; существенную помощь в этом преобразовании может оказать ИИ, если он адекватно, честно и ответственно отражает безмерное богатство ноосферы.

Революционная идея Вернадского состоит в том, что ноосфера как сфера науки и разума есть планетарное, космическое явление, которое осуществляет мечту человечества о взаимопонимании всех народов Земли, «братство всех живущих», мечту, которую не могли осуществить ни мировые религии, ни просветительские идеи разума, ни идеология коммунизма или всемирного рынка. Философия Вернадского — выразительное явление русского духа, национального типа философствования с его открытостью, устремленностью к всечеловеческим ценностям справедливости, мира, всеобщего блага.

Внутри ноосферы, в ее горизонтах, прилегающих к культуре, есть еще один важнейший результат эволюции биосферы — аксиосфера [10], мир ценностей, вечных и преходящих, всечеловеческих и национальных, социальных и личностных. Это тоже производное духа, выраженное, закрепленное, осознанное в материальном носителе, в предметном мире культуры и истории, в мире феноменов, фактов, явлений, событий, вещей. Аксиосфера существенно дополняет сферу разума живым чувством: это и есть *естественный интеллект*, где Свобода становится страстью, целью жизни, Любовь к родной Земле — патриотизмом, память предков — историей, профессией и судьбой, Истина — наукой и делом всей жизни, Красота — смыслом творчества.

Аксиосфера, как и ноосфера, имеет двойственную природу — идеальный смысл и материальное воплощение, т. е. пространственно-временное бытие: она присутствует в национальном и индивидуальном сознании через константы и коды культуры, смыслы и цели истории как результат исторического духовного опыта народа, овеществленный в философском слове, в артефактах культуры. Ценностное самосознание определяет зрелость нации, особенности менталитета, дух народа, его этос и эстезис, творческие возможности и силы, коллективный интеллект [16].

Мир ценностей подвижен и изменчив, хотя в нем живут духовно-материальные сущности, именуемые «вечными», «всечеловеческими», такие как Жизнь, Свобода, Справедливость, Истина, Добро, Красота, Любовь, Бог. Они обнаруживают свое активное присутствие во все времена и во всех культурах, хотя их вещественные носители — их образное воплощение, эмоциональная окраска, иерархический строй весьма разнообразны, изменчивы и противоречивы в национальных культурах и типах мировидения.

Особый класс ценностей — ценности цивилизации, которую философы рассматривают как этап развития культуры, как ее инструментальную часть, призванную обеспечить безопасность общества, его управляемость, бытовой комфорт и социальный мир. Инструментальная, *цивилизационная* сфера культуры — это техника, орудия войны и мира, изготовленные «по мере собственного вида»: в соответствии с особенностями человеческого тела и для удобства выполнения рабочей функции, в этом ряду *информация* — современный инструмент и ценность.

Цивилизация организует этнос в нацию: государство с его управленческими и силовыми, правовыми, экономическими и финансовыми структурами, предлагающие гражданам медицинские услуги, комфорт и защищенность. Сфера духовного производства, обслуживающая власть и обеспечивающая социальную стабильность государства — *идеология*, комплекс идей-ценностей, транслируемых и внедряемых в сознание сограждан с помощью СМИ, рекламы, масскульта.

Образованию, социокультурной силе, которая работает с главной ценностью страны — становящимся *сознанием* ребенка, — принадлежит важнейшая роль непосредственной связи цивилизации и культуры, новизны и традиции, роль транслятора, *внушающего* духовные константы мировоззрения и государственной идеологии. При этом важно иметь в виду, что чем более идеология как «национальная идея» соответствует традиционными национальным ценностям культуры, тем более эффективна его охранительная и консолидирующая роль, тем крепче межличностные, межкультурные, социальные связи, обеспечивающие гражданское единство.

Сегодня мир живет в условиях Четвертой промышленной революции [15], где властвуют ценности Силы, Богатства и Знания. Феномен информации, активно утверждающийся в аксиосфере [1] и идеологиях ведущих стран, становится доминирующей ценностью, будучи активно поддержан целым спектром наук: кибернетикой, информатикой, робототехникой, теорией искусственного интеллекта, а технология цифровизации обрела тотальный характер. Образование с необходимостью включается в этот процесс [10].

Подобно тому как ноосфера, сфера разума и науки, как полагал Вернадский, есть планетарное явление, способное служить взаимопониманию и мирному сотрудничеству всех народов Земли, аксиосфера, в которой живут общие ценности жизни, планетарной экологии и космических интересов человечества, ценности Истины, Добра и Красоты, утверждаемые образованием при мощной технологической помощи ИИ, будет такой объединяющей силой, как предполагает перспектива Пятой промышленной революции [18; 19], которая вернет человеку если не превосходство, то хотя бы равенство в сотрудничестве с техникой. Конечно, при условии, что образование сумеет обеспечить (вернуть?) человеку и человечеству его исконное преимущество — естественный интеллект.

Итак, основная интрига сферы образования — сферы духовного производства в современной России — противостояние двух тенденций, скажем условно, гуманитарной и технологической, аксиологической целевой ориентации и практической цифровизации. Укрупняя масштаб проблемы и не убоившись

ее политизации, можно сказать, что речь идет о конфликте цивилизационных ценностей евро-американской и русской традиции: прагматичной установки на экономику знаний, с одной стороны, и понимание духовно-ценностного смысла-цели образования, с другой.

Конечно, нужно видеть, что российское образование не может и не хочет оставаться с прежним инструментом («мел, доска и лысая башка»), когда весь мир уходит к высоким технологиям искусственного интеллекта. Впрочем, справедливости ради, надо сказать: нет непреходящего противоречия между этими тенденциями, если не потерять в противостоянии новаторов и консерваторов главную фигуру отечественного образования, его основную *ценность и надежду* — русского Учителя, не задушить его наставничеством, надзирательством, начетнической цифровизацией качества. Надо понять наконец, что в российском образовании была и остается верховная, традиционная цель и ценность: «Главное в современной педагогике — это воспитание духовной стороны человека» (К. Д. Ушинский).

Духовный смысл мироотношения и целеполагания отнюдь не сводится к религиозному чувству, к церковной обрядности. Собственное присутствие духа, объективного духа народа, обнаруживается в традиционных российских ценностях, в аксиосфере родной культуры, в формах коллективного интеллекта, формируется, утверждается и обнаруживается в ходе родной истории, философии, литературы и искусства, на ее порогах, на трагических поворотах, в поражениях и победах русского духа. Главная задача отечественного образования, которую Учитель России успешно решал на протяжении всей истории страны, состоит в пробуждении объективного духа родной культуры в субъективном, индивидуальном сознании ребенка: традиционный предмет российской педагогики, как было сказано еще в XVIII в., — «душа и дух современников наших» [12].

Наше государство в конце первой четверти века осознаёт (по крайней мере в заявлениях), как важно обеспечить образованию материальную базу и поднять социальный престиж учителя. Однако не менее важно радикально ориентировать высшую педагогическую школу на профессиональную работу с сознанием ребенка, обеспечивая целевую установку современности: воспитание+обучение интеллектуальной творческой личности патриота и гражданина своей страны.

Сегодня только намечаются пути разрешения этих конфликтов. При этом не всегда победа остается на стороне гуманитарных ценностей и цифровизация часто провоцирует создание новых проблем [16]. К примеру, в школы приходят различные цифровые образовательные ресурсы: декларируя «освобождение» учителей от рутины, они «закрепощают» обучающихся, привязывая их к системе тестов, олимпиад с неясными критериями оценки, ранжирования обучающихся по интересам и снижению не только качества образования, но и самой его доступности. Достаточно вспомнить скандал с массовым нарушением прав учащихся при приеме выпускников 9х классов в 10 класс, прокатившемся по всей России в 2024 г. и вызвавшем интерес не только прокуратуры и СМИ, но даже конституционного суда.

Другим, более оптимистичным, примером является возможность построения обучающимися индивидуальных образовательных маршрутов, процессы

инклюзии, пришедшие в школы и вузы, стремление к адаптации процессов обучения под нужды и требования современных студентов [4; 5]: смещение акцента на самостоятельную работу, ее вариативность ставит собой целью не только усвоение нового знания, но и процесс активного самопознания, самоопределения и самопрезентации, позволяют обучающимся работать в режимах проектной деятельности, самостоятельно определяя не только свои интересы, но и форму работы в ходе учебного процесса. В практике высшего образования формирование и удовлетворение

«...духовно-нравственных, эстетических, ценностных потребностей, конструирование современной гуманитарной картины мира и самоопределение в ней оказывается базой, основанием и для мотивированного профессионального выбора, и для принятия адекватных решений в проблемной социокультурной ситуации, и для коммуникативной грамотности в межличностных отношениях. Задача базовых учебных курсов и состоит в конструировании для сознания студентов искомого образа мира, воссоздаваемого в системах: “человек — бытие”, “человек — ценности”, “человек — природа”, “человек — культура”, “человек — общество”, “человек — человек”. Собственно, эти пять векторов практически исчерпывают и объединяют множественность связей и отношений человека к бытию, характеризуют его пребывание в нем» [2].

Подводя итоги, необходимо резюмировать, что изменение структуры ценностей общества и носителя информации как «кровеносной системы» любой культуры приводит ее в новое состояние, однако процесс трансформации происходит не бесконфликтно, общество с трудом приспособляется к новым механизмам саморегуляции. Образование должно внести свою лепту в процесс изменения культуры и мира ценностей, стабилизируя процессы: рассмотрение образования через призму антропологической модальности позволяет заявлять о нем как о факторе развития современного гражданского общества, который обеспечивает вовлечение личности в различные формы инициативной деятельности, характерные для условий неопределенности современной культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксиосфера современности: философско-эстетический анализ и нравственное обоснование социокультурных практик. СПб., Астерион, 2013.
2. *Валицкая А. П.* Гуманитарные технологии и компетентностный подход в контексте инноваций (антропо-философский взгляд) // Вестник Герценовского университета. 2007. № 6 (44). С. 29–33.
3. *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. Кн. 2. М.: Наука, 1977.
4. *Воронова Н. И., Летягин Л. Н., Никифорова А. А.* ВКР студента: структура — метод — стиль: Учебное пособие и практические рекомендации по организации научного исследования студентов. СПб.: Изд-во «Наукоемкие технологии», 2024. ISBN 978-5-907804-51-7.

5. Воронова Н. И., Михайлов Д. В., Никифорова А. А. Методические аспекты преподавания методологии гуманитарного исследования на примере структурного и синергетического анализа // Педагогика и просвещение. 2024. № 3. С. 57–74.

6. Воронова Н. И. Эволюция социально-исторического самосознания субъекта в контексте современности: новая модель «эффективного человека» или «фиктивная эффективность» // Философия и методология истории: Сборник научных статей VI Всероссийской научной конференции, Коломна, 27–28 ноября 2015 года. Коломна: Государственный социально-гуманитарный университет, 2015. С. 234–247.

7. Гройс Б. Русский космизм. Антология. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.

8. Гуманитарные технологии: обновление содержания и технологий образования: учебно-методические материалы для системы повышения квалификации педагогических кадров / Н. Л. Леонтьева, М. Б. Лебедева, А. А. Никифорова [и др.]; СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, 2008.

9. Игнатъев Д. Ю. Духовные ценности российского образования: традиции и современности // Научное мнение. 2013. № 6. С. 11–16.

10. Игнатъев Д. Ю., Летягин Л. Н. Телеология университета как идеал научного познания // Идеи и идеалы. 2017. Т. 1. № 3 (33). С. 77–86.

11. Лотман М. Ю. Культура как коллективный интеллект и проблема искусственного разума // Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992.

12. Новиков Н. И. и его современники. Избранные сочинения. М., Изд-во Академии наук СССР, 1961.

13. Преображенская К. В. Университет: культурное наследие как элемент настоящего // Universum: Вестник Герценовского университета. 2013. № 1. С. 121–124.

14. Процесс обучения в условиях цифровизации образования: Коллективная монография / Е. В. Пискунова, Н. С. Авдонина, А. А. Ахаян [и др.]. СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, 2021. EDN LAZAEZ.

15. Шваб К. Четвертая промышленная революция. М.: «Эксмо», 2016.

16. Шоломова Т. В. Цифровизация и медийная культура: новые основания социального расслоения // Творческая личность — 2020: Культурфилософский анализ медийной эпохи: сборник статей по итогам всероссийской научной конференции, посвященной 30-летию кафедры культурологии ЯГПУ, Ярославль, 17–19 декабря 2020 года. Ярославль: РИО ЯГПУ, 2020. С. 256–264. EDN VWPPJN.

17. Эстетика и этика: глоссарий / А. П. Валицкая, П. А. Васинева, П. В. Дидов [и др.]. СПб.: Центр научно-информационных технологий «Астерион», 2015.

18. Breque M., De Nul L., Petridis A. Industry 5.0: Towards a sustainable, human-centric and resilient European industry: Policy brief. Luxembourg: Publications Office of the European Union. 2021. [Электронный ресурс] URL: https://msu.euramet.org/current_calls/documents/EC_Industry5.0.pdf (дата обращения: 08.03.2025).

19. Ostergaard E. H. Industry 5.0 — Return of the human touch // Universal Robots A/S. 2016. [Электронный ресурс] URL: <https://blog.universal-robots.com/industry-50-return-of-the-human-touch> (дата обращения: 08.03.2025).

20. Valitskaya A. P., Nikiforova A. A., Preobrazhenskaya K. V. European education: phenomenon, myth or project. Journal of Higher Education Theory and Practice. 2022. Т. 22. № 15. P. 12–19.

REFERENCES

1. *Aksiosfera sovremenosti: filosofsko-esteticheskij analiz i npravstvennoe obosnovanie sociokul'turnyh praktik* [Axiosphere of modernity: philosophical and aesthetic analysis and moral justification of socio-cultural practices]. Saint Petersburg, Asterion, 2013.
2. Valickaya, A. P. Gumanitarnye tekhnologii i kompetentnostnyj podhod v kontekste innovacij (antropo-filosofskij vzglyad) [Humanitarian technologies and competence approach in the context of innovation (anthropo-philosophical view)]. In: *Vestnik Gercenovskogo universiteta*, 2007, no. 6 (44), pp. 29–33.
3. Vernadskij, V. I. *Razmyshleniya naturalista. Nauchnaya mysl' kak planetarnoe yavlenie* [Reflections of a naturalist. Scientific thought as a planetary phenomenon], kn. 2. Moscow, Nauka, 1977.
4. Voronova, N. I., Letyagin, L. N., Nikiforova, A. A. *VKR studenta: struktura — metod — stil': Uchebnoe posobie i prakticheskie rekomendacii po organizacii nauchnogo issledovaniya studentov* [Student's thesis: structure — method — style: A textbook and practical recommendations on the organization of scientific research of students]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo "Naukoemkie tekhnologii", 2024. ISBN 978-5-907804-51-7.
5. Voronova, N. I., Mixajlov, D. V., Nikiforova, A. A. Metodicheskie aspekty prepodavaniya metodologii gumanitarnogo issledovaniya na primere strukturnogo i sinergeticheskogo analiza [Methodological aspects of teaching the methodology of humanitarian research using the example of structural and synergetic analysis]. In: *Pedagogika i prosveshchenie*, 2024, no. 3, pp. 57–74.
6. Voronova, N. I. Evolyuciya social'no-istoricheskogo samosoznaniya sub'ekta v kontekste sovremenosti: novaya model' "effektivnogo cheloveka" ili "fiktivnaya effektivnost'" [The evolution of socio-historical self-awareness of the subject in the context of modernity: a new model of "effective person" or "fictitious efficiency"]. In: *Filosofiya i metodologiya istorii: Sbornik nauchnyh statej VI Vserossijskoj nauchnoj konferencii, Kolomna, 27–28 noyabrya 2015 goda*. Kolomna, Gosudarstvennyj social'no-gumanitarnyj universitet, 2015, pp. 234–247.
7. Grojs, B. *Russkij kosmizm. Antologiya* [Russian cosmism. An anthology]. Moscow, Ad Marginem Press, 2015.
8. *Gumanitarnye tekhnologii: obnovlenie sodержaniya i tekhnologij obrazovaniya: uchebno-metodicheskie materialy dlya sistemy povysheniya kvalifikacii pedagogicheskikh kadrov* [Humanitarian technologies: updating the content and technologies of education: educational and methodological materials for the system of advanced training of teaching staff] / Leont'eva, N. L., Lebedeva, M. B., Nikiforova, A. A. [i dr.]. Saint Petersburg, Rossijskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet imeni A. I. Gercena, 2008.
9. Ignat'ev, D. Yu. Duhovnye cennosti rossijskogo obrazovaniya: tradicii i sovremennost' [Spiritual Values of Russian Education: Traditions and Modernity]. In: *Nauchnoe mnenie*, 2013, no. 6, pp. 11–16.
10. Ignat'ev, D. Yu., Letyagin, L. N. Teleologiya universiteta kak ideal nauchnogo poznaniya [Teleology of the University as an ideal of scientific knowledge]. In: *Idei i idealy*, 2017, vol. 1, no. 3 (33), pp. 77–86.
11. Lotman, M. Yu. Kul'tura kak kollektivnyj intellekt i problema iskusstvennogo razuma [Culture as collective intelligence and the problem of artificial intelligence]. In: *Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury*, Tallinn, 1992.
12. *Novikov, N. I. i ego sovremenniki. Izbrannye sochineniya* [Novikov, N. I. and his contemporaries. Selected writings]. Moscow, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1961.
13. Preobrazhenskaya, K. V. Universitet: kul'turnoe nasledie kak element nastoyashchego [University: cultural heritage as an element of the present]. In: *Universum, Vestnik Gercenovskogo universiteta*, 2013, no. 1, pp. 121–124.

14. *Process obucheniya v usloviyah cifrovizacii obrazovaniya: Kollektivnaya monografiya* [The learning process in the context of digitalization of education: A collective monograph] / Piskunova, E. V., Avdonina, N. S., Ahayan, A. A. [i dr.]; nauchnyj redaktor Piskunova, E. V.; recenzenty: Noskova, T. N., Dautova, O. B. Saint Petersburg, Rossijskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet imeni A. I. Gercena, 2021.

15. Shvab, K. *Chetvertaya promyshlennaya revolyuciya* [The Fourth Industrial Revolution]. Moskow, Eksmo, 2016.

16. Sholomova, T. V. Cifrovizaciya i medijnaya kul'tura: novye osnovaniya social'nogo rassloeniya [Digitalization and media culture: new foundations of social stratification]. In: *Tvorcheskaya lichnost' — 2020: Kul'turfilosofskij analiz medijnoj epohi: sbornik statej po itogam vserossijskoj nauchnoj konferencii, posvyashchennoj 30-letiyu kafedry kul'turologii YaGPU, Yaroslavl', 17–19 dekabrya 2020 goda*. Yaroslavl', Yaroslavskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet imeni K. D. Ushinskogo, 2020, pp. 256–264.

17. *Estetika i etika: glossarij [Aesthetics and Ethics: a glossary]* / Valickaya, A. P., Vasineva, P. A., Didov, P. V. [i dr.]. Saint Petersburg, Centr nauchno-informacionnyh tekhnologij "Asterion", 2015.

18. Breque, M., De Nul, L., Petridis, A. *Industry 5.0: Towards a sustainable, human-centric and resilient European industry: Policy brief*. Luxembourg, Publications Office of the European Union, 2021. [Electronic resource] URL: https://msu.euramet.org/current_calls/documents/EC_Industry5.0.pdf (accessed: 08.03.2025).

19. Ostergaard, E. H. Industry 5.0 — Return of the human touch. In: *Universal Robots A/S, 2016*. [Electronic resource] URL: <https://blog.universal-robots.com/industry-50-return-of-the-human-touch> (accessed: 08.03.2025).

20. Valitskaya, A. P., Nikiforova, A. A., Preobrazhenskaya, K. V. European education: phenomenon, myth or project. In: *Journal of Higher Education Theory and Practice*, 2022, vol. 22, no. 15, pp. 12–19.

*Н. В. Закрошвили**

**ВЕК КРОНОСА:
ЗАБОТА О СЕБЕ, БЕЗЗАБОТНОСТЬ, ХЮБРИС**

В данной статье анализируется роль мифа о веке Кроноса для космологии Платона в диалоге «Политик». Миф о веке Кроноса рассматривается через введение темы красиса — смешанного устройства души — и темы хюбриса, которая становится следствием такого смешанного устройства. Большинство исследований мифа о веке Кроноса у Платона говорит лишь об архетипическом представлении «золотого века», однако данная статья показывает, что для Платона миф о веке Кроноса играет роль не просто олицетворения блаженного времени, а скорее некоего «метафорического кода» беззаботности, который напрямую связан с проблемой забвения. Это можно проследить по многочисленным отрывкам из диалогов Платона, таких как «Политик», «Тимей», «Пир» и «Государство». Также рассматривается отличие между автохтонным (акрасичным) рождением и рождением посредством эроса в связи с проблемой памяти и беспамятства. Выявляется прямая взаимосвязь, с одной стороны, между наличием эроса и способностью к логосу, а с другой стороны, между отсутствием эроса и отсутствием памяти. Делается вывод, что состояние божественной акрасии, присутствующее в эпоху Кроноса, никак не может побуждать к философии.

Ключевые слова: космология Платона, век Кроноса, «Политик», красис, хюбрис, *epimeleia heautou*.

N. V. Zakroshvili

AGE OF CRONUS: EPIMELEIA HEAUTOU, CARELESSNESS, HYBRIS

This article analyzes the role of the Age of Cronus' myth in Plato's cosmology in the dialogue *Statesman*. The Age of Cronus' myth is considered through the introduction of the themes of *krasis*, the mixed structure of the soul, and *hybris* which results from such a mixed structure. Most studies of the myth only mention the archetypal representation

* Закрошвили Нино Вахтанговна — магистр философии, m.troyanskaya666@mail.ru, аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Nino Vachtangovna Zakroshvili — Master of Philosophy, m.troyanskaya666@mail.ru, postgraduate student at the Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.

of the golden age. However, this article shows that for Plato, the myth serves not merely as an embodiment of blissful time but rather as a metaphorical code of carelessness linked to forgetfulness. This connection can be traced through numerous passages from Plato's dialogues, such as *Statesman*, *Timaeus*, *Symposium*, and *Republic*. The article also discusses the distinction between autochthonous (acrasic) birth and birth through eros concerning memory and forgetfulness. A direct relationship is identified between the presence of eros and the capacity for logos, and conversely, between the absence of Eros and the lack of memory. It concludes that the state of divine acrasia, which exists in the era of Cronus, cannot inspire a pursuit of philosophy.

Keywords: Plato's cosmology, Age of Cronus, *Statesman*, crasis, hybris, epimeleia heautou.

Впервые Чужеземец из диалога Платона «Политик» вводит образ Кроноса после того, как заканчивает речь о развороте заката и восхода Солнца и других звезд в противоположном направлении: после знамения Атрею^{*} бог обратил движение звезд вспять. Далее Чужеземец говорит о царстве Кроноса, в котором люди порождались землей, а не от других людей, и заканчивает свою речь тем, что все это подойдет к объяснению того, что такое царь (*Polit.* 269c). В изложенном мифе переплетены три мифических нити-нарратива: обратное движение небес, жизнь в золотом веке, или в эпоху Кроноса, и рождение людей из земли.

Устройство космоса как κρᾶσις: век Кроноса и беззаботность

Для того чтобы рассмотреть роль мифа о веке Кроноса в космологии Платона, необходимо исследовать общее устройство космоса и подступиться к теме κρᾶσις («смешение»), или смешанного устройства космоса. Эта тема встречается в различных диалогах Платона, таких как «Тимей», «Пир», «Государство» и т. д. Нам она понадобится для анализа мифа о веке Кроноса ввиду ряда проблем, которые ставит перед нами принцип смешения. С одной стороны, есть божественная акрасия, которая пребывает в регистре полной беззаботности, беспамятства и отсутствия эроса, или влечения к чему-либо, потому что уже всем обладает; с другой стороны, есть существование смешанного устройства, которое находится в регистре хюбриса, памяти, заботы и эротического.

Всякий раз, когда Платон заговаривает об устройстве космоса, оно интересует его по аналогии: то с человеческой душой, например в «Тимее», то с человеческим государством, например в «Государстве». По Платону, государство и человек — части космоса, и, соответственно, те же законы, которые действуют во вселенной, должны действовать в государстве и внутри самого человека, потому что, так или иначе, все устроено по законам космоса. Здесь наблюдается аналогия: справедливое устройство государства подобно добродетельной душе человека, а душа человека должна быть подобна душе космоса.

Творение души космоса в «Тимее» включает в себя следующие моменты: 1) смешение сущностей тождественного и иного; получается смесь — третья сущность; 2) рассечение состава на два отрезка; 3) помещение этих двух отрезков крест-накрест; 4) соединение концов пересеченных отрезков образует два круга, которым придается движение, таким образом выходят две сферы; 5) движение круга тождественного, или круга внешнего, и движение круга

* Солнце (Гелиос) изменило свой путь после злодейства Атрея, бросившего в море жену и угостившего Фиеста блюдом из его убитых детей (*Eur. Or.* 1001–1010).

иною, или круга внутреннего (*Tim.* 35а-36с). Таким образом, душа есть средний вид сущности — *κράσις*, или смешение двух сущностей тождественного и иного (*Tim.* 35а). Такая же *κράσις* обнаруживается и в платоновском различении двух причин: божественной, или разумной и необходимой. Необходимость (*τὸ ἀναγκαῖον*), в свою очередь, Платон связывает с телесными проявлениями смертной части души (*Tim.* 68е-69а). Он неоднократно при этом подчеркивает, что, хоть устройство космоса и представляет собой *κράσις*, все же перевес всегда у божественной, или разумной, причины (*Tim.* 48а). Однако такое устройство оказывается гибристичным, поскольку является смешением сущности тождественного и иного.

Для Платона *κράσις* — это не только принцип организации вселенной и души, но и способ сосуществования двух видов бытия: «самого по себе» (*αὐτὸ κατ' αὐτό*) и «по отношению к иному» (*πρὸς τὰ ἄλλα*). Понимание их смешения позволяет Платону описать два ключевых процесса: «возведение к единому» (*συναγωγή*) и «разделение на многое» (*διαίρεσις*). Использование принципа смешения позволяет Платону разрабатывать целый ряд тем и проблем, многие из которых представлены в «Пире». Так, истинный философ Эрот называется сыном как матери Пеннии (*Πενία*) — бедности, так и отца Пороса (*Πόρος*) — богатства. Именно так обосновывается в диалоге «Пир» срединная и посредническая роль Эрота и опровергается его божественный статус. Диотима заключает, что Эрот ни бог, ни смертный, но скорее великий гений (*δαίμων μέγας*), посредник меж богами и людьми. Как верно подмечает И. А. Протопопова,

«Эрот существует всегда “по отношению к иному”, всегда *τὰ πρὸς ἄλλα*, потому Сократ и объявляет, что это не объект стремления, а само стремление... то есть эрос как *τὰ πρὸς ἄλλα* становится способом трансцендирования и выхода к тому, что “само по себе”, *τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά*» [7, с. 122].

То есть Эрот — посредник, в котором смешаны «полнота» и «неполнота», *αὐτὸ κατ' αὐτό* и *πρὸς τὰ ἄλλα*, неизбывное стремление вверх к единому самому по себе и вниз ко многому иному.

В «Пире» Платон приходит к выводу, что философия не нужна ни богам и ни невеждам: первые уже ею обладают, а вторым она попросту не требуется; только Эрот как даимон вожделеет к мудрости. Человек, как и Эрот, такое же срединное существо, существо смешанное, существо, находящееся в постоянном балансировании на пути стремления к возвышенному и стремления к низменному. Это существо, как сказал бы Бахтин, находится в «бытии в не-алиби» [1]. А значит, беззаботность не может быть уделом человеческого существования, поскольку человек не имеет божественной акрасии. Только боги пребывают в беззаботности, потому что уже обладают знанием. Человек же именно ввиду устройства гибристичного, или смешанного, вынужден жить в постоянной «заботе о себе», находя срединный путь между возвышенным и низменным в своей природе.

Для Гесиода век Кроноса, время золотого века, совершенен во всех отношениях; последующие века становятся хуже и хуже. В диалоге «Политик» Платон переосмысляет миф о «золотом веке», делая его метафорой чего-то

большого, нежели эпоха бытового благоденствия. Многие иностранные [2; 11; 12; 13; 15] и отечественные [3; 14] исследователи рассматривали разные нюансы, связанные с платоновским толкованием фигуры Кроноса. Одни из них заостряли внимание на амбивалентности мифа, другие же предпочитали прочитывать миф о веке Кроноса скорее в гесиодовском ключе, минуя дополнительные коннотации, вложенные в фигуру Кроноса именно в диалоге «Политик». В частности, неверным нам кажется замечание А. А. Глухова, полагающего, что в «Политике» (*Polit.* 272b–c) счастливая жизнь в эпоху Кроноса описывается как «неограниченный досуг, посвященный занятиям философией» [3, с. 152].

Рассмотрим данный фрагмент «Политика». Сначала Платон замечает, что в век Кроноса люди появлялись прямо из земли, лишённые памяти о прошлых поколениях (272a). Далее (272c) происходит амплификация аргумента, хотя и в замаскированной форме, когда Чужеземец, как кажется, лишь расхваливает век Кроноса и всячески его блаженства, однако сам же себя вдруг останавливает от дальнейшего сравнения жизни при Кроносе и Зевсе, замечая следующее: «Впрочем, оставим это, пока не явится следующий вестник и не объявит нам, была ли у тогдашних людей жажда познания и владения словом» (*Polit.* 272d, здесь и далее пер. С. Я. Шейнман-Топштейн)» [4, с. 22]. Как выясняется, речь Чужеземца о жажде познания и владения словом в веке Кроноса изначально была вопросительной, а вовсе не утвердительной. Причем мы настаиваем скорее на том, что этот вопрос был вообще риторическим: ведь в «Пире» Платон прямо говорит, что философия не нужна богам (*Symp.* 224b). Таким образом, топос полной беззаботности, который олицетворяет эпоха Кроноса, в собственном смысле слова принадлежит лишь божественной акрасии. Как раз Кронос и являет собой образ такого времени беззаботности и абсолютного блаженства, которое свойственно жизни божественной.

В мире полного консенсуса и блаженства не может быть никакой тяги к философии. Философия начинается тогда, когда кончается полный консенсус с миром. В век Кроноса жизнь людей была благополучнее, однако такое благополучие, исключаящее нужду, как мы показали, исключает и потребность в философии. Таким образом, сохраняя свою «смешанную природу», человек может только стремиться к блаженной жизни, полной беззаботности: мотив «уподобления богу» звучит у Платона как призыв, например, в «Теэтете». Как подчеркивает С. Роузен (S. Rosen), «быть по-настоящему человеком — значит быть в некоторой степени отделенным от богов, но не полностью от них оторванным» [13, р. 60]. Такое понимание человека позволяет согласиться с Роузеном и утверждать, что век Кроноса для Платона не такой уж и «золотой»: «Напротив, именно наше время — золотой век, о чем свидетельствует присутствие логоса и философии» [13, р. 61].

В «Государстве» Платон показывает, что, стремясь к беззаботности, человек должен знать меру в беззаботности. Это иллюстрирует фрагмент из 10-й книги «Государства». В нем упоминается река Амелет, название которой происходит от глагола μέλω — «я забочусь» с приставкой ἀ- (alpha privativum). То есть Амелет — это река беззаботности, такая река, из которой следует напиваться в меру, потому что в противном случае памяти грозит рассеяние (*R.* 621a).

Итак, и «Государство», и «Политик» сходятся в некотором отношении с платоновским «Пиром»: Платон утверждает, что занятие философией не может быть в топосе абсолютной беззаботности, поскольку такой топос является местом беспамятства и божественной акрасии. А истинный философ — как Эрот, отнюдь не бог, но сын как нужды, бедности (Πενία), так и богатства (Πόρος). То есть он есть лишь некое третье от иного и тождественного, двух основных противоположных категорий, которые пронизывали античную философию и занимали умы древних философов.

«Забота о себе»: эрос, память и беспамятство

Как уже отмечалось, особенностью жизни людей в век Кроноса в «Политике» является их автохтонное происхождение: люди произрастали прямо из земли, а не рождались друг от друга посредством эроса. Следствием такого рождения было беспамятство, люди эпохи Кроноса ничего не знали о прошлых поколениях (*Polit.* 272a). Таким образом, память у Платона оказывается связана с эросом. В «Пире» Платон показывает, что рождение посредством эроса есть рождение посредством красиса, смешения двух полов, двух противоположностей. Только смешанное существо испытывает в чем-либо нужду, не имея привилегии на беззаботность — удел лишь божественной акрасии. В мире, лишенном эроса — начала, пронизанного свойством στέρησις («лишенности») и являющегося воплощением природного влечения, — не может существовать и логос, а значит, и стремление к философии.

Итак, Платон тесно связывает тему беззаботности с темой забвения и анамнезиса. При этом само познание для Платона по умолчанию, разумеется, связано с дельфийским изречением «познай самого себя», а также с неоднократно повторяющимся призывом к «заботе о себе». С темой ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ («заботы о себе») мы встречаемся, например, в конце «Федона», когда Критон спрашивает Сократа о его последних наставлениях, он получает следующий ответ:

«Ничего нового я не скажу, Критон, — отвечал Сократ, — только то, что говорил всегда: думайте и пекитесь о себе самих [ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελοῦμενοι], и тогда, что бы вы ни делали, это будет доброю службой и мне, и моим близким, и вам самим, хотя бы вы сейчас ничего и не обещали» (*Phaed.* 115b, пер. С. П. Маркиша) [5, с. 76].

И в другом фрагменте того же «Федона», когда уже зашла речь о загробной жизни, Сократ вновь говорит о попечении о душе, должном быть как во время жизни, так и после (ἐπιμελείας δὴ δέτα, *Phaed.* 107cd) [5, с. 68–69].

Взаимосвязь между понятиями забвения, истины и заботы замечали и другие мыслители. Например, М. Фуко толкует проблему заботы у Платона в соотношении с проблемой ἀνάμνησις, через которую, по Платону, и осуществляется познание. В работе «Герменевтика субъекта» он заявляет о взаимосвязи проблемы ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ с проблемой познания:

«...и, повторяю это еще раз, нужно быть слепым, чтобы не замечать постоянного присутствия во всей греческой мысли всегда ее сопровождавшего, вступающего в сложные отношения с *gnōthi seauton*, но неизменно наличного принципа *epimeleia heautou*» [8, с. 501].

Тема заботы волновала и М. Хайдеггера, который делает ее одним из экзистенциалов, напрямую связанным с другим экзистенциалом — изначальной «заброшенностью» человека в мир. Забота, кстати говоря, у М. Хайдеггера также увязана с понятием истины, которую он понимал именно как «несокрытость» (ἀλήθεια), и с темой забвения, которую он напрямую выводил из вопроса об истине и заботе. Так, М. Хайдеггер полагает за сокрытостью и забвением [9, с. 8–27] еще более древний характер, чем за самой не-сокрытостью. Он выводит еще большую древность забвения и потаенности из этимологии ἀλήθεια: здесь истина мыслится именно как не-сокрытое, по отношению к которой сокрытое первично как основа для alpha privativum. И забвение у М. Хайдеггера есть своеобразный экзистенциал потому, что при нем всегда уже обнаруживает себя человек, причем доказательством онтологичности забвения служит переживание некоей «усредненной бытийной понятливости», которая является уже навсегда состоявшимся пред-пониманием, очевидность которого еще предстоит реактивировать. Собственно говоря, М. Хайдеггер здесь просто воспроизводит старый «трюк» герменевтики: понять можно только то, что уже хотя бы как-то предпонято.

Однако вернемся к платоновскому пониманию «заботы». Если в эпоху Кроноса кормчий Вселенной управлял всем сам и заботился обо всем, то с наступлением эпохи Зевса все меняется:

«Когда всему этому исполнился срок, и должна была наступить перемена, и все земнорожденное племя потерпело уничтожение, после того как каждая душа проделала все назначенные ей порождения и все они семенами упали на землю, кормчий Вселенной, словно бы отпустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост, космос же продолжал вращаться под воздействием судьбы и врожденного вожделения» (*Polit.* 272e) [4, с. 22].

В эпоху Зевса люди потеряли часть попечения от кормчего Вселенной и начали рождаться друг от друга уже посредством эроса, неся бремя самостоятельности. Теперь человек должен был заботиться о себе сам (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) и двигать себя самостоятельно, вспоминая «наставления отца».

«Когда затем, по прошествии большого времени, шум, замешательство и сотрясение прекратились и наступило затишье, космос вернулся к своему обычному, упорядоченному бегу, попечительствуя и властвуя над всем тем, что в нем есть, и над самим собой; при этом он по возможности вспоминал наставления своего демиурга и отца» (*Polit.* 273b) [4, с. 22].

Космос должен вспоминать наставления своего отца для того, чтобы властвовать над всем тем, что в нем есть, и над собой. Но так как человеческая сущность по природе гибристична, как и сущность космоса, как раз ввиду смешения сущностей иного и тождественного, то движения души постепенно деградируют, все большему забвению предается «приказ отца». Но благодаря тому, что в космос как в существо разумное вложено «движение вспять» (ἐναντία τροπῆ, *Polit.* 269d), оно должно устремиться обратно к Демиургу, чтобы тот снова направил движение в правильном вращении. Таким образом, хоть «движение вспять» и есть деструктивный элемент кругового движения, тем не менее оно же есть и гарантия возобновления движения круга тождественного:

«...потом это движение самопроизвольно обращается вспять (ἀνάπαλιν), так как Вселенная — это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил...» (*Polit.* 269d) [4, с. 18].

В контексте самостоятельного и двойственного движения Платон регулярно затрагивает проблему смены периодов круговращений в различных диалогах^{*}. Например, как в «Тимее» (39с), так и в «Политике» (269с) он говорит о «малейшем отклонении от самостоятельного движения» (σμικροτάτην τῆς αὐτοῦ κινήσεως παράλλαξιν). Как раз там же фигурирует ἐναντία τροπή, которая предстает не только явлением дегенеративным в рамках кругового вращения, но также и необходимым ввиду гибристичного устройства, которое позволяет как бы «перезапустить» систему ab origine. Это самое отклонение происходит ввиду того, что было оговорено выше: невозможности устройства смешанного, а значит, и гибристичного, вечно оставаться неизменным и вечно двигаться самостоятельно. Хотя космос наделен φρόνησις и стремится как можно меньше отклоняться от самостоятельного движения, отклонение все же неизбежно (*Polit.* 269cd).

Чужеземец в «Политике», перед тем как зачинать миф о космической катастрофе, говорит следующее: «Кстати, ведь подойдет эта речь к объяснению того, что такое царь» (269с). Царское искусство Платона волнует как раз в связи с проблемой самодвижения, что следует из ряда диалогов («Алкивиад I», «Горгий»), где главным достоинством философа считается властвование над самим собой. Так, в диалоге «Алкивиад I» Платон вкладывает в уста Сократа восхищение воспитанием сына персидского царя, наставники которого — это «наимудрейшие, наисправедливейшие, наирассудительнейшие и наихрабрейшие» из персов:

«Один из них преподает магию Зороастра, сына Ормузда; суть ее в почитании богов. Кроме того, он преподает царскую науку. Самый справедливый учит правдивости в течение всей жизни. Самый рассудительный — не подчиняться никаким наслаждениям, дабы выработать у себя привычку быть свободным человеком и истинным царем, в первую очередь властвуя над своими собственными порывами, а не рабски им повинуюсь» (*Alc. I* 122a, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн) [6, с. 246].

Платон неоднократно называет причиной космической катастрофы забвение — конкретно забвение космосом «порядка отца» (*Tim.* 43a, *Polit.* 273b). Под ним имеются в виду наставления в правильном и мерном круговращении души в соответствии с кругом тождественного. Космос же, будучи лишен попечения, стал самостоятельным, и это его своеволие обречено на ὄβρις. Философ, или же истинный царь, как это ясно из диалога «Политик», потому и может быть царем, что способен властвовать над собой в любые периоды мирового порядка. Царь-политик есть тот, кто в первую очередь помнит свою главную задачу — заботу о своей душе — и искусство властвования над самим собой.

Истинный царь, следовательно, должен не предавать забвению идею меры и порядка, а быть способным переживать космические перипетии, удерживая

* О дискуссии по поводу «количества» таких круговращений, или космических эр, в «Политике» см. [7].

идею через припоминание и заботу о своей душе даже в моменты великих перемен. Так, истинный царь должен снова и снова припоминать наставления отца, или, иначе говоря, наставления, полученные при помощи самайевтического анамнезиса об изначальном порядке, который вечен, даже если неочевиден эмпирическому взгляду. Платон хорошо помнит изречение Гераклита: «Природа любит скрываться» (Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ — Heraclit. fr. B 123 DK, пер. А. В. Лебедева).

Не только для Платона знание порядка, формы или эйдоса, требует усилия припоминания «более раннего», но схожий мотив можем найти и у Аристотеля в «Метафизике», где он говорит о логической первичности формы, которая хронологически оказывается схваченной последней (*Metaph.* 980a21–1093b29). Ведь, хотя эксплицированная идея и схватывается хронологически позже, она сама логически первична. Более того, всегда то, что хронологически схватывается самым поздним, логически оказывается предшествующим.

Таким образом, мы поставили вопрос о значении и роли мифа о веке Кроноса для платоновской космологии, сопрягая этот вопрос с темой красиса (смешанной природы), хюбриса, автохтонного генезиса и происхождения посредством эроса. Как показал анализ, век Кроноса выступает для Платона метафорическим кодом беззаботности. Эта тема напрямую связана с другими важнейшими проблемами, а именно — памяти, заботы, истины и забвения. В состоянии полного консенсуса с миром, образом которого выступает в данном случае золотой век, не может быть никакой философии: ведь беззаботность не порождает никакого эроса или влечения к чему бы то ни было. Само пребывание в таком веке блаженства и полного консенсуса с миром не сопряжено с «падением», а значит, и с памятью о «божественном рождении», и со стремлением к анамнезису и возвращению в «занебесное место». Именно в силу своего гибристичного / смешанного устройства, в противовес природе божественной акрасии человек вообще испытывает нужду в преображении и преодолевает самого себя самодвижением своей души. Оно же хоть и проблематично, но есть единственный способ существования в мире «поставтохтонности».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 80–160.
2. Видаль-Накэ П. Черный охотник / Пер. под общ. ред. С. Г. Карпюка. М.: Ладомир, 2001.
3. Платон. Федр / Перевод, введение, интерпретация, указатель имен, примечания А. А. Глухова. СПб.: Издательство РХГА, 2017.
4. Платон. Политик // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 4 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994.
5. Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993.
6. Платон. Алкивиад // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990.

7. Протопопова И. А. Сократ как «сущность» и «метод»: трансцендирование // Платоновские исследования. 2020. № 12.1. С. 110–124. DOI: 10.25985/PI.12.1.04
8. Фуко М. Герменевтика субъекта / Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
9. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. М.: «Высшая школа», 1991. С. 8–27.
10. Campbell L. *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1867.
11. Ferrari G. R. F. *Myth and Conservatism in Plato's Statesman*, // C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995. P. 389–397.
12. Reinhardt K. *Platons Mythen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2017.
13. Rosen S. *Plato's Statesman: The Web of Politics*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.
14. Verlinsky A. L. *The Cosmic Cycle in the Statesman Myth. Part II: The Gods and the Universe* // *Hyperboreus* 15.2. 2009. P. 221–250.
15. Zuolo F. *Constituting the Political Age in Plato's Statesman: New Categories for an Old Question* // *History of Political Thought* 38.2. 2017. P. 195–212.

REFERENCES

1. Bakhtin, M. M. *K filosofii postupka* [Towards the philosophy of action]. In: *Filosofiiia i sotsiologiiia nauki i tekhniki: Ezhegodnik 1984–1985*. Moscow, 1986, pp. 80–160 (in Russian).
2. Vidal-Nahe, P. *Chernyi okhotnik* [The Black Hunter]. Moscow, Ladomir Scientific Publishing Center, 2001 (in Russian).
3. Plato. *Fedr.* [Phaedrus]. Saint Petersburg, RHGA Publ. 2017 (in Russian).
4. Plato. *Politik* [Politician]. In: Plato. *Collected Works in Four Volumes*. Vol. 4 / General editorship of A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takh-Godi. Moscow, Mysl, 1994.
5. Plato. *Fedon* [Phaedo]. In: Plato. *Collected Works in Four Volumes*. Vol. 2 / General ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takh-Godi. Moscow, Mysl, 1994.
6. Plato. *Alkiviad* [Alcibiades]. In: Plato. *Collected Works in Four Volumes*. Vol. 1 / General editorship of A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takh-Godi. Moscow, Mysl, 1994.
7. Protopopova, I. A. *Sokrat kak 'sushchnost' i 'metod': transtsendirovaniye*. In: *Platonovskie issledovaniya*, 2020, no. 12.1, pp. 110–124 (in Russian).
8. Foucault, M. *Germevntika sub'ekta* [Hermeneutics of the subject]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2007 (in Russian).
9. Heidegger, M. *O sushchnosti istiny* [On the essence of Truth]. In: Heidegger, M. *Razgovor na proselochnoi doroge: Sbornik*. Moscow, Vysshiaia shkola, 1991, pp. 8–27 (in Russian).
10. Campbell, L. *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford, Clarendon Press, 1867.
11. Ferrari, G. R. F. *Myth and Conservatism in Plato's Statesman*. In: C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, pp. 389–397.
12. Reinhardt, K. *Platons Mythen*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Gmb H., 2017.
13. Rosen, S. *Plato's Statesman: The Web of Politics*. New Haven and London, Yale University Press, 1995.

14. Verlinsky, A. L. The Cosmic Cycle in the Statesman Myth. Part II: The Gods and the Universe. In: *Hyperboreus*, 2009, vol. 15, no. 2, pp. 21–250.

15. Zuolo, F. Constituting the Political Age in Plato's Statesman: New Categories for an Old Question. In: *History of Political Thought*, 2017, vol. 38, no. 2, pp. 195–212.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.1.1.004

УДК(16)

*А. В. Календа**

ФИЛОСОФСКОЕ СОМНЕНИЕ АНТИЧНЫХ И СОВРЕМЕННЫХ ПОЛЕМИСТОВ**

В статье рассматриваются эпистемологические проблемы современности, пропущенные через оптику далекого философского прошлого, конкретнее — выявление точек соприкосновения и сходства объектов полемики современных и античных полемистов. Особый интерес представляет анализ предпосылок возникновения у мыслителей феномена сомнения. Также исследуется его формализация в аргументации обеих эпох. Смысловой фокус наведен в большей степени на античный скептицизм, тогда как описательный анализ посвящен современной доктрине агностицизма. Исследование мотивированно прежде всего интересом к повторяющимся в истории философии обстоятельствам полемических сюжетов, связанных с вопросами возможности, достоверности, проверяемости и истинности знания. В качестве таких обстоятельств выступают догматические доктрины и сам способ разрешения проблем — полемика. В античный период академические скептики подвергали сомнению стоическую доктрину, в средневековый период на догматизм Лютера и Лейбница восстали Эразм и Бейль, а в Новое время, рассматриваемое в настоящем докладе, религиозному догматизму противостоит обходимый вниманием агностицизм Гексли, Уорда, Лесли и пр.

Ключевые слова: платонизм, эпистемология, полемика, скептицизм, агностицизм.

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

Aleksey Vladislavovich Kalenda — PhD in History and Philosophy, kalenda_al@mail.ru, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14, A. Nevskogo ul., Kaliningrad, 236041, Russian Federation.

** Исследование выполнено в Санкт-Петербургском государственном университете за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

The study was carried out at St. Petersburg State University with the support of the Russian Science Foundation grant No. 24-18-00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

The article examines the epistemological problems of modernity, passed through the lens of the distant philosophical past, more specifically, the identification of points of contact and similarities between the objects of polemics of modern and ancient polemicists. Of particular interest is the analysis of the prerequisites for the emergence of the phenomenon of doubt among thinkers. His formalization in the argumentation of both epochs is also investigated. The focus is on ancient skepticism, while the descriptive analysis is devoted to the modern doctrine of agnosticism. The research is motivated primarily by an interest in the recurring circumstances in the history of philosophy of polemical subjects related to the issues of possibility, reliability, verifiability and truth of knowledge. Such circumstances include dogmatic doctrines and the method of solving problems — polemics. In the ancient period, academic skeptics doubted the Stoic doctrine, in the medieval period, Erasmus and Bayle rose up against the dogmatism of Luther and Leibniz, and in modern times, the agnosticism of Hamilton, Mansel, Spencer, Huxley, Stephen, and others is opposed to religious dogmatism.

Keywords: Platonism, epistemology, polemic, Skepticism, Agnosticism.

Античные полемисты

Согласно проступившему к нам из тумана трижды вложенного свидетельства (Евсевий — Аристокл — Тимон), Пиррон был тем, кто декларировал принципиальную непознаваемость вещей [6, с. 305–306], чем зафиксировал новый материал на страницах историко-философской книги. С тех пор скептический тон распространился в истории философского поиска, возникая в риторике мыслителей разных эпох. Само сомнение, как состояние, пронизывающее поисковой путь, инициированный проблемой, принимало каждый раз разную форму, так мы можем говорить о пирронизме, Академическом скептицизме, пирронизме Секста Эмпирика, методологическом сомнении Декарта, скептицизме Юма, Канта, фаллибилизме и агностицизме. В процессе осмысления теоретических разработок античного периода под исследовательский взор попадают схожие сюжеты в рамке историко-философского процесса, и, несмотря на то, что не всегда существует возможность говорить о прямой апроприации идей, все же контекстуальные и аргументационные пересечения позволяют обнаружить некий общий модус, в котором развиваются идеи.

Толкование произведений Платона часто сводит исследователей на мысли об актуальности философского содержания «Диалогов» для современных мыслителей. На эту тему обратили внимание Р. В. Светлов и И. А. Протопопова в статье «Исследование Платоновского наследия в России: история, современность, перспективы» [5]. Этот же свойство интеллектуальной живости отпечаталось и в идеях наследников Платоновского учения. Схолархи Средней и Новой Академии, Аркесилай и Карнеад, критикуя стоический критерий достоверного знания, осуществили «скептический поворот» в истории Академии. Безотносительно того, была ли аргументация Академиков артикуляцией собственной доктрины или чисто диалектическим ходом, нас будет интересовать само проблемное поле, в котором развернулась полемика вокруг критерия истины между скептиками-академиками и стоиками.

Нам известно, что скептический настрой Академии придал Аркесилай. О причинах этой реформации нет единого мнения, однако автор занимает

позицию продуманного ἐλοχί, согласно которой интенция философской деятельности Аркесилая движима параметрами интеллектуальной честности: разумностью, стремлением к подлинному знанию и отстранением от догматичности. Обширные свидетельства Цицерона подсвечивают мысль о философской ориентированности Аркесилая на Диалоги Платона и Сократовский метод [1, с. 72–37; 4, с. 63].

«...Аркесилай из разных книг Платона и сократических бесед впервые выхватил мысль, что ни ум, ни чувства не могут дать нам истинного понимания вещей. Говорят, что в своих речах он с очаровательным юмором отвергал все показания ума и чувств и впервые (в прошлом это было главным приемом у Сократа) стал не высказывать собственное мнение, а оспаривать чужие» [2, с. 218].

О том, что Аркесилай, в духе максимы Сократа, провозглашал себя ничего не знающим, нелицеприятно сообщает Нумений из Апамеи. Таким образом, глава Средней Академии предстает, в первую очередь, в свете мыслителя, приверженного искреннему стремлению к подлинному знанию, но асимптотичному, судя по результатам прodelываемой работы непрерывного исследования вопросов. Цицерон замечает об этой интегрирующей силе:

«Аркесилай, соглашаясь с Зеноном, считает, что главная сила мудреца состоит в том, чтобы не дать перехитрить себя, следить, чтобы не быть обманутым, ибо нет ничего более далекого от нашего представления о достоинстве (gravitas) мудреца, чем заблуждение, легкомыслие, необдуманность» [3, с. 139].

Можно предположить, что после некоторой продолжительности такого исследования сомневающаяся инстанция начнет преобладать во внутреннем диалоге, все глубже погружая мыслителя в скептицизм, который в своем исходном смысле означает «рассматривающий, исследующий».

Несмотря на всю ценность вклада в понимание философских проблем эпохи эллинизма, которую внесли свидетельства об эпистемологических воззрениях Карнеада, раскрытие вопросов, связанных с прояснением его собственных взглядов и разбором особенностей системы аргументации, окажется не релевантными идее дальнейшего исследования. Однако стоит отметить, что Новая Академия под руководством Карнеада держалась тех же взглядов [3, с. 81] о том, что «ничто не может быть постигнуто, <...> думали и тот и другой» [3, с. 133], имея в виду Аркесилая и Карнеада, сообщает Цицерон.

Кратко представленная экспозиция Академического скептицизма полезна в качестве освещаемых ею сторон интеллектуального столкновения. В поиске ответов на вопросы о достоверном знании на передний план выступили три свойства, которыми обладает подобного рода искание: полемичный, в каком-то смысле научный характер обсуждаемого предмета, некая внутренняя устремленность сомневающейся инстанции к вырождению и догматизм. Характерно, что эти три свойства находятся в определенном единстве таким образом, что на выдвинутые догматические воззрения, очевидно, должна существовать противолежащая ей сторона, относительно догматизма — это сомнение, далее, поскольку развитие догматизма представляется как бы дискретно, покоясь сначала на одних основаниях и после критики переходя на другие, сомнение

как раз и размывает эти основания, причем делая это в последовательном обмене аргументации. Представляется, что логика опровержения догматизма состоит в основном в практике сомнения, встроенного в поисковой процесс и направленного не на учение (логос), а на саму возможность окончательного обоснования.

Современные полемисты

Через XXII столетия, после стойко-академической полемики вокруг эпистемологических вопросов, в поздневикторианскую эпоху 70-х гг. XIX в. сомнение вновь натывается на острие догматизма. В этот раз в философский дискурс ввел сомнение участник интеллектуальной жизни Англии — Томас Генри Гексли. За шесть лет до своей смерти Гексли обнародовал собственный неологизм в публичной полемике с представителями Англиканской Церкви в 1889 г., однако сам термин был изобретен и введен в научный дискурс Гексли в 1869 г. Причины такого длительного, двадцатилетнего безмолвия подробно исследует Бернارد Лайтман. Повествуя о начале своего образовательного пути, Гексли подчеркивает именно ту мысль, которую он лейтмотивом вложил в материал статьи «Агностицизм» (1889), сообщая, что долгое время находился под впечатлением от идеи о погрешимости интеллектуальных способностей человека, ухватив в работе Сэра Вильяма Гамильтона «О философии безусловного» мысль о том, что

«...даже в самых серьезных и важных вопросах люди имеют тенденцию принимать хитроумные фразы за ответы и что ограниченность наших способностей в подавляющем большинстве случаев делает реальные ответы на такие вопросы не только практически невозможными, но и теоретически невообразимыми» [8, с. 236].

До 1889 г. Гексли воздерживался от систематического употребления своего термина в научном дискурсе, в словаре которого «агностицизм» и «агностик» фигурировали все чаще и в достаточно флективном смысле, но он «воспользовался первой же возможностью выставить <...> напоказ» свою философскую позицию среди единомышленников Метафизического общества, в котором «всякое философское и теологическое мнение было <...> представлено и выражено с полной открытостью» [8, с. 239]. Таким образом ему успешно удалось поместить слово в научное обсуждение, долгое время сохраняя наблюдательную позицию за вращением этого термина в калейдоскопе смыслов.

«Большинство моих коллег были -истами того или иного рода, и, какими бы добрыми и дружелюбными они ни были, я, человек, у которого не было ярлыка, которым мог бы прикрыться, не мог не испытать тех же беспокойных чувств, должно быть, охвативших пресловутую лису, когда она, покинув ловушку, в которой остался хвост, предстала перед своими хвостатыми собратьями. Поэтому я и придумал то, что, по моему мнению, было подходящим назвать именем “агностик”» [8, с. 239].

Та этимология «агностика», проистекающая из 17-й главы Деяний Апостолов, в которой Павел говорит о надписи на алтаре, посвященной «Неведомому

Богу» (Αγνώστῳ θεῷ), предлагаемая в Новом английском словаре редакции 1888 г., расходится с тем, что заявил Гексли в своей статье «Агностицизм» и неопубликованном письме 1889 г. В «Агностицизме» мы читаем, что «это слово возникло <...> как противоположное тому “гностику”» из истории Церкви, который утверждал, что знает так много о тех вещах, о которых я был в неведении» [8, с. 239]. Также Лайтман приводит цитату из письма Гексли, которая разотождествляет понятие из словаря и тем смыслом, которое в это слово вкладывал его изобретатель. Из этих источников видна эпистемологическая направленность термина, исходным пунктом которого Гексли считал признание собственного невежества в тех вопросах, где другие ощущали твердую почву под ногами [9, с. 12–13].

Несмотря на длительное воздержание от участия в научном обсуждении и формировании феномена агностицизма, из работ Гексли можно проследить приверженность принципу, который он изложил в сборнике статей, посвященных полемике вокруг агностицизма. Максима Гексли звучит следующим образом:

«Агностицизм, в сущности, — это не вероучение, а метод, суть которого заключается в неукоснительном применении одного-единственного принципа. <...> Положительно принцип может быть выражен так: в вопросах интеллекта следуй за своим разумом настолько, насколько он поведет тебя, не обращая внимания ни на какие другие соображения. И отрицательно: в вопросах интеллекта не делай вид, будто недоказанные выводы достоверны» [8, с. 239].

В первой части определения агностицизм Гексли в своей методологичности схож с античными предшественниками, о которых шла речь выше. Как и Сократ, а после него Аркесилай и Карнеад, он старался держать философский поиск в свободе от всякого рода притязаний догматизма, внутренне лишённого прогрессии к реальному положению дел, стремился к тому ментальному состоянию, когда в процессе деятельности сомнения в разуме будут разрешены догматические обструкции и будет обеспечен выход к очевидным вещам. В результате метод должен приводить к самоликвидации тени сомнения, в которой находился предмет. Такой взгляд находится недалеко от того, о чем говорил Декарт, как будет показано ниже. Во второй части его метода можно проследить предохраняющую роль сомнения в активной деятельности разума. Роль такого сомнения заключается в его свойствах критицизма, направленного на нейтрализацию основ аксиоматических положений.

Публикация основных работ, в которых можно проследить эпистемологические взгляды Гексли, приходится на период 70-х, 80-х гг. За все это время профессор лишь несколько раз в письменном виде употребил слово «агностицизм». Один раз в работе «Юм» (1878) и три раза в «Об эволюции богословия» (1886) и «Происхождение видов» (1887), но эти высказывания не внесли ценного вклада в активную жизнь понятия этого периода. В остальных случаях Гексли эксплицитно обозначал свою позицию. В «Агностицизме» он пишет, что его «никогда не интересовало мнение неких А и Б», но «стремился узнать, какой ответ каждый из них мог бы дать на те вопросы, которые я ему задавал, — главным из которых был вопрос о границах возможного знания» [8, с. 236–237].

Эта тенденция прослеживается в живом интересе к таким персоналиям, как Рене Декарт, Дэвид Юм, Иммануил Кант, Вильям Гамильтон, Генри Мансель. Свою заинтересованность в эпистемологических воззрениях некоторых из этих мыслителей Гексли выражает в следующих словах:

«...есть одно руководящее правило, следуя которому человек всегда может найти этот путь и не сбиться с него, когда он его найдет. Это золотое правило таково: не соглашайтесь безоговорочно ни с какими позициями, кроме тех, истинность которых настолько очевидна и неоспорима, что в них невозможно усомниться. Провозглашение этой великой первой заповеди науки породило Сомнение. <...> Когда я говорю, что Декарт осветил сомнение, вы должны помнить, что это был тот вид сомнения, который Гёте назвал “активным скептицизмом, вся цель которого — победить самого себя”» [7, с. 170].

Далее Гексли приводит слова Декарта:

«Несмотря на все это, я не подражал скептикам, которые сомневаются только ради самих сомнений и притворяются, что всегда пребывают в нерешительности; напротив, моим единственным намерением было прийти к определенности и разгребать сугробы и песок, пока я не доберусь до камня или глины под ними» [7, с. 170].

Размежевание радикального скептицизма с агностицизмом можно проиллюстрировать на основании различения конечной цели сомневающейся инстанции. Гексли, окинув интеллектуальным взором ассортимент философских позиций, говорил, что среди -истов того или иного толка отсутствует соответствующая его эпистемологическим воззрениям теоретическая подпорка. Если в практике сомнения академических скептиков основание знаний ускользало из поля интеллектуального внимания рефлексии, сохраняя асимптотическое движение к истине, то агностики продвигаются к динамическим границам разума, или распространяют «определенность», которую имел в виду Декарт, через процедуру верификации объектов содержания сознания, но в случае неудовлетворительного результата верификации, «<...> я скажу, как агностик, по этому вопросу: “J’y suis, et j’y reste” (здесь стою, и здесь остаюсь)» [8, с. 230], ведь «то, что не доказано сегодня, может быть доказано с помощью новых открытий завтра» [8, с. 246].

Мотивированный очистить термин от приписанных ему за 20 лет значений, Гексли начал с тезиса о ценности доказательства и приступил к критическому разбору мест из Писания, попутно затрагивая темы, связанные с погрешимостью человеческого восприятия, неумышленным мифотворчеством, сложившимся под воздействием стихийно когда-то посеянного ростка мифа, и доверием к информации от свидетеля при условии, что «<...> ни его личный интерес, ни его страсти, ни его предрассудки, ни та любовь к чудесному, которая в той или иной степени присуща всему человечеству, не затрагиваются <...>» [8, с. 226]. Приводя примеры слабо верифицированных утверждений, профессор предлагал выход из положения: «<...> самое разумное, что можно осмысленно требовать, исходя из имеющихся свидетельств, — воздержаться от суждения» [8, с. 228], а также «если расхождения серьезны и непримиримы»

мы; и только на этом основании требуется, по меньшей мере, воздержаться от суждения» [8, с. 220–221].

Предлагаемый Гексли эвиденциализм местом своего происхождения имел сомнение, достигнутое в определенной точке своего интеллектуального развития, как и Сократ, для которого, чем больше он беседовал с людьми, тем яснее становился отчет, данный себе о собственном невежестве, ведь и правда, сомнение не может возникнуть в пустом пространстве своего начального этапа развития, ему нужно от чего-то оттолкнуться, чтобы заключить, что *p* ложно. Так мы попадаем в апорию, противоречие, заключающееся в том, что чем шире становится содержание нашего сознания, тем отчетливее звучит мысль о погрешимости интеллектуальных способностей. Когда мыслитель исходит из противоречивой эпистемологической позиции, его аргументация замыкается в «перитроп», при котором аргумент опровергает сам себя. Академические скептики вышли из затруднительного положения, кратко сформулированного как «истинно то, что ничего невозможно знать», указав на то, что не исключают из утверждения и само это утверждение, агностик же, хоть и не заявляет о тотальном незнании, все-таки говорит о вещах, недоступных познанию, выбирается из затруднения указанием на открытость разума и потенциальную разрешимость в будущем.

Определенно, агностицизм не имеет прямых линий преемственности от скептицизма, но существуют пересечения иного рода. Сходство может быть обнаружено в общей точке исхода сомневающейся инстанции, испытывающей полемический характер разрешения проблемы и столкновение с догматическими положениями.

Точкой исхода является та фаза интеллектуального развития, которая спровоцировала распространение сомнения на объекты содержания сознания, в результате это привело к более тщательному исследованию оснований собственного знания и последующей выработке агностического принципа. Гексли не считал себя новатором в этой эпистемологической области, о чем он указывает в статье, определяя метод агностицизма:

«Этот принцип очень древний; он так же стар, как Сократ; так же стар, как писатель, который сказал: “Все испытывайте, хорошего держитесь”; этот принцип лежит в основе Реформации, которая просто иллюстрирует аксиому, что каждый человек должен уметь обосновать свою веру; это великий принцип Декарта; это фундаментальная аксиома современной науки» [8, с. 245–246].

Эпистемологическое изобретение Гексли было вдохновлено тем же стремлением к интеллектуальной честности, что и у античных мыслителей. Гексли был человеком, придерживающимся строгой научной рациональности. Принцип агностицизма помог ему держать интеллектуальную сферу, насколько позволяли ему умственные способности, в стороне от неясности и непроверенных догматических установок, создав при этом надежное основание для мышления и действия. В поисковом процессе как скептиков-академиков со стоиками, так и агностиков с духовенством и представителями научных интересов наблюдается последовательный обмен взглядов, что указывает на ранее появление и дальнейшее восприятие одного из продуктивных средств научной комму-

никации. Общность относительно догматизма обнаруживается в критике противоположной стороны сомнения — необоснованного притязания некоторых положений на истинность, которые агностик как раз и стремится ликвидировать или воздержаться от суждения в случае отсутствия доказательств.

Несмотря на позднюю презентацию термина «агностицизм», идея о том, что человеческому познанию присущи некоторые пределы, была актуальна среди представителей интеллектуального ландшафта Викторианской эпохи. До представления Томасом Гексли термина одним из самопровозглашенных агностиков был Лесли Стивен. В работе «Апология агностика» Стивен активно задействует термин и становится одним из первых, кто систематически использует его в печати. С первых строк Стивен упоминает Гексли как изобретателя термина, лапидарно очерчивает теоретические границы феномена, сообщая о том, что агностицизм понимался через философскую систему Герберта Спенсера, разработанную на основе доктрин Уильяма Гамильтона и Генри Манселя. Лесли Стивен, цитируя Спенсера, обращает внимание на преемственность его взглядов от Манселя и Гамильтона, положившим начало коллективного обсуждения вопросов границ познания. Именно эта рамка позволяла относить Гамильтона, Манселя и Спенсера к агностикам.

Являясь ярким представителем шотландской школы здравого смысла и отличным знатоком французской и немецкой философии, Гамильтон стремился сблизить британский эмпиризм с философией Канта. Однако эпистемологически Гамильтон был ориентирован на учение о непосредственном познании материального Томаса Рида, основателя шотландской школы здравого смысла. Попытка этого сближения заключалась в утверждении о сосуществовании идей непознаваемости Бога и непосредственного восприятия разума (Я) и материального (не-Я), что получило название естественного реализма. Гамильтон ставил мыслимое в зависимость от обусловленности и считал познаваемым, в то время как Бесконечное и Абсолютное относил к непознаваемому, обусловленному или беспредпосылочному [9, с. 58]. В результате Гамильтон пришел к заключению, что мыслимое ограничено непостижимым.

Мансель, как наиболее тесно связанный с Гамильтоном ученик, в своих работах широко эксплуатировал философию своего наставника. В частности, принятие естественного реализма отразилось на эпистемологических воззрениях утверждением об отсутствии критерия, по которому можно было бы отличить воспринятое и воспринимаемое [9, с. 46]. Мансель продолжил традицию исследования границ познания и по большей части проявлял интерес к эпистемологическим вопросам, поставленным в области философии религии. По мнению Манселя, исследования границ познания вообще позволят ответить на более узкий вопрос о границах религиозного знания [10, с. 26]. Следуя Гамильтону, Мансель разделял разум и веру, считал, что вера выходит за пределы сферы мышления, таким образом утверждая авторитет откровения в вопросах веры.

Герберт Спенсер обладал выдающейся способностью к систематизации и синтезу информации, благодаря чему составил план десятитомного сочинения, названного «Система синтетической философии». Спенсер постарался системно изложить актуальные теоретические достижения естественно-научных и соци-

ально-гуманитарных знаний. Бурное обсуждение нарождающегося дарвинизма отразилось глубокой интеграцией идей эволюционизма в «синтетическую философию», эта особенность легитимизировала взгляды ученого в научном сообществе. Эпистемология Спенсера сочетала в себе две уже существующие на тот момент теории познания: эмпиризм и априоризм. Спенсер отрицал чистый эмпиризм и, в силу всепроникающего эволюционизма, утверждал наследственный характер форм мышления [9, с. 81]. Свои основные взгляды Спенсер изложил в «Основных началах» — первом томе «Синтетической философии». Именно эта работа считалась образцом агностических взглядов того времени.

Книга «Основные начала» разбита на главы «Непознаваемое» и «Познаваемое», основной ее замысел состоял в примирении науки и религии. Спенсер начал с рассмотрения противоположностей и указал на то, что обе стороны имеют нечто общее. Далее он предложил встроить это наблюдение в познавательный процесс, принимая сходные признаки и отбрасывая несходные, что позволит прийти к общему месту противоположностей. Обсуждая основные научные идеи, Спенсер приходит к выводу, что научные идеи, как и основные религиозные идеи, «отражают реальности, которые невозможно постичь» [11, с. 68]. В завершении главы «Непознаваемое» Спенсер заявляет о том, что осознание границы интеллектуальных способностей выступает свидетелем чего-то иного по отношению к познаваемому. Эту мысль он вновь воспроизводит в полемике с Фредериком Харрисоном, где говорит, что, в отличие от Манселя и его учителя сэра Уильяма Гамильтона, наше сознание Абсолюта не просто «отрицание постижимости», а положительное, и притом неразрушимое до тех пор, пока не исчезнет сознание [13, с. 455]. Таким образом, это позитивное утверждение и есть искомый в «Непознаваемом» элемент, объединяющий науку и религию. Спенсер кратко подвел итог:

«Здравый смысл утверждает существование реальности; Объективная наука доказывает, что эта реальность не может быть такой, какой мы ее себе представляем; Субъективная наука показывает, почему мы не можем представить ее такой, какая она есть, и все же вынуждены мыслить ее как существующую; и в этом утверждении Реальности, совершенно непостижимой по своей природе, религия находит утверждение, по существу совпадающее с ее собственным» [11, с. 101].

Лесли Стивен отстаивает позицию агностицизма перед, как он их определил, «гностиками», теми, кто заявлял, что знание может выходить за узкие рамки опыта, «что мы можем постичь истины, которые не поддаются проверке и не нуждаются в проверке, путем реальных экспериментов или наблюдений» [12, с. 2]. Стивен, потерпев кораблекрушение в вере, выступил против христианского догматизма, обратив против них, подобно Манселю, ряд антиномий [12, с. 28–29]. Противоречия возникали в вопросах, связанных с проблемой зла, свободой воли и вытекающем из них вопросе о месте и роли Бога во вселенной. Он, как и Хаксли, обращал внимание на неспособность разума обосновать метафизические убеждения, пытался показать, что до обращения теиста к принимаемым через откровение теологическим положениям он является агностиком. В завершении первой главы Апологии Стивен говорит о том, что, когда разум теиста опускает руки перед попытками обосновать

Бо́жье провидение относительно картины мира и называет это тайной, тем самым теист теологическим термином обозначает агностицизм. Стивен утверждает, что «вопросы, касающиеся действительности, могут быть решены только путем изучения фактов». Фактов, относительно которых не возникает сомнения, и если на текущем этапе развития науки что-либо не может быть обоснованно, мы можем ожидать этого в будущем [12, с. 50]. Далее Стивен завершает апологию апелляцией к сомнению, воспроизводящемуся в разное время в разных формах в лучших умах, не давая иного ответа на бесчисленные вопросы, кроме признания того, что «древняя тайна по-прежнему остается тайной; что человек ничего не знает о Бесконечном и Абсолютном; и что, ничего не зная, ему лучше не догматизировать свое невежество» [12, с. 41].

Вывод

Исторический путь трансфигурации сомнения указывает на постоянство предмета философской критики — догматизм, но его конкретная форма зависела от эпистемологического вызова эпохи. Античные скептики и викторианские агностики, несмотря на разрыв в 2000 лет, решали схожую задачу: очистить мышление от иллюзорных претензий на абсолютную истинность, будь то стоический критерий или религиозный догмат. Столь длительный процесс преемственности скепсиса служит индикатором того, что сомнение не разрушает философию, а делает ее возможной.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Марк Туллий Цицерон*. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Пер. с лат. Н. А. Федорова. Вступ. ст. Н. П. Гринцера. Комментар. Б. М. Никольского. М.: РГГУ, 2000.
2. *Марк Туллий Цицерон*. Три трактата об ораторском искусстве / Под редакцией М. Л. Гаспарова. Пер. Ф. А. Петровского; коммент. М. Л. Гаспарова. М. «Наука», 1972.
3. *Марк Туллий Цицерон*. Учение академиков / Пер. Н. А. Федорова; Комментар. и вступит. ст. М. М. Сокольской. М.: «Индрик». 2004.
4. *Марк Туллий Цицерон*. Философские трактаты / Пер. и коммент. М. И. Рижского. М.: «Наука». 1985.
5. *Светлов Р. В.* Исследование Платоновского наследия в России: история, современность, перспективы // Платоновские исследования. 2020. Т. 2. № 13. С. 11–55.
6. Band 8, Teil 2 Die Praeparatio Evangelica. Teil 2: Die Bücher XI bis XV. Register / ред. К. Mras, É. des Places. De Gruyter, 1983.
7. *Huxley T. H.* Collected Essays: Volume 1: Methods and Results. Vol. 1. Collected Essays. Cambridge University Press, 1894.
8. *Huxley T. H.* Science and the Christian Tradition // Huxley T. H. Collected Essays. Vol. 5. Collected Essays. The Johns Hopkins University, 1900.
9. *Lightman B.* The Origins of Agnosticism. Johns Hopkins University Press, 1987.
10. *Mansel H. L.* The Limits of Religious Thought: Examined in Eight Lectures. London: J. Murray, 1858.
11. *Spencer H.* First principles. 4th edition. New York: Appleton, 1897.
12. *Stephen L.* An Agnostic's Apology: And Other Essays. Cambridge University Press, 1893.
13. The Popular science monthly. Vol. 25. New York: D. Appleton, 1877.

REFERENCES

1. Mark Tullii Tsitseron. *O predelakh blaga i zla. Paradoksy stoikov* [On the ends of good and evil]. Per. s lat. N. A. Fedorova. Vstup. st. N. P. Grintsera. Komment. B. M. Nikoľskogo. Moskow, RGGU, 2000 (in Russian).
2. Mark Tullii Tsitseron. *Tri traktata ob oratorskom iskusstve* [Three treatises on the Orator speaking]. Pod redaktsiei M. L. Gasparova. Per. F. A. Petrovskogo; komment. M. L. Gasparova. Moskow, "Nauka", 1972 (in Russian).
3. Mark Tullii Tsitseron. *Uchenie akademikov* [The Academics]. Per. N. A. Fedorova; Komment. i vstupit. st. M. M. Sokol'skoi. Moskow, "Indrik", 2004 (in Russian).
4. Mark Tullii Tsitseron. *Filosofskie traktaty* [Philosophical treatises]. Per. i komment. M. I. Rizhskogo. Moskow, "Nauka", 1985 (in Russian).
5. Svetlov, R. V. (2020). Issledovanie Platonovskogo naslediiia v Rossii: istoriia, sovremennost', perspektivy [An Overview of Plato's Legacy in Russia: Past, Present, and Prospects]. In: *Platonovskie issledovaniia*, vol. 2, no. 13, pp. 11–55 (in Russian).
6. Band 8 Teil 2 Die Praeparatio Evangelica. Teil 2: Die Bücher XI bis XV. Register. De Gruyter, 1983 (in English).
7. Huxley, T. H. Methods and Results. In: Huxley, T. H. *Collected Essays*. Vol. 1. Cambridge University Press, 1894 (in English).
8. Huxley, T. H. Science and the Christian Tradition. In: Huxley, T. H. *Collected Essays* Vol. 5. The Johns Hopkins University, 1900 (in English).
9. Lightman, B. *The Origins of Agnosticism*. Johns Hopkins University Press, 1987 (in English).
10. Mansel, H. L. *The Limits of Religious Thought: Examined in Eight Lectures*. J. Murray, 1858 (in English).
11. Spencer, H. *First principles*. 4th edition. New York, D. Appleton, 1897 (in English).
12. Stephen, L. *An Agnostic's Apology: And Other Essays*. Cambridge University Press, 1893 (in English).
13. *The Popular science monthly*. Vol. 25. New York, D. Appleton, 1877 (in English).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.1.1.005

УДК1(091)

*С. П. Лебедев, Т. П. Лебедева**

**СИЛЫ И ПРОСТРАНСТВО:
ОТ ФИЗИКИ КМЕТАФИЗИКЕ И ТЕОЛОГИИ.
ДАЛЬНОДЕЙСТВИЕ. МЕТАФИЗИКА**

Часть III

Проблемы взаимодействия в метафизике

В статье продолжается анализ проблем, связанных с понятием «взаимодействие». Прежде предметом осмысления стали трудности, связанные с толкованием близкодействия и дальнего действия в различных видах физического познания, понимаемого в широком смысле, здесь эти же трудности рассматриваются с позиций метафизического мышления. Физический и метафизический типы познания основываются на разных допущениях, имеют дело с разными элементами мироустройства и располагают разными объяснительными возможностями для анализа проблем взаимодействия. Выяснению специфики метафизического понимания взаимодействия посвящена данная статья.

Ключевые слова: взаимодействие, близкодействие, дальнее действие, силы, толкание, притяжение, пространство, место, физика, метафизика, чувственность, умозрение, идеи, эйдосы, Аристотель, возможность, действительность, деятельность.

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

Sergey P. Lebedev — Doctor of Philosophy, Professor, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky, St. Petersburg, Fontanka Embankment, 15, lit. A, lebedevsrg@rambler.ru

Лебедева Татьяна Павловна, lebedevsrg@rambler.ru

Tatyana P. Lebedeva, lebedevsrg@rambler.ru

S. P. Lebedev, T. P. Lebedeva
FORCES AND SPACE: FROM PHYSICS TO METAPHYSICS AND THEOLOGY.
ACTION AT A DISTANCE. METAPHYSICS

Part III

Problems of Interaction in Metaphysics

This article continues its analysis of the problems associated with the concept of “interaction”. Previously, the difficulties associated with interpreting short-range and long-range actions in various types of physical cognition, understood in a broad sense, were the subject of reflection. Here, these same difficulties are examined from the perspective of metaphysical thinking. Physical and metaphysical types of cognition are based on different assumptions, deal with different elements of the world order, and offer different explanatory capabilities for analyzing problems of interaction. This article is devoted to elucidating the specifics of the metaphysical understanding of interaction.

Keywords: interaction, short-range action, long-range action, forces, pushing, attraction, space, place, physics, metaphysics, sensibility, speculation, ideas, eidos, Aristotle, possibility, reality, activity.

В двух предшествующих статьях мы пытались понять, как силы осознаются и интерпретируются в рамках физического типа познания, понимаемого в широком смысле, т. е. включающего в себя разные варианты физики — современную, новоевропейскую и древнегреческую (натурфилософию). Очевидно, что эти разновидности физического образа познания отличаются друг от друга целым рядом нюансов, но в то же время очевидно также, что между ними имеется и сходство. Последнее, как представляется, можно усмотреть прежде всего в общих фундаментальных установках, важнейшая из которых состоит в выборе так называемых начал (об этих началах кратко говорилось выше [3, с. 10–11]). Физическое познание функционирует, не утрачивая своей специфики, в диапазоне двух начал — «материального» и «движущего». Оно может ограничиться также и всего лишь одним началом — материальным.

С материальным началом комфортно работать обеим познавательным способностям, участвующим в создании научного образа познания, — и чувственному восприятию, и отвлеченному мышлению, по преимуществу математическому. (Мы не отождествляем материальное начало и понятие материи, но и не анализируем их на предмет различия — это задача самостоятельного исследования.) Материальное начало интуитивно понятно чувственному восприятию как познавательной способности; чувственность, скажем так, «понимает», что значит быть «составленным из чего-то» и «разлагаться на что-то» (это действия «сложения» и «умножения», «вычитания» и «деления», если иметь в виду их выражение в форме мысли). Именно эти действия составляют также основу математического мышления, отчего, само собой разумеется, понятны и ему. Через это начало чувственность и математическая мысль находят меру единства и взаимодействия между собой в организации познавательного процесса.

Иногда, впрочем, сознание физика усматривает в непосредственном опыте признаки другого начала — начала движения (по аристотелевской классификации [1, 983а 26–35]). В данном случае речь идет о силах притяжения и отталкивания разного рода. Они своеобразны, их свойства не сводимы ни к свой-

ствам материала, ни к свойствам его (материала) движения. Силы связаны с материальными объектами, но не выводимы из них. Выше мы предположили, что своеобразии этих свойств сил обусловлено их умозрительным характером, их умозрительной природой — тем, что они суть проявление умозрительного в материальном. Ни чувственности, ни отвлеченному мышлению силы не понятны в такой же мере, как это присуще материальному началу: чувственности силы непосредственно не даны — только через проявление в чувственно воспринимаемых материальных объектах; математическое же мышление не понимает и не в состоянии выразить своим понятийным аппаратом ни природы сил, ни «механизма» их осуществления. Физика, тем не менее, может учесть специфику сил и включить их в физическую картину мира, но это чревато дуализмом; она может отказаться от сил в их специфичности и заменить их материальными объектами, что приведет к устранению дуализма, но отдалит при этом объяснительную модель от содержания непосредственного опыта.

Остальные типы начал (формальное и целевое) физика либо отмечает, не замечая или не признавая началами, либо же, признавая их, оказывается не в состоянии адекватно осмыслить и выразить, опираясь на инструментарий, построенный на основе начала материального.

Попробуем теперь присмотреться к противоположному подходу — к метафизическому. Выше уже отмечалось, что метафизика вовсе не отказывается от материального начала, напротив, она его интенсивно использует, при этом, скажем так, обогащает, рассматривая в единстве с началами умозрительными. Разумеется, познавательный инструментарий, опирающийся на большее количество начал, имеет и большие возможности для адекватного постижения реальности, чем тот понятийный аппарат и тот подход, которые стремятся всё свести лишь к одному из них, причем самому простому. Метафизику реже нужно пользоваться в принципиальных ситуациях категорией «кажимость», поскольку его инструментарий позволяет понять большую часть из того, что он непосредственно видит, ему не требуется совершать необъяснимые «скачки от простого к сложному»; то, что физику не удастся адекватно понять с помощью своих инструментов и что он поэтому вынужден переводить в статус кажущегося, метафизик понимает и интерпретирует уже не как мнимую реальность, а как явление. Между мнимостью и явлением существенная разница.

Для демонстрации объективности перехода от физики к метафизике и для усмотрения потребности в нем, думается, не следует забегать вперед и прямо в начале разговора постулировать существование умозрительных объектов, с которыми имеет дело метафизика. Притворимся, что о них нам ничего не известно, и попробуем выйти на них, если получится, в процессе анализа вполне физических явлений, например, взаимодействия. Присмотримся к тому, как оно совершается, что для этого необходимо и как оно вообще возможно?

Судя по всему, необходимы свойства, посредством которых осуществляется взаимодействие, и место, в котором происходит контакт этих свойств. Выше, когда речь шла о галилеевском понимании взаимодействия, отмечалось, что оно возможно между вещами лишь в том случае, если свойства каждой из них находятся в одном месте, т. е. определенным образом касаются друг друга. Это положение выглядит как общее правило, некое общее требование к описанию

взаимодействия, без которого корректное его понимание не построить, о каких бы свойствах ни шла речь — о чувственно воспринимаемых или каких-то других. И в самом деле, едва ли можно удовлетворительно интерпретировать взаимодействие между вещами, если свойства одной из них (какими бы они ни были) не присутствуют как-то там же, где находятся и свойства другой. Для того чтобы непосредственно взаимодействовали объекты исключительно своими чувственно воспринимаемыми сторонами, им требуется чувственным образом касаться друг друга, какими-то свойствами находиться в одном месте трехмерного пространства. Это довольно простая и очевидная ситуация. А если такие вещи взаимодействуют не через чувственно воспринимаемое касание, например, в случае гравитации? Как тогда построить объяснение взаимодействия? Нам представляется, что если чувственно воспринимаемые объекты находятся не рядом и между ними не наблюдается чувственного касания, при этом они как-то все же взаимодействуют, то будет оправданным предположить, что эти вещи имеют в своем устройстве, кроме чувственно воспринимаемого, еще и чувственно не воспринимаемый, скажем так, «слой», и их взаимодействие происходит на уровне таких «слоев» (позволим себе столь нестрогий термин за неимением лучшего). Причем эти последние — чувственно не воспринимаемые свойства взаимодействующих вещей — тоже должны находиться в одном месте, должны как-то, условно скажем, «касаться» друг друга, быть одним в определенном смысле. Разумеется, понятия «касания» и «места» приобретают в последнем случае иной смысл, расширенный и измененный в сравнении с чувственным, но без допущения их, похоже, не обойтись. Касание, каким бы оно ни было, и место, в котором оно происходит, есть, по-видимому, необходимые условия взаимодействия.

Приняв в расчет это общее правило, задумаемся над тем, а что, собственно, такое эти «отталкивание» и «притягивание» с точки зрения места их взаимодействия, что происходит между вещами, когда они взаимно отталкиваются или взаимно притягиваются? Для мышления галилеевского типа, особенно благорасположенного к толканию через чувственно воспринимаемое касание, имеется внешний «взаимообмен» обособленных друг от друга вещей своими свойствами, например, твердостью, упругостью, энергией и т. п. Взаимодействие осуществляется в плоскости «вещь — вещь», последние выясняют отношение между собой по поводу количественных характеристик их свойств. Вещи здесь — главные действующие «лица», важны только они и их свойства, отношения возникают прежде всего между ними по поводу их свойств. Пространство же для такого мышления оказывается на периферии сознания как что-то, разумеется, необходимое для взаимодействия, но не существенное, как всего лишь пассивное условие, роль которого в большинстве случаев можно пренебречь. Оно как бы не участник взаимодействия и не вносит в него от себя ничего такого, что могло бы изменить происходящее в отношении «вещь — вещь». Оно видится здесь тем, в чем происходит взаимодействие, но не тем, с чем взаимодействует вещь (пусть даже опосредствовано, через другую вещь), не тем, по поводу чего она взаимодействует с другой вещью.

Попробуем изменить угол зрения на только что описанное взаимодействие, а заодно и изменить роль пространства в нем, перестав рассматривать

его лишь в качестве пассивного условия и взглянув на него как на хотя и очень своеобразного, но все же участника процесса. Выдвинем предположение о том, что и отталкивание, и притягивание есть отношение вещей не только по «поводу» их внешних свойств, но и... по поводу места, — того места, на которое претендуют взаимодействующие вещи, общего, единого для них места. Возьмем самый простой пример — одно тело через касание (посредством удара) толкает другое тело. Что здесь происходит, кроме пикировки между свойствами соответствующих объектов — тяжелых и инертных масс, кинетической энергии, твердости и т. п.? Помимо этой поверхностной и хорошо заметной стороны, в таком взаимодействии реализуется некий конфликт между обоими телами и их местом: свойства двух тел направлены на занятие ими мест друг друга. Первоначально некоторое место принадлежало, условно скажем, одному телу, но «действия» другого тела, движущегося в сторону первого, направлены на то, чтобы, вытолкнув его, занять его место. Одно тело толкает, другое отталкивает, толкание есть усилие тела занять место, отталкивание — усилие сохранить место. Реализуется эта затея захвата одним телом места другого тела или нет, зависит от соотношения масс, скоростей и т. п. факторов, а также от возможности уступить свое место, не потеряв при этом своего существования. Толкание (отталкивание) есть «стремление» двух тел не находиться в одном месте, располагаться в разных местах; оно есть там, где как минимум два тела, силою обстоятельств подталкиваемые к тому, чтобы находиться в одном месте, сопротивляются этому. Не могут, как настаивал Аристотель, два чувственно воспринимаемых тела находиться в одном месте, каждое чувственное тело должно быть «вне» другого такого же тела и занимать свое место. Только силой два чувственно воспринимаемых тела могут оказаться в одном месте, и эта сила в определенном смысле производит (провоцирует) силу, которая выталкивает одно из тел из того места, на которое оба претендуют. Невозможность нахождения в одном месте двух обособленных самостоятельных чувственно воспринимаемых тел вызывает толкание (отталкивание). Если тела не понуждаются к тому, чтобы оказаться в одном месте, то и толкание теряет смысл.

Такой взгляд на роль места во взаимодействии вещей не отвергает и не опровергает физический, галилеевский подход, он его просто дополняет, вводя аспект, прежде не учитывающийся в качестве фактора взаимодействия. То, что описывает физический взгляд на взаимодействие, разумеется, верно, но не исчерпывающе полно; он упускает (вследствие избранных установок) дополнительный возможный угол зрения, с которого делается заметным еще одно действующее «лицо» — место, не исключаяющее прежних участников, но немножко усложняющее их отношения. К отношению «вещь — вещь» добавляется отношение вещей к пространству, к месту: вещь взаимодействует с другой вещью ради занятия или сохранения места. (Заметим, что трактовка взаимодействия между вещами через их отношение к пространству имеется и в физике — в общей теории относительности. Однако, подчеркнем, пространство там понимается совершенно иначе — оно, по сути, имитирует вещь, а его свойства имитируют свойства вещи, поэтому за пределы отношения «вещь — вещь» эта теория фактически не выходит. А само пространство в ОТО представляет собой всего лишь мысленную абстракцию [4, с. 29].)

Положим что так. Тогда чем могло бы быть притягивание, если его рассматривать с избранной точки зрения — с участием места? Тело притягивается к другому телу, одно тело притягивает к себе другое тело; взаимным притягиванием тела как будто бы стремятся к тому, чтобы быть вместе, — что это может означать? Выдвинем предположение, что взаимное притяжение тел имеется вследствие того, что они где-то в своей глубине суть... одно тело и имеют одно место (сформулируем категоричнее: находятся в одном месте). Не такое же, не подобное, не рядом расположенное, а то же самое (и тело, и место); оказаться «вместе» означает оказаться «в одном месте», стать одним, образовать что-то одно и действовать заодно, т. е. как одно. Само «устройство» притягивания может быть понято как «стремление» вещи разделить свое место с другой вещью, предоставить его и для другой вещи тоже, объединить места. Взаимное притяжение в таком случае предстает как «стремление» тел занять одно и то же, общее для них место, т. е. стать одним телом. При таком допущении получается, что если взаимное притяжение свойственно некоему множеству вещей, то все тела этого множества, где бы они ни были, есть одно тело и, соответственно, имеют одно на всех место.

Аристотель подчеркивает единство всех тел (по крайней мере тяжелых) и точки-центра, являющейся центром космоса, он называет эту точку «собственным местом» (αὐτοῦ τόπου) [5, 208 b 12] для каждой тяжелой вещи, а иногда и словосочетанием οἰκεῖος τόπος, при этом слово οἰκεῖος означает «домашний», «родственный», «семейный», «родной», ну и, конечно, «собственный» и «подлинный». Эта точка-центр есть, метафорически выражаясь, «дом» и «родина» тяжелой вещи, находящейся по каким-то причинам вне этой точки; последняя — подлинное место ее нахождения, где она должна быть по своей природе, то место, в котором она едина с другими такими же вещами. Кэтой точке они все и устремляются. (Заметим при этом на всякий случай, что проводимая в статье линия не совпадает полностью с аристотелевской, и это несовпадение, где оно имеет место, избирается осознанно; наша задача здесь — не описать максимально точно позицию Аристотеля, а скорее выявить потенциал предложенного им понятийного аппарата, посмотреть, что вообще можно из него извлечь для потребностей современного познания; мы пытаемся уяснить характер и возможности метафизического мышления в самом общем его виде, не связанном с деталями и частностями воззрений того или иного конкретного метафизика.) Если не быть стремлением к единству, то что еще может означать притягивание? Каков еще может быть его смысл и его предельное понимание? (Впрочем, какие-то иные смыслы, конечно же, есть, но как минимум усматривается также и этот, который нас в данный момент заинтересовал.)

Если принять, что притягивание есть стремление вещей занять общее для них место, а отталкивание, соответственно, предстает как стремление к обособлению мест, препятствующее их объединению, то и притягивание, и отталкивание есть отношения вещей друг к другу через их отношение к месту. Тела преспокойно могут существовать равнодушно друг к другу (т. е. между ними не будет отталкивания), если они находятся в настолько разных местах, что это исключает взаимодействие (касание) их свойств. По мере же

их движения к тому, чтобы занять одно и то же место в пространстве, сопротивление будет возрастать. Но как только такие тела оказываются в разных местах, между ними возникает притяжение, которое, по тенденции, должно завершиться касанием и отталкиванием (когда смысл притягивания окажется близким к реализации).

Сами по себе феномены притягивания и отталкивания указывают своим существованием, как представляется, на возможно сложный характер устройства вещи, которая состоит как бы из двух, условно скажем, «слоев», как мы предположили выше. Один «слой» вещи — чувственно воспринимаемый; он легко заметен для всех, потому что доступен чувственному восприятию непосредственно, он есть тот слой, в котором с очевидностью — непосредственно — проявляется именно отталкивание, внеположенность, обособленность, множественность и тел с их свойствами, и мест. А вот другой «слой» — тот, в котором все чувственно воспринимаемые вещи, несмотря на свою внеположенность друг другу, едины, тождественны, представляют собой одну вещь и занимают одно место; ясно, что этот другой слой просто не может быть чувственно воспринимаемым. Чувственно воспринимаемые вещи едины, но их единство не чувственное, т. е. чувственно не воспринимаемое, воспринимаемое как-то иначе. Вот этот «слой», в котором обособленные и разнесенные по разным местам чувственно воспринимаемые вещи суть всё еще одна вещь, занимающая одно место, — этот слой может быть предварительно понят в качестве источника притяжения друг к другу обособленных на чувственном уровне вещей. Чувственное восприятие и ориентированная на него мысль не видят этого единства непосредственно и прямо, оно для них не очевидно и чувственно не воспринимаемо, в отличие от толкания через касание, которое вполне доступно чувственности для непосредственного усмотрения, и совершенно понятно для связанной с ним мысли с точки зрения механизма осуществления.

Если высказанное предположение о «слоях» верно (а нам представляется, что это именно так), то вещи могут взаимно влиять друг на друга только теми свойствами, которые принадлежат этим «слоям». Разумеется, в реальности вещи целостны и взаимодействуют всеми своими свойствами одновременно. Но, чтобы разобраться, какими конкретно и как они действуют в определенной ситуации, нужно произвести абстрагирующую процедуру и построить некую «идеальную» модель их самих и их взаимодействий. Проведем более или менее резкую границу внутри вещи между ее двумя «слоями». Вследствие этого открывается возможность, по всей видимости, трех типов взаимодействий. Во-первых, вещи могут влиять друг на друга исключительно своими чувственно воспринимаемыми свойствами в их чувственно воспринимаемом «слое», тогда как другой «слой» можно признать не участвующим, по крайней мере явно (можно попробовать предположить, что на этом уровне доминирующей формой является взаимодействие через толкание); во-вторых, они могут взаимодействовать также своими чувственно не воспринимаемыми свойствами на чувственно не воспринимаемом уровне, если окажется, что такой есть и функционирует в соответствии со своей природой (здесь, возможно, и проявляются такие свойства вещей, как притяжение); и, наконец, собственно, сами эти «слои» — чувственный и чувственно не воспринимаемый — просто

обязаны взаимодействовать так же и между собой как «внутри» одной вещи, так и в отношениях между вещами. Думается, что этот последний вид взаимодействий и есть как раз тот изначальный, на котором производятся обе силы — как отталкивание, так и притяжение; силы появляются одновременно и всегда вместе (даже если иногда нам не удается зафиксировать какую-нибудь из них так же хорошо, как другую). Как представляется, если мысль отвлекается от этого вида взаимодействия или по каким-то причинам его не усматривает, то она неизбежно будет «скользить» только по поверхности явлений — она будет наблюдать обособленные друг от друга чувственно воспринимаемые вещи, обладающие «странными» необъяснимыми свойствами.

О «слоях» мы вынуждены были говорить потому, что выше (см. начало статьи) взяли на себя обязательство не вводить с ходу умозрительное, притвориться, что оно нам не известно, и наблюдать только за чувственно воспринимаемыми вещами, ожидая, не приведут ли они (наблюдения) к чему-то еще и чувственно не воспринимаемому. Рассуждения привели нас к необходимости признать, что что-то чувственно не воспринимаемое в вещах и в самом деле есть и проявляется оно в них чувственно не воспринимаемыми свойствами.

Этот не чувственный «слой» в вещах толкуется по-разному. «Физик», подметив его, действует, как показывает история, двояко. Он может игнорировать его, исходя из мировоззренческих и методологических установок, как это делали, например, Галилей, Декарт, Эйнштейн и другие; в этом случае такой «слой» даже не нужно объяснять, он просто объявляется чем-то кажущимся, иллюзорным. Но «физик» может также и признать его, сделав важнейшей частью картины мира. При этом нужно отметить, что в таком случае он истолкует указанный «слой» в качестве всего лишь несамостоятельного свойства самостоятельных чувственно воспринимаемых вещей, не понимая, правда, откуда оно в вещах берется и какова его природа. Так было, например, с силой тяготения в классической физике: Ньютон принял эту силу на опытном уровне, концептуализировал, насколько это было возможно, но в границах сложившихся на тот момент в физике теоретических и методологических стереотипов, отказался рассуждать о ее природе и о «механизме» ее действия. И дело здесь не в Ньютоне, конечно; в арсенале самой физики, ориентирующейся по преимуществу на материальное начало, просто нет инструментария, которым можно было бы адекватно и полно осмыслить «свойства» такого рода. Впрочем, когда Ньютон непублично, в частной переписке с друзьями или в частных беседах, рассуждал о силе тяготения, его размышления заметно дрейфовали в сторону метафизики.

Для метафизика дело с чувственно не воспринимаемым «слоем» чувственно воспринимаемых вещей обстоит иначе: для него этот «слой» вовсе не является свойством самих по себе чувственно воспринимаемых вещей, его источник не исключительно в указанных вещах, не в их чувственной воспринимаемости и материальности; для него упомянутый «слой» в чувственно воспринимаемых вещах есть проявление в них другого типа реальности — эйдосов, и называется он на старый метафизический манер умозрительным. Причем важно подчеркнуть, что умозрение не тождественно мышлению и умозрительность не тождественна мыслимости. Вещи едины не в мышлении только, не в каком-то

общем понятии о них, не логически, не субъективно, не в абстракции, а вполне бытийно, внемысленно, объективно, даже физически, если угодно, но в то же время умозрительно (чувственно не воспринимаемыми могут быть не только мысль и мыслимое, но также умозрение и умозрительное). Эйдос — это не чье-то свойство, он представляет собой своего рода вещь, умозрительную вещь, чувственно не воспринимаемую, обладающую собственными свойствами. (Мы намеренно позволяем себе использовать термин «вещь» применительно к эйдосам, имея в виду, что вещи бывают не только чувственно воспринимаемые, но и умозрительные и что, кроме того, они еще и самостоятельны по отношению к чувственно воспринимаемым вещам.) Свои свойства он обнаруживает во взаимодействии, в том числе и с чувственно воспринимаемым «слоем» вещи.

Как уже отмечалось, отношение между «слоями» внутри вещи представляется нам наиболее существенным, от него зависят и отношения между вещами, которые кажутся обособленными, поэтому остановим внимание прежде всего на нем. При этом важно подчеркнуть, что это отношение является не в пример сложнее рассмотренных прежде отношений между чувственно воспринимаемыми вещами; крайне не просто осмыслить и понятийно выразить взаимодействие между столь разнородными, точнее, разноначальными объектами: и в самом деле, какими свойствами могут взаимодействовать чувственно воспринимаемые вещи и чувственно не воспринимаемые идеи этих вещей, чем они могут «касаться» друг друга? и где, в каком месте и в каком пространстве может быть локализовано их «касание»?

Вариант взаимодействия между эйдосом и чувственно воспринимаемой вещью, а также в некотором смысле и место такого взаимодействия предложено, к примеру, Аристотелем (исходя из определенных обстоятельств, полагаем, что с него начать удобнее). Напомним, что Аристотель находился в проблемном поле, берущем свое начало в элейской школе: элеаты обнаружили отвлеченное мышление и максимально резко противопоставили его чувственному восприятию. Столь радикальное обособление отвлеченной мысли от чувственности и их очевиднейшее несоответствие друг другу подрывало доверие к первой и побуждало искать для нее подходящий объект, с которым мысль могла бы находиться в единстве (не противоречить ни ему, ни себе). Младшие физики надеялись найти такой объект среди чувственно воспринимаемых вещей в природе, Сократ искал его в «искусственной» (скажем так: в социально-этической) деятельности, а Платон предположил в качестве такого объекта особую область реальности — идеи (об элейском конфликте отвлеченной мысли и чувственности мы писали не один раз в разных местах, например, в [2, с. 172–177 и далее в соответствующих разделах]). Проблема изолированности друг от друга отвлеченного мышления и чувственно воспринимаемых вещей, характерная для доплатоновской философии, трансформировалась у Платона в проблему отношения идей и таких вещей: несмотря на принципиальное различие между первыми и вторыми, нужно было продемонстрировать их единство и взаимодействие, причем не просто заявить об этом, а выразить в понятийном аппарате.

Аристотель, оказавшись в платоновской академии, также столкнулся с этой проблемой. Пытаясь ее решить, он исходил из того, что если взаимодействие

между чувственно воспринимаемыми вещами и идеями есть (разумеется, при условии признания последних), то оно должно быть «заметным», действие идей на вещи и влияние последних на идеи должно быть наблюдаемым. Подчеркнем: совершенно недостаточными, не очевидными и не вполне убедительными являются простые заверения в том, что единство вещей и их подобие друг другу как-то связано с определенной идеей, которой они как-то уподобляются (при этом *как именно* связано, *как* уподобляются, остается загадкой); требуется что-то более очевидное и более убедительное, например — непосредственное и очевидное усмотрение *действия* одного на другое, действия, в результате которого уподобление и получается (без наблюдаемого действия, без практического единства между ними их подобие так и могло бы остаться всего лишь «сходством» между значениями слов и обозначаемыми этими словами вещами). Действие идей на вещи должно изменять последние, как и «ответные» действия вещей должны что-то менять в идеях (при взаимодействии именно так и бывает: изменения должны быть обоюдными). Если такого взаимодействия не продемонстрировать непосредственно и не отразить на понятийном уровне, идеи и чувственно воспринимаемые вещи так и останутся изолированными друг от друга: мысль, «скользя» по поверхности и констатируя общность, сможет, конечно, усматривать между ними какое-то сходство, но вот как это сходство достигается, она знать не будет. Такое положение дел способно поставить под сомнение само существование идей.

Решая обозначенные проблемы, Аристотель пребывал в границах упомянутой дуальной модели мироустройства. Она, уточним, предполагает, что есть два важнейших лежащих в его (мира) основе элемента: чувственно воспринимаемый и чувственно не воспринимаемый (место последнего может занимать как отвлеченное мышление, так и умозрение; исторически было и так, и так). Сложившись после элеатов, эта модель была присуща философской мысли в той или иной мере вплоть до, как нам представляется, позднего Платона. В рамках этой модели взаимодействие между чувственно воспринимаемым и чувственно не воспринимаемым можно «организовать» только напрямую — непосредственно между первым и вторым, без посредников (либо же вообще отказаться от предположения такого взаимодействия, а вторым шагом отказаться от самих идей). Напомним, что это *предельно* сложная задача — показать, как чувственно воспринимаемое и чувственно *не* воспринимаемое (т. е. взаимно отрицающие сферы) действуют, тем не менее, друг на друга и кое-что друг в друге меняют.

С позиции этой дуальной схемы Аристотель, как представляется, верно полагал, что взаимодействие (форма единства) между эйдосами и чувственно воспринимаемым слоем вещей лучше и яснее наблюдается в том случае, если рассматривается в динамике. С этой точки зрения Аристотель, видимо, был прав, когда настаивал на том, что эйдос, который не истолковывается в качестве *начала изменения* чувственно воспринимаемой вещи, совершенно бесполезен для теории.

«Нет никакой пользы, — говорил Аристотель, — даже если мы предположим вечные сущности, как это делают те, кто признает эйдосы, если эти сущности

не будут заключать в себе некоторого начала, способного вызывать изменения; да, впрочем, и его недостаточно (как недостаточно предположить другую сущность помимо эйдосов): ведь если это начало не будет деятельным, движения не будет» [1, 1071b14–17].

Смысл в предположении умозрительного эйдоса, таким образом, имеет место лишь в том случае, если он понимается как начало, способное наблюдаемо вызывать изменения в чувственно воспринимаемой вещи и может преобразовывать ее тем самым в другую вещь (оставим пока без рассмотрения аспект обратного действия). При этом обращает на себя внимание оговорка Аристотеля о том, что, впрочем, даже и признание эйдоса началом изменения чувственно воспринимаемой вещи не может оправдать допущение существования эйдоса в достаточной мере. Только сближение его с деятельностью способно привести к оправданию. И в этом замечании Аристотеля есть резон. В самом деле, какие-то изменения в вещи могут начаться от разных причин, и эйдос зачастую не всегда обязателен для объяснения этого; например, изменения в вещи могут появиться от случайного внешнего столкновения с другой вещью, а последствия этого «начала изменения» могут быть какими угодно. Такой тип взаимодействия и его последствия вполне можно объяснить исключительно одной материальной причиной, и нет никакой надобности для привлечения эйдоса. Подобный вариант взаимодействия не делает существование эйдоса неизбежным и очевидным. Поэтому Аристотель и замечает, что «быть началом изменения» недостаточно для оправдания эйдоса. Последний, вероятно, востребован там, где начала изменения вещи ведут не к каким угодно результатам, а к совершенно определенному, как если бы он был с необходимостью заранее задан как цель, для достижения которой предпринято и само начало изменения; эйдос как начало изменения уместен (даже незаменим и тем самым оправдан) там, где начало изменения необходимо связано с определенным результатом и только с ним, где начало изменения и само изменение целенаправленны. В таких случаях без эйдоса не обойтись, любые иные (без эйдоса) объяснения как начала изменения, так и самого процесса изменения будут несостоятельными (в вышеупомянутом замечании Аристотеля о зависимости движения от деятельности имеется несколько смыслов, нас же здесь интересует именно этот). Подчеркнем, что как раз так и устроена деятельность: она целесообразна и начинает процесс изменения вещи, уже имея перед собой какую-то цель, которая в итоге должна быть достигнута. По мысли Аристотеля, таким образом, получается, что наиболее оптимальная форма взаимодействия чувственно воспринимаемого и умозрительного в метафизике реализуется по деятельностному типу. Чувственно не воспринимаемое — эйдос — принимает облик деятельности, нечувственно находящейся в единстве с чувственной вещью, а сама человеческая деятельность («техне», искусство) становится эйдосом (ἡ ὑὰρ τεχνῆ τὸ εἶδος) [6, 1034, a23]. Аристотеля не смущает (и справедливо) то обстоятельство, что деятельность, которую он рассматривает, на примере которой лучше всего видны элементы ее устройства и «механизм» функционирования, принадлежит человеку. Напротив, он совершенно осознанно настаивает на аналогии между деятельностью человека и некоторыми про-

цессами, которые протекают в природе. Рассматривая, например, процесс возникновения живого, Аристотель подчеркивает, что семя действует так, как будто в нем есть нечто, похожее на умение, на «техне», на искусственную человеческую деятельность (τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὄψων τὰ ἀπὸ τέχνης), потому что семя так же, как и деятельность, имеет в себе эйдос в возможности (ἔχει γὰρ δύναμις τὸ εἶδος) [6, 1034, а33-в1]).

Отметим, что деятельность в данном случае выступает не в качестве какой-то конкретной деятельности, а как парадигма, как универсальная модель (схема, если угодно) организации взаимодействия между чувственно воспринимаемым и чувственно не воспринимаемым. Она — теоретическая конструкция, универсальный образец понимания того, как они вообще могут взаимодействовать (а не просто признаваться имеющими бытие в рамках какой-либо концепции) и как может быть достигнуто единство всех четырех начал. Хотя Аристотель «теоретически смотрел» именно на человеческую деятельность, когда искал способ, каким указанные противоположности могут находиться в единстве (т. е. быть тождественными) при таком принципиальном различии, он, тем не менее, универсализировал ее, вывел за пределы исключительно человеческого ее проявления, превратил в универсальный образ, который позволяет привести чувственно воспринимаемое и не воспринимаемое в «соприкосновение». Деятельность, по Аристотелю, — это универсальный способ описать взаимодействие между указанными противоположностями, где реально происходит их отождествление, не на словах только, а на деле, бытийно, в самих вещах, включая те, которые имеются в природе; из того, что доступно человеческому непосредственному усмотрению, что можно реально найти в опыте, именно она позволяет понять, что происходит в отношениях между чувственно воспринимаемым и умозрительным. У деятельности имеется еще и то преимущество, что в нас самих она нам непосредственно доступна, мы видим ее как бы изнутри, она дана нам здесь наиболее очевидно, ясно, в чистом виде, если угодно. В ней взаимодействие чувственно воспринимаемого и чувственно не воспринимаемого не предположительно, не гипотетично, а наблюдается непосредственно. Если бы ее не научились усматривать в человеке, ее проявление не обнаруживали бы нигде (в философии впервые на нее обратили внимание софисты, считая сугубо человеческой, противостоящей природе; Платон и Аристотель универсализировали человеческую деятельность, придав ей статус над- и внечеловеческой). В границах дуальной модели именно деятельность в определенном (хотя и ограниченном) смысле есть то место, где непосредственно могут действовать друг на друга и реально отождествляться эти противоположности.

Деятельность содержит в себе и тот самый «набор» начал, который делает понятным происхождение сил. Физическая модель, представляющая силы в качестве свойств сугубо материальных, обособленных и самостоятельных объектов, не может объяснить, как не раз подчеркивалось, причины и необходимость, по которым вещи имеют такие свойства: в определенных ситуациях вещи могут мыслиться и без сил; по крайней мере, сила притяжения не может быть выведенной из обособленной, самой по себе чувственной вещи, построенной с использованием только одного материального начала. О деятельности такого

сказать нельзя, она немыслима без сил (как притяжения, так и отталкивания), без них ее просто нет, более того, она не мыслима вне единства начал. Да и сами силы обретают смысл и получают адекватное объяснение их происхождения только внутри единства всех начал, реализуемых в деятельности — в отношении между чувственно воспринимаемым и умозрительным в ней. В ней силы имеют смысл и источник, в ней для этого есть все, и существует оно в неразрывном единстве: есть целевая причина, которая, как будущий результат, уже заранее присутствует в исходном пункте, чем стимулирует стремление к ней и мыслится как источник притяжения; есть «начало движения», могущее принимать вид как притяжения (стремления к цели), так и отталкивания (связанного с материальным началом); есть исходный пункт (само материальное начало), и есть уже осуществленный «заранее данный» результат вместе со способом его достижения. Единство всех этих начал много может объяснить, включая силы. Деятельность становится в некотором смысле *местом* взаимодействия умозрительного и чувственно воспринимаемого. В ней у них должна быть точка «касания». Взаимодействие между ними, их единство и переход одного в другое происходит именно в деятельности. Лишь в этом случае, по мысли Аристотеля, предположение об эйдосах имеет смысл и может быть полезным для теории.

Отношения противоположностей умозрительного и чувственно воспринимаемого внутри деятельности Аристотель описал с помощью своих важнейших категорий — возможности ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ — сила, мощь, власть, способность) и действительности ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ — действие, деятельность, сила, мощь в действии). (Мы скрепя сердце воспользовались привычным переводом указанных терминов как возможности и действительности в силу их узнаваемости и широкого распространения в отечественной философской традиции. Однако понимаем, что термины «возможность» и «действительность» не выражают тех значений, какие стремился вложить Аристотель, используя слова $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, а точнее сказать, просто искажают их. В привычных терминах «возможность» и «действительность» пропадает целевой, внутренний, силовой, мощностный и деятельностный аспекты, преобладают данность, пассивность и отсутствие целенаправленной импульсивности. Честней был бы перевод их хотя бы как «способности» и «деятельности», но и он частично упускает целесообразно-силовой смысл.) Заметим, что категории Аристотеля даже терминологическим своим обозначением самым очевиднейшим образом свидетельствуют о том, что он занимает позицию деятельностной парадигмы в трактовке взаимодействия материального и умозрительного. Именно посредством этих категорий Аристотель пытается достигнуть единства умозрительного и чувственно воспринимаемого, эйдоса и материи, т. е., с интересующей нас точки зрения, показать возможность их взаимодействия и изменения под влиянием друг друга. А сами эти категории в их единстве выражают прежде всего деятельность и то, что происходит внутри ее. Противоположности «возможности» и «действительности» тождественны друг другу (потому что в них имеется одно и то же содержание, как это бывает в отношениях между, например, замыслом и достигнутым на основе этого замысла готовым продуктом) и отличны друг от друга (потому что в одном случае это содержание существует как возмож-

ность, как замысел и пригодный для его реализации материал, а в другом случае оно реализовано, осуществлено, есть достигнутая цель). Не став противоположностями такого именно вида, они не смогли бы взаимодействовать. Внутри деятельности именно так осуществляется их единство.

Из категориального аппарата Аристотеля более или менее понятным делается и происхождение сил — как притяжения, так и отталкивания. При этом важно отметить, что, по Аристотелю, не материя, а сам эйдос, находящийся в материи, выступает в качестве силы. Не материал, взятый в его абстрактном, обособленном от всего виде (положим, просто какое-то вещество), а способность деятельности в единстве с материалом является силой (об этом единстве надо бы сказать чуть подробнее, но не здесь). Чтобы быть причиной, целесообразно направляющей формирование материала, эйдос должен иметь некоторую власть над ним. Об этом, по-видимому, высказался Аристотель, заметив, что эйдос без материи есть нематериальная сила ($\delta\upsilon\lambda\alpha\mu\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\nu\lambda\omicron\varsigma$), которая находится в материи ($\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\omicron\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma$, $\omicron\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\lambda\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\lambda\alpha\mu\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\ \acute{\epsilon}\varsigma\acute{\iota}\nu$) [7, 322 а 28–29]. Это очень ценное для метафизического мышления и много проясняющее суждение Аристотеля. Из него получается, что феномен силы не есть что-то существующее наряду с эйдосом (и материалом), она не самостоятельна и не имеет иного начала. Сила — это и есть эйдос в его отношении к материалу, она есть бытие эйдоса как мощь (способность) в еще не осуществленном состоянии. Эйдос, находящийся в материале и будучи пока не осуществленным в нем, есть сила, мощь такого осуществления. Эйдос как сила может влиять на чувственно воспринимаемый материал, только как сила, и никак иначе, он может господствовать над ним. Он, сам эйдос, присутствуя в материале, есть та сила, которая станет воздействовать на этот материал в том числе и как бы «изнутри» (в природных явлениях, например, в живых организмах), формируя его в направлении к той цели, которая содержится в самом эйдосе. Будучи в материале в еще пока не осуществленном состоянии, эйдос имеет вид целесообразно действующей силы, в самом материале находящейся, вид стремления сформировать этот материал, соответствующим цели, вид силы, управляющей процессами, происходящими в материале. (Есть, правда, разница между внешним и внутренним характером отношения материала к силе (эйдосу) в человеческой деятельности и в природе, и хорошо было бы ее описать, но мы ограничены форматом статьи, а потому вынуждены многие аспекты взаимодействия рассматриваемой темы оставить, к сожалению, без внимания.) Эйдос, будучи силой, отождествляется с чувственным материалом и отождествляет его с собой, уподобляя его себе, переходя на него и сообщая ему свою форму. Процесс уподобления вещи эйдосу происходит в деятельности и силой эйдоса. Вещь подобна эйдосу благодаря тому, что он есть власть над материалом, сила, могущая им управлять. Подобие в отношениях эйдоса и чувственно воспринимаемой вещи достигается тем, что эйдос, пока он не реализован, имеет вид силы сформировать вещь по своему образу. Сама деятельность есть силовой переход эйдоса в материал, в чувственно воспринимаемую вещь. Сила, таким образом, есть тот «рычаг» в деятельности, коим умообразное влияет на чувственно воспринимаемое, подчиняет его себе. Она — «точка их касания», являющаяся также и точкой власти эйдоса над материалом, тока

касания, через которую взаимодействующие стороны обмениваются своими свойствами. Сближение эйдосов с деятельностью в рамках дуальной модели выглядит весьма оправданным, а иногда кажется, что и единственно возможным способом понять единство умозрительного и чувственно воспринимаемого.

Важно отметить, что эйдос в качестве силы, действующей в материале, проявляется одновременно и как отталкивание, и как притяжение. Он проявляет себя как толкание в отношении к материалу, разделяя его, умножая, перемещая в пространстве, перемешивая по законам, присущим материалу самому по себе, и т. д., словом, действуя, скажем так, на «понятном» для материала (прежде всего чувственно воспринимаемого) «языке», так что материал не сильно-то и сопротивляется (особенно хорошо это видно на примере развития живых организмов). Но эйдос проявляет себя и как сила притягивающая, притягивающая к заранее заложенному результату как к внутренней цели, объединяющая элементы материала между собой по законам самого материала и одновременно целесообразно. Он, таким образом, есть сила управляющая: одной своей «стороной» эта сила направлена на определенную цель, и одновременно при этом она воздействует на объект управления «понятным» для него способом. Более детально рассмотрим это на примерах в следующей статье, здесь же остается наметить еще один аспект, к которому тоже следует обратиться в будущем. Он связан с понятием места для взаимодействующих объектов и для их взаимодействия. Выше мы коснулись вопросов о том, как (через деятельность) и чем (силой) происходит взаимодействие между чувственно воспринимаемым и умозрительным. Остается подумать над тем, где, в каком месте, в каком пространстве указанное взаимодействие происходит и вообще возможно.

Выше отмечалось, что для взаимного действия неких объектов друг на друга требуются не только свойства, обладающие тождественностью и различием, не только их «контакт», но и место, в котором могло бы произойти их «пересечение». Эйдосы в их отношении к чувственно воспринимаемым вещам не могут быть, как представляется, исключением из этого правила.

Взаимодействие, построенное по галилеевскому типу, локализовано в касании, при этом сами взаимодействующие тела остаются вне друг друга и каждое из них имеет свое место (в противном случае внешнего взаимодействия не произошло бы). Каждый из «участников» процесса — оба тела и их касание — однородны: они чувственно воспринимаемы и локализованы в разных местах одного — трехмерного — пространства. Это делает само взаимодействие интуитивно понятным и для чувственности, и для ориентированного на него мышления. А что можно сказать о взаимодействии разнородных объектов — чувственно воспринимаемого и умозрительного? Имеет ли оно место? Чувственно воспринимаемые вещи локализованы в трехмерном пространстве, в то время как эйдосы чувственно не воспринимаемы и им, скажем мягко, трудно найти в нем место. Тогда надо прояснить, где их место, да и вообще имеют ли они какое-то место. Если имеют, то следует, хотя бы в общих чертах, понять, какое оно; если же у них места вдруг не окажется, то тогда надлежит ответить на вопрос о том, как возможно взаимодействие чувственно воспринимаемых вещей с эйдосами с пространственной точки зрения, т. е. как можно построить

теоретический образ взаимодействия чувственно воспринимаемого объекта, обладающего пространственными свойствами и имеющего место в трехмерном пространстве, с другим объектом, у которого таких свойств нет, которого нет в этом пространстве и у которого нет никакого места? Вопрос, на наш взгляд, совершенно справедливый, он подводит нас к необходимости понять, что вообще такое «место» и каким должно быть пространство, чтобы взаимодействие чувственно воспринимаемых вещей и эйдосов было возможным.

Ответы на эти вопросы не являются простыми, но если они и даются, то чаще всего такие, которые направлены не на решение проблемы в доступных границах, а на «консервацию» некоторого перекаса в пользу чувственного восприятия: пространству обязательно вменяется трехмерность (имеется в виду реальное физическое пространство чувственно воспринимаемых вещей, а не многомерные математические его модели-абстракции), место в нем признается присущим только чувственно воспринимаемым вещам, умозрительно отказывается в месте в этом пространстве. При этом следует подчеркнуть, что такая установка была присуща не только физикам, но и метафизикам, даже Аристотелю. К примеру, в «Физике» и в трактате «О небе» он занял однозначную позицию: место («топос») есть только у чувственно воспринимаемых тел, у всего же остального, что не есть тело, места нет. Место какого-нибудь тела — это края объемлющего его другого тела, граница между данным телом и тем телом, которое объемлет данное тело снаружи. Ни само объемлемое тело, ни объемлющее тело не являются местом, а именно края последнего, граница, поскольку место должно отделяться от самого тела: место вещи не должно быть тождественным ни ее собственному телу, ни телу объемлющей вещи. Место, по Аристотелю, есть у всякого тела, которое находится внутри какого-то другого тела, и место всегда внешнее по отношению к телу.

При всем уважении к Аристотелю совершенно не хочется с ним соглашаться по целому ряду соображений. Анализируя предварительным образом его рассуждения о месте (более детальный анализ предполагается разместить в следующих статьях), невольно подмечаешь, что он находится в сильной зависимости от двух обстоятельств. Во-первых, в создании Аристотелем концепции места (по крайней мере в ранних его сочинениях о природе) доминирующую роль все еще продолжает играть чувственное восприятие, что, конечно же, не может в полной мере удовлетворять потребности идеалистического мышления. Во-вторых же, он довольно сильно зависит от отвлеченного мышления элейского типа, в частности, от зеноновских апорий, причем в гораздо большей мере, чем они того заслуживают. Он слишком чутко относится к логической проблематике даже там, где нужно было бы позволить себе выйти за пределы логического в область внелогического, как это сделает поздний Платон в диалоге «Тимей». Аристотель же буквально преднамеренно конструирует свое понимание как места, так и космоса в целом со специальным расчетом на то, чтобы оно разрешало трудности зеноновских рассуждений о месте, стараясь построить непротиворечивую концепцию и об одном, и о другом. Заботиться о том, чтобы избежать формально-логических противоречий зеноновского типа при изучении таких объектов, как место и пространство, — это, как нам представляется, последнее из того, что нужно делать.

Думается, отрицание места для умозрительных вещей, отождествление пространства исключительно с трехмерной его формой и местом только для чувственно воспринимаемых вещей нельзя назвать бесспорным, а в некотором смысле оно просто несправедливо. С этим положением категорически не хочется мириться, оно очевидно одностороннее и не может удовлетворить потребности метафизического мышления. Вопрос о месте — это вопрос об основании и обоснованном, о носителе и носимом, о сущности и свойствах, о статусе эйдосов, об их самостоятельности, о бытии умозрительной реальности, в конце концов; в гносеологическом же аспекте — это вопрос о мере доминирования той или иной познавательной способности, о том, готова ли она «отвоевать» у других способностей место для себя или согласна пользоваться местом чужим; готова ли она *переинтерпретировать* понятие пространства в своих интересах или же предпочтет *смириться* с признанием его таким, каким построили его другие познавательные способности до нее. В случае согласия с предположением о существовании эйдосов было бы неправильным останавливаться на полпути и не продумать тему их места, их собственного, а не заимствованного у других объектов, места. Если у определенного типа реальности, например, умозрительного, нет своего места, при этом она находится в единстве с другим типом реальности, у которого свое место есть, то первая будет существовать за счет последней и никогда не избавится от угрозы однажды превратиться в несамостоятельное свойство оной. Тогда вопрос о самостоятельности эйдосов останется не решенным до конца, а позиция метафизика будет половинчатой, непоследовательной и шаткой.

Откуда вообще могла появиться мысль о том, что пространство обязано, даже обречено быть исключительно трехмерным и что оно не может быть ничем иным, как только местом для сугубо чувственно воспринимаемых объектов?

По-видимому, односторонняя трактовка пространства как исключительно трехмерного и являющегося местом только для чувственно воспринимаемых вещей обусловлена, во-первых, крайне важным положением чувственности в развитии сознания человека (в особенности на ранних его этапах). Ярким и близким нам примером является положение дел в доэлейской философии. Мыслители этого времени знали по преимуществу о существовании только чувственно воспринимаемой реальности, чувственно воспринимаемым в той или иной мере для них было все — первоначала, космос, боги, люди, их мышление. Ясно, что, находясь в состоянии доминирования, именно чувственность определяла все ключевые позиции в картине мира — представления об универсальном материале, о времени и, конечно, о пространстве, которое понималось в качестве вместилища всего (т. е. на тот момент — всех чувственно воспринимаемых вещей). Пока речь идет о сознании, для которого вообще нет никаких иных вещей, кроме чувственно воспринимаемых, внутри этой позиции нет и проблем с пониманием места. Но на определенном этапе сознанию становятся доступными также объекты, чувственно не воспринимаемые, например, отвлеченно мысленные либо умозрительные, и проблем уже не избежать.

Как представляется, и это во-вторых, одностороннему пониманию пространства способствовало обнаружение элеатами отвлеченного мышления.

Оно резко противопоставило себя чувственности, подвергло отрицанию и умалению всё, что было присуще последней, что было для нее очевидным и принципиальным — возникновение и гибель, множественность, движение, время и, конечно же, пространство, — всё это мысль отрицает, объявляет мнимой реальностью, не существующей поистине. Тем самым был сделан существенный шаг к изменению сложившейся картины мира, в том числе и в той ее части, которая касалась пространства. Все указанные здесь состояния и феномены, подвергаемые отрицанию со стороны отвлеченной мысли, прочно связались ею исключительно с чувственным восприятием и признавались совершенно не присущими ей самой. Мысль ставила себя вне всего этого, в том числе и вне времени, и вне пространства. Дистанцируясь от чувственного восприятия, от всего, что с ним связано, отождествив пространство с местом только для чувственно воспринимаемых вещей, мысль вышла из такого пространства. Куда? В никуда. В элейском исполнении мысль не имела ни своего адекватного себе объекта, ни адекватного себе места. Поэтому в качестве неадекватного себе объекта использовала чувственно воспринимаемые вещи (Ахиллес, черепаха, стрела...), и они же стали для нее неадекватным местом (ситуацию, в которой мысль оказалась в элейской школе, мы много раз описывали в разных работах). Этим совершенно неизбежным, но немножечко неловким, движением отвлеченная мысль превратила пространство из «места для всего», каким оно было в доэлейский период, в «место только для чувственно воспринимаемых вещей» в постэлейский период. При этом сама мысль осталась без приемлемого места. Мысль, тем не менее, есть, а спрашивать, «где же она есть», стало не принято, даже предосудительно (и это несмотря на то, что выведение мысли за *пределы* чувственного восприятия и *вовне* пространства уже предполагает пространственную коннотацию и связано представлением о месте). Попытки «разместить» мысль и что-либо ей подобное в исключительно трехмерном пространстве (месте для чувственных вещей) заканчиваются парадоксами, подобными тем, которые создавал Зенон Элейский, проецируя мысль на чувственно воспринимаемые вещи: мысль и находится в пространстве, и не находится, она и здесь, и везде, и нигде, и т. п. Сам апорийный характер таких формулировок должен бы насторожить, но к этому привыкли и стали вполне удовлетворяться таким ответом. Ответ, конечно, так себе, но, не выходя за границы резкой дуальной оппозиции чувственности и отвлеченной мысли в ее элейском исполнении, другого-то и не придумаешь. Идеи и умозрение позднее частично унаследовали указанную дуальность и оказались в отношении к чувственно воспринимаемому и его пространству в таком же апорийном положении. Думается, отождествление пространства лишь с его трехмерной формой как минимум не столь однозначно и далеко не очевидно, как может показаться на первый взгляд, а более или менее адекватная трактовка пространства (и места) зависит не в последнюю очередь от баланса сил в отношениях между чувственностью, мышлением и умозрением. Идеалистическое мышление, появившись, должно либо реформировать картину мира вплоть до последнего основания — до пространства, либо, не сделав этого, должно научиться жить с уязвимостями, балансируя на грани потери равновесия.

В этом коротеньком финальном отступлении мы только наметили контуры возможного понимания пространства и места, которые попытаемся наполнить содержанием в следующих статьях; здесь же нас интересовал прежде всего только феномен взаимодействия умозрительного и чувственно воспринимаемого, его формы, условия и сопутствующие проблемы. Этим и ограничимся.

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976.
2. *Лебедев С. П.* Идеализм: история и логика генезиса. СПб.: Изд-во СПбГУ, Изд-во РХГА, 2008.
3. *Лебедев С. П., Лебедева Т. П.* Силы и пространство: от физики к метафизике и теологии. Близкодействие. Физика. Часть I // Вестник РХГА. 2024. Т. 5. № 3. С. 9–22.
4. *Лебедев С. П., Лебедева Т. П.* Силы и пространство: от физики к метафизике и теологии. Близкодействие. Физика. Часть II // Вестник РХГА. 2025. Т. 26. № 2. С. 23–41.
5. *Aristoteles*. *Metaphysica* // *Aristoteles graece*, Vol. II. Berolini: Reimer, 1831. Pp. 980–1093.
6. *Αριστοτέλης*. Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς // *Aristoteles graece*. Vol. I. Berolini: Reimer, 1831. Pp. 314–338.
7. *Αριστοτέλης*. Φυσικὴ ἀκρόασις // *Aristoteles graece*. Vol. II. Berolini: Reimer, 1831. Pp. 184–267.

REFERENCES

1. Aristotle. *Metaphysica* [Metaphysics]. In: Aristotle. *Sochineniya: v 4 tomach. Tom 1* [Essays: in 4 volumes, vol. 1]. Moscow, 1976 (in Russian).
2. Lebedev, S. P. *Idealizm: istoriya i logika genezisa* [Idealism: History and Logic of Genesis]. Saint Petersburg, Saint Petersburg State University Publishing House, RKhGA Publishing House, 2008 (in Russian).
3. Lebedev, S. P., Lebedeva, T. P. *Sili i prostranstvo: ot fiziki k metafizike i teologii. Blizkodeistvie. Fizika. Chast I* [Forces and Space: From Physics to Metaphysics and Theology. Close Action. Physics. Part I]. In: *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*, 2024, vol. 5, no. 3, pp. 9–22 (in Russian).
4. Lebedev, S. P., Lebedeva, T. P. [Forces and Space: From Physics to Metaphysics and Theology. Close Action. Physics. Part II]. In: *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*, 2025, vol. 26, no. 2, pp. 23–41 (in Russian).
5. *Aristoteles*. *Metaphysica*. In: *Aristoteles graece*, vol. II. Berolini: Reimer, 1831, pp. 980–1093 (in Greek).
6. *Αριστοτέλης*. Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. In: *Aristoteles graece*. Vol. I. Berolini: Reimer, 1831 pp. 314–338 (in Greek).
7. *Αριστοτέλης*. Φυσικὴ ἀκρόασις. In: *Aristoteles graece*. Vol. II. Berolini: Reimer, 1831, pp. 184–267 (in Greek).

*С. С. Киреев, С. М. Луцък, игумен Силуан (А. А. Туманов)**

ИСКУССТВО АРХИТЕКТУРЫ В КОНТЕКСТЕ ВЗАИМОСВЯЗИ КУЛЬТУРЫ И РЕЛИГИИ: ИДЕЯ ДУХА В ЕЕ РАЗВИТИИ ОТ ФИХТЕ К ГЕГЕЛЮ

Гегелевское понятие духа в наибольшей степени покрывает полноту значений современного понятия культуры, включая его возможный спекулятивно-рефлексивный смысл, восходящий к «Я» Фихте. Актуализация последнего позволяет дать авторскую интерпретацию культуры как объективности аксиологического измерения бытия, возникающего в моменте, когда «абсолютный максимум» последнего рефлексивует в субъективность свободы человека, осознанной им как высший дар Бога. Именно это содержание понятия культуры удерживает Гегель в своей идее духа, развивая такой метод ее познания, который содержит в себе в снятом виде (в гегелевском смысле «Aufhebung») интеллектуальный опыт трансцендентальной рефлексии Фихте. Через призму учения Гегеля мы видим, как религия, искусство, правовое бытие человека развиваются в истории культуры не просто в тесном взаимодействии, но прежде всего как целостное духовное единство. Исторические формы развития искусства (символическое, классическое, романтическое) точно соответствуют последовательности трехчленного деления истории религии: природные религии, религии духовной индивидуальности,

* Иерей Сергей Сергеевич Киреев — аспирант, sergey-kireev-83@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Priest Sergey Sergeevich Kireev — graduate student, sergey-kireev-83@mail.ru, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Луцък Сергей Михайлович — аспирант, sereg_lu@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Sergey Mikhailovich Lutsyk — graduate student, sereg_lu@mail.ru, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Игумен Силуан (Туманов Александр Александрович) – канд. богословия; siluan2011@gmail.com; аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского.

Igumen Siluan (Tumanov Aleksandr Aleksandrovich) siluan2011@gmail.com; Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky..

абсолютная религия христианства. Наиболее адекватной формой для определенности символического искусства немецкий философ считает архитектуру, концентрированный образ которой он находит в храмовом зодчестве. В образе православного храма мы можем увидеть единство принципов классической и романтической архитектуры, как их определял Гегель.

Ключевые слова: Гегель, Фихте, дух, метод, эстетика, искусство, архитектура, религия, культура.

S. S. Kireev, S. M. Lutsyk, D. V. Maslennikov

*THE ART OF ARCHITECTURE IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP
BETWEEN CULTURE AND RELIGION: THE IDEA OF SPIRIT IN ITS DEVELOPMENT
FROM FICHTE TO HEGEL*

The Hegelian concept of spirit covers to the greatest extent the fullness of the meanings of the modern concept of culture, including its possible speculative-reflexive meaning, dating back to Fichte's "Ich". Actualization of the latter allows us to give the author's interpretation of culture as the objectivity of the axiological dimension of being, which arises at the moment when the "absolute maximum" of the latter reflects into the subjectivity of human freedom, realized by him as the supreme gift of God. It is precisely this content of the concept of culture that Hegel holds in his idea of spirit, developing a method of cognition that contains, in a filmed form (in the Hegelian sense of "Aufhebung"), the intellectual experience of Fichte's transcendental reflection. Through the prism of Hegel's teaching, we see how religion, art, and the legal existence of man develop in the history of culture not just in close interaction, but above all as an integral spiritual unity. The historical forms of art development (symbolic, classical, romantic) correspond exactly to the sequence of the three-part division of the history of religion: natural religions, religions of spiritual individuality, the absolute religion of Christianity. The German philosopher considers architecture to be the most adequate form for the definiteness of symbolic art, the concentrated image of which he finds in temple architecture. In the image of an Orthodox church, we can see the unity of the principles of classical and romantic architecture, as defined by Hegel.

Keywords: Hegel, Fichte, spirit, method, aesthetics, art, architecture, religion, culture.

Хотя понятие культуры укореняется в социальной философии лишь на рубеже XIX—XX вв., генезис его основных элементов очевидным образом складывается уже в предшествующую эпоху, прежде всего в немецком классическом идеализме рубежа XVIII—XIX вв., хотя и без широкого употребления самого термина:

«Гегеля нельзя назвать культурологом в современном значении слова, мы не находим работающего термина "философия культуры" в его системе. Тем не менее именно он создал первую систематическую версию таковой, а его вклад в развитие этой отрасли философского знания по-прежнему остается фундаментальным... ему удалось обосновать — причем с привлечением, как это ни парадоксально, онтологических аргументов — культуроцентризм в понимании духовной деятельности. В последнем — аксиологическом — аспекте его вклад в современные штудии цивилизационных и социокультурных процессов является основополагающим для западной философии» [2, с. 41].

Отсутствие у Гегеля термина «культура» как строгой научной категории с точно определенным объемом и содержанием, напрямую соотносимой с современной лексемой, вызвало различные толкования относительно его

возможных аналогов. Большинство исследователей (например, Г. В. Шаймухамбетова, А. В. Клопыжникова, О. В. Ромах) находят такой аналог в гегелевском «Bildung» с его принятым переводом как «образования». А. В. Егоров предлагает совместить этот подход с трактовкой культуры как «инобытия абсолютной идеи». Так, он пишет: «У Гегеля культура (как Bildung-образование) вплетена в процесс прохождения абсолютной идеи» [15, с. 224]. И далее:

«Культура у Гегеля — это прежде всего — процесс, это инобытие идеи. Культура уже заложена в самой абсолютной идее. Она уже сама по себе — культура. Более ясно она проявляется с развитием субъективного духа, который не может жить, общаться и не создавать материальные ценности. Абсолютная идея из процесса чистого мышления воплощается в определенные культурные вещи» [15, с. 229].

Такого рода попытка трактовки «культуры» в смысле инобытия абсолютной идеи представляется нам не совсем удачной. Дело в том, что абсолютная идея в учении Гегеля не является какой-то изначально данной готовой субстанцией, но получает свою определенность только как субъект развития, каждая из ступеней которого одновременно и исчерпывает ее суть, и раскрывает ее недостаточность. Точнее говоря, вся суть абсолютной идеи, раскрывающаяся на каждой ступени, и состоит в том, чтобы обнаружить свою собственную недостаточность и найти в этом противоречии источник дальнейшего развития.

Понятие бытия, как мы знаем из «Науки логики», определяет лишь первую ступень теоретического изображения абсолютной идеи. Поэтому постановка вопроса о бытии абсолютной идеи, а значит, и о ее «инобытии», в контексте гегелевской философии не представляется достаточно оправданной и корректной. Тем более что само понятие абсолютной идеи содержательно актуализируется Гегелем лишь в сфере чистой логики, прежде всего как метод. Применительно к сферам реальной философии, включая философию духа, абсолютная идея выступает лишь в определенности всей полноты логического, собственно, в диалектике логического и исторического.

Более достоверной нам представляется интерпретация содержания понятия культуры, которое сближает его с главным понятием философии Гегеля — с понятием духа (Geist), например, в работах К. М. Дмитриевой, А. А. Лугового, А. А. Туманова, Д. В. Шкрума [13; 22; 24]. Если принять во внимание всю полноту тех смыслов, которые вкладывала в это понятие философия культуры XX—XXI вв., то их совокупность сможет уложиться только в содержание «Geist». Впрочем, здесь нет формального противоречия и с понятием образования, с учетом того, насколько широко его трактует сам Гегель. Особенно если посмотреть, как философ определяет цель образования — достижение ступени «науки». В его трактовке, которую мы находим во Введении к «Феноменологии духа», понятие науки намного шире того образа методически формализованного знания и социального института, который сложился в эпоху Просвещения и на который мы ориентируемся сегодня. В изложении Гегеля понятие «науки» максимально близко понятию «духа», ведь приобрести «чистоту духа» душа может лишь пройдя ряд формообразований, когда «она благодаря полному познанию на опыте самой себя достигает знания того, что она есть в себе самой» [11, с. 44], но истинной формой этого полного знания автор «Феноменологии

духа» считал именно науку («Последовательность формообразований, которые сознание проходит на этом пути, есть, напротив, подробная история *образования* самого сознания до уровня науки» [11, с. 44], а также:

«...стихией наличного бытия или *формой предметности для сознания* стало то, что есть сама сущность, а именно понятие. Дух, *являющийся* сознанию в этой стихии, или, что здесь одно и то же, порожденный сознанием в этой стихии, есть *наука*» [11, с. 428]).

Убедительной представляется также культурологическая интерпретация содержания «Феноменологии духа», данная В. И. Коротких и И. В. Мещеряковой, которые обращают внимание на развитие содержания «Феноменологии духа», связывая его с двумя этапами развития метода. Первый этап связан с осознанием того, что

«...использование внутренней речи как критерия адекватности опыта оказывается недостаточным для раскрытия содержания самосознания... Второе преобразование метода обусловлено необходимостью восстановления единства опыта, в связи с чем познающее социально-культурное содержание самосознание отождествляет себя с ним и оказывается способным свободно порождать то же содержание в процессе философского творчества» [17, с. 60].

Таким образом, акцентируется, что очень важно, отношение к культуре как к объективной форме практически реализованного и опредмеченного мышления.

Этот подход можно интерпретировать следующим образом. Мышление человека (имеющее своим основным объектом различие добра и зла) реализуется не только во «внутренней речи», но прежде всего в практических формах взаимодействия людей, в узнавании ими себя в качестве свободных субъектов и в признании друг друга в качестве равных в своей свободе. Институционализируясь в нравственности и праве, это практическое отношение закрепляет свой статус формы мышления, рефлексирующего в искусстве, религии, философии. (Отметим, что, согласно обоснованному подходу Д. А. Лунгиной, системообразующее начало для понятия культуры у Канта и у Гегеля нужно искать в идее рефлексии [18, с. 153–165].) В этой рефлексии мышление из сферы своего объективного опредмечивания снова переходит в форму субъективности. Но переходит уже с сохранением достигнутого «опыта» своего объективного бытия, например в материальных артефактах искусства, где объективное и субъективное, материальное и духовное существуют в своем неразрывном единстве.

«Дух как истинный дух, — пишет Гегель, — существует в себе и для себя, и вследствие этого он не является абстрактным существом, потустороннем предметности, а находится в области самой предметности, в конечном духе, и представляет собой воспроизведение сущности всех вещей — такое конечное начало, которое постигает себя в своей существенности и тем самым само является существенным и абсолютным» [5, с. 109].

«Дух» (Geist), взятый в качестве философской категории, это в полном смысле слова гегелевский научный «неологизм». Впервые эта лексема начинает

употребляться философом в категориальном смысле в лекциях 1803–1804 гг., и именно ее введение обозначило переломную точку в становлении гегелевской системы. На исключительно важное значение понятия духа для науки логики указывал Х. Г. Гадамер. В статье «Гегелевская идея логики» он отмечал, что в понятии духа мы находим развитие того содержания, которое заложено уже в абсолютном «Я» И. Г. Фихте [26, с. 67]. Это исключительно значимое замечание. Понятие «духа» слишком часто интерпретируют как некую объективную субстанцию, не принимая во внимание то, что для Гегеля дух есть также и субъект, который осознал свою субстанциальность:

«Я» не должно удерживаться в форме самосознания против формы субстанциальности и предметности <...>; сила духа, напротив, состоит в том, что он в своем отрешении остается равным себе самому... «Я» не есть также и нечто третье, которое отбрасывает различия в бездну и абсолютного и провозглашает их равенство в нем; знание состоит, скорее, в той кажущейся бездеятельности, которая только рассматривает, как различное движется в себе самом и как оно возвращается в свое единство» [11, с. 432].

Гадамеровская отсылка к Фихте требует признать, что теоретическая «работа» с понятием духа предполагает актуализацию всего того методологического инструментария, которое содержится в различных вариантах наукоучения. Если понятие духа есть снятие (в гегелевском смысле этого слова) фихтевского «Я», то любые его формообразования предполагают трансцендентальную рефлексию. О сути последней хорошо сказал выдающийся немецкий философ Р. Лаут:

«Философское утверждение делает трансцендентальным не вид предмета (будь таким предметом даже познание или даже единство познания и предмета), но то, что в нем мыслится его взаимосвязь с сущностью его же познания, мыслится единство, из которого развиваются они оба — этот предмет и это познание» (цит. по: [25, с. 193]).

Это единство, о котором говорит Р. Лаут, не может быть ничем иным, кроме абсолютного единства мышления и бытия, и принятие его в качестве исходной точки познания духовного содержания предполагает изначальность синтеза мышления философа и чистого всеобщего мышления, аналитически различающего себя в единстве с бытием. Этот синтез исключает как форму созерцания (даже «интеллектуального»), так и любое требование очевидности, несовместимое с духом философского познания. Здесь субъективное мышление философа раскрывает себя как «абсолютный минимум» относительно «абсолютного максимума» бытия. Но этот «минимум» заключает в себе абсолютное бытие, рефлектирующее в точку абсолютной свободы человека, если последняя понимается как высший дар Бога.

Если абсолютное единство бытия осознается также и как идея блага, то тогда эта идея (т. е. идея блага), «сфокусированная» в абсолютную свободу человека, выступает как ценность. В таком случае бытие получает для познающего субъекта аксиологическое измерение и он может выступить субъектом выявления и познания собственно культурного содержания во всех формах деятельности человека. При этом и сам философ предстает субъектом куль-

турного творчества, поскольку научное омысление ценностного содержания явлений культуры не может не иметь значения для последней. Если Гегель говорил, что дух не может быть познан не духовно, то и познание культуры должно совпадать со своим объектом.

Очевидно, что экстраполяция всего богатства смыслов гегелевского понятия духа на содержательные пласты современного понятия культуры, может значительно углубить последнее.

«Гегелевские культурфилософские идеи носят парадигмальный характер для современности, — отмечает Д. К. Богатырёв. — Он впервые не только посмотрел на культуру как на саморазвивающуюся систему, но и концептуализировал это воззрение. Можно развивать эти идеи, модифицировать или отказываться от них» [1, с. 203].

В своей «Энциклопедии философских наук», в разделе, посвященном понятию абсолютного духа, Гегель рассматривает искусство и религию как две ступени развития духа в единстве его объективных форм с его субъективностью. В текстах, посвященных собственно религии и собственно искусству, они переплетены столь тесно, что порой требуется специальная интерпретация содержания для их различения. При этом нет сомнения в том, что замысел философии духа смог быть осуществлен лишь благодаря введению Гегелем философско-религиозного содержания в дискурс рациональной философии истории, что, однако, более очевидно при знакомстве с текстами, относящимися к его Лекциям по философии религии и Лекциям по доказательству Бытия Божия, чем с более простым текстом «Философии истории». Учитывая глубинные религиозные корни центрального принципа гегелевского метода — принципа историзма, — мы получаем возможность раскрыть и все значение, которое имели для него вопросы связи «Логоса» философии и «Логоса» Нового Завета, вопросы философского истолкования текстов Библии, общего контекста исторического развития библейской традиции во взаимосвязи традиций ветхозаветной и новозаветной (см.: [14, с. 50–52]).

Несмотря на то что Гегель имел базовое теологическое образование, его нельзя назвать в точном смысле слова религиозным философом. Практически сразу же после окончания Тюбингенского университета Гегель, вследствие целого ряда причин, не только отказывается от перспектив карьеры теолога, но и окончательно выбирает для себя сферу научных интересов, связанных не с теологией, а с философией [20, с. 14]. С этих пор, анализируя любой теоретический, исторический, эмпирический материал, ученый будет удерживать в центре своего внимания исключительно «философский интерес». В соответствии с этим интересом Гегель фиксировал для себя прежде всего философско-культурологические аспекты религии, рассматривая ее как своего рода социальную форму воплощения человеческого мышления, точнее сказать, как форму воплощения «духа». Проблематика религии рассматривалась им преимущественно в связи с вопросами истории общества и государства, истории искусства и истории философии, истории культуры как целостного феномена.

При этом отношение искусства и религии Гегелем вовсе не выводилось за скобки «философского интереса», но и не выдвигалось в центр внимания.

В основном философ касался этого отношения в аспекте проблематики метода. Философское познание Гегеля не было подчинено задачам истолкования или апологетики религиозного учения, конкретно христианства, хотя он и не уклонялся от решения этих задач там, где они вставали в ходе философского исследования. Но, наоборот, интерпретация материала истории религии всегда служила целям философского познания. Опосредованное методом философского анализа познание лютеранским мыслителем феномена религии, в особенности христианской религии, обретает прямое значение и для философии культуры, включая и проблемы эстетики.

Если мы будем исследовать тексты Гегеля, в которых он рассматривает религию как всемирно-историческое явление и осуществляет анализ связанных с ней форм искусства, то нам, конечно, нужно прежде всего учитывать особенности философского познания в его поздних работах, созданных на методологической основе «Науке логики». Это преимущественно тексты Лекций по философии религии и тексты Лекций по эстетике, разработанные в так называемый берлинский период творчества ученого (1818–1831 г.). В этот период Гегель окончательно утверждает в понимании и трактовке христианства как «абсолютной религии». То есть как религии, которая завершает и проясняет все предшествующее историческое развитие религиозной формы мышления.

Согласно Гегелю, христианство фиксирует все крупницы достижения истины в предшествующих религиях и раскрывает их истинный смысл. Так, к примеру, философ выделяет в «религии колдовства» образ человека как выразителя всеобщей духовной субстанции [8, с. 448–449], учение о триединстве божественного начала в индуизме [8, с. 489], понимание божественной первоосновы мира как нравственной сущности в зороастрийской «религии добра и света» [9, с. 9–11], культ смерти и воскресения бога в «сирийской религии страдания» [9, с. 20–21], соразмерность человеческого и божественного в античном язычестве [9, с. 145–148], всемирно-историческую проекцию религиозного содержания в римской религии [9, с. 191–198], а также и ряд других аспектов. Но при этом философ постоянно подчеркивал, что сами последователи этих исторических религий были лишены подлинной понимания глубины и истинного значения всего открытого им содержания. Поэтому смысл этих образов был глубоко искажен, выступал как что-то случайное, рядоположенное с теми чисто природными формами и фантазиями, которые предлагала человеку его чувственность. Истинное знание, добытое в исторических религиях, нуждается таким образом в очищении и в истинном синтезе, что как раз и дает религиозному человеку христианство.

Христианская религия не является поэтому в понимании Гегеля чем-то случайным, а историческое развитие — это не просто нагромождение пройденных ступеней, о которых можно забыть. Для Гегеля религия едина. Но не в смысле равноправия всех исторических форм. Напротив, как только достигается высшая форма, возврат к низшим означает отказ от истины. Единство состоит в том, что предшествующие формы уже чреватые содержанием высших форм. Это содержание как раз и развивается в историческом процессе, а само развитие состоит в поэтапном обретении содержанием религии адекватной

формы. Христианство, явившись в мир, раскрывает то, что было истинного в предшествующих религиях, но тем самым и делает их излишними для истины.

Духовная субстанция личности, общества и государства, которую Гегель определяет как «абсолютный дух», осуществляет свое право во всемирной истории. И именно через государство, через причастность его деятельности и его нравственным смыслам, человек может приобщиться к той всемирной истории, осью которой оказывается священная история Христа. Человека, институты гражданского общества и государство Гегель не противопоставляет друг другу, а исследует в процессе их взаимодействия во всемирной истории, которую понимает как «Христо-центричный» процесс [3, с. 247–257].

Таким образом, гегелевский метод познания религии в целом и христианской религии в частности синтезирует в себе исторический и логический способ истолкования духовных явлений. Он имеет предпосылкой понятие духа, нагруженное теоретическими и методологическими смыслами, позволяющими мыслить абсолютное абсолютным образом, позволяющими духовно постигать объективные и субъективные формы и смыслы культуры, в их историческом развитии и в логике, эксплицируемой философским познанием.

Исторические формы развития искусства философ подробно рассматривает во второй части Лекций по эстетике, носящей название «Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве». Здесь он вводит различие трех основных форм: символической, классической и романтической. Комментируя это деление, Поль де Ман писал:

«В гегелевском знаменитом и, по сути, еще никем не оспоренном делении истории искусства на три фазы две из них обозначены историческими терминами — классическая и романтическая (последняя обозначает любое постэллинистическое, т. е. христианское искусство), — тогда как третий период назван термином “символический”, термином, который в настоящее время ассоциируется с лингвистическими структурами и который происходит не из историографии, но из практики законодательства и управления государством. Теория эстетики как исторического и как философского понятия основана у Гегеля на теории искусства как символического» [19, с. 225–226].

Эти три этапа точно соответствуют последовательности трехчленного деления истории религии: природные религии, религии духовной индивидуальности, абсолютная религия христианства. В основе этого деления лежит принцип соотношения природного и собственно духовного начала. Нужно отметить, что каждый из этапов — это этап развития духа. Другое дело, что дух не сразу обретает необходимый уровень своей рефлексированности; он еще не знает себя в природных формах, а «разлит» в их основании, присутствуя в них как субстанция в своих акциденциях. Но поскольку, согласно Гегелю, «дух существенно есть только то, что он знает о себе самом» [10, с. 33], постольку эта рефлексия одновременно означает и его становление как духа в полном смысле этого слова. Таким образом, первоначально дух еще выступает в природных формах и еще только научается различать себя в них. Так, например, «у негров есть множество идолов, природных предметов, служащих им фетишами. Любой камень, любая улитка — их лар...» [8, с. 448]. В китайской

государственной религии небо составляет тот образ, в котором религиозное сознание фиксирует для себя духовное [8, с. 469].

Эти природные образы, таким образом, обозначают не себя, но стоящее за ними духовное содержание и выступают как его символы. Поэтому начальная форма искусства, стремящегося выразить данное в религии духовное содержание жизни человека и общества, Гегелем определяется как символическое искусство:

«Символ в том смысле, в каком мы употребляем это слово здесь, составляет начальный этап искусства как согласно понятию, так и в порядке исторического проявления и должен поэтому рассматриваться лишь как предискусство» [6, с. 13].

Поскольку символ является таковым в отношении духовного и божественного, постольку это искусство «носит общий характер возвышенного» [6, с. 13]. А как показал уже И. Кант в «Критике способности суждения», возвышенное в искусстве передается через соотнесение с пространственным масштабом. Отсюда понятно тяготение древнего искусства к громадным формам, таким как, например, египетские пирамиды. Подчиняя своему искусству безмерные массы вещества, форматируя их согласно логике своей воли, религиозное сознание делает для себя очевидным первичность духа перед материей и бесконечное господство над ней. Здесь еще нет того тождества содержания и формы, к которому стремится искусство и которое составляет его суть. Место тождества, как говорит Гегель, занимает лишь их «родство» [7, с. 17].

Это простое возвышение духа над природой еще ни в какой степени не исчерпывает всей его сути, поэтому данная ступень искусства ограничена и со стороны содержания, и со стороны формы, что и характеризует ее как начальную ступень:

«...символическое искусство, где соответствующее идее оформление еще не найдено и мысль изображается скорее как выходящая за пределы формы и с ней борющаяся, как отрицательное отношение к форме, в которую она в то же время стремится воплотиться. Смысл и содержание свидетельствуют тем самым о том, что бесконечная форма еще не найдена, еще не опознана, еще не осознала себя как свободный дух. Это содержание выступает лишь как абстрактный бог чистого мышления или как стремление к нему, которое неустанно и не находя себе применения проходит через все формообразования, не будучи в состоянии достигнуть своей цели» [10, с. 385–386].

Наиболее адекватной формой для определенности символического искусства Гегель видит архитектуру:

«В качестве обоснованного самим предметом начала пред нами выступает *архитектура*. Она — начало искусства, потому что искусство в свой начальный период не нашло вообще ни соразмерного материала, ни соответствующих форм для изображения своего духовного содержания» [7, с. 17].

Архитектура, по мысли Гегеля, «сформировалась ранее скульптуры, живописи и музыки» [7, с. 26]. Но она не преследует цели выражения прекрасного как такового, цели «выявления духа в адекватном ему телесном облике» [7,

с. 28]. Архитектура, ориентируясь на утилитарные цели, создает особую символическую форму, которая может всего лишь указать не некоторое внешнее ей духовное содержание.

Эта форма в наибольшей степени соответствует природности духа и историческому этапу природности религии, во-первых, как форма искусства, создающего произведения, наиболее насыщенные природным веществом и максимально охватывающие пространство — начало природного бытия; во-вторых, как форма искусства, максимально зависящая от законов природы, например, учитывающая при строительстве прочность материалов, соотношение центров тяжести и т. п.; в-третьих, как форма искусства, в наибольшей степени подчиненная утилитарным целям, связанным с природной стороной бытия человека: защита от непогоды, от диких животных и т. п.

«Первоначальным видом искусства, полагал Гегель, является архитектура. Ее задача заключается в обработке внешней неорганической природы, в результате чего художественно преобразованная материя приближается к духу» [12, с. 236].

Природа искусства состоит в том, что материальное, природное, начало всегда сохраняется в их произведениях. Но по мере развития религиозного сознания и искусство должно найти способы выражения своего содержания, менее всего связанные с грубой материальностью природного и более всего дающие простор для чисто духовного наполнения. Для этого искусство должно создавать свои произведения для органов чувств, открытых не вещественной природности (как осязание), а тем стихиям природы, которые выражают ее всеобщее начало, а именно — звуку и свету. Но всеобщее начало природы, по Гегелю, и есть дух, поскольку дух он считал истинным первым в отношении природы [10, с. 15]. Стоит напомнить, что в своей Антропологии Гегель дает подробный философский анализ органов чувств человека именно с точки зрения их связанности с природными стихиями [10, с. 110–114]. Этот анализ он явно имеет в виду, когда говорит о роли органов чувств в развитии искусства.

Соответственно, прафеномом классического искусства становится скульптура, созданная для зрения и пребывающая в стихии света, а прафеномом романтического искусства — живопись, музыка, поэзия, которые открыты свету и звуку. Вместе с этим присутствие в искусстве момента особенного, присутствие материального, составляющего саму определенность этого вида духовной деятельности человека, включает в себе также и пределы для искусства. Это, по Гегелю, с наибольшей очевидностью выражается, когда «романтическое искусство» сталкивается с задачей изображения Самого Христа и эта задача оказывается не по плечу живописи (суть иконописи Гегель, как лютеранин, явно отказывался понимать). Достигнув этого предела, религиозное сознание обращается к деятельности чистого мышления и религия развивается более в содружестве с философией, чем с искусством.

На первоначальном этапе природных культов, когда религия и культура еще не обособились друг от друга, архитектурные сооружения имеют преимущественно религиозное значение. Религиозный культ несет ценности, которые объединяют общество и тем самым формируют общественное сознание: «Поэтому первой целью таких самостоятельных самих по себе сооружений является

возведение здания, которое служит *объединением* для нации или наций» [7, с. 32]. Это очень важный момент для понимания социальной роли культовых зданий, в том числе и современных. Сегодня храмы, конечно же, не могут выполнить функции по объединению нации в одних стенах. Все же, транслируя в социальное пространство воплощенное в архитектурных формах символическое содержание, храмы оказываются, как и в древности, объединяющим началом. Но уже не в физическом смысле, а в смысле формирования духовно-ценностного консенсуса народа [4, с. 21–25], когда это единство переносится в чисто внутреннюю, идеальную по своей природе, целостность.

Таким образом, религия и искусство развиваются в ходе исторического процесса не просто в тесном взаимодействии, но прежде всего как нерасторжимое единство. Здесь, однако, не следует забывать, что сама история для Гегеля — это прежде всего процесс становления государства; народы, не создавшие государства, вовсе не причастны исторической субстанции. Но только «исторические народы создают великие культуры. Народы внеисторические пользуются их достижениями, но платят за это духовной зависимостью» [1, с. 203]. Соответственно, и искусство, и религия, неотделимы в своем развитии от истории государственности.

Эту взаимосвязь Гегель наглядно демонстрирует в своей интерпретации библейского сюжета о Вавилонской башне, подчеркивая при этом значение здания и как средства формирования единства общества, и как некую прамодель государства. Об этом общественном согласии Гегель пишет так:

«На обширных равнинах Евфрата люди возводят чудовищное по размерам архитектурное сооружение; они строят его сообща; общность, проявившаяся в его построении, становится вместе с тем содержанием и целью сооружения» [7, с. 33].

Тут же философ подчеркивает и роль организации людей для строительных работ, которые тоже являются своего рода религиозным служением. Позже это организующее начало обособится от практики совместной деятельности и выступит как чистая форма утверждения и организации социального взаимодействия, т. е. как государство:

«Копание земли, складывание вместе каменных глыб и как бы архитектурная обработка почвы играли такую же роль, какую играют у нас нравы, привычки и установленное законом государственное устройство» [7, с. 33].

Согласно Гегелю, архитектура была ведущей формой в эпоху господства символического искусства. По мере ухода последнего в историю и утраты своего доминирующего положения в художественной культуре архитектура все же продолжает развиваться, находя новые принципы для связи своего содержания и формы в классическом и романтическом искусстве.

Определяя классическое искусство античности, Гегель прежде всего указывает на то, что в нем «духовное начало <...> делает само себя своим предметом» [6, с. 139]. Здесь духовное начало уже не является, как в природных религиях, немой субстанцией, лежащей в основе человеческих отношений. Человек осознаёт это начало в самом себе как всеобщую творческую силу, находя в своей индивидуальной субъективности адекватную форму для духовного

содержания. Саму античную религию Гегель называет религией «духовной индивидуальности». Здесь

«...человеческое составляет средоточие и содержание истинной красоты и искусства, но в качестве содержания — мы уже рассмотрели это в понятии идеала — оно взято в существенной форме конкретной индивидуальности и адекватного ей внешнего явления, которое в своей объективности очищено от недостатков сферы конечного» [6, с. 144].

В художественной форме это очеловечивание духовного проявляется в том, что оно обретает внешне выраженную меру. Колоссальные сооружения Востока строились как жилища бога и человеку в них не находилось места, разве что в качестве мумии, поскольку в самой смерти человека как границе природного существования виделось и почиталось безграничие духовного бытия. Античный храм не поражает величиной, но восхищает соразмерностью. Сама идея этого храма вырастает из образа человеческого дома [7, с. 55–57].

В своем развитии дом вырастает в архитектурно оформленное общественное пространство, где проявлена идея о всеобщем духовном начале, воплощенном в человеке и в его общественном бытии. Чисто архитектурно эта своего рода «человекоориентированность» и «социоориентированность» античного храма проявляется в двух основных моментах. Во-первых, в его горизонтальной проекции, когда

«...ничто не устремляется ввысь, а целое растягивается в ширину и простирается, не возвышаясь <...> Образцом высоты служит человеческий рост, и она увеличивается соответственно увеличивающейся ширине и длине здания» [7, с. 67].

Во-вторых, внешнее и внутреннее устройство храма предполагает прежде всего присутствие в нем людей и их свободное общение. Гегель пишет об этом так:

«...этот храм оставляет впечатление не только простоты и величия, но наряду с этим ясности, открытости и удобства, ибо все сооружение больше приспособлено к тому, чтобы люди стояли вокруг него, разгуливали, приходили и уходили, чем к концентрированной внутренней сосредоточенности замкнутого, отрешенного от внешнего мира собрания» [7, с. 69].

Дальнейшее развитие религии и религиозного чувства должно, по видимому, состоять именно в достижении этой «концентрированной внутренней сосредоточенности», но без утраты того духа свободного сообщества, которое дарит организация пространства в античном храме.

Поэтому новая храмовая архитектура, которая должна быть соразмерна христианскому сознанию и одновременно реализовать себя в эстетике романтического искусства, «состоит не в слиянии архитектурных форм восточной и греческой архитектуры» [7, с. 76], а в обретении новых, своих собственных, архитектурных форм. Эти формы сами по себе должны лишь приспособляться к тем задачам, которые теперь ставит религиозный разум, открывающий для себя духовные горизонты, намного превосходящие возможные смыслы собственно архитектурного творчества.

Христианство возвышает и синтезирует истинные моменты восточной и греческой религиозности. Гегель обращает внимание на то, что христианское религиозное чувство, которое должно поддерживаться в храме и при виде храма, углубляется во «внутреннее молитвенное настроение» [7, с. 79], и храм должен стать домом (во всех оговоренных философом ранее смыслах понятия «дома»), дающим ощущение покоя, отрешения от внешней природы и возможности безопасной сосредоточенности на внутреннем духовном содержании «с точки зрения субъективного молитвенного настроения души в ее погруженности в самую глубокую обособленность и в ее возвышении над всем единичным и конечным» [7, с. 85]. Этой сосредоточенности требовала и прежняя греческая религиозность на том этапе, когда в своем развитии она превосходила саму себя. Но в этой обновленной религиозности находила свое место и постигнутая Востоком идея бесконечности и возвышенности божественного начала, открытая природными религиями, начиная с древнекитайского культа неба.

Поэтому христианская храмовая архитектура должна была дать возможность молитвенного сосредоточения человеку и христианской общине, представляющей всю Церковь как Тело Христово. И в то же время указать окружающему обществу направление к небу, единственность цели молитвенной обращенности к Богу. Каким образом решает эти задачи архитектурное искусство, философ подробно рассматривает, анализируя особенности средневекового храмового строительства, исследуя архитектонику внешнего вида собора и «расчленение целого во внутренности готических церквей» [7, с. 82], а также особенности убранства собора.

В качестве образца христианского храма для Гегеля выступает готический собор. О протестантских церквях он не без сожаления отзывается как о «коробках», сравнивая их со стойлами [7, с. 71]. Барочная архитектура Гегелем не рассматривается, во-первых, поскольку он настаивает на праве философского рассмотрения не касаться всей полноты исторических явлений, а во-вторых, поскольку барочное искусство в его понимании является синкретическим, а потому не представляющим интереса для философской рефлексии. Архитектуру романского стиля Гегель определяет как всего лишь предготическую архитектуру, развившуюся из римской [7, с. 89]. Православной архитектуре в тексте «Эстетики» посвящен, по сути, лишь один абзац: «Центр образует ротонда на четырех больших устоях, к которой затем присоединяются различные постройки, предназначенные для особых целей греческого богослужения, отдаляющегося от римского» [7, с. 89]. Отчасти дело здесь может определяться европоцентризмом Гегеля, отчасти тем, что он, видимо, полагал достигнутой целью философского постижения сути духовной деятельности, заключенной в архитектурном искусстве.

Знакомство с учением Гегеля об архитектурном искусстве позволяет сделать определенный вывод о его влиянии на общественное сознание, на культуру общества в целом. Здесь в первую очередь нужно иметь в виду гегелевское определение самого понятия:

«...основное понятие собственно зодчества состоит в том, что духовный смысл вложен не в само архитектурное произведение, которое вследствие этого

становится самостоятельным символом внутреннего, а, наоборот, этот смысл уже приобрел свое свободное существование вне архитектуры» [7, с. 55].

Поскольку духовный смысл находится вне культового здания, поскольку он присутствует с самым социуме, закрепляясь в формах его политического объединения, в праве, нравственности, в религиозном мышлении и в других произведениях искусства, постольку задача храма состоит не в передаче этого смысла, не в «научении» ему религиозного мышления, а, скорее, в своего рода «резонировании» с теми смыслами, которые уже открыты религиозному сознанию в иных объективных формах. Образ храма подчеркивает объективное значение этих смыслов, факт присутствия их в жизни общества и доминирования в ней, заставляет сознание сосредоточиться на этих духовных смыслах.

В контексте гегелевских умопостроений мы можем увидеть в образе православного храма единство принципов классической и романтической архитектуры, как определял их философ. Первый, напоминающий нам об античном этапе в развитии религии, состоит в преимущественном формировании горизонтального пространства. На это качество храма, предназначенного его для общества, Гегель обращал особое внимание. Православный храм — место жизни общины, в более общем смысле — место Церкви как Тела Божия. Принцип романтического искусства с его вертикальной формой, ориентированной на небо и напоминающей нам, по слову философа, о духовном «возвышении над конечным», можно увидеть в купольном завершении храма, что делает его, однако, более гармоничным и уравновешенным по сравнению с готическими башнями и в конечном итоге — более близким к воплощению христианского образа мира. К тому же образ Голгофы, который православный человек может усмотреть в куполе своего храма, в готическом соборе теряется. Размер храма не имеет здесь принципиального значения с точки зрения полноты культа, однако материальное величие храма, позволяющее вспомнить исторические достижения восточной архитектуры и утверждающее абсолютную ценность победы духа над материей, также должно быть востребованным в современном храмовом строительстве.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Богатырёв Д. К.* Дух и культура. Избранное: образование, история, культура, религия. СПб.: РХГА, 2026.
2. *Богатырёв Д. К., Богатырёва Л. В., Преображенская К. В.* Философия культуры от Гегеля до Бердяева // Русская философия. 2021. № 2. С. 40–58.
3. *Богатырёв Д. К., Масленников Д. В.* Дух истории и суд истории в диалектике Гегеля // Диалектика в истории философии и культуры. Сборник научных статей. СПб.: Издательство «Умозрение», 2023. С. 247–257.
4. *Воробьев А. О.* Общественное согласие и общественное правосознание: смыслы неразрывности // Государственная служба и кадры. 2025. № 4. С. 21–26.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: в четырех томах. Т. 1. М.: Искусство, 1968.
6. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: в четырех томах. Т. 2. М.: Искусство, 1969.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: в четырех томах. Т. 3. М.: Искусство, 1971.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975.

9. Гегель Г. В. Ф. *Философия религии: в двух томах*. Т. 2. М.: Мысль, 1977.
10. Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 3. М.: Мысль, 1977.
11. Гегель Г. В. Ф. *Феноменология духа*. СПб.: Наука, 1992.
12. *Геращенко И. Г. Философия искусства Г. Гегеля // Глобальные проблемы научной цивилизации, пути совершенствования. Материалы XV Международной научно-практической конференции: в 2 частях. Ставрополь, 2022. С. 235–237.*
13. *Дмитриева К. М. Культура как дух в философии Г. В. Ф. Гегеля // Личность. Культура. Общество. 2025. Т. 27. № 2 (126). С. 35–42.*
14. *Дячина М. В., Масленников Д. В. Литургическая теология Псалтири*. СПб.: РХГА, 2022.
15. *Егоров А. В. Культура как инобытие в философской системе Г. В. Ф. Гегеля // Crede Experto: транспорт, общество, образование, язык. 2021. № 4. С. 224–229.*
16. *Клопыжникова А., Ромах О. В. Концепция культуры в трудах Гегеля // Аналитика культурологии. 2007. № 2 (8). С. 167–169.*
17. *Коротких В. И., Мецержаков И. В. Сознание, социально-историческое бытие, культура: к вопросу о становлении субъекта спекулятивной философии в «Феноменологии духа» Гегеля // Философская мысль. 2025. № 12. С. 59–72.*
18. *Лунгина Д. А. Учение о культуре у Канта и Гегеля // Вопросы философии. 2010. № 1. С. 153–165.*
19. *Ман де П., Никонова С. Б. Знак и символ в «Эстетике» Гегеля // Studia Culturae. 2002. № 4. С. 225–246.*
20. *Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики» (Формирование принципов системности и историзма)*. М.: Наука, 1984.
21. *Проскурин И. В. Гегель и Шеллинг: два взгляда на развитие культуры // Перспективы науки. 2011. № 12 (27). С. 93–98.*
22. *Туманов А. А., Луговой А. А. Гегель об отношении религии и искусства в христианской духовной культуре // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2024. Т. 25. № 2. С. 26–35.*
23. *Шаймухамбетова Г. Б. Гегель и Восток: Принципы подхода*. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1995.
24. *Шкрум Д. В. Гегель о ценностной природе государства как явления культуры // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2022. Т. 23. № 3–1. С. 39–46.*
25. *Bader F. Transzendentalphilosophische Überlegung zur «negatio negations» und zur mystischen Einigung // Grundfragen der christlichen Mystik. Stuttgart, 1987. S. 176–198.*
26. *Gadamer H. G. Die Idee der Hegelschen Logik // Gadamer H. G. Gesammelte Werke. Bd. 3. S. 52–87.*

REFERENCES

1. Bogaty`ryov, D. K. *Dux i kul`tura. Izbrannoe: obrazovanie, istoriya, kul`tura, religiya* [Spirit and culture. Favorites: education, history, culture, religion]. Saint Petersburg, RXGA, 2026 (in Russian).
2. Bogaty`ryov, D. K., Bogaty`ryova, L. V., Preobrazhenskaya, K. V. *Filosofiya kul`tury` ot Gegelya do Berdyaeva* [Philosophy of culture from Hegel to Berdyaev]. In: *Russkaya filosofiya*, 2021, no. 2, pp. 40–58 (in Russian).
3. Bogaty`ryov, D. K., Maslennikov, D. V. *Dux istorii i sud istorii v dialektike Gegelya* [The spirit of history and the court of history in Hegel's dialectic]. In: *Dialektika v istorii*

filosofii i kul'tury. *Sbornik nauchny'x statej*. Saint Petersburg, Izdatel'stvo "Umozrenie", 2023 (in Russian).

4. Vorob'ev, A. O. Obshhestvennoe soglasie i obshhestvennoe pravosoznanie: smy'sly' nerazry'vnosti [Public consent and public awareness of law: the meanings of continuity] In: *Gosudarstvennaya sluzhba i kadry*, 2025, no. 4, pp. 21–26 (in Russian).

5. Gegel', G. V. F. *E'stetika v chety'rex tomax. Tom pervy'j* [Aesthetics in four volumes. Volume One]. Moscow, Iskusstvo, 1968 (in Russian).

6. Gegel', G. V. F. *E'stetika v chety'rex tomax. Tom vtoroj* [Aesthetics in four volumes. Volume two]. Moscow, Iskusstvo, 1969 (in Russian).

7. Gegel', G. V. F. *E'stetika v chety'rex tomax. Tom tretij* [Aesthetics in four volumes. Volume three]. Moscow, Iskusstvo, 1971 (in Russian).

8. Gegel', G. V. F. *Filosofiya religii v dvux. Tom 1* [Philosophy of religion in two parts. Volume 1]. Moscow, My'sl', 1975 (in Russian).

9. Gegel', G. V. F. *Filosofiya religii v dvux. Tom 2* [Philosophy of religion in two parts. Volume 2]. Moscow, My'sl', 1977 (in Russian).

10. Gegel', G. V. F. *Enciklopediya filosofskix nauk. T. 3* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Volume 3]. Moscow, My'sl', 1977 (in Russian).

11. Gegel', G. V. F. *Fenomenologiya duxa* [Phenomenology of the Spirit]. Saint Petersburg, Nauka, 1992 (in Russian).

12. Gerashhenko, I. G. *Filosofiya iskusstva G. Gegelya* [The philosophy of art by G. Hegel]. In: *Global'ny'e problemy' nauchnoj civilizacii, puti sovershenstvovaniya. Materialy' XV Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii. V 2 chastyax*. Stavropol', 2022, pp. 235–237 (in Russian).

13. Dmitrieva, K. M. *Kul'tura kak dux v filosofii G. V. F. Gegelya* [Culture as a spirit in the philosophy of G. V. F. Hegel]. In: *Lichnost'. Kul'tura. Obshhestvo*. 2025, vol. 27, no. 2 (126), pp. 35–42 (in Russian).

14. Dyachina, M. V., Maslennikov, D. V. *Liturgicheskaya teologiya Psaltiri* [Liturgical theology of the Psalter]. Saint Petersburg, RXGA, 2022 (in Russian).

15. Egorov, A. V. *Kul'tura kak inoby'tie v filosofskoj sisteme G. V. F. Gegelya* [Culture as otherness in the philosophical system of G. V. F. Hegel]. In: *Crede Experto: transport, obshhestvo, obrazovanie, yazyk*, 2021, no. 4, pp. 224–229 (in Russian).

16. Klop'y'zhnikova, A., Romax, O. V. *Koncepciya kul'tury' v trudax Gegelya* [The concept of culture in the works of Hegel]. In: *Analitika kul'turologi*, 2007, no. 2 (8), pp. 167–169 (in Russian).

17. Korotkix, V. I., Meshheryakov, I. V. *Soznanie, social'no-istoricheskoe by'tie, kul'tura: k voprosu o stanovlenii sub`ekta spekulyativnoj filosofii v "Fenomenologii duxa" Gegelya* [Consciousness, socio-historical existence, culture: on the question of the formation of the subject of speculative philosophy in Hegel's "Phenomenology of Spirit"]. In: *Filosofskaya my'sl'*, 2025, no. 12, pp. 59–72 (in Russian).

18. Lungina, D. A. *Uchenie o kul'ture u Kanta i Gegelya* [The doctrine of culture in Kant and Hegel]. In: *Voprosy' filosofii*, 2010, no. 1, pp. 153–165 (in Russian).

19. Man de P., Nikonova S. B. *Znak i simbol v "E'stetike" Gegelya* [Sign and symbol in Hegel's "Aesthetics"]. In: *Studia Culturae*, 2002, no. 4, pp. 225–246 (in Russian).

20. Motroshilova, N. V. (1984). *Put' Gegelya k "Nauke logiki" (Formirovanie principov sistemnosti i istorizma)* [Hegel's path to the "Science of Logic" (The formation of principles of consistency and historicism)]. Moscow, Nauka, 1984 (in Russian).

21. Proskurin, I. V. *Gegel' i Shelling: dva vzglyada na razvitie kul'tury'* [Hegel and Schelling: two views on the development of culture]. In: *Perspektivy' nauki*, 2011, no. 12 (27), pp. 93–98 (in Russian).

22. Tumanov, A. A., Lugovoj, A. A. Gegel` ob otnoshenii religii i iskusstva v xristianskoj duxovnoj kul`ture [Hegel on the relationship between religion and art in Christian spiritual culture]. In: *Vestnik Russkoj xristianskoj gumanitarnoj akademii*, 2024, vol. 25, no. 2, pp. 26–35 (in Russian).

23. Shajmuxambetova, G. B. (1995). *Gegel` i Vostok: Principy` podxoda* [Hegel and the East: Principles of approach]. Moskow, Izdatel`skaya firma “Vostochnaya literatura”, 1995 (in Russian).

24. Shkrum D. V. Gegel` o cennostnoj prirode gosudarstva kak yavleniya kul`tury` [Hegel on the value nature of the state as a cultural phenomenon]. In: *Vestnik Russkoj xristianskoj gumanitarnoj akademii*, 2022, vol. 23. № 3–1, pp. 39–46 (in Russian).

25. Bader, F. Transzendentalphilosophische Überlegung zur “negatio negations” und zur mystischen Einigung. In: *Grundfragen der christlichen Mystik*. Stuttgart, 1987, pp. 176–198.

26. Gadamer, H. G. Die Idee der Hegelschen Logik. In: Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke*. Bd. 3, pp. 52–87.

*Д. Е. Метелёв**

СТРАТЕГИЯ НЕПРЯМЫХ ДЕЙСТВИЙ И ПСИХОАНАЛИЗ В ИСКУССТВЕ ВОЙНЫ «ГУАНЬ-ЦЗЫ»

Статья посвящена анализу искусству войны в трактате «Гуань-цзы» через призму ее внутренней диалектики и стратегической парадигмы непрямых действий. Исследование выявляет фундаментальную двойственность в восприятии войны: с одной стороны, армия рассматривается как неотъемлемый атрибут государственного суверенитета, а с другой — признается ее опасный и дестабилизирующий потенциал. В статье доказывается, что разрешение этого противоречия лежит в этико-рациональной категории «справедливой войны», которая должна быть санкционирована волей народа и направлена на восстановление порядка, а не на захватнические цели. Центральное место в работе занимает анализ таких ключевых концептов, как: «справедливость», «разум», «план» и «расчет», образующих основу стратегического планирования. С опорой на психоаналитическую теорию раскрывается механизм символизации тревоги перед непредсказуемостью войны через создание строгого символического порядка, а также исследуются стратегии манипуляции «воображаемым» регистром противника для его дезориентации. Автор приходит к выводу, что идеальная победа в «Гуань-цзы» достигается не прямым столкновением, а путем тщательного расчета, использования внутренних слабостей врага и воздействия на его восприятие реальности, что позволяет относить данное искусство войны к стратегии непрямых действий.

Ключевые слова: Гуань-цзы, искусство войны, стратегия непрямых действий, психоанализ в военной стратегии, составление планов.

D. E. Metelev

THE STRATEGY OF INDIRECT ACTIONS AND PSYCHOANALYSIS IN THE ART OF WAR OF "GUANZI"

This article examines the military doctrine of the "Guanzi" treatise, focusing on its inherent dialectics and its alignment with the paradigm of indirect strategy. The study

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

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

reveals a fundamental duality in the text's perception of war: while the army is considered an essential pillar of state sovereignty, it is simultaneously recognized as a perilous and potentially destabilizing institution. The article argues that this contradiction is resolved through the ethico-rational concept of a "just war", which must be sanctioned by the people's will. A central focus is the analysis of key strategic concepts such as "plan", "calculation", "justice" and "reason", which form the methodological core of strategic planning. Drawing on psychoanalytic theory, the article explores the mechanism of symbolizing the anxiety of war's unpredictability through the establishment of a strict symbolic order and investigates the strategies for manipulating the enemy's Imaginary register to cause disorientation. The author concludes that the "Guanzi" ideal is victory achieved not through direct confrontation, but through meticulous calculation, exploitation of internal vulnerabilities, and influencing the enemy's perception of reality. This positions the "Guanzi's" military thought as a precursor to the theory of indirect strategy.

Keywords: Guanzi, Art of War, Indirect Strategy, Chinese Military Thought, Psychoanalysis in Military Strategy, Strategic Planning.

Трактат «Гуань-цзы» состоит из 86 глав, которые посвящены политической, экономической и философской мысли. Главным образом в трактате обсуждается проблема, как управлять государством и людьми. Тем не менее, в трактате можно встретить несколько глав, которые посвящены непосредственно искусству войны, а также множество других глав, что с ним косвенно связаны. Авторство глав приписывается различным ученым из Академии Цзися, то есть приблизительно их можно датировать IV в. до н. э. [7, с. 38]. В рамках данной работы мы будем главным образом работать со следующими главами: «Искусство войны» (*Бин фа* 兵法), «Обдумывание пагубных последствий» (*Цань хуань* 参患), «Семь законов» (*Ци фа* 七法), Вопросы (*Вэнь* 问), «Незначительные вопросы» (*Сяо вэнь* 小问), «О важности приказов» (*Чжун лин* 重令), «Беседы Князя-гегемона» (*Ба Янь* 霸言), «О поддержке умеренности» (*Цзинь цзан* 禁藏), «Темный Дворец»* (*Ю гуань* 幼官). Так как данные главы ранее не были переведены на русский язык или переведены лишь частично, в статье будет представлен авторский перевод.

Мы предлагаем рассматривать войну как поле разыгрывания фундаментальных человеческих влечений и фантазий, а также как способ структурирования социального порядка. Поэтому инструментом для анализа выступает психоанализ, главным образом в интерпретации Ж. Лакана. Для начала кратко введем основную терминологию, которая поможет читателю, не знакомому с психоанализом Ж. Лакана.

Ж. Лакан выделяет три регистра человеческого опыта: воображаемое, символическое и реальное. Далее при анализе текста «Гуань-цзы» мы будем обращаться к каждому из этих регистров. Реальное — это то, что всегда ускользает от контроля и символизации. Оно является «невозможным» в том смысле,

* Как отмечает У. А. Рикетт, перевод главы «幼官» буквально означает: «The Office in Charge of Youth», что не имеет ничего общего с содержанием текста. Поэтому при переводе на русский язык была выбрана версия, которой придерживаются историки Хэ Жужан, Вэнь Идуо и Го Можо. Они считают, что необходимо заменить иероглифы «幼» на «玄», а «官» на «官», таким образом названием главы оказывается более логичным «Темный Дворец» (Сюань гун 玄官). Сам У. А. Рикетт оставляет данную главу без перевода [10, с. 148].

что его невозможно вообразить или интегрировать в порядок символического [9, с. 163]. Ж. Лакан не дает в своих семинарах точного определения данному регистру, потому что реальное является очень неуловимым и таинственным, то есть о нем самом проблематично говорить напрямую. Для нашего исследования мы будем рассматривать регистр реального как несимволизируемый остаток, которые вызывает тревогу, например, неэффективность законов, невозможность достичь полного контроля в государстве, неизвестность перед планами врага и т. д.

Для того чтобы уменьшить тревогу, существует регистр символического, он пытается «зашить» это зияние реального, но всегда сталкивается с его сопротивлением [3, с. 524–525]. В качестве примеров символического регистра можно привести: методы управления, законы, ритуалы и т. п.

Регистр воображаемого — это «царство образов и воображения, обмана и соблазна» [9, с. 84], другими словами, иллюзорное представление правителя о собственном всемогуществе и возможности изменить реальность по своему желанию. Неудача в военном деле, как мы увидим далее, возникает из-за чрезмерного увлечения правителя воображаемым, что тем самым лишает его объективных данных о положении дел, будь то в государстве или на поле боя. С другой стороны, манипуляции и обман, как мы увидим далее, — это один из главных инструментов стратегии непрямых действий.

Таким образом, реальное в лакановской теории — это то, что всегда ускользает от прямого доступа, и попытка напрямую столкнуться с ним приводит к кризису. Прямое стремление к объекту желания, например, к власти или успеху приводит к разочарованию, так как объект желания всегда ускользает. Стратегия непрямых действий в таком случае — это попытка избежать тревогу перед реальным, используя символические структуры: планы, ритуалы, законы. Поэтому в китайской стратегии ценится умение идти в обход, то есть использовать пустоты, слабости, незаметные возможности. Маневр вокруг пустоты — это способ работать с тем, что не выражено явно, с тем, что скрыто. Такой подход позволяет избегать прямых столкновений и тем самым минимизировать риски. Поэтому эффективная стратегия — это не столько искусство победы, сколько искусство избегания катастрофы. Это психокультурная защита от разрушения символического порядка. Это способ обращения с регистром реального, с тем, что не поддается прямому контролю и выражению. Китайский стратег действует как бы «по краям», используя разрывы, пустоты, намеки, благодаря чему побеждает, даже не участвуя в сражении.

Концепция справедливой войны в «Гуань-цзы»

Авторы военных глав «Гуань-цзы» рассматривают проблему военных конфликтов неоднозначно. С одной стороны, в главе «Обдумывание пагубных последствий» они выдвигают тезис о недопустимости отмены войск: «Армия является причиной уважения к императору и безопасности страны, [от нее] нельзя отказаться» (故兵者尊主安国之经也, 不可废也), что противоре-

* Здесь и далее, где цитата приведена без ссылки, представлен авторский перевод оригинального текста «Гуань-цзы» в редакции от Цзя Тайхуна [6].

ставляется тезису Конфуция о «ликвидации войск» (去兵) [2] и идее Мо-цзы об «отрицании нападений» (非攻) [5]. С другой стороны, авторы «Гуань-цзы» признают, что война — это опасное занятие, которое может погубить государство. Тем не менее, отказываться от армии считается еще опаснее, поэтому, несмотря на все противоречия, военной теории в трактате уделяется должное внимание, более того, довольно большое количество глав «Гуань-цзы» посвящены непосредственно искусству войны или косвенно с ним связаны.

С одной стороны, подданные уважают правителя именно благодаря армии, кроме того, в главе «О важности приказов» мы читаем: «[Когда] монарха уважают, страна в безопасности» (君尊则国安). С другой стороны, в главе «Вопросы» авторы считают, что «те, кто занимаются военным делом, опасны» (夫兵事者危物也), — имеется в виду, что наличие армии не безопасно даже для самого государства, потому что «несправедливое приобретение чего-либо не есть благо» (不义而得, 未为福也). То есть благодаря армии, конечно, можно приобретать желаемые вещи, но отсутствие справедливости очень опасно для государства.

Эта двойственность указывает на конфликт между потребностью в безопасности, стремлением к власти и уважению со стороны подданных, а также принятием всех рисков, которые приходят вместе с наличием армии. Поэтому война в «Гуань-цзы» описывается как рискованное и коварное предприятие, которое не всегда приводит к желаемым результатам даже при временном успехе. Война, о чем догадывались авторы «Гуань-цзы», сопротивляется символизации, она непредсказуема, а значит, ведет к прорыву реального, что может нанести вред государству.

Поэтому в «Гуань-цзы» при принятии решений прежде всего подчеркивается необходимость следовать принципам справедливости (и 义) и разума (ли 理), так как несправедливая и неразумная война неизбежно приведет если не к полному поражению, то к большим потерям. Об этом пишут авторы главы «Семь законов»: «Для успешного совершения дел необходимо следовать принципам разума и справедливости, так как неразумные не побеждают в Поднебесной, а несправедливость не побеждает людей» (成功立事, 必顺于理义, 故不理不胜于天下, 不义不胜人). То есть, если такого рода войны и могут принести временные военные победы, некоторую экономическую выгоду, это не означает, что впоследствии результат окажется чем-то хорошим и полезным для государства.

Под «справедливостью» здесь понимается идея, что ведение войны должно соответствовать воле народа. То есть правителям не следует легкомысленно поднимать войска или постоянно стремиться к войне, так как народу это не нравится. В главе «О важности приказов» мы читаем: «Хотя [его] военная сила велика, [он] не смотрит свысока на вассалов. [Даже если он] предпримет военные действия, все это будет сделано ради поддержания порядка в Поднебесной» (兵虽强, 不轻侮诸侯, 动众用兵必为天下政治). Здесь подчеркивается, что стратегия, лишённая этического основания, обречена на неудачу. Даже если несправедливая война принесет временные выгоды, в долгосрочной перспективе она разрушает государство изнутри. В «Гуань-цзы» война не может быть инструментом личной выгоды или экспансии, она допустима

только ради защиты порядка и народа. Это создает моральные ограничения для правителя, а также делает войну более прозрачной для общества. Таким образом, стратегия становится не только искусством маневра, но и искусством управления общественным мнением и поддержанием внутренней гармонии.

Однако отсюда мы можем сделать еще один вывод — война может считаться обоснованной, если она обладает справедливостью. Суть в том, что война должна быть направлена на достижение справедливости, а не на захватнические цели. Функции армии в рамках данной концепции следующие: «Армия используется для искоренения насилия вовне и пресечение зла внутри» (然则兵者外以诛暴, 内以禁邪) («Обдумывание пагубных последствий»), то есть для борьбы с внешними врагами и обеспечения порядка внутри страны.

Заметим, что подобного рода концепция оказывается расщепленной, то есть мир разделяется на «хорошее» (внутреннее, порядок, закон) и «плохое» (внешнее, насилие, хаос). Справедливая война легитимируется как средство защиты от насилия, в то время как захватнические войны отвергаются как аморальные и разрушительные. Это позволяет правителю избежать моральной ответственности за собственные агрессивные действия. Однако авторы «Гуань-цзы» учитывают данную проблему, потому в главе «Искусство войны» они пишут, что необходимо ограничивать внешние функции армии, считая захватнические войны: «Недостижением совершенного пути и добродетели» (虽非备道至德也). Другими словами, правители должны избегать легких решений о войне и учитывать волю народа. Война должна быть средством достижения политических целей, а не самоцелью. В противном случае война оправдывается необходимостью достижения определенных политических целей, а насилие оправдывается необходимостью защиты от еще большего насилия.

Справедливость в «Гуань-цзы» — это ключевой аспект военной стратегии, более того, она также включает в себя правильное распределение ресурсов, обеспечение экономического благополучия народа и создание справедливых законов: «Если государство остается нищим и богатства не приходят, то армия будет слабой, а ее боевой дух будет в упадке» (国贫而不用, 则兵弱士不厉), и далее следует вывод: «Потому говорят, что [в государстве] без строгих законов верх возьмут сто зол» (故曰: 常令不审, 则百匿胜) («Семь законов»). Таким образом, война, которая не соответствует этим целям, является несправедливой и ведет к упадку государства. Это говорит о том, что справедливость играет очень важную роль в структурировании символического порядка: системы правил, законов, что определяют социальную жизнь и защищают от зияния реального, то есть тревоги, которая неизбежно приходит вместе с войной. Другими словами, авторы понимали, что без символизации непредсказуемость войны слишком опасна.

Чтобы символизировать тревогу перед непредсказуемостью, авторы «Гуань-цзы» настаивают на важности разума (理), потому что «для управления людьми у правителя всегда есть оружие, для управления солдатами есть план, для победы над вражескими государствами есть разум» (治民有器, 为兵有数, 胜敌国有理) («Семь законов»). В «Гуань-цзы» под этой категорией понимается логика развития вещей, то есть объективная закономерность. Важно подчеркнуть, что «разум» в «Гуань-цзы» — это не просто абстрактная

логика, а практическая логика, приложимая к управлению государством. Это понимание причинно-следственных связей, позволяющее предвидеть последствия действий [8, с. 87]. Следование «разуму» означает принятие решений, основанных на объективной реальности, а не на личных амбициях или эмоциях. Потому что даже мудрецы, тщательно все обдумав, могут допустить ошибку. Ошибка, допущенная при планировании во дворце, приведет к поражению армии за тысячи ли, и государство вслед за этим погибнет. Поэтому отдельное внимание в «Гуань-цзы» уделяется составлению планов.

Составление планов

Для авторов «Гуань-цзы» наличие плана и умение его составить представляет собой важнейшую концепцию в искусстве войны того времени, более того, именно с планов рекомендуется начинать любую военную компанию. Так, в главе «Гегемония» они утверждают: «Все государства, которые хотят соревноваться в силе, должны, прежде всего, соревноваться в своих планах» (提出了争强之国, 必先争谋), потому что «хитрый план ведет к победе» (智谋胜之). Более того, в главе «Темный Дворец» мы читаем: «Опираясь на стратегическое планирование, можно создать [мощную военную] силу и не быть сломленными [врагом]» (立于谋, 故能实, 不可侵也). Таким образом, план (моу мь) является предпосылкой неприкосновенности государства, более того, именно планом рекомендуется заниматься в первую очередь, так как он способен обеспечить победу в войне.

Попробуем разобраться, что такое план, и найдем ему определение. В главе «Обдумывание пагубных последствий» ее авторы пишут: «Поэтому мудрецы всегда испытывают большой страх перед малыми войнами. [Они] стараются наилучшим образом использовать погоду и местность; сражаться днем и строить планы ночью. Все их планы соответствуют стратегии» (是以圣人小征而大匡, 不失天时, 不空地利, 用日维梦, 其数不出于计). Здесь мы видим, что составление планов (цзи цзи) представляет собой разработку стратегии, а именно процесс, в котором военные лидеры тщательно планируют и анализируют объективные данные — ведут счет числам (шу сь). В этом смысле составление планов является субъективной формой числа, а число является объективным содержанием стратегии. То есть через субъективную форму стратегии и плана раскрывается внутренняя сущность числа, это позволяет уловить количественное соотношение военных действий и направить ход войны. Таким образом, стратегия — это не творчество, а скорее точный анализ объективных факторов. План в таком случае — это инструмент для определения количественного соотношения сил и выбора оптимального момента для действия.

Результатом планирования чисел авторы «Гуань-цзы» называют «расчетом» (цзи шу цзю). В главе «Семь законов» написано: «Что же касается армии, то [она] должна выступать в благоприятный момент времени, а также следить за Небом и помнить о выгодах Земли. Количество [солдат] — это главное положение, которое нужно учитывать при расчетах» (若夫曲制时举, 不失天时, 不扩地利, 其数多少, 其要必出于计数). Мы видим, что успех зависит не только от численности, а также от правильного времени и удачного места.

Военные действия должны быть полностью вписаны в этот контекст, а тщательный расчет позволяет понять, когда и где действовать.

Далее в главе «Семь законов» следует пояснение понятию расчета: «Твердое и гибкое, легкое и тяжелое, большое и маленькое, цельное и пустое, далекое и близкое, множественное и незначительное — это то, что называют расчетом» (剛柔也, 轻重也, 大小也, 实虚也, 远近也, 多少也, 谓之计数). Идея в том, что в военных действиях мы должны сочетать твердость и гибкость в своих планах. Избегать тяжелого и атаковать легкое, использовать большое, чтобы победить малое, — здесь имеется в виду, что необходимо учитывать, где противник силен, и использовать собственную силу, чтобы атаковать по его слабым местам. Также необходимо быть единичными и с далекими, и с близкими союзниками, благодаря этому можно использовать численное превосходство и вместе атаковать врага. Это значит, что если есть возможность, то нужно побеждать врага количеством, а если ваша армия мала, тогда необходимо разделить врага, чтобы лишить его численного превосходства. Таким образом, «расчет» — это руководство по ведению войны, сформированное на основе всестороннего анализа, сравнения и планирования, которое призвано показать объективное положение дел.

Французский философ и исследователь стратегии непрямых действий Ф. Жульен в своей работе «Трактате об эффективности» отмечает, что в китайской традиции эффективность достигается не прямым усилием, а за счет умения выявить и использовать благоприятные ситуации [1, с. 66]. Расчет — это инструмент выявления этой самой возможности действовать, поиска наилучшего способа воздействия на ситуацию. Не прямое столкновение, а предварительный поиск выгодной позиции. Не жесткий план, а гибкая система, реагирующая на изменения. Умение «читать» ситуацию и действовать в соответствии с ее потенциалом.

Расчет в «Гуань-цзы», как мы помним, достигается посредством составления плана. Чтобы составить план, авторы трактата говорят, что необходимо знать и учитывать все возможные даже самые незначительные нюансы, которые касаются не только противника, но и самих себя. В «Гуань-цзы» данную идею мы также встречаем в форме диалога в главе «Незначительные вопросы»:

«Князь спрашивает: “Я хочу иметь представление о положении дел в Поднебесной, что мне делать?” Гуань Чжун отвечает: “Если вы не обращаете внимания на мелочи, [без них] вы не сможете понять ситуацию в мире” (公曰: “吾欲遍知天下若何?” 管子对曰: “小以吾不识, 则天下不足识也).

Говоря конкретно, Гуань Чжун* имеет в виду, что у нас должны быть «четыре понимания» (*сы мин* 四明) и «восемь аспектов» (*ба гуань* 八观) на планы врага. «Четыре понимания» — это знание ситуации противника, знание вражеских генералов, знание правительства врага и знание солдат противника:

* Под именем Гуань-цзы часто подразумевают Гуань Чжуна (管仲), в честь которого был назван трактат «Гуань-цзы». В то время он служил премьер-министром при дворе Хуань-гуна, с которым и ведет диалог в данном отрывке [10, с. 186].

«Поэтому если политика противника изначально не понятна, то нельзя вести войну; если не известно состояние армии противника, то нельзя объявлять войну; если не известен командирский состав противника, то не получится вести военные действия; если не известна армия противника, то невозможно правильно расположить свои войска» (不明于敌人之政, 不能加也; 不明于敌之情, 不可约也; 不明于敌之将, 不先军也; 不明于敌之士, 不先阵也) («Семь законов»).

В то же время, если вы планируете проникнуть на территорию противника, вам необходимо: «Внимательно изучить его планы... и стратегию» (深察其谋... 使图其计) («О поддержании умеренности»). Для этого в данной главе рекомендуется провести анализ «восьми аспектов»: «Голод и сытость» (*цзи бао* 饥饱), «богатство и бедность» (*пинь фу* 贫富), «расточительность и бережливость» (*чи цзянь* 侈俭), «наполненность и пустоту» (*ши сюй* 实虚), «силу и слабость» (*цян жо* 强弱), «порядок и хаос» (*чжи луань* 治乱), «воодушевление и падение» (*син фэй* 兴废), «выживание и разрушение» (*цунь ван* 存亡). Подобного рода анализ не только дает возможность стратегу устанавливать численные соотношения, но также призван помочь понять замыслы и уязвимости противника. Такой подход также позволяет предугадывать ходы врага, выстраивать стратегию, в которой противник оказывается в невыгодном положении без прямого столкновения.

По результатам анализа и после полного понимания ситуации план сражения формулируется таким образом, что он «в конечном итоге не имеет направления» (终无方) и «не имеет формы» (原无象) («Темный Дворец»), то есть не оставляет противнику никаких лазеек, которые он мог бы использовать, а победа гарантирована еще до развертывания войск. Затем, когда войска мобилизованы для сражения, они могут посредством перечисленных выше стратегий достичь вершины искусства войны: «Десять побед в десяти сражениях и сто побед в ста сражениях» (十战十胜百战百胜) («Семь законов»).

Сейчас перед нами квинтэссенция стратегии не прямых действий. План без формы — это стратегия, которая не оставляет противнику возможности предугадать твои шаги или использовать какие-либо лазейки. Это соотносится с идеями Ф. Жюльена о том, что истинная эффективность заключается в умении не быть застывшим, а постоянно меняться вместе с ситуацией [1, с. 30–31]. По этим причинам авторы «Гуань-Цзы» включают расчет в ряд основных принципов управления армией, потому что без него вы попросту действуете вслепую: «Не понимать систему расчетов, но вести дела — подобно тому как, не имея лодки и весел, пытаться пересечь опасную реку» (不明于计数, 而欲举大事, 犹无舟楫而欲经乎水险也) («Семь законов»).

Более того, как мы видим, обсуждение военных стратегий в «Гуань-цзы» совпадает со знаменитым законом войны, открытым Сунь-цзы: «Знай врага и знай себя: тогда в тысяче битв не потерпишь поражения» [4, с. 157]. Конечно, нам трудно выяснить, кто на кого оказал влияние, возможно, военные идеи «Гуань-цзы» послужили Сунь-цзы материалом для размышлений при написании его знаменитого «Искусства войны».

Искусство войны

Тем не менее, в «Гуань-цзы» есть одноименная глава. В 17-й главе «Искусство войны» мы встречаем непосредственно тактические рекомендации касательно военной теории. Начинается она с описания идеального правителя:

«Понимающий единую [природу вещей] может стать правителем [всего существа]. Понимающий Дао может стать императором. Понимающий добродетельное [управление] может стать князем. Тот, кто планирует [наперед], будет одерживать военные победы и [может стать] предводителем всех князей» (明一者皇，察道者帝，通德者王，谋得兵胜者霸).

Как мы видим, автор наделяет идеального правителя качествами настолько высокого порядка, что ему приходится использовать философские категории, такие как Единое (*и* 一), путь Дао (*дао* 道), добродетель Дэ (*дэ* 德). Одна из причин может быть в том, что подобного рода переход на метафизический план позволяет автору поставить означаемое война на один уровень с означаемыми Дао или Дэ. Это демонстрирует значимость искусства войны, так как составление планов оказывается так же важно, как понимать саму природу всех вещей.

Далее ближе к концу главы мы читаем: «Неисчисляемая сила, неизмеримая мощь, безграничная сила воли и Дэ, что нельзя измерить и постичь, — вот источник победы за одно сражение» (力不可量，强不可度，气不可极，德不可测，一之原也). То есть мудрый полководец должен обладать Дэ, чтобы эффективно управлять своими войсками и понимать ситуацию. Успех в войне (а в идеале — это победа без боя) рассматривается как проявление понимания Дао войны, ее естественных принципов и законов. Кроме того, это напоминает нам, что война — это не только рациональный расчет, но и иррациональные силы, которые невозможно измерить и полностью контролировать.

Конечно, ни авторы «Гунь-цзы», ни Сунь-цзы не говорят, что война сама по себе является Дао. Идея скорее в том, что эффективное управление войной требует понимания и применения принципов, аналогичных даосским философским концепциям. То есть война, которая ведет к установлению справедливого социального порядка, может рассматриваться как восстановление Дао в обществе. Военачальник, ведущий «справедливую войну», проявляет Дэ, защищая свой народ и восстанавливая справедливость. Более того, подчеркивается, нужно помнить, что война — это крайняя мера, и ее следует избегать, если это возможно. Стратегия становится не только делом расчета, но и морального выбора. Моральная легитимность — это невидимый ресурс, который может быть даже сильнее оружия. Народ поддержит правителя только тогда, когда он в их глазах действует справедливо и разумно. Власть, основанная на справедливости, способна мобилизовать ресурсы общества и избежать внутренних конфликтов. Несправедливая война, даже если успешна, будет подрывать устойчивость государства и вести к его ослаблению.

В конце данной главы нам предлагается одна из возможных стратегий, которая учитывает все приведенные выше сложности:

«Не имея защиты, можно побеждать в обороне. Потому что после множества боев солдаты начинают уставать, а правители становятся гордецами. Когда

они начинают гнать армию на войну, как же стране не быть в опасности?» (无守也，故能守胜。数战则士罢，数胜则君骄，夫以骄君使罢民，则国安得无危?)

Здесь мы видим парадокс: победа в обороне без защиты. Как это возможно? Многочисленные бои истощают армию и развращают правителей, а это главная уязвимость, которой нужно воспользоваться. Можно предположить, что автор здесь предлагает думать не только о защите, а также попытаться понять уязвимости противника и воспользоваться ими. Усталость и гордыня — это и есть «отсутствие защиты» у противника. Понимание данной слабости можно использовать в двух направлениях: во-первых, самому не совершать данную ошибку, а во-вторых, это открывает возможность для контратаки по истощенному противнику. Получается, что не обязательно укреплять свою оборону, если можно ослаблять оборону противника. Перед нами пример мышления, которое предлагает двигаться к цели в обход, а не только напрямую.

Исходя из логики, что в военном деле очень важно следить за усталостью, авторы данной главы говорят о том, что идеальная победа — это победа без сражений: «Самое лучшее это одержать победу совсем без сражений или, по крайней мере, за одну битву». Поэтому наиболее эффективными и оказываются не прямые военные столкновения, которые истощают, а действия, которые ведут к цели в обход. Акцент смещается с физического насилия на психологическую войну: «[Для этого следует] сеять беспорядки [в рядах противника], чтобы [тот] не смог приспособиться [к обстановке]» (乱之不以变). Цель такой стратегии — не уничтожить противника, а дезориентировать его, лишить его способности к сопротивлению. Перед нами пример идеологической борьбы: нужно разрушить систему ценностей противника, подорвать его веру в свои идеалы, создать хаос в его рядах.

В рамках психоанализа подобного рода стратегия основана на манипуляции воображаемым — областью образов и представлений, которые формируют наше восприятие реальности [3, с. 132]. То есть нужно создать у противника ложный образ ситуации, чтобы он не мог правильно оценить свои силы и возможности. Обычно мы думаем, что цель стратегии — уменьшить неопределенность, сделать ситуацию более предсказуемой. Однако цель стратегии непрямых действий скорее управлять неопределенностью, использовать ее в своих целях. Не нужно стремиться к полному контролю, так как это невозможно, скорее нужно научиться балансировать на волнах хаоса и случайности. Нужно стремиться к тому, чтобы враг был дезориентирован и не мог предвидеть ваши действия.

«Гуань-цзы» в целом предостерегает своего читателя от чрезмерного увлечения воображаемым. Перед войной нередко конструируются различные сценарии развития событий. Однако оптимистичные сценарии, предсказывающие быструю и легкую победу, являются частью воображаемого регистра. Они могут служить для поднятия боевого духа и укрепления уверенности в успехе. Однако важно учитывать и возможность поражения, чтобы избежать трагических последствий. Поэтому в трактате постоянно подчеркивается необходимость тщательного планирования, следование разуму и справедливости, что означает учет реальных обстоятельств и отказ от идеалистических иллю-

зий. Так как слишком сильная опора на воображаемое, на идеализированные образы и сценарии может привести к ошибочным решениям.

Заключение

Если дело доходит до войны, то наивысший приоритет в «Гуань-цзы» отдается справедливости и осмотрительному планированию. Потому что война — это не игра, а крайняя мера, требующая полной отдачи и осознания рисков. Если государство вступает в военный конфликт, первое, о чем нужно помнить, — это то, что война прежде всего должна быть направлена на защиту национальных интересов, а не на агрессию и завоевание.

В целом мы видим, что авторы «Гуань-цзы» довольно глубоко понимали проблему войны. Поэтому и методы, которые они предлагают, также оказываются не такими простыми, какими могут показаться на первый взгляд. Большинство стратегий не предлагают решать проблему напрямую, а напротив, указывают, что цель эффективнее достигать движением в обход. Война оказывается не только искусством маневра, но и искусством управления общественным мнением. Если же войны не избежать, то правителю необходимо помнить, что без продуманного плана прямое столкновение с противником может быть слишком опасным.

Мы также заметили, что и само обсуждение искусства войны ведется не только напрямую, но и на уровне философских категорий, таких как Дао и Дэ. Потому что война — это не только рациональный расчет, но и способность правителя соответствовать пути Дао, которое невозможно описать, а также обладать добродетелью Дэ, которое невозможно измерить. Именно поэтому идеальный план не имеет формы, а значит, без использования языка на уровне метафизики попросту невозможно составить полное описание такого рода плана. Из всего этого следует вывод, что мудрому стратегу также необходимо уметь меняться, быть гибким и адаптироваться под ситуацию.

Стратегия непрямых действий может быть объяснена через лакановский психоанализ следующим образом. Реальное невозможно контролировать напрямую, поэтому авторы «Гуань-цзы» предлагают действовать через обходные пути. Так наивысший приоритет в искусстве войны отдается умению составлять планы и вести расчеты, то есть символическому регистру. Заранее составленный план позволяет хотя бы отчасти символизировать реальное, а значит, дает возможность иметь с ним дело, тем самым это позволяет хотя бы отчасти защитить себя от непредсказуемости и неизвестности. Воображаемый регистр в свою очередь позволяет манипулировать врагом, спутывать ему планы и скрывать от него свои намерения. Однако всегда нужно помнить и про собственные иллюзии, чтобы избежать катастрофы и не стать жертвой хитрых планов противника.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жульен Ф. Путь к цели в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. М.: Московский философский фонд, 2001.

2. *Конфуций*. Лунь юй. Глава 12 «Янь Юань» // Chinese Text Project. [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/analects/yan-yuan/zh> (дата обращения: 01.10.2025).
3. *Лапланди Ж., Понталис Ж. Б.* Словарь по психоанализу. ЦГИ, 2020.
4. *Малявин В. В.* Военный канон Китая. Сунь-цзы. Сунь-Бинь. Перевод и исследования. М.: Рипол классик, 2016.
5. *Мо-цзы*. Том 5. Отказ от нападения (часть вторая) // Chinese Text Project. [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/mozi/condemnation-of-offensive-war-iii/zhs> (дата обращения: 01.10.2025).
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 Китая. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, 2013.
8. *Чжан Ляньвэй 张连伟*. Гуань-цзычжэсюэсыянъяньцзю <管子> 哲学思想研究 (Исследование философских мыслей «Гуань-цзы»). Чэнду: Издательство Башу 巴蜀书社, 2008.
9. *Evans D.* An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. Routledge, 1996.
10. *Rickett W. A.* Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. New Jersey: Princeton University Press, 1986. V. 2.

REFERENCES

1. Julien, F. *Put' k tseli v obkhod ili napriamik. Strategiia smysla v Kitae i Gretsii* [Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece]. Moscow, Moscow Philosophical Foundation, 2001 (in Russian).
2. Confucius. The Analects of Confucius. In: *Chinese Text Project*. [Electronic resource] URL: <https://ctext.org/analects/yan-yuan/zh> (accessed: 01.10.2025) (in Chinese).
3. Laplandsh, J., Pontalis, J. B. *Slovar' po psikhooanalizu* [The Dictionary of Psychoanalysis]. Center for Humanitarian Initiatives, 2020 (in Russian).
4. *Malyavin, V. V. Voennyy kanon Kitaia. Sun'-tszy. Sun'-Bin'. Pervod i issledovaniia* [Military Canon of China. Sun Tzu. Sun Bin. Translation and Research]. Moscow, Ripol Classic, 2016 (in Russian).
5. Mo Tzu. Volume 5. Refraining from Attack. In: *Chinese Text Project* [Electronic resource] URL: <https://ctext.org/mozi/condemnation-of-offensive-war-iii/zhs> (accessed: 01.10.2025) (in Chinese).
6. Jia Taihong 贾太宏. *Guanzi. General Explanation* 管子通释, — Beijing, Xiyuan, 2015 (in Chinese).
7. Cyrenov C.H. C. *Traktat Guan' Chzhuna «Guan'-tszy»*. *Ego mesto i rol' v kul'turnoi traditsii Drevnego Kitaia* [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. Zhang Lianwei 张连伟. *Study on the Philosophical Thoughts of 'Guanzi'*. Chengdu, Bashu Publishing House 巴蜀书社, 2008 (in Chinese).
9. Evans, D. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Routledge, 1996.
10. Rickett, W. A. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*, vol. 2. New Jersey, Princeton University Press, 1986 (in English).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.1.1.008

УДК141.319.8

*О. Т. Ермишин**

«НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ» И «СИНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ»: Г. В. ФЛОРОВСКИЙ И С. С. ХОРУЖИЙ

Статья посвящена «неопатристическому синтезу» Г. В. Флоровского и «синергийной антропологии» С. С. Хоружего, их сравнительному анализу. Сначала автор рассмотрел идейную эволюцию Г. В. Флоровского в период 1920-х гг., его занятия философскими проблемами (статьи «Философия и религия», «Спор о немецком идеализме» и др.). «Неопатристический синтез» сложился в процессе перехода Флоровского от философии к богословию в конце 1920-х гг., получил развитие и обоснование в работах 1930-х гг. («Восточные отцы IV века», «Византийские отцы V—VIII веков», «Пути русского богословия»). Далее автор исследовал влияние «неопатристического синтеза» на формирование «синергийной антропологии» С. С. Хоружего. По признанию С. С. Хоружего, творческие идеи Г. В. Флоровского сыграли важную роль в его философском и богословском развитии, послужили первоначальной основой для понимания русской философии и исихастской традиции. Далее в статье прослежена эволюция персоналогических идей С. С. Хоружего: от феноменологии религиозного опыта в книге «К феноменологии аскезы» (1998) к обоснованию «синергийной антропологии». По мнению автора статьи, С. С. Хоружий, начав с интерпретации «неопатристического синтеза», затем перешел к созданию «синергийной антропологии» как общей философской парадигмы, имеющей универсальное значение для всей области гуманитарных наук.

Ключевые слова: синергийная антропология, неопатристический синтез, персоналогическая парадигма, исихазм, аскетизм, персонализм, феноменология.

* Ермишин Олег Тимофеевич — д-р филос. наук, oleg_ermishin@mail.ru, профессор кафедры гуманитарных наук, Финансовый университет при Правительстве РФ, Российская Федерация, 125993, Москва, Ленинградский просп., д. 49.

Oleg Timofeevich Ermishin — Dr. Sci. in Philosophy, oleg_ermishin@mail.ru, Professor, Department of Humanities, Russian Government Financial University, 49, Leningradsky prosp., Moscow, 125993, Russian Federation.

O. T. Ermishin
“NEOPATRISTIC SYNTHESIS” AND “SYNERGIC ANTHROPOLOGY”:
G. V. FLOROVSKY AND S. S. HORUZHYY

The article devoted to the “neopatristic synthesis” of G. V. Florovsky and the “synergic anthropology” of S. S. Horuzhy, their comparative analysis. First, the author considered the ideological evolution of G. V. Florovsky in the period of the 1920s, his studies of philosophical problems (the articles “Philosophy and Religion”, “The Dispute about German idealism» etc.). “Neopatristic synthesis” developed in the process of Florovsky’s transition from philosophy to theology in the late 1920s, was substantiated in the works of the 1930s (“Eastern Fathers of the 4th century”, “Byzantine Fathers of the 5th-8th centuries”, “The Ways of Russian Theology”). Further, the author investigated the influence of “neopatristic synthesis» on the formation of S. S. Horuzhy’s “synergic anthropology”. According to S. S. Horuzhy, the creative ideas of G. V. Florovsky played an important role in his philosophical and theological development, served as the initial basis for understanding Russian philosophy and hesychastic tradition. Further, the author of the article traces the evolution of personological ideas of S. S. Horuzhy: from the phenomenology of religious experience in the book “To the Phenomenology of ascesis” (1998) to the justification of “synergic anthropology”. According to the author of the article, S. S. Horuzhy, starting with the interpretation of “neopatristic synthesis”, then moved on to create “synergic anthropology” as general philosophical paradigm of universal importance for the entire field of the humanities.

Keywords: synergic anthropology, neopatristic synthesis, personological paradigm, hesychasm, asceticism, personalism, phenomenology.

Введение

Понятие «неопатристический синтез» неразрывно связано с именем Георгия Васильевича Флоровского (1893–1979). Вместе с тем, Флоровский не написал специального исследования, посвященного объяснению и обоснованию данного термина, хотя он часто использовал понятие «синтез» в разных работах. В какой-то мере такая терминологическая неопределенность послужила основой для целого ряда трактовок и интерпретаций, одной из которых стала «синергийная антропология» Сергея Сергеевича Хоружего (1941–2020). О значении «неопатристического синтеза» Хоружий писал:

«...по моему убеждению, это — та часть наследия Флоровского, которая и сегодня не исчерпала свой творческий потенциал, которая остается нужной в современной жизни Восточнохристианского дискурса, в особенности в России. Наконец, я и лично обязан этой концепции, я на нее опирался с немалой пользой в моей трактовке и русской философии, и исихастской традиции» [7, с. 154].

Давая столь высокую оценку «неопатристическому синтезу», Хоружий полагал, что эта идейная концепция Г. В. Флоровского требует дальнейшего развития и должна стать основой для создания новой оригинальной антропологии, соотносимой с актуальными богословскими и философскими проблемами. Насколько сопоставимы «неопатристический синтез» и «синергийная антропология», что в них общего и различного, попробуем разобраться, чтобы понять их современное значение и актуальность.

Г. В. Флоровский: на пути к «неопатристическому синтезу»

Хотя принято считать, что концепция «неопатристического синтеза» публично провозглашена Флоровским в докладе «Патристика и современное богословие» на I Съезде православных богословов в Афинах (29 ноября — 4 декабря 1936 г.), но сложилась она, безусловно, гораздо раньше. Например, по мнению А. В. Черняева, важным этапом в идейной эволюции Флоровского является начало 1920-х гг.:

«Произведения этого периода — научные, историографические, а чаще всего публицистические — послужили для мыслителя своего рода творческой лабораторией, где складывались его проблематика, терминология, стилистика» [14, с. 110].

Проблематика ранних работ Флоровского в основном связана с философией, с поиском того философского направления, которое соответствовало бы религиозному мировоззрению мыслителя в первой половине 1920-х гг. Одна из основных проблем вынесена Флоровским в название статьи «Философия и религия» (1923). Хотя в 1921–1922 гг. Флоровский уже опубликовал четыре публицистические и историософские статьи в евразийских сборниках «Исход к Востоку» и «На путях» («Разрывы и связи», «Хитрость разума», «О народах не-исторических», «О патриотизма праведном и греховном»), но именно в статье «Философия и религия» он кратко изложил свои философские взгляды, которые исповедовал в то время. Флоровский обосновывал, что религия есть опыт, а в религиозном восприятии с очевидностью и достоверностью дано Откровение, из чего делал вывод:

«Суждения догматики суть “суждения восприятия”, описательное изображение усмотренного и увиденного, и, как всякое суждение восприятия, они тяготеют к данности и вне ее, взятые в формальной отвлеченности — пусты и неоправданны» [5, с. 221].

Флоровский утверждал, что для верующего не нужно оправдание веры разумом, т. к. первичный источник познания — «достоверность веры»: «“Разумное” оправдание веры есть ее уничтожение: вера оправдывает сама себя» [5, 223]. По мнению Флоровского, вера есть реальная «предпосылка» знания, а религия и философия — это две автономные сферы познания: «вера есть “вещей обличение невидимых”, знание — видимых; вера — опыт потустороннего, знание — опыт посюстороннего» [5, с. 225]. Вместе с тем, вера (как и неверие) может входить в состав философии, но философ не может претендовать на высшую истину или «философский абсолютизм». Так в 1923 г. Флоровский сформулировал для себя основные возможности и границы философского знания.

Дополнением к статье «Философия и религия» стали еще две последующие опубликованные работы Флоровского — «К обоснованию логического релятивизма» (1924) и «Спор о немецком идеализме» (1930), в которых критика «философского абсолютизма» была продолжена и в целом получила завершение в тезисе «Философского выхода из тупиков идеализма нет» [4, с. 52]. Флоровский утверждал, что немецкий идеализм хотел быть «спекулятивным

богословием», т. е. произошло нарушение границ между философским и богословским познанием. Рационализм и «формализм» идеалистической мысли можно преодолеть, если обратиться к альтернативному пути — конкретному богословию, которое опирается на аскетический религиозный опыт и православную святоотеческую традицию. Такой ход мысли был связан прежде всего с тем, что Флоровский в 1926 г. переехал в Париж и начал читать курс патристики в Свято-Сергиевском богословском институте. Его опыт философских исследований был перенесен на святоотеческое богословие. О начале преподавания в Свято-Сергиевском богословском институте Флоровский вспоминал:

«Мой метод изучения был очень прост. В течение двух первых лет преподавательской деятельности в Париже я систематически читал труды ведущих Отцов — отчасти в оригинале, отчасти в переводах. Я изучал первоисточники прежде, чем обратился к современной научной литературе» [1, с. 154].

Занимаясь анализом святоотеческих трудов и читая лекции по патристике, Флоровский не просто стал богословом, а сформулировал для себя оригинальную концепцию и общее направление исследований:

«...изучение богословия привело меня уже давно к той идее, которую я сегодня называю “неопатристическим синтезом”. Это должно быть не просто собрание высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно *синтез*, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности» [1, с. 154–155].

Творческий поиск Флоровского в области богословия получил последовательное развитие: в 1928 г. вышли его первые богословские статьи — «Филарет, митрополит Московский», «Тварь и тварность», затем — книги «Восточные отцы IV века» (1931), «Византийские отцы V—VIII веков» (1933), «Пути русского богословия» (1937). В каждой из этих книг есть отдельные формулировки, раскрывающие творческий подход Флоровского к святоотеческому наследию. В предисловии к «Восточным отцам IV века» Флоровский писал:

«И прежде всего в своих чтениях я стремился войти и ввести в этот творческий мир, в этот вечный мир нестареющего опыта и умозрения, в мир немерцающего света. Верю и знаю, что только в нем и из него открывается правый и верный путь к новому христианскому синтезу, о котором томится и взывает современная эпоха» [2, с. 37].

Книга «Византийские отцы V—VIII веков» открывается главой «Пути византийского богословия», в которой появился известный термин Флоровского «христианский эллинизм». Флоровский считал, что конец IV в. — это начало новой эпохи: «Начинается эпоха христианского эллинизма, — время, когда пробуют строить христианскую культуру как систему» [2, с. 321]. Существенной и характерной чертой новой эпохи Флоровский считал христологические споры, которые, по его мнению, были обсуждением и решением антропологической проблемы в православии. Решение антропологической проблемы было первым опытом синтеза, т. к., по убеждению Флоровского, в спорах «правило веры должно раскрыться в творческий и богословский синтез» [2, с. 324].

Хотя Флоровский не дал точных формулировок «творческого синтеза» и «христианского эллинизма», но он показал их общий смысл в «Путиях русского богословия» на примере богословской и религиозно-философской критики. Вероятно, для Флоровского были важны не рациональные определения, а то, что он назвал «творческим разрешением жизненных задач» и «творческим духом» [3, с. VI]. «Творческий дух» можно считать основной характеристикой того «синтеза», к которому стремился Флоровский. Именно не теоретические рассуждения, а «творческий дух» воспринял от автора «Путиях русского богословия» С. С. Хоружий, который полагал, что Флоровский создал не одну, а две автономные концепции — «неопатристического синтеза» и «христианского эллинизма», оспаривая мнение, что они во многом совпадают. С. С. Хоружий пишет:

«...возникает мысль, что возможна, вообще говоря, обобщенная трактовка неопатристического синтеза, которая уже не предполагает связи с какой-либо конкретной расшифровкой Предания. При такой трактовке неопатристический синтез и христианский эллинизм становятся отдельными концепциями и могут иметь разную судьбу» [9, с. 125–126].

По мнению Хоружего, христианский эллинизм был «периферийным элементом» в отличие от «неопатристического синтеза», который нужно развивать и применять в контексте современности.

«Феноменология аскезы» С. С. Хоружего

По мнению А. В. Черняева, которое является распространенным,

«...если наиболее яркими наследниками Флоровского в богословии оказались иностранцы (американцы, греки, сербы), то в России оригинальным опытом развития идей о. Георгия явилась философская концепция синергичной антропологии» [13, с. 11].

С. С. Хоружий начал разрабатывать «синергичную антропологию» в 1990-е гг. Хорошо известно, что именно интерес к исихазму и концепции «неопатристического синтеза» Г. В. Флоровского повлиял на создание антропологического проекта С. С. Хоружего. В более поздних текстах 2014 г. и 2015 г. С. С. Хоружий кратко сформулировал то, что для него было самым важным в концепции Флоровского:

«Неопатристический синтез раскрывается как практика приобщения к опыту Отцов. В свою очередь, этот опыт, или же “ум” Отцов, как доказывает Флоровский в патрологических лекциях, есть синтез патристики и аскетики, православного подвига; и потому приобщение к опыту Отцов с необходимостью есть и приобщение к аскетической практике Православия, к исихазму» [7, с. 156–157];

«Опыт Отцов есть опыт их богословствования, и Православие всегда утверждало, что богословие должно представлять не силлогистические построения о Боге, а данные личной встречи с Богом, опытные данные лично испытанного Богообщения и Боговидения» [9, с. 126].

Таким образом, концепция Флоровского для С. С. Хоружего имела значение прежде всего не как теоретическое построение, а как указание на связь познания с религиозным опытом.

Чтобы представить основные идеи Хоружего на первоначальном этапе, достаточно рассмотреть содержание книги «К феноменологии аскезы» (1998). Как явствует из названия, предметом исследования является аскетическая традиция с точки зрения феноменологии. В первую очередь для Хоружего аскетизм — это религиозный опыт. Опыт дан человеку, который осуществляет особую процедуру для трансформации сознания. Именно с этой точки зрения Хоружий применяет методы феноменологии и деконструкции, дополняя их герменевтикой. Может показаться неожиданным избрание подобных методов в применении к религиозному сознанию, т. к. эти философские методы были выработаны в лоне светской культуры. Однако такой неожиданный ход мысли обеспечил идеям Хоружего известность как среди верующих, так и неверующих. С одной стороны, Хоружий говорит о том, что интересует верующего, с другой — отстраненно исследует церковное предание. Таким образом, в исследовании религиозного опыта он переносит проблемы богословия в сферу философского познания, т. е. развивает концепцию, противоположную тому направлению мысли, которое предпочел Флоровский (от философии к богословию).

Хоружий, в частности, утверждал, что единственный верный путь для развития богословия — это последовательная антропологизация. Он отвергал антропологию, основанную на идее человеческого субъекта, и предлагал концепцию «синергичной антропологии», исходя из святоотеческих терминов и понятий. Из святоотеческого предания Хоружий особо выделил исихазм. С его точки зрения человек — многослойное энергичное существо. Задачей подвижника является переход из одного энергичного состояния в другое, более совершенное, что осуществляется за счет работы с ментальной сферой (контроль чувств, возведение бессознательного на уровень сознательного). Аскетическая практика сближается с феноменологией, т. к. подвижнику, как и феноменологу, необходимо достичь чистоты опыта.

В связи с концепцией Хоружего возникает вопрос: какую роль в процессах, описанных в книге «К феноменологии аскезы», играет личность Иисуса Христа? Ведь работа с сознанием свойственна и другим религиям (например, буддизму). Хоружий признает центральную роль Христа в деле спасения человека, но дальнейшего развития этого тезиса читатель в его книге не находит. Для Хоружего важно рассмотреть религиозный опыт сам по себе, без отношения к Богу, с точки зрения внешнего наблюдателя. По его мнению, предмет исихастского сознания — это «энергичный образ человека» [8, с. 292]. Религия с точки зрения Хоружего имеет не «вертикальное» измерение, как связь Бога и человека, а «горизонтальное». Главным содержанием религии для Хоружего является антропологический процесс, складывающийся из последовательных актов: покаяние, трезвение, сведение ума в сердце, созерцание нетварного света. Можно сказать, что Хоружий не только модифицирует богословие в антропологию, но и саму религию понимает как антропологический процесс.

Уделяя большое внимание понятию энергии, Хоружий намеренно не акцентирует его на сущности человека, т. к. он борется с философскими идеями Нового времени. Отцы Церкви говорили о соединении сущности человека с божественными энергиями, а не просто о соединении человеческой и бо-

жественной энергий. В результате получается не преобразование личности, а «деэссенциализация» (термин Хоружего).

В концепции Хоружего есть целый ряд противоречий с традиционным пониманием святоотеческого богословия. Святоотеческое наследие Хоружий препарировал и расчленил с помощью деконструкции, что необычно для православной мысли. Он сделал сводку понятий и идей («Аналитический словарь исихастской антропологии»), состоящую из комментариев, а затем предложил свое толкование аскетики. В результате аскетический опыт превратился в «феноменологию аскезы», которая понимается как наука, основанная на универсальных методах и применимая к любым формам религиозного опыта: «В этом-то занятии опытом, работе над опытом, аскетика и сближается с феноменологией» [8, с. 78]. Так выглядел «проект» С. С. Хоружего в конце 1990-х гг. Интересно рассмотреть, что затем происходило с его идейным развитием.

«Синергийная антропология» С. С. Хоружего

В начале 2000-х гг. Хоружий начал активно использовать термин «синергийная антропология», который не имел какой-то точной формулировки, но служил для обозначения общего направления по созданию «новой антропологии». В 2005 г. вышел сборник С. С. Хоружего «Очерки синергийной антропологии», в который вошли работы начала 2000-х гг., но автор принципиально не внес ясности в то, что он имеет в виду под «синергийной антропологией». Более того, в предисловии («О предмете книги») С. С. Хоружий признавал, что в книге «нигде не разъясняется и не обсуждается, что такое синергийная антропология» [10, с. 5], но далее все-таки объяснил свою идейную позицию: «синергийная антропология как “модель Человека“ доставляет почву, служит феноменальной базой для синергийной антропологии как эпистемы» [10, с. 9]. Таким образом, «синергийная антропология» есть только «эпистема», «метод», «методологический принцип» [10, с. 9]. Следует отметить, что С. С. Хоружий явно использует термин «эпистема» в понимании М. Фуко (совокупность векторов познания). Еще в «Очерках синергийной антропологии» появляется ряд новых понятий, которые важны для понимания антропологического проекта С. С. Хоружего, — «антропологическая граница», «практика себя» и «размыкание». Последние два понятия заимствованы Хоружим из философии М. Фуко и М. Хайдеггера. Можно сказать, что С. С. Хоружий первоначально исходил из святоотеческой и исихастской традиции, но затем принципиально перешел в сферу светской академической философии, интерпретируя с ее точки зрения религиозную антропологию. Иначе говоря, С. С. Хоружий последовательно стремился создать универсальную «науку о человеке», предельно раздвинув ее границы и распространив принципы «синергийной антропологии» на все сферы гуманитарного знания.

Какую-то ясность в понимание синергийной антропологии вносят некоторые тексты Хоружего, опубликованные в 2010-х гг. В афинском журнале «Теология» на английском языке вышла статья Хоружего «Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности» (2010, русский авторизованный перевод появился в 2015 г.), в которой автор показал связь идей «синергийной антропологии» с «неопатри-

стическим синтезом» Г. В. Флоровского. Хоружий понимал «неопатристический синтез» Г. В. Флоровского как «особый модус творческой мысли» [11, с. 231]. Это и есть то, что Хоружий больше всего привлекло в наследии Г. В. Флоровского.

В статье 2010 г. С. С. Хоружий не ограничился анализом «неопатристического синтеза», а развил его оригинальную интерпретацию. Он заявил, что в святоотеческом наследии «ключевая часть» — это учение о личности (персонология), а в ее рамках была разработана парадигма, которую Хоружий называет «теоцентрической персонологической парадигмой». Эта парадигма полностью противоположна «антропологической персонологической парадигме», утвердившейся в философии Нового времени и отождествляющей личность с индивидом. С одной стороны, Хоружий находил раскрытие «теоцентрической персонологической парадигмы» в известных лекциях Флоровского по патристике, которые были опубликованы в двух книгах о святых отцах IV и V—VIII вв., с другой — он трактовал синергию как «размыкание человеческого существа навстречу Божественному бытию» [11, с. 234], ссылаясь на «Бытие и время» М. Хайдеггера. Хоружий утверждал, что «антропология размыкания» — это и есть «синергийная антропология», а «размыкание человека может интерпретироваться как универсальная парадигма конституции человеческой личности» [11, с. 234]. Таким образом, в статье 2010 г. он довольно ясно сформулировал несколько ведущих идей своего антропологического проекта и сделал ряд последовательных выводов.

Главный вывод С. С. Хоружего — человек есть энергийное образование, которое через синергию открыто к постоянному преобразованию и относится к разным ступеням духовного восхождения («исихастской Лествицы»). Хоружий пишет:

«Представленная здесь парадигма человеческой конституции предполагает формирование восходящей серии или иерархии динамических (энергийных) антропологических и/или персонологических структур, каждая из которых соответствует определенной ступени Лествицы» [11, с. 246].

Из такого понимания «человеческой конституции» следует и другой вывод: «Согласно данной концепции, человек в его персонологическом строении может быть охарактеризован как сообщество, состоящее из многих личностей, весьма отличных друг от друга» [11, с. 249]. Можно сказать, что «теоцентрическая персонологическая парадигма», которую С. С. Хоружий находит в христианской аскетике, исихазме и «неопатристическом синтезе» Г. В. Флоровского, в его интерпретации превращается в «плюралистическую антропологию», которая образует конфигурацию между религиозной и светской моделями мышления. Такая конфигурация, по мнению С. С. Хоружего, в наибольшей степени соответствует современной постсекулярной эпохе.

Учитывая уже упомянутое влияние М. Фуко в понимании понятия «эпистемы», которая всегда основана на исторических и культурных установках в конкретную эпоху, неудивительно, что с конца 2000-х гг. С. С. Хоружий активно занимался контекстом как «синергийной антропологии», так и антропологических идей в целом. В 2010 г. выходит два издания: монография С. С. Хоружего «Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской

антропологии» [12], заслуживающая отдельного рассмотрения, и сборник статей под его редакцией «Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте». Во втором издании большой интерес представляет большое предисловие С. С. Хоружего «Введение: проект и контекст» [6], которое в какой-то мере можно считать программным текстом.

С. С. Хоружий стремился обосновать и продемонстрировать «многостороннюю антропологическую экспансию», «антропологизацию самых разных гуманитарных территорий» [6, с. 72]. Он обрисовал контекст «синергичной антропологии», опираясь преимущественно на М. Хайдеггера и М. Фуко. Для него «эпоха утрат» и период тотальной критики закончились, наступает время для строительства совершенно новой антропологической модели, для обоснования которой сделаны только первые шаги в «синергичной антропологии». Однако, убежден С. С. Хоружий, именно «синергичная антропология» открывает широкие перспективы для создания универсальной «науки наук о человеке» [6, с. 72].

В конечном итоге С. С. Хоружий пришел к тому, чтобы рассматривать «синергичную антропологию» только как «проект», который максимально открыт к изменениям, трансформациям и использованию в качестве приложения к разным гуманитарным наукам. Он декларировал:

«В ситуации радикально изменившейся и непонятно меняющейся антропологической реальности затребована антропология противоположного рода, обладающая не суженным, а расширенным проблемным и феноменальным полем, и не прикладным, а максимально обобщенным дискурсом, который смог бы объять и осмыслить все новые, сколь угодно “безумные” идеи и поиски — для чего ему надо быть не простым собирательным вместилищем, а плавильным тиглем, наделенным организующими потенциями, методологическим и эвристическим ресурсом» [6, с. 20–21].

Следовательно, можно сделать вывод, что «проект» С. С. Хоружего — это только основа для будущей антропологии, которую еще предстоит создать, опираясь в том числе на методы и идеи «синергичной антропологии».

* * *

Разница между «неопатристическим синтезом» Г. В. Флоровского и «синергичной антропологией» С. С. Хоружего очевидна. Концепция Флоровского была только первоначальным творческим импульсом для Хоружего, который далеко ушел от «неопатристического синтеза» по направлению к философскому обоснованию оригинальной антропологии. В целом можно сказать, что «неопатристический синтез» Г. В. Флоровского не выходит за рамки того, что можно назвать мировоззрением, или мировоззренческим основанием, укорененным в православной церковной традиции. С. С. Хоружий же выбрал другой, оригинальный и парадоксальный путь, чтобы избежать тех противоречий, которые были заложены в его первоначальной концепции («феноменологии аскезы»): он максимально расширил «проблемное и феноменальное поле» исследования, создав из «синергичной антропологии» общую философскую парадигму, которая, даже если не соглашаться с ее основными положениями, имеет методологическое и эпистемологическое значение в области гуманитарных наук.

ЛИТЕРАТУРА

1. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М.: АО Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1995.
2. Флоровский Г. В. Восточные отцы Церкви. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
3. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 (репринтное переиздание 1937 г.).
4. Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме // *Путь*. 1930. № 25. С. 51–80.
5. Флоровский Г. В. Философия и религия // *Ермишин О. Т. Философия русского зарубежья XX в.* М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2019. С. 221–226.
6. Хоружий С. С. Введение: проект и контекст // *Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте.* М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 8–72.
7. Хоружий С. С. Идея неопатристического синтеза как недошедшее послание // *Вопросы философии.* 2014. № 7. С. 154–160.
8. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
9. Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // *Вопросы философии.* 2015. № 7. С. 122–135.
10. Хоружий С. С. Очерки синергичной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
11. Хоружий С. С. Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности // *Георгий Васильевич Флоровский / под ред. А. В. Черняева.* М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 230–251.
12. Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2010.
13. Черняев А. В. От редактора. Флоровский в XXI веке // *Георгий Васильевич Флоровский / под ред. А. В. Черняева.* М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 6–15.
14. Черняев А. В. Этапы идейной эволюции Флоровского // *Георгий Васильевич Флоровский / под ред. А. В. Черняева.* М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 110–141.

REFERENCES

1. *George Florovsky: svjashennosluzhitel', bogoslov, filosof* [George Florovsky: clergyman, theologian, philosopher] / ed. Yu. P. Senokosov. Moscow, Izdatel'skaja Gruppy "Progress" — "Cultura", 1995 (in Russian).
2. Florovsky, G. V. *Vostochnie Ottsi Tserkvi* [Eastern Fathers of the Church]. Moscow, AST Publ., 2003 (in Russian).
3. Florovsky, G. V. *Puti russkogo bogoslovija* [The Ways of Russian theology]. Vilnius, 1991 (in Russian).
4. Florovsky, G. V. Spor o nemetskom idealizme [The Dispute about German idealism]. In: *Put'*, 1930, no. 25, pp. 51–80 (in Russian).
5. Florovsky, G. V. Filosofija i religija [Philosophy and religion]. In: Ermishin, O. T. *Filosofija russogo zarubezh'ja 20 veka* [The Philosophy of Russian Abroad in 20th century] Moscow, Letnij sad; Alexander Solzhenitsyn's Dom russogo zarubezh'ja, 2019, pp. 221–226 (in Russian).

6. Horuzhy, S. S. Vvedenie: proekt i kontekst [Introduction: project and context]. In: *Fonar' Diogena: proekt sinergijnoj antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste* [Diogene's lantern. Synergic anthropology project in a contemporary humanitarian context]. Moscow, Progress-Traditsija, 2010, pp. 8–72 (in Russian).
7. Horuzhy, S. S. Ideja neopatristskogo sinteza kak nedoshedshee poslanie [The idea of neopatristic synthesis as lost message]. In: *Voprosy Filosofii*, 2014, no. 7, pp. 154–160 (in Russian).
8. Horuzhy, S. S. K Fenomenologii askezi [To the Phenomenology of ascesis]. Moscow, Izdatel'stvo Gumanitarnoj Literaturi, 1998 (in Russian).
9. Horuzhy, S. S. Kontseptsija neopatristskogo sinteza na novom etape [The conception of neopatristic synthesis on a new stage]. In: *Voprosy Filosofii*, 2015, no. 7, pp. 122–135 (in Russian).
10. Horuzhy, S. S. *Očerki sinergijnoj antropologii* [Essays on Synergic Anthropology]. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005 (in Russian).
11. Horuzhy, S. S. Personalistskie izmerenija neopatristskogo sinteza i sovremennij poisk novih modusov subektivnosti [Personalistic measurements of neopatristic synthesis and the modern search for new modes of subjectivity]. In: *Georgy Vasilyevich Florovsky / ed. A. V. Chernyaev. Moscow, Politicheskaja Entsiklopedia*, 2015, pp. 230–251 (in Russian).
12. Horuzhy, S. S. *Fonar' Diogena: Kriticheskaja retrospektiva evropeiskoj antropologii* [Diogene's lantern. Critical retrospective of European anthropology]. Moscow, Institut Sv. Fomy, 2010 (in Russian).
13. Chernyaev, A. V. Ot redaktora. Florovsky v XXI veke [From the editor. Florovsky in the 21st century]. In: *Georgy Vasilyevich Florovsky / ed. A. V. Chernyaev. Moscow, Politicheskaja Entsiklopedia*, 2015, pp. 6–15 (in Russian).
14. Chernyaev, A. V. Etapi idejnoj evoljutsii Florovskogo [The Stages of Florovsky's ideological evolution]. In: *Georgy Vasilyevich Florovsky / ed. A. V. Chernyaev. Moscow, Politicheskaja Entsiklopedia*, 2015, pp. 110–141 (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.1.1.009

УДК1(091)

*А. В. Черняев**

**АКАДЕМИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ В СССР ПОСЛЕВОЕННОГО ПЕРИОДА:
МЕЖДУ НАУКОЙ И ПОЛИТИКОЙ**

(Статья вторая)

На основе изучения архивных источников рассматриваются вопросы организации, планирования и теоретического содержания исследований по истории русской философии в Институте философии АН СССР послевоенного периода (1951–1982 гг.). Показаны социально-исторический контекст и политико-идеологические факторы, оказавшие влияние на развитие исследований и расстановку кадров в науке («оттепель» и реакция на нее, укрепление политических и культурных институтов РСФСР, возникновение «Русской партии», создание и деятельность ВООПИК, вызревание и апробация идеологии «перестройки»). Реконструируется предыстория, формирование концепции и процесс написания коллективного многотомного труда «История философии в СССР», создававшегося в 1960–1970-е гг. Уделяется внимание личности и деятельности руководителя данного труда В. Е. Евграфова: уточняются детали биографии, идейно-мировоззренческие позиции, дается оценка его вклада в науку. Освещаются параллельные научно-издательские инициативы («Русская философия в XVIII—XIX вв.» и др.) под руководством М. Т. Иовчука. Обосновывается гипотеза об участии историков русской философии в организации резонансной публикации статьи А. Н. Яковлева «Против антиисторизма», выявляется ее значение в контексте борьбы идей и конкуренции научных проектов в преддверии «перестройки».

Ключевые слова: русская философия, советская философия, архивные источники, руссоцентризм, В. Е. Евграфов, М. Т. Иовчук, А. Н. Яковлев.

* Черняев Анатолий Владимирович — канд. филос. наук, Chernyaevphd@gmail.com, ведущий научный сотрудник, Институт проблем передачи информации РАН.

Chernyaev Anatoly Vladimirovich — PhD in Philosophy, Chernyaevphd@gmail.com, Leading researcher, The Institute for Information Transmission Problems RAS.

A. V. Chernyaev
ACADEMIC RESEARCH ON THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY
IN THE POST-WAR USSR: BETWEEN SCIENCE AND POLITICS
(ARTICLE TWO)

Based on a study of archival sources, this article examines the organization, planning, and theoretical content of research on the history of Russian philosophy at the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences in the post-war period (1951–1982). It explores the socio-historical context and political and ideological factors that influenced the development of research and the placement of personnel in the field (the “thaw” and the reaction to it, the strengthening of the political and cultural institutions of the RSFSR, the emergence of the “Russian Party”, the creation and activities of VOOPIK, and the maturation and writing of the ideology of “perestroika”). It reconstructs the prehistory, concept formation, and writing process of the multi-volume collective work “The History of Philosophy in the USSR”, created in the 1960s and 1970s. Attention is paid to the personality and work of Vasily Evgrafov, the director of this work: biography details, ideological and ideological positions are clarified, and his contribution to scholarship is assessed. Parallel scholarly publishing initiatives (“Russian Philosophy in the 18th-19th Centuries”, etc.) under the direction of Mikhail Iovchuk are highlighted. The hypothesis of the involvement of historians of Russian philosophy in organizing the high-profile publication of Alexander Yakovlev’s article “Against Antihistoricism” is substantiated, and its significance is explored in the context of the struggle of ideas and the competition of scholarly projects on the eve of perestroika.

Keywords: Russian philosophy, Soviet philosophy, archival sources, russocentrism, Vasily Evgrafov, Mikhail Iovchuk, Alexander Yakovlev.

Сектор истории русской философии Института философии АН СССР (ИФ АН) просуществовал неполные 4 года: в результате реорганизации 1951 г. он был влит во вновь образованный единый сектор истории философии. Задача создания коллективного труда по русской философии сохранялась, однако ее академический статус также понизился. Решением Бюро Отделения истории и философии АН СССР от 28 сентября 1949 г. она включалась в новую тему «История науки и техники в СССР» и тем самым приобретала подчиненное, локальное значение [19, л. 2]. Руководителем нового сектора с октября 1951 г. был назначен А. Н. Маслин [17, л. 39–40], который затем стал и главным редактором коллективного труда [18, л. 74–75], получившего с 1952 г. новое рабочее название «Очерки по истории философии в СССР» [20, л. 1]. Такое название также указывало на снижение статуса, отказ от притязания на фундаментальный и всеобъемлющий характер исследования. Исходя из этого, на заседании редколлегии 15 сентября 1953 г. Маслин отклонил предложение издавать «Очерки» в трех томах во избежание демонстрации излишних амбиций, ибо «на самом деле это первая попытка» [21, л. 96]. Работа шла не слишком гладко: в июле 1953 г. Издательство АН СССР вернуло на доработку т. II «Очерков» [21, л. 110] и смогло принять его лишь два года спустя [22, л. 94–95]. В конце концов результат полуторадесятилетней работы научного коллектива был издан в двух томах под названием «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР» в 1955–1956 гг. [53].

Казалось бы, можно было перевести дух после изнурительного марафона, однако уже в январе 1957 г. Маслин сообщил своим сотрудникам о спущенном сверху экстренном изменении плана научной работы, в соответствии с которым

предписывалось в очередной раз сосредоточить основные силы на подготовке издания нового труда на ту же тему, — теперь уже фундаментального, без слова «Очерки» в названии, — и потому трехтомного, общим объемом в 140 п. л. Увеличение объема планировалось прежде всего за счет расширения разделов, посвященных идеалистам, славянофилам и идейным связям с зарубежными направлениями мысли [23, л. 1, 18–19]. Развернутый план-проспект «Истории философской и общественно-политической мысли народов СССР (в трех томах)» был представлен уже на следующем заседании сектора, 7 февраля 1957 г., и предусматривал, в частности, отдельные главы о русском масонстве, мистицизме и идеализме XVIII в., П. Я. Чаадаеве, идеализме первой четверти XIX в., раннем и позднем славянофильстве, почвенничестве, Ф. М. Достоевском, Л. Н. Толстом, В. С. Соловьёве, русском кантианстве, гегельянстве, позитивизме (философия начала XX в. планом не охватывалась) [23, л. 27–33]. В марте 1958 г. дирекция ИФ АН приступила к рассылке информационных писем внешним авторам с предложением принять участие в работе, где сообщалось:

«Институт философии АН СССР готовит трехтомное издание “История философской и социологической мысли народов СССР”... В основу данного труда будут положены два тома “Очерков <...>», которые «должны быть основательно доработаны и улучшены... Многие главы должны быть заново написаны... Намечается ввести ряд новых глав, посвященных критическому освещению идеалистических школ и направлений в XIX в.» [9, л. 1–2].

14 октября 1958 г. приказом по Институту в составе сектора истории философии была создана группа по подготовке «Истории философской и социологической мысли народов СССР» [16, с. 129]. А незадолго до этого, в августе 1958 г., во главе сектора Маслина сменил новый заведующий — В. Е. Евграфов, перешедший в ИФ АН из ЦК КПСС. Получили распространение ошибочные сведения, согласно которым Евграфов заведовал сектором истории философии в СССР уже с 1958 г. [33, с. 191; 37]. Однако в 1958 г. такого сектора не существовало, и само его создание два с лишним года спустя явилось заслугой Евграфова. По-видимому, Маслин должен был оставить заведование сектором в связи с обязанностями в парткоме и дирекции ИФ АН, приход же Евграфова был заранее согласован, но необходимо было дожидаться, когда новый заведующий сможет покинуть прежнюю работу. Этим переходным периодом воспользовался член-корреспондент АН СССР М. Т. Иовчук, который также претендовал на данный сектор, однако, не преуспев, в июне 1958 г. добился учреждения сектора подготовки всеобщей «Истории философии», под предлогом необходимости концентрации научных сил для осуществления одноименного издания, запущенного 10 лет назад Г. Ф. Александровым, завершения которого требовали в ЦК и Президиуме АН СССР [16, с. 129]. При этом научные кадры для комплектования своего сектора Иовчук брал из сектора истории философии, который в итоге оказался обескровлен.

В такой ситуации Евграфов выступил с инициативой преобразования сектора истории философии в сектор истории философии в СССР, основной задачей которого становилась научная подготовка нового издания с таким же названием, — «Истории философии в СССР», теперь уже шеститомного. 13 декабря

1960 г. дирекция ИФ АН утвердила проект Евграфова. Наряду с преобразованием сектора и принятием плана издания, последний том которого должен был выйти в 1967 г. (к 50-летию Великого Октября), этот проект предусматривал обширный план мероприятий, включая комплексное изучение вербальных и невербальных источников русской философии, систематические архивные изыскания, составление «хроникальной летописи <...> философской жизни в России». Научно-вспомогательное обеспечение должен был осуществлять сектор научной информации, которому предписывалось проводить мониторинг рецепции русской философии зарубежными авторами. Решено было также «войти с ходатайством в Президиум АН СССР о создании в секторе истории философии в СССР творческой группы по исследованию истории философской и общественной мысли древней и феодальной Руси», с выделением для этой цели Институту шести дополнительных научных ставок. Наряду с этим Евграфову удалось добиться внушительного дополнительного финансирования на копирование архивных материалов, оплаты труда внештатных сотрудников, а также командировок для организации регулярного взаимодействия с историками философии в союзных и автономных республиках [24, л. 188–189]. Таким образом, впервые за все время разработок истории русской философии в ИФ АН были реально мобилизованы значительные научно-административные, кадровые и материальные ресурсы, необходимые для осуществления столь амбициозного проекта.

С чем мог быть связан такой неожиданный ренессанс русской философии (хотя уже и под вывеской «истории философии в СССР»)? Не подлежит сомнению, что столь масштабное научно-издательское предприятие, по своей тематике имеющее прямое отношение к самым чувствительным вопросам государственной идеологии и национальной политики, должно было получить поддержку на очень высоком уровне, чтобы академическое начальство обеспечило ему «зеленый свет». Вторая половина 1950-х гг. — это время, когда во внутренней политике СССР начинается реакция на процессы брожения («оттепели») среди либеральной интеллигенции, явившиеся результатом доклада Н. С. Хрущева на XX съезде КПСС 1956 г., посвященного развенчанию «культы личности» И. В. Сталина. Пытаясь нейтрализовать последствия собственного выступления, создавшего угрозу социальной стабильности, на встречах с интеллигенцией в 1957 г. Хрущев, во-первых, прямо заявил, что «не позволит растоптать» «честное имя товарища Сталина», а во-вторых, занимаясь из сталинского идеологического арсенала державный русизм, говорил о «благородстве», «разуме и терпении» русских, стремясь превзойти в этом самого Сталина (см.: [48, с. 104]). Содержательно национальная идеология Хрущева была прямым продолжением сталинского руссоцентризма:

«Вместе с русскими люди всех социалистических наций СССР с любовью говорят: Россия-матушка. Известно, что еще в дореволюционное время выдающиеся представители демократической русской интеллигенции были тесно связаны с передовыми представителями интеллигенции всех народов России, <...> оказывали благотворное влияние на развитие культур различных наций и народностей» [58, с. 20–21].

По предположению Г. В. Костырченко,

«...в отличие от Сталина, прибегшего в 1930-е гг. к “русской идее” исключительно с холодной прагматической целью укрепления режима, Хрущев апеллировал к ней не только в тех же властных интересах, но и движимый неким патриотическим идеализмом» [48, с. 113].

Возможно, именно поэтому русизм Хрущева, в отличие от сталинского, оказался подкреплен целым рядом важных политических решений: в 1956–1957 г. были значительно расширены полномочия Совмина РСФСР, создан Союз писателей РСФСР, газета «Советская Россия» и, самое главное, — Бюро ЦК КПСС по РСФСР, которое Хрущев возглавил лично.

«Эти преобразования стимулировались... политическим давлением т. н. “Русской партии”, представлявшей собой неформальный конгломерат интеллектуально-аппаратных сил консервативно-почвеннической ориентации» [48, с. 114].

Учреждение Бюро ЦК по РСФСР явилось частичной реализацией проекта А. А. Жданова и его соратников по созданию компартии России. Как показано в статье первой, ждановцы активно выступали на поле изучения и пропаганды наследия русской философии, которое они привлекали в качестве средства научной апробации своей политической программы. «Ленинградское дело» вывело ждановцев из большой политической игры и одновременно ознаменовало конец процесса активизации разработок по русской философии. Закономерным образом возврат Хрущева к ждановскому сценарию повлек за собой реанимацию его научного сопровождения и, в частности, необходимость создания полноценной истории русской философии, которая, как и другие хрущевские мероприятия, должна была превзойти аналогичные проекты сталинского времени. Если эти предположения верны, то находят свое объяснение и неожиданный возврат в 1957 г. к подготовке такого коллективного труда, и назначение его руководителем Евграфова, и значительные возможности, полученные им для реализации данного проекта.

Согласно анкетным данным аттестационного дела, Василий Евграфович Евграфов (1908–1982) после окончания Академии им. Н. К. Крупской с 1930-х гг. преподавал философские дисциплины, в первые годы войны был армейским политработником, на Сталинградском фронте заслужил медаль «За отвагу», в 1943 г. отозван с фронта, защитил диссертацию о Н. Г. Чернышевском и преподавал в Высшей Разведшколе Генерального штаба, параллельно — на кафедре истории русской философии философского факультета МГУ. С 1946 г. он работал в ЦК КПСС, где последовательно занимал должности инструктора, зав. сектором и помощника зав. отделом пропаганды, совмещая эту работу с научно-исследовательской деятельностью [1, л. 7]. В 1953 г. после смерти Сталина Евграфов по поручению Хрущева отвечал за изготовление посмертной маски вождя [2, л. 100–101]. Был одним из авторов официальной биографии В. И. Ленина [42]. Работать в ЦК Евграфов стал под началом Александрова и по этой причине обычно причисляется к членам его группы [47, с. 405]. Вместе с тем он сумел построить конструктивные отношения и с соперниками александровцев — ждановцами, благодаря чему после удаления Александрова из ЦК сохранил там свои позиции и продолжал принимать заметное участие

во всех научных проектах по русской философии, не подвергаясь идеологическим проработкам. Поэтому в сообществе историков русской философии 1950-х гг. — идейно поляризованном и раздираемом конкурентными противоречиями — Евграфов оказался едва ли не единственной значительной фигурой, способной объединить вокруг себя большинство специалистов. Учитывая высокое политическое значение нового проекта многотомной «Истории философии в СССР» — с одной стороны, партийный опыт и научный авторитет Евграфова — с другой, его переход в ИФ АН в 1958 г. для руководства указанным проектом можно рассматривать скорее как новое ответственное задание, чем почетную отставку из ЦК. Об особом мандате, которым был наделен Евграфов, свидетельствует и присуждение ему в 1963 г. ученой степени доктора наук без защиты диссертации, что практиковалось лишь в исключительных случаях.

То, каким образом Евграфов вел работу во главе редколлегии «Истории философии в СССР», свидетельствует о его верности сталинской парадигме руссоцентризма и несомненной принадлежности к сторонникам т. н. «Русской партии» в советской номенклатуре и духовной элите. Наиболее репрезентативно архивные источники позволяют воссоздать ход работы над первым томом издания. 23 февраля 1961 г. состоялось обсуждение его плана-проспекта, в ходе которого были озвучены идейные принципы и затронуты научно-методологические вопросы. Евграфов сообщил, что изданию придается очень большое значение, ибо оно «должно сыграть свою роль как в научно-познавательном, так и в воспитательном отношении для нашего народа» [26, л. 4]. Поэтому изначально предполагалось сделать многотомник иллюстрированным: «дать портреты мыслителей, автографы, сделать издание таким, чтобы читателю приятно было взять книгу в руки» [26, л. 107–108]. Особое внимание докладчик уделил актуальности разработки философии древнерусского периода — области, в которой философы отстали от историков не только литературы, но также экономической и правовой мысли; вместе с тем, «это имеет огромное внутреннее значение для нашей страны». Раскрывая данный тезис, Евграфов указал на необходимость опровержения созданного западными авторами стереотипа, согласно которому мировоззрение Ренессанса

«...не коснулось или в очень слабой степени коснулось развития мировоззрения русского народа и других народов, населявших Россию. Они считают, что имелся провал в духовном развитии нашего народа и что это касалось непосредственного развития не только идеологической и духовной жизни, но и экономической и политической жизни нашей страны» [26, л. 7–8].

В связи с этим было указано, что необходимо расширительное понимание источников русской философии, к которым должны быть также отнесены памятники религиозной, эстетической, политической мысли.

Евграфова горячо поддержал академик АН СССР М. Н. Тихомиров, указавший на двойной стандарт тех авторов, по мнению которых западные богословы Августин и Фома Аквинский должны включаться в историю философии, а русские Климент Смолятич и Кирилл Туровский — нет [26, л. 21]. В том же духе высказался В. П. Зубов [26, л. 26–35]. А. А. Сидоров стал возражать «против старинного слова “влияние”» при описании отношений между философскими

культурами России и Запада [26, л. 41]. Он также призвал уделить особое внимание русской эстетике, в частности, «эстетическому мировоззрению Андрея Рублева» [26, л. 47]. И. М. Кудрявцев предложил включить в круг источников древнерусской философии, наряду с живописью и памятниками архитектуры, также церковные песнопения и жития святых [26, л. 68–70], и это предложение не встретило возражений. А. И. Клибанов отметил актуальность «источниковедческой задачи выявления философских памятников» Древней Руси и констатировал «колоссальное научно-политическое значение» порученного Евграфову предприятия [26, л. 58–62]. Диссонансом прозвучало выступление И. У. Будовница, которому не понравилось, что составители плана-проспекта рассматривают церковных авторов (Нифонт Новгородский, Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский) исключительно «как величайших деятелей», притом что они были консерваторами, реакционерами и борцами против еретиков — гуманистов и сторонников прогресса, а значит, «не заслуживают доброго слова» [26, л. 50–51]. Резкую отповедь Будовницу дал И. Я. Щипанов, который заявил, что все антицерковные деятели — будь то еретики или раскольники, «хотя в философии высказывали рациональные идеи, но в области политики выступали реакционерами», ибо «были сепаратистами в период острейшей борьбы за создание централизованного государства» [26, л. 93].

Таким образом, на совещании восторжествовал православный руссоцентризм, чему немало поспособствовала позиция большинства приглашенных Евграфовым маститых ученых. Вместе с тем была высказана обеспокоенность, что не присутствуют представители национальных республик, ибо «периодизация и распределение объема между народами СССР — самый острый вопрос» [26, л. 79]. На это Щипанов ответил, что «в редколлегии единое мнение», и «мы организовано отстаиваем точку зрения, которую выработали А. Н. <Маслин> и В. Е. <Евграфов>» [26, л. 92]. Первый на данном этапе уже в ранге заместителя директора Института курировал сектор и подготовку «Истории философии в СССР». Проблема заключалась в том, что, согласно марксистской периодизации, на территории СССР рабовладельческая формация имела место только в Закавказье и Средней Азии, а славяне сразу перешли от первобытно-общинного строя к феодализму: исходя из этого, история СССР традиционно начиналась с народов Юго-Востока, и история философии не могла быть исключением. Но это противоречило бы принципу руссоцентризма, который для руководителей редколлегии был определяющим. Найденное решение озвучил Щипанов:

«Мы с В. Е. <Евграфовым> предварительно говорили, чтобы первый том целиком посвятить истории русской философии с древнейших времен... Я имею в виду русскую, украинскую, белорусскую философию — философию славянских народов, а второй том — истории философии народов Закавказья и Средней Азии. Мы бы объем могли увеличить значительно, раза в полтора-два. Всякие нарекания отпали бы, а нарекания были. По Армении тащат всех монахов, богословов, всех тащат и толкуют как мыслителей. Мы спорим с ними... Если мы так построим тома, места будет достаточно, и многие проблемы будут сняты» [26, л. 99].

В полном соответствии с этой идеей уже 25 марта 1961 г. дирекцией ИФ АН было внесено уточнение в план издания: «I том посвятить истории

философской мысли древней России; II том посвятить истории философской мысли неславянских народов СССР» [25, л. 46–47]. Впоследствии под давлением марксистских догматиков это решение отменят и первый том не будет начинаться с русской философии, но важно знать, каким был изначальный замысел Евграфова и Щипанова.

Пришлось пожертвовать и некоторыми другими вещами. В частности, Тихомиров написал для т. I раздел «Русская философская и социологическая мысль IX—XIII вв.», ставший, по сути, последней его крупной работой, духовным завещанием выдающегося ученого [7]. Для создания этого текста в конце 1961 г. ему был предоставлен творческий отпуск на 45 дней [9, л. 5], что лишний раз показало административные возможности Евграфова. Однако в последний момент по указанию дирекции ИФ АН в тексте Тихомирова некоторые параграфы были сняты, другие — сильно сокращены. Например, «Слову о Законе и Благодати» Илариона Киевского в рукописи было посвящено 7 машинописных листов [7, л. 74–80], а в книге осталась только одна страница, параграф же об антииудейском трактате «Словеса святых пророков» был снят полностью, несмотря на то, что он представлял значительный научный интерес «как образец исторических и философских воззрений образованных кругов Киевской Руси» [7, л. 91]. Безжалостному купированию была подвергнута и глава о русском масонстве, которую написал Щипанов для т. II [28, л. 94–98]. В свою очередь, при обсуждении материала о ереси жидовствующих, написанного Я. С. Лурье и Н. А. Казаковой, Евграфов увидел в нем «неверные политические оценки» и распорядился послать на отзыв Тихомирову [27, л. 113], после чего этот текст также подвергся переработкам. Написанные В. Ф. Пустарнаковым разделы по русскому Средневековью были поручены другому специалисту, ибо, по оценке Тихомирова, «принижали древнерусскую философию по сравнению с философией других стран» [8, л. 2]. Пустарнаков под влиянием зарубежных авторов проводил идею, будто православие препятствует развитию философской культуры [28, л. 108] и считал Польшу более передовой страной, поскольку «там было Возрождение, <a> на Руси — нет» [28, л. 131]. Впоследствии эти материалы Пустарнакова составят основу книги «Введение христианства на Руси» (1987) [34].

Возвращаясь к обсуждению плана-проспекта I тома, следует отметить, что, наряду с академиком Тихомировым, к нему были привлечены весьма примечательные фигуры. Член-корреспондент АН СССР искусствовед А. А. Сидоров был автором работы «К эстетике русского идеализма» (1957), которая осталась неопубликованной; в ней впервые в СССР подробно и комплиментарно рассказывалось об идеях таких русских философов, как А. С. Хомяков, В. С. Соловьёв, Н. Ф. Федоров, В. В. Розанов [3]. Историк науки В. П. Зубов в советские годы создавал книгу о русском богословии [44]. Историк древнерусской литературы И. М. Кудрявцев был убежден, что «русская философия — вся почти в литературе <...> Из всех идей — идея патриотизма особенно пронизывает ее» [4, л. 1]. Вскоре после описываемых событий он стал одним из организаторов Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры — идейного штаба «Русской партии» в СССР, составлял записки с различными предложениями по организации работы ВООПИК (см.: [5; 6]).

Среди участников обсуждений на секторе Евграфова 15 июня 1962 г. оказался и Анджей Валицкий, который оставил запись об этом эпизоде:

«В. Евграфов на публичном собрании своего коллектива в следующих словах пытался убедить меня в том, что “борьба с космополитизмом” была правильной: “Андрей Михайлович, вы должны это понять. Ведь русский народ на протяжении веков находился в глубочайшем унижении. Народу, обладающему таким великим духом, отказывали в праве гордиться своей философией, говорили, что, собственно, не было русской философии. Некоторые товарищи стали даже говорить, что интеллигенция русского народа — это евреи. Андрей Михайлович, разве вы бы не возмутились, если такое говорилось о польском народе? Русский народ был унижаем даже в республиках, например, на Кавказе было 30% русских, но их отстраняли от республиканских и партийных органов власти. Надо же было это прекратить!”» [31, с. 69–70].

Эти слова в пересказе Валицкого перекликаются с предисловием к «Истории философии в СССР», где Евграфов отстаивал необходимость

«...быть непримиримым к буржуазному космополитизму, отрицающему вместе с национальным суверенитетом роль национальных особенностей в развитии философской мысли народов... Не “избранные”, а все народы способны к развитию философской мысли и каждый из них... вносит свой вклад в сокровищницу философских знаний» [40, с. 13].

В соответствии с планом к 50-летию Октября в 1967 г. удалось издать т. I (философская мысль IX — первой половины XVIII вв.). С небольшим опозданием в следующем 1968 г. вышли т. II (XVIII — первая четверть XIX вв.) и т. III (вторая половина XIX в.). Т. IV (конец XIX — начало XX вв.) вышел в 1971 г. Выход т. V (в двух книгах), посвященного советскому периоду, задерживался по не зависящим от редколлегии причинам, о чем будет сказано особо. Выполненная под руководством Евграфова «История философии в СССР» стала не только самым значительным коллективным трудом по этой теме, но и одним из наиболее масштабных научных проектов в истории Института философии вообще. Создание фундаментального академического труда по истории философии нашей страны неизбежно связано со многими трудностями научно-организационного и политико-идеологического характера, успешно преодолеть которые не удалось никому, кроме Евграфова. До его прихода в ИФ АН на этом участке работы на протяжении полутора десятилетий (1943–1958) сменилось по меньшей мере восемь руководителей (Б. Э. Быховский, Г. С. Васецкий, О. В. Трахтенберг, З. В. Смирнова, В. А. Фомина, Д. И. Чесноков, А. Ф. Окулов, А. Н. Маслин), перед которыми стояла аналогичная задача, но полноценно решить ее им оказалось не под силу. Евграфов собрал уникальный коллектив из лучших специалистов различных научных центров и регионов огромной страны, в который вошли не только философы, но также представители смежных областей знания — историки, филологи, науковеды, искусствоведы, религиоведы (всего около 100 авторов [см.: 13, л. 64]). Редколлегия издания вела интенсивную работу, собираясь дважды в месяц для обсуждения очередных текстов, многие из которых неоднократно перерабатывались и переписывались заново. При этом изучение некоторых периодов и направлений

русской философской мысли было поднято на качественно новый уровень, прежде всего — философии Древней Руси и идеализма XIX — начала XX вв., что обеспечило необходимые предпосылки для реализации многих будущих исследований в этой области. Не без оснований Евграфов называл свой проект «научная история философии народов СССР» [40, с. 15].

Многотомник выражал и определенную мировоззренческую программу, в числе главных принципов которой: руссоцентризм — понимание роли русского народа как государствообразующего, «старшего брата» в семье советских народов (что нашло выражение в ставшей лейтмотивом формуле «философия русского и других народов СССР» (см., напр.: [39, с. 163; 42, с. 19]), преодоление историко-философского европоцентризма и связанного с ним национально-культурного нигилизма, возвращение из забвения ряда русских религиозных мыслителей и идеалистов [35, с. 162]. Последовательное проведение этих принципов потребовало от руководителей редколлегии немалой твердости и мужества и послужило поводом для неизбежных нападок. С одной стороны, выражали протест представители кавказских и среднеазиатских республик, с точки зрения которых «неправильно отводится место в томе для освещения философской мысли народов СССР, кроме русского. Неправильно определен объем глав республик» [28, л. 138]. В то же время, по мнению тех, кто вынашивал планы расчленения СССР,

«...авторы искусственно соединили в одном будто бы едином и целостном процессе развитие всех национальных философий народов СССР... Следовало бы не тратить тщетно силы на конструирование моделей отношений, не существовавших в действительности» [36, с. 137].

С этим Евграфов категорически не мог согласиться и указывал на глубокое историческое единство объединенных вокруг России народов, в свете чего задачей коллектива было «проанализировать философское наследие советских народов, многие из которых уже давно входят в состав единого государства. На протяжении веков происходил процесс их идейного взаимодействия и взаимовлияния» [36, с. 139].

Представленная в многотомнике картина истории русской философской мысли в итоге стала предметом ожесточенной полемики. Либералы (А. И. Володин, И. К. Пантин и др.) упрекали авторов в излишне «прямолинейной» трактовке еретичества, раскольничества, масонства, в преувеличении значимости самобытных направлений мысли (славянофильство, «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова), а также в игнорировании философии Л. Шестова и Г. Г. Шпета [52, с. 256; 55, с. 176]. Одновременно те же установки служили поводом для положительной оценки со стороны ученых-государственников:

«Всем своим содержанием “История философии в СССР” активно противостоит попыткам буржуазных “русологов” и “советологов” (Л. Шапиро, И. Берлин, Д. Биллингтон и др.) использовать философскую мысль народов СССР для идеологических диверсий» [51, с. 134] (см. также [46]).

Накал дискуссий вокруг многотомника демонстрировал, что затронутые в нем вопросы не являются лишь достоянием истории, а имеют прямое от-

ношение к злободневным общественно-политическим проблемам, которые в начале 1970-х гг. входили в фазу обострения.

Выход т. IV в 1971 г. был использован либералами как один из поводов для перехода в широкое контраступление. Давний конкурент Евграфова Иовчук, занявший незадолго перед этим пост ректора Академии общественных наук при ЦК КПСС (АОН), организовал в 1971 г. серию обсуждений «дискуссионных вопросов истории общественной мысли в России». В ходе этих мероприятий, в контексте рассмотрения евграфовского издания, развивалась идея, что «на фоне успехов науки наглядно выступили “белые пятна” в исследованиях по истории русской философии», в связи с чем констатировалось, что «требуют к себе внимания проблема русского масонства» и «история русского либерализма» [54, с. 173, 174]. Выступавшие отмечали, что в результате «методологических ошибок» происходит зачастую «идеализация старины, приукрашивание взглядов тех или иных мыслителей прошлого... отождествление народной и церковной, русской и православной культур», а среди ученых и писателей «стало модным кокетничанье с религией, идиллическое любование церковной стариной». В связи с этим говорилось «о необходимости критиковать внеисторический, внеклассовый подход к оценке идеологических течений России» [54, с. 175–176]. Данные тезисы дословно перекликались с текстом записки «Об ошибочных оценках религии и атеизма в некоторых произведениях литературы и искусства», направленной Иовчуком в ЦК в том же 1971 г. В ней также отмечался «повышенный спрос» на «произведения русских религиозных философов-идеалистов» [30, с. 878] и констатировалось, что,

«...желая восстановить “связь времен”, ряд авторов... порой рассматривают историю как “гладкий”, “непрерывный”, “единый” поток и связывают наследуемые советскими народами национальные традиции и духовные ценности со всем тем, что было в истории и культуре в прошлом, включают в идейное наследие народов реакционные, в т. ч. религиозные элементы» [30, с. 882].

В заключение предлагалось «просить ЦК КПСС дать указание органам партийной печати, научным журналам, “Литературной газете” выступить со статьями», разоблачающими подобные «ошибочные оценки» [30, с. 884].

Такая статья в «Литературной газете» появилась 15 ноября 1972 г. под названием «Против антиисторизма» и содержала резкую критику советских ученых и писателей — сторонников теории «единого потока» русской культуры, которым ставилось в вину распространение «великодержавного шовинизма», «местного национализма» и антисемитизма, а также «кокетничанье с реакционно-консервативными традициями прошлого» и «любование патриархальным укладом жизни» [59]. Публикация вышла за подписью А. Н. Яковлева, занимавшего пост и. о. зав. отделом пропаганды ЦК, что придавало ей директивный характер и обеспечило большой резонанс. Вопрос о реальном авторстве стал предметом дискуссии; предполагается, что подписанная Яковлевым статья по его заказу была написана литературными критиками Ю. Суровцевым и В. Оскоцким [50, с. 56, 247]. Судя по всему, над статьей плотно поработали и философы во главе с Иовчуком (такие как А. И. Володин, И. А. Крывелев, Е. Г. Плимак), о чем свидетельствуют многочисленные смысловые и тексту-

альные совпадения между этой публикацией — с одной стороны, запиской Иовчука в ЦКи материалами проведенных им в 1971 г. обсуждений — с другой. По всей видимости, одновременный приход Яковлева к руководству отделом пропаганды ЦКи Иовчука — к руководству АОН при ЦК не был случайностью, т. к. эти люди работали тогда в одной команде.

О том, как отреагировал на публикацию Яковлева Евграфов, можно судить по воспоминаниям А. Ф. Замалева, который в тот период готовился к защите диссертации «Философская мысль в средневековой Руси» и поздней осенью 1972 г. приехал в ИФ АН для решения вопроса о получении внешнего отзыва:

«В назначенный срок 20 ноября я был на месте и, поднявшись на третий этаж, ждал начала заседания... Василий Евграфович молча наблюдал за ходом полемики. Перед ним на столе лежала газета, я видел — со статьей Яковлева. Видимо, мое выступление убедило его, что я как раз и являюсь сторонником теории “истоков”, и он с нескрываемой прохладой в голосе произнес: Вы так защищаете это старое, будто оно и впрямь важно для нас... Затем он спросил: Вы читали статью Яковлева?».

Замалева ответил, что не считает нужным менять убеждения после каждой газетной публикации.

«Василий Евграфович от удивления даже привстал: Да Вы хоть знаете, чья это статья? Вы хоть сознаете, что говорите? Василий Евграфович в крайнем раздражении сел на прежнее место и трагически произнес: я не вижу оснований для дачи положительного отзыва. <...> Зачем, спрашивается, мне надо было втягиваться в спор с профессором Евграфовым? Ведь и невооруженным глазом было видно, что он закоренелый “партиец” и не потерпит никаких возражений против “официальной линии”» [43, с. 30–36].

Скорее всего, эта история приукрашена, поскольку Евграфов, обладая богатым опытом работы в ЦК, не мог не понимать, что и. о. зав. отделом — не та фигура, которая определяет линию партии, а «Литературная газета» — не официальный партийный орган. Вместе с тем, демарш Яковлева мог явиться началом широкой идеологической кампании против «Русской партии», и, по-видимому, в такой опасный момент Евграфов предпочел воздержаться от поддержки Замалева — демонстративного приверженца теории «единого потока», раскритикованной высокопоставленным партийным функционером.

Известно, что публикация в «Литературке» была расценена как «перегиб» и вскоре после этого будущий «прораб перестройки» уехал на 10 лет работать послом в Канаде. При этом в ходе проведенного в ЦК расследования Яковлев не назвал реальных авторов текста, настаивая на своем единоличном авторстве [49, с. 178]. В результате инициатор и создатель статьи — Иовчук — оставался во главе АОН, продолжал политическую активность и интриги против Евграфова, пытаясь перехватить лидерство в области разработок истории философии в СССР. Несмотря на то, что проект под руководством Евграфова был еще далек до завершения, Иовчук добивался запуска двух параллельных многотомных трудов по той же тематике, которые представляли собой по сути расчленение евграфовского: «История философской и общественно-полити-

ческой мысли народов Средней Азии и Казахстана» и «История философской и общественно-политической мысли народов Российской Федерации» (см.: [39, с. 104]). Постановление Секции общественных наук Президиума АН СССР о запуске в работу первого было принято 10 марта 1976 г. на основании предварительного решения той же Секции от 11 февраля 1972 г. [10, л. 47]. Реализация второго проекта на базе ИФ АН была анонсирована директором Института Б. С. Украинцевым в его докладе осенью 1975 г. как «задача исследования истории философской и общественной мысли в России» [57, с. 103]. В 1978 г. был озвучен план преобразования сектора истории философии СССР ИФ АН в сектор русской философии — под задачи проекта Иовчука [11, л. 145], а в 1980 г. создана одноименная группа под его руководством [14, л. 47–48].

Дело не только во внутринаучной конкуренции: инициативы Иовчука призваны были служить научному обеспечению определенных, далеко идущих политических замыслов, ибо его проекты имели совершенно иную идеологическую направленность по сравнению с евграфовским. «История философии в СССР» представляла собой развитие сталинской парадигмы руссоцентризма, которая постулировала особый статус русского народа как государствообразующего, внесшего решающий вклад в исторические, политические, культурные процессы формирования единого государства. Соответственно этот труд создавался как единая интегральная история, а не просто соединение набора национальных историко-философских нарративов под одной обложкой. В этом отношении показательным отсутствием в названии данного труда (как и самого сектора) выражения «народов СССР», ибо акцент делался не на множественности, а на единстве. Перед нами — историко-философское обоснование единства страны, построенное на демонстрации того, как

«...глубокая общность исторических судеб народов, объединенных в рамках единого государства, прогрессивное влияние на них передовой русской культуры, упрочение, как правило, при ее посредстве связей с мировой культурой и философией привели к возникновению ряда общих черт в развитии философской мысли всех народов России» [51, с. 135].

В противоположность этому, проекты Иовчука, представляющие историю философской мысли народов СССР как обособленные процессы, работали на противопоставление национальных историй и культур, фактически вносили «дух национальной розни в общественное сознание советского народа» [39, с. 102]. В план госзадания ИФ АН на 1981–1986 гг. вторая тема Иовчука вошла под названием «Русская философия в XVIII—XX вв. Коллективный труд в 2-х тт. (4 книгах)»; согласно аннотации, задача проекта заключалась в исследовании «места» русской философии «в общем процессе развития философской мысли человечества» [29, л. 22]. Тем самым бралась на вооружение разработанная западными авторами схема, согласно которой философия в России — продукт интеллектуального импорта Нового времени, и вместе с тем отбрасывались достижения прежней работы советских ученых, в ходе которой было показано, что история русской философии — единый многовековой процесс, укорененный в собственной проблематике русской жизни. В свою очередь, апелляция к «человечеству» указывала на явную принадлежность авторов проекта к цеху

разработчиков перестроечной идеологии «общечеловеческих ценностей». Важно учитывать, что эти проекты запускались на уровне АН СССР, где обычно проводились исследования союзного, а не регионального масштаба. Очевидно, это был заказ тех же самых политических сил, которые к началу 1970-х гг. выдвинули Яковлева и Иовчука на высокие посты, выслуживаясь перед которыми, последний рапортовал об особой актуальности масонства и либерализма. Как видим, АН СССР активно использовалась данными силами в качестве площадки модельных разработок, призванных подвести научное обоснование под планы распада страны и проведения радикальных реформ по западным сценариям.

Понятное дело, что для заинтересованных в этом политических сил была крайне неудобна фигура Евграфова — сторонника сталинской модели единства страны на основе руссоцентризма, занимавшего в ИФ АН авторитетные позиции заведующего ключевым сектором, председателя диссертационного совета, руководителя коллективного труда, которым гордился Институт [13, л. 64]. Поэтому с середины 1970-х гг. запускается кампания, направленная на дискредитацию Евграфова. В качестве повода для нападков был использован т. V «Истории философии в СССР», посвященный философским разработкам советского периода, выход которого искусственно тормозился. В итоге, чтобы убрать Евграфова, либералам пришлось провернуть хитроумную комбинацию с новой реорганизацией его сектора. Назначенный в результате этого в 1982 г. на место Евграфова А. Д. Сухов писал:

«... трудность работы состояла в том, что сектор задолжал: выпустив четыре тома “Истории философии СССР”, он никак не мог одолеть 5-й, состоящий из двух частей... Впоследствии, когда мы все же одолели все препятствия, мне в дирекции откровенно признались, что они не предполагали, что эту работу можно довести до конца» [54, с. 232].

Сухов лукавил: несмотря на все трудности написания современной истории философской науки и согласования интересов ее фигурантов, рукопись т. V в двух книгах была готова уже к 1978 г., однако под разными предлогами не принималась издательством.

Вопрос о «неоправданном затягивании» издания рассматривался в мае 1980 г. Президиумом АН СССР, где состоялась очная ставка между директором ИФ АН Украинцевым и директором издательства «Наука» Г. Д. Комковым, который не отрицал, что том давно готов, однако рассуждал о необходимости, помимо стандартного научного рецензирования, какого-то общественного обсуждения рукописи, потому что так «рекомендовали в директивных инстанциях» [12, л. 49]. Вопрос спустили в Отделение философии и права, где он был рассмотрен уже в начале июня. К делу приложена объяснительная записка Евграфова с оглавлением рукописи т. V, которое практически совпадает со структурой издания, выпущенного впоследствии, имея лишь единичные различия. Главное из них заключается в том, что у Евграфова была предусмотрена руссоцентристская глава «Роль РСФСР и философской культуры русского народа в развитии философской мысли народов СССР» [15, л. 62], а в издании, выпущенном после его ухода, данная глава была подменена, и место

цементирующего страну русского народа с его культурой заняли абстрактные «центральные учреждения» [45, с. 576].

Несмотря на воздвигнутые против него гонения, Василий Евграфович Евграфов не пошел на сделку с совестью, до последнего сохранив верность своим патриотическим убеждениям, следованию которым была подчинена вся его деятельность как ученого и руководителя. В некрологе В. Е. Евграфова сказано, что он «возглавлял одно из идеологически ответственных и особо актуальных направлений философской науки» [32, с. 171]. Действительно, данный участок научной работы был — и остается — в определенном смысле линией фронта. Для Евграфова он стал своеобразной Брестской крепостью, где тот до последнего держал оборону, превратившуюся для него в смысл жизни. И, наверное, не случайно, что Евграфов умер вскоре после предательского разгона воссозданного им сектора, словно героически погиб в бою. Его судьба демонстрирует, что история русской философии — это важнейшее поле драматической битвы за историческую правду, битвы за целостность и независимость родной страны, за ее подлинный, незамутненный духовный лик. Память о героях этой битвы должна быть сохранена, а их дело не должно погибнуть.

ЛИТЕРАТУРА

1. ГАРФ. Ф. Р-9506. Оп. 11. Д. № 143.
2. РГАСПИ. Ф. 558. Оп. 11. Д. № 1487.
3. ОР РГБ. Ф. 776. К. 17. Д. № 1.
4. ОР РГБ. Ф. 800. К. 10. Д. № 16.
5. ОР РГБ. Ф. 800. К. 12. Д. № 3.
6. ОР РГБ. Ф. 800. К. 12. Д. № 4.
7. АРАН. Ф. 693. Оп. 1. Д. № 42.
8. АРАН. Ф. 693. Оп. 1. Д. № 288.
9. АРАН. Ф. 693. Оп. 3. Д. № 124.
10. АРАН. Ф. 1731. Оп. 1. Д. № 222.
11. АРАН. Ф. 1731. Оп. 1. Д. № 259.
12. АРАН. Ф. 1731. Оп. 1. Д. № 299.
13. АРАН. Ф. 1844. Оп. 1. Д. № 166.
14. АРАН. Ф. 1844. Оп. 1. Д. № 181.
15. АРАН. Ф. 1844. Оп. 1. Д. № 183.
16. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1.
17. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 417.
18. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 435.
19. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 485.
20. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 560.
21. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 591.
22. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 774.
23. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 915.
24. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 998.
25. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 1030.

26. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 1032.
27. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 1051.
28. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 1076.
29. АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. № 1443.
30. Аппарат ЦККПСС и культура. 1965–1972 / Отв. сост. С. Д. Таванец. М.: РОС-СПЭН, 2009.
31. *Валицкий А.* Россия // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 67–88.
32. Василий Евграфович Евграфов // Вопросы философии. 1983. № 8. С. 171.
33. Василий Евграфович Евграфов // Философские науки. 1983. № 3. С. 191.
34. Введение христианства на Руси / отв. ред. А. Д. Сухов. М.: Мысль, 1987.
35. *Горский В. С., Губенко В. И., Ничик В. М.* История философии в СССР. Т. 1–2 // Вопросы философии. 1969. № 5. С. 160–165.
36. *Грубин В. А., Парамонов Б. М.* Обсуждение «Истории философии в СССР» на философском факультете ЛГУ // Вопросы философии. 1969. № 11. С. 135–139.
37. Евграфов Василий Евграфович. [Электронный ресурс] URL: <https://iphras.ru/evhrafov.htm?usclid=mh3sn9cz5h78804421> (дата обращения: 31.10.2025).
38. *Евграфов В. Е.* Актуальные проблемы исследования истории философии народов СССР / Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М.: Наука, 1970. С. 149–170.
39. *Евграфов В. Е.* Основные этапы развития истории философской мысли народов СССР в послеоктябрьскую эпоху / Марксистско-ленинская мысль в СССР: исторический путь и проблемы его исследования. Киев: Наукова думка, 1978. С. 73–105.
40. <*Евграфов В. Е.*> Предисловие / История философии в СССР. Т. 1. М.: Наука, 1968. С. 1–24.
41. *Евграфов В. Е.* Проблемы марксистско-ленинского исследования истории философии народов СССР. М.: Знание, 1967.
42. *Евграфов В. Е., Ильичев Л. Ф., Константинов Ф. В.* Владимир Ильич Ленин: Биография. Изд. 6-е. М.: Политиздат, 1981.
43. *Замалеев А. Ф.* Мемуары о русской философии: записки, статьи, фрагменты. СПб.: Академия исследований культуры, 2014.
44. *Зубов В. П.* Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди. М.: УРСС, 2001.
45. История философии в СССР. Т. 5, кн. 2. М.: Наука, 1988.
46. *Кадзуо М.* Японский читатель о 3 томе «Истории философии в СССР» // Вопросы философии. 1971. № 6. С. 179–181.
47. *Костырченко Г. В.* Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм (Новая версия): в 2 ч. Ч. 2. На фоне холодной войны. М.: Международные отношения, 2015.
48. *Костырченко Г. В.* Тайная политика Хрущева: власть, интеллигенция, еврейский вопрос. М.: Международные отношения, 2012.
49. *Костырченко Г. В.* Тайная политика: От Брежнева до Горбачева: в 2 ч. Ч. 1. Власть — еврейский вопрос — интеллигенция. М.: Международные отношения, 2020.
50. *Кречмар Д.* Политика и культура при Брежневе, Андропове и Черненко. 1970–1985 гг. М.: «АИРО-XX», 1997.
51. *Курсанов Г.* Философская мысль народов СССР // Политическое самообразование. 1973. № 6. С. 133–138.
52. *Лялина Г. С.* Атеизм и религия в истории общественной мысли и культуры народов СССР // Вопросы научного атеизма. Выпуск 15. М., 1973. С. 253–259.

53. Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР: в 2 т. М.: Изд-во АН СССР, 1955–1956.
54. Павлов А. Т. О некоторых дискуссионных вопросах истории общественной мысли и культуры в России XIX века // Философские науки. 1972. № 4. С. 173–178.
55. Пантин И. К., Поляков А. П. Истории философии в СССР. Т. 4. // Вопросы философии. 1973. № 8. С. 172–176.
56. Сухов А. Д. Начиная в 50-е... / Философские поколения. М.: ЯСК, 2022. С. 226–235.
57. Украинцев Б. С. Об основных направлениях исследований в Институте философии АН СССР // Вопросы философии. 1976. № 1. С. 94–104.
58. Хрущев Н. С. Высокое призвание литературы и искусства. М.: Правда, 1963.
59. Яковлев А. Против антиисторизма // Литературная газета. 15 ноября 1972.

REFERENCES

1. Garf. F. R-9506. Op. 11. D. № 143.
2. RGASPY. F. 558. Op. 11. D. № 1487.
3. OR RGB. F. 776. K. 17. D. № 1.
4. OR RGB. F. 800. K. 10. D. № 16.
5. OR RGB. F. 800. K. 12. D. № 3.
6. OR RGB. F. 800. K. 12. D. № 4.
7. Aran. F. 693. Op. 1. D. № 42.
8. Aran. F. 693. Op. 1. D. № 288.
9. Aran. F. 693. Op. 3. D. № 124.
10. Aran. F. 1731. Op. 1. D. № 222.
11. Aran. F. 1731. Op. 1. D. № 259.
12. Aran. F. 1731. Op. 1. D. № 299.
13. Aran. F. 1844. Op. 1. D. № 166.
14. Aran. F. 1844. Op. 1. D. № 181.
15. Aran. F. 1844. Op. 1. D. № 183.
16. Aran. F. 1922. Op. 1.
17. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 417.
18. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 435.
19. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 485.
20. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 560.
21. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 591.
22. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 774.
23. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 915.
24. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 998.
25. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 1030.
26. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 1032.
27. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 1051.
28. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 1076.
29. Aran. F. 1922. Op. 1. D. № 1443.
30. *Apparat CK KPSS i kul'tura. 1965–1972. Otv. sost. S. D. Tavanec* [Apparatus of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union and Culture. 1965–1972. Edited by S. D. Tavanets]. Moscow, ROSSPEN, 2009.

31. Valitsky, A. Rossiya [Russia]. In: *Voprosy Filosofii*, 1990, no. 12, pp. 67–88.
32. Vasilij Evgrafovich Evgrafov [Vasily Evgrafovich Evgrafov]. In: *Voprosy Filosofii*, 1983, no. 8, p. 171.
33. Vasilij Evgrafovich Evgrafov [Vasily Evgrafovich Evgrafov]. In: *Philosophical Sciences*, 1983, no. 3, pp. 191.
34. *Vvedenie hristianstva na Rusi / otv. red. A. D. Suhov* [Introduction of Christianity in Russia / edited by A. D. Sukhov]. Moscow, Mysl, 1987.
35. Gorsky, V. S., Gubenko, V. I., and Nichik, V. M. Istorija filosofii v SSSR. Tom 1–2 [History of Philosophy in the USSR. Vol. 1–2. In: *Voprosy Filosofii*, 1969, no. 5, pp. 160–165.
36. Grubin, V. A., Paramonov, B. M. Obsuzhdenie “Istorii filosofii v SSSR” na filosofskom fakul'tete LGU [Discussion of “History of Philosophy in the USSR” at the Faculty of Philosophy of Leningrad State University]. In: *Voprosy Filosofii*, 1969, no. 11, pp. 135–139.
37. *Evgrafov Vasilij Evgrafovich* [Evgrafov Vasily Evgrafovich]. [Electronic resource] URL: <https://iphras.ru/evhrafov.htm?ysclid=mh3sn9cz5h78804421> (accessed on 31.10.2025).
38. Evgrafov, V. E. Aktual'nye problemy issledovaniya istorii filosofii narodov SSSR [Actual Problems of Researching the History of Philosophy of the Peoples of the USSR]. In: *Leninism and Contemporary Problems of Historical and Philosophical Science*. Moscow, Nauka, 1970, pp. 149–170.
39. Evgrafov, V. E. Osnovnye ehapy razvitiya istorii filosofskoj mysli narodov SSSR v posleoktyabr'skuyu ehporu [The Main Stages of the Development of the History of Philosophical Thought of the Peoples of the USSR in the Post-October Era]. In: *Marxist-Leninist Thought in the USSR: The Historical Path and Problems of Its Research*. Kiev, Naukova dumka, 1978, pp. 73–105.
40. <Evgrafov V. E.> Predislovie [Preface]. In: *History of Philosophy in the USSR*. Vol. 1. Moscow, Nauka, 1968, pp. 1–24.
41. Evgrafov V. E. *Problemy marksistsko-leninskogo issledovaniya istorii filosofii narodov SSSR* [Problems of Marxist-Leninist research of the history of philosophy of the peoples of the USSR]. Moscow, Znanie, 1967.
42. Evgrafov Russian Russian Preachers, V. E., Ilyichev, L. F., Konstantinov, F. V. *Vladimir Il'ich Lenin: Biografiya* [Vladimir Ilyich Lenin: Biography]. Ed. 6-E. Moscow, Politizdat, 1981.
43. Zamaleev, A. F. *Memuary o russkoj filosofii: zapiski, stat'i, fragmenty* [Memoirs of Russian philosophy: notes, articles, fragments]. Saint Petersburg, Academy of Cultural Studies, 2014.
44. Zubov, V. P. *Russkie propovedniki: Ocherki po istorii russkoj propovedi* [Russian preachers: Essays on the history of Russian preaching]. Moscow, URSS, 2001.
45. *Istorija filosofii v SSSR* [The History of Philosophy in the USSR]. Vol. 5, book 2. Moscow, Nauka, 1988.
46. Kazuo, M. Yaponskij chitatel' o 3 tome “Istorii filosofii v SSSR” [Japanese Reader on the 3rd Volume of the History of Philosophy in the USSR. In: *Voprosy Filosofii*, 1971, no. 6, pp. 179–181.
47. Kostyrchenko, G. V. *Tajnaya politika Stalina. Vlast' i antisemitizm (Novaya versiya): v 2 chst'ach. Chast' 2. Na fone holodnoj vojny* [Stalin's Secret Politics. Power and Anti-Semitism (New Version): at 2 parts. Part 2. Against the background of the Cold War]. Moscow, International Relations, 2015.
48. Kostyrchenko, G. V. *Tajnaya politika Hrushch'yova: vlast', intelligenciya, evrejskij vopros* [Khrushchev's secret policy: power, intelligentsia, the Jewish question]. Moscow, International Relations, 2012.
49. Kostyrchenko, G. V. *Tajnaya politika: Ot Brezhneva do Gorbacheva: v 2 chst'ach. Chast' 1. Vlast' — evrejskij vopros — intelligenciya* [Secret Policy: From Brezhnev to Gorbachev: at

2 parts. Part 1. Power — the Jewish question — the Intelligentsia]. Moskow, International Relations, 2020.

50. Kretschmar, D. *Politika i kul'tura pri Brezhneve, Andropove i Chernenko. 1970–1985 gg.* [Politics and Culture under Brezhnev, Andropov and Chernenko, 1970–1985]. Moskow, AIRO-XX, 1997.

51. Kursanov, G. *Filosofskaya mysl' narodov SSSR* [Philosophical Thought of the Peoples of the USSR]. In: *Political Self-Education*, 1973, no. 6, pp. 133–138.

52. Lyalina, G. S. *Ateizm i religiya v istorii obshchestvennoj mysli i kul'tury narodov SSSR* [Atheism and Religion in the History of Social Thought and Culture of the Peoples of the USSR]. In: *Issues of Scientific Atheism. Issue 15*, Moscow, 1973, pp. 253–259.

53. *Ocherki po istorii filosofskoj i obshchestvenno-politicheskoj mysli narodov SSSR: v 2 tomach* [Essays on the History of Philosophical and Social and Political Thought of the Peoples of the USSR: in 2 vols]. Moskow, USSR Academy of Sciences, 1955–1956.

54. Pavlov, A. T. *O nekotoryh diskussionnyh voprosah istorii obshchestvennoj mysli i kul'tury v Rossii 19 veka* [On Some Debatable Issues in the History of Social Thought and Culture in 19th-Century Russia]. In: *Philosophical Sciences*, 1972, no. 4, pp. 173–178.

55. Pantin, I. K., Polyakov A. P. *Istorii filosofii v SSSR. Tom 4* [History of Philosophy in the USSR. Vol. 4]. In: *Voprosy Filosofii*, 1973, no. 8, pp. 172–176.

56. Sukhov, A. D. *Nachinal v 50-e...* [Began in the 1950s...]. In: *Philosophical Generations*. Moskow, YASK, 2022, pp. 226–235.

57. Ukraintsev, B. S. *Ob osnovnyh napravleniyah issledovanij v Institute filosofii AN SSSR* [On the Main Directions of Research at the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences]. In: *Voprosy Filosofii*, 1976, no. 1, pp. 94–104.

58. Khrushchev, N. S. *Vysokoe prizvanie literatury i iskusstva* [The High Calling of Literature and Art]. Moskow, Pravda, 1963.

59. Yakovlev, A. *Protiv antiistorizma* [Against Anti-Historism]. In: *Literaturnaya Gazeta*. November 15, 1972.

*В. С. Попова, Л. С. Сироткина**

**ЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА
В РУССКОЙ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ:
ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ, НЕКОТОРЫЕ СТРАНИЦЫ
СТАНОВЛЕНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ**

В статье представлен обзор и анализ развития логической культуры философов второй половины XIX — первой четверти XX вв. на примере ряда значимых в этом контексте персоналий. Дано определение логической культуры как системного качества рациональной деятельности человека, характеризующегося признанием ценности логики, готовностью и способностью реализовывать логические подходы, следуя логическим нормам в разнообразных интеллектуальных практиках. Выделены и охарактеризованы три уровня развития логической культуры: операциональный (навыки), рефлексивный (нормативный и ценностный образ логики), профессионально-методологический. Показано, что все три выделенных уровня получили развитие в России во второй половине XIX — первой четверти XX вв. в деятельности таких мыслителей, как М. И. Владиславлев, Н. Я. Грот, М. М. Троицкий, Б. Н. Чичерин, А. И. Введенский, Н. О. Лосский, Г. Г. Шпет. На основе выявленных общих черт логической культуры у указанных философов сформулированы наиболее важные ее атрибуты, которые, по мнению авторов, сохраняют по сей день значимость в научной и педагогической деятельности.

Ключевые слова: логика, логическая культура, русская философия, Введенский А. И., Владиславлев М. И., Грот Н. Я., Троицкий М. М., Лосский Н. О., Чичерин Б. Н., Шпет Г. Г.

* Варвара Сергеевна Попова — д-р филос. наук; varyud@mail.ru, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, 14.

Varvara Sergeevna Popova — Dr. Sci in Philosophy, varyud@mail.ru, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14, Aleksandra Nevskogo str., Kaliningrad, 236041, Russian Federation.

Сироткина Людмила Сергеевна — к-т филос. наук; lyusir.ru@mail.ru, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, 14.

Lyudmila Sergeevna Sirotkina — CSc in Philosophy, lyusir.ru@mail.ru, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14, Aleksandra Nevskogo str., Kaliningrad, 236041, Russian Federation.

V. S. Popova, L. S. Sirotkina
*LOGICAL CULTURE IN RUSSIAN UNIVERSITY PHILOSOPHY: CHARACTERISTIC
FEATURES, SOME PAGES OF DEVELOPMENT, AND CURRENT SIGNIFICANCE*

The article provides an overview and analysis of the development of the logical culture of philosophers of the second half of the XIX — first quarter of the XX centuries using the example of a number of significant personalities in this context. The definition of logical culture is given as a systemic quality of rational human activity, characterized by recognition of the value of logic, willingness and ability to implement logical approaches, following logical norms in a variety of intellectual practices. Three levels of logical culture development are identified and characterized: operational (skills), reflexive (normative and value image of logic), professional and methodological. It is shown that all three identified levels were developed in Russia in the second half of the XIX — first quarter of the XX centuries in the work of such thinkers as M. I. Vladislavlev, N. Ya. Grot, M. M. Troitsky, B. N. Chicherin, A. I. Vvedensky, N. O. Lossky, G. G. Shpet. Based on the identified common features of the logical culture of these philosophers, its most important attributes are formulated, which, according to the authors, retain their importance in scientific and pedagogical activities to this day.

Keywords: logic, logical culture, Russian philosophy, Vvedensky A. I., Vladislavlev M. I., Grot N. Y., Troitsky M. M., Lossky N. O., Chicherin B. N., Shpet G. G.

Введение

Логические и методологические идеи русских университетских философов второй половины XIX — начала XX в. (а именно этот период мы выделяем как ключевой для становления логической культуры в России) составляют важную часть развития философских наук в России и приобретают новое звучание в контексте современных проблем эпистемологии гуманитарного познания. Логико-методологическая линия в отечественной мысли важна и как фактор единства истории русской философии, поскольку философы прошлого демонстрируют в своих исследованиях специфические, устойчивые во времени модели рациональности, в которых логика явно или имплицитно имеет весомое значение. Логическая наука, часто находясь как бы на периферии оригинальных моделей русской философской духовности, все же обнаруживает себя в основе гуманитарно-методологических подходов, в самой реализации философского опыта. Логика также занимает достойное место и в педагогической деятельности русских университетских философов указанного периода, посредством которой подрастающему поколению ученых прививается особая культура мышления. Таким образом, русские университетские философы как преподаватели логики транслируют в культуре определенный тип рациональности. Из этого опыта мы можем извлечь понимание значения логики для становления современного рационального и критического мышления.

Обращение ко второй половине XIX — началу XX в. русской философии вызывает споры о внутреннем единстве этого периода. Действительно, были представлены очень разнообразные концепции. Русская философия чаще всего ассоциируется с религиозным направлением, с такими именами, как Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьёв, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев. С другой стороны, есть совсем немного известных русских дореволюционных логиков, например, М. И. Каринский, П. С. Порецкий, Н. А. Васильев, С. И. Поварнин. На этом фоне исследователи недостаточно об-

ращают внимание на то, что существовала и рационалистическая линия внутри разноплановой русской философии, разрабатывавшаяся в рамках различных философских концепций (неокантианских, интуитивистских, герменевтических, религиозных, психологических и др.). Это такие философские учения, внутри которых логика занимает видное место, но которые не посвящены исключительно логическим вопросам. В целом такое направление называют в современной российской истории логики *логико-гносеологическим* (см., например, [11]). Подобные концепции преимущественно развивали русские университетские философы — профессиональные преподаватели философии, логики, психологии, других наук. Такие как, например, М. М. Троицкий, М. И. Владиславлев, Б. Н. Чичерин, Н. Я. Грот, А. И. Введенский, Н. О. Лосский, С. И. Поварнин, И. И. Лапшин, Г. Г. Шпет и другие.

Логика являлась обязательным компонентом учебных планов российских университетов и преподавалась вплоть до революции 1917 г. в высших и средних образовательных учреждениях Российской Империи. Поэтому многие университетские преподаватели философских дисциплин обращались к логическим темам, писали труды и учебники по логике (некоторые учебники оставались востребованными долгие годы, переиздавались даже в советское время, как это было с учебником по логике Г. И. Челпанова, переизданным десять раз до 1946 г.), спорили на логические темы в журналах. И хотя нельзя сказать, что они внесли революционный вклад в развитие логики, но *их деятельность имела существенное значение для становления логической культуры в России*, для выработки уважительного отношения к логическому знанию, для понимания эпистемологических вопросов в целом. Полагаем, что этот опыт сегодня зачастую остается недооцененным при осмыслении преемственности русской интеллектуальной традиции как в профессиональной философской среде, так и в сфере образования.

Понятие логической культуры

Временно отвлечемся от исторического обзора и определим, что понимается под логической культурой (далее — ЛК). ЛК — системное качество рациональной деятельности человека, характеризующееся наличием ценности логики и логического, готовностью и способностью реализовывать логические подходы, следуя логическим нормам в разнообразных интеллектуальных практиках [24, с. 32–33].

ЛК характеризуется совокупностью содержательных, процессуальных и личностных параметров мыслительной деятельности и функционирует на трех качественно различных уровнях: операциональном (навыки), рефлексивном (нормативный и ценностный образ логики), профессионально-методологическом (логическая концепция).

Операциональный уровень ЛК характеризуется:

- навыками формального мышления, то есть мышления в соответствии с правилами логики;
- обобщенностью этих навыков применительно к широкому кругу самых разных задач.

Рефлексивный уровень ЛК предполагает:

— способность направлять внимание на логические компоненты мыслительной деятельности (выявлять логические формы в обыденных рассуждениях, рационально описывать действия своего или чужого мышления);

— ценностное отношение к логической корректности мышления, стремление не нарушать логические требования, предпочтение логических средств там, где они приемлемы.

Профессионально-методологический уровень ЛК достигается при условии, если:

— разрабатывается авторская логическая концепция;

— осуществляется преподавание логики, дисциплин логического цикла;

— логическая наука применяется для построения систем знаний.

Достижение высшего, профессионально-методологического, уровня возможно на основании овладения более простыми формами ЛК; его проявления могут обнаруживаться в отношении объектов принципиально различной природы: конкретных мыслительных, в том числе повседневных задач, частных проблем науки и практики, методологии мышления и деятельности.

Все три указанных уровня ЛК получили развитие в России во второй половине XIX — первой четверти XX вв. В это время формировался облик самобытной русской философии. Развитие ЛК отвечало тенденции профессионализации философии. Носителями и трансляторами ЛК были в первую очередь университетские профессора.

Обратимся к некоторым аспектам логико-методологического опыта русских мыслителей второй половины XIX в. (Владиславлева, Троицкого, Грота, Чичерина) и рубежа XIX–XX вв. (Введенского, Лосского, Шпета). Постараемся показать специфику проявления их ЛК. Их взгляды принадлежали к разным гносеологическим традициям, например, кантианству (Введенский), интуитивизму (Лосский), феноменологии и герменевтике (Шпет), гегельянству (Чичерин). Но, как увидим, в отношении ЛК их многое роднит.

Часть I. Вклад университетских философов второй половины XIX в. в развитие логической культуры

Ситуация развития логики и логического образования в России в XIX в. заметно отличалась от таковой в Европе. Их становление запаздывало, и, несмотря на то что число авторов и логических изданий к началу XIX в. было заметным [1, с. 5–6], нет оснований утверждать, что развитие логики в России достигло сколь-либо значительного уровня. В университетскую интеллектуальную жизнь логика не входила в качестве самостоятельного предмета, выдающихся логиков и фундаментальных трудов к середине XIX в. в России не было. Сама логика как часть философии находилась в «зоне недоверия» со стороны духовной и светской властей, что выразилось, в частности, в передаче преподавания логики кафедрам богословия в период кризиса философского образования в середине XIX в. Существенные трудности создавало и единство философско-логико-психологического знания, с одной стороны, препятствовавшее развитию каждой из этих областей, а с другой — являвшееся следствием наличного уровня их развития [23, с. 135, 136].

В подобных условиях сохранение логики в качестве самостоятельной науки на российском культурном пространстве требовало немалых реформаторских усилий профессионалов. Огромную роль в формировании сферы логического в России сыграли представители старшего поколения университетских философов логико-методологического направления в тот период, когда в ней, по их оценкам, царил хаос. Н. Я. Грот описывает это положение как «совершенное “вавилонское столпотворение” и бесчисленные неудачные попытки реформы логики», «хаос понятий», который «с каждой попыткой реформы, увеличивается <...> и к старым противоречиям и разногласиям присоединяются все новые и новые» [6, с. 18, 20]. В определениях логики, как отмечает, например, Троицкий [25, с. 3], также наблюдался «хаос». Чичерин сетовал на то, что логика — «основная наука», которая «подвергается таким разноречивым толкованиям и таким изумительным искажениям, как никакая другая» [28, с. 3], а «относительно самых коренных начал в логике господствует полнейшее разноречие» [28, с. 6]. Всё это могло индуцировать либо отказ от попыток построить жизнеспособную логику, либо стремление «возродить» ее на новых основаниях. Уверенные в значимости логики для науки и образования, российские профессора выбирали второй путь. Они ставили перед собой непростую задачу привести логику к состоянию приемлемой методологической проработанности, которое допускало бы трансляцию логического знания на актуальном научном уровне. Неслучайно поэтому ими были предприняты попытки построения авторских образов логики* и подготовки учебных материалов. Чичерин писал: «При таком положении вещей остается перестроить логику заново» [28, с. 6].

Организационный и содержательный вклад каждого из профессоров в развитие ЛК трудно переоценить. Так, М. И. Владиславлев, организатор науки, вернувший преподавание философии в широкое образовательное пространство университета, издал значительный корпус логических работ, заложил традицию историко-логических исследований в России, преподавал логику в Санкт-Петербургском университете и подготовил знаменитых ученых, в свою очередь внесших вклад в развитие логики или логического образования (Грот, Введенский, Ланге, Радлов). М. М. Троицкий до последних дней жизни преподавал логику в Московском университете, подготовил и издал обширный труд по логике, а также учебник для школ, развивал историко-логическое направление исследований. Б. Н. Чичерин издал большой труд по логике и метафизике, транслировал ЛК на самом высоком уровне, преподавая курс государственного права цесаревичу Николаю. Грот, как и Чичерин, предпринял попытку реформирования логики. Все они были носителями ЛК на профессионально-методологическом уровне.

Особым, чрезвычайно важным компонентом индивидуальной культуры является личное отношение к ее объекту. Мыслители второй половины XIX в. на протяжении всей творческой жизни демонстрировали образчики глубоко личного, ценностного отношения к логике и ее преподаванию. Это отношение определялось пониманием места логики в познавательной, в том

* О понятии «авторский образ логики» см., например, [2; 22].

числе научной деятельности и ее роли в их совершенствовании. По существу, все ученые отводили логической составляющей определяющую роль в любом мыслительном процессе. Владиславлев подчеркивал, что предметом логики являются «приемы, на которых покоится всякое и научное и практическое мышление», а при этом элементарные логические приемы представляют собой «как бы первые основы мышления, без которых никакое сложное движение ума было бы также невозможно» [5, с. 8, 9]. Чичерин отмечал своего рода «встроенность» логического в сам человеческий разум, подчеркивал, что попытки некоторых теорий изъять логику из самых его основ ведут к тому, что «разум не только перестает быть деятельной силой, <...> он становится просто нулем» [28, с. 4]. Он выражал уверенность в том, что, какой бы способ познания (эмпирический или теоретический) мы ни выбрали, «все это будут логические операции, верность которых зависит от правильного сознания и приложения логических законов» [28, с. 3].

Представление об органичности логического человеческому мышлению определяло и ту роль, которую придавали науке логике университетские профессора: она рассматривалась в качестве органа «как нравственных, так и реальных наук» [5, с. XI, XII]; как «наука о науке» [26, с. 7]; как основание всякой науки — как «первая и основная наука, дающая закон всем остальным», поскольку «никакая точная и достоверная наука без твердых логических оснований» невозможна [28, с. 3]. Стоит отметить, что все эти характеристики, наделявшие логику основополагающим значением для науки и практики мышления, буквально перекликаются с идеями авторитетного в то время Д. С. Милля (его «Система логики» была издана в России в 1865–1867, 1878, 1900 и 1914 гг.), который писал:

«...почти все содержание не только науки, но и человеческого поведения подчиняется авторитету логики»; и далее: «в прогрессе науки <...> обыкновенно каждому крупному шагу вперед предшествовало (или же сопровождало и необходимо обуславливало его) соответствующее улучшение логических понятий и принципов в умах передовых мыслителей эпохи» [21, с. 66–67].

Подобную же мысль мы находим и у И. Канта, мнение которого также было значимо для русской логики: «Кратко говоря, она (логика. — В. П., Л. С.) одна из тех наук, которые подготавливают нас к другим» [7, с. 196]. Так или иначе, такое улучшение логических понятий, по Миллю, или пропедевтическая подготовка к развитию научного мышления, по Канту, происходило во второй половине XIX в. в России. Необходимость этой работы видели отечественные университетские философы. А явно сформулированные в трудах ученых связи частных наук и логики свидетельствуют о высоких требованиях логической культуры, которым, по убеждению философов, должно соответствовать научное исследование и которые задавали ориентиры для научной работы как самих носителей этой позиции, так и их учеников и коллег.

Особое место логики в иерархии наук определяло и характер исследовательского отношения к ней, которое можно охарактеризовать как системно-методологическое. Оно предполагало, во-первых, глубокую рефлексию состояния логики как науки в связи, в частности, с развитием психологии

и обоснованную оценку неудовлетворительности этого состояния; выработку методологических оснований для реформирования логики; разработку образа логики на принятых принципах; реализацию идей в логическом образовании — трансляцию образцов ЛК. Все это было сделано университетскими профессорами. Каждый из авторов создал собственный оригинальный образ логики, однако построенные модели имели общие черты.

Сам инициатор выработки авторских логических учений М. И. Владиславлев не считал, что привнес в логику нечто оригинальное, скорее, пытался резюмировать то ценное, что давала в первую очередь индуктивная логика [5, с. 9–10]. Однако содержание его логики (даже без ее исторической части) В. И. Кобзарь оценивает как уникальное [10]. Это связано с встраиванием логического в разворачивание целостного познавательного процесса, что придает особое значение авторскому взгляду на логику для понимания и развития ЛК. Логика — наука о приемах мышления [5, с. 1]; предпосылки развития логического мышления лежат в других психических процессах (ощущениях и пр.); формирование логического мышления связано с языком, который обеспечивает «раздельность, ясность, точность, гибкость» мысли [5, с. 71]; логическое мышление в его эвристической ипостаси предполагает единство дедуктивных и недедуктивных способов рассуждений. Таким образом, логическому придается статус мыслительного процесса, который включен в единый процесс познания и обеспечивает его движение к открытию истины.

Б. Чичерин предпринял попытку построить новую логику, законы которой создаются разумом и основываются на четырех началах: соединении, разделении, едином и многом. В логике Чичерина законы выводятся «из понятия о разуме, как деятельной силе». В контексте отношения к ЛК особое значение имеет принцип, введенный Чичериным для ограничения сферы логического: «логические формы и законы относятся не к одному познанию: ими определяются и практическая деятельность, и сами создания воображения» [28, с. 12]. Тем самым Чичерин вводит расширительную трактовку сферы логических форм, включая в нее впечатления и представления, а содержание логической теории дополняет учением о способностях и творчестве [28, с. 19]. Очевидно, что и здесь логика рассматривается как «встроенная» в умственную деятельность, как наука о мышлении в широком смысле этого термина. В этом просматривается взаимодополнительность нормативного и дескриптивного взглядов на логику у Б. Н. Чичерина.

М. М. Троицкий строил логику в первую очередь как методологию познания. Этим обусловлено деление логики на три части: логику дедукции, логику начал, логику наук, или специальную методологию [27]. Позиция Троицкого в отношении роли логики в развитии форм индивидуального познания (иными словами — ЛК) показательно описана М. Каринским:

«Собственно две первые части должны составлять <...> предмет общего или среднего образования; последняя предоставляется высшему или специальному образованию. Отсюда “Элементы”^{*} делятся на логику дедукции и логику начал» [9, с. 455].

* Речь идет об учебнике Троицкого для средних учебных заведений.

Оригинальность позиции Н. Я. Грота выразилась в том, что к «компетенции» логики он отнес бессознательные, сознательные и произвольные умственные процессы. Логика, наряду с психологией, рассматривалась им как часть науки о психической активности: она была призвана исследовать процессы познания с точки зрения ее динамических элементов, или процессов мышления [6, с. 32].

Таким образом, ведущий методологический принцип, лежащий в основании концепций логики всех рассматриваемых авторов, имел особое значение для поддержки и развития ЛК: концепции разрабатывались в рамках парадигмы сильного психологизма (применительно к проблеме отношений логических процедур и естественного мышления). Все четверо мыслителей придерживались исходной идеи о том, что логическое присуще мыслительным процессам и наука логика предписывает естественному мышлению нормы, которые могут и должны выполняться для достижения мышлением его задач.

Университетские профессора придавали большое значение трансляции логического знания и выработке ЛКу обучающихся. Программа их просветительских действий включала не только преподавание логики в университетах, но и издание лекций и учебников для университетов и школ (Владиславлев, Троицкий).

Подводя итоги, подчеркнем: университетские профессора второй половины XIX в. создали авторские образы логики, подготовили почву для более четкого предметного отделения логической науки от психологии, внесли вклад в развитие логико-методологического знания и логического образования.

Существенными атрибутами ЛК Владиславлева, Троицкого, Чичерина, Грота были стремление способствовать реформированию логики и авторское видение путей его достижения. Нельзя сказать, что они преодолели состояние, в котором, по их же оценкам, находилась логика, но вклад в нее и логическое образование свидетельствовал об огромной роли, которую они придавали логической науке и ЛК.

Транслируя образцы ЛК студентам, они задали ориентиры для формирования логически фундированной рациональности и ценностей ЛК для последующих поколений университетских преподавателей.

Часть 2. Логическая культура университетских философов конца XIX — начала XX вв.

Процесс становления ЛК в России обрел новую силу в начале XX в. в связи с деятельностью ученика М. И. Владиславлева и оппонента М. И. Каринского Александра Ивановича Введенского. Он был значительной фигурой в профессиональном философском сообществе современников. Однако, как справедливо пишет профессор А. В. Малинов, «Введенский прочно, еще при жизни, вошел в историю русской философии, но занял в ней достаточно скромное место. Его философия быстро теряла современность и своевременность. Не то чтобы он пережил свою философскую эпоху, скорее, не вписался в смену философской моды и быстро стал старомодным» [20, с. 305]. В контексте вопроса о формировании ЛКв России этот факт оборачивается обидным забвением вклада

мыслителя в общее дело становления отечественной культуры философского мышления.

Влияние приват-доцента Санкт-Петербургского университета А. И. Введенского на развитие ЛК своего времени было связано с рядом факторов: и с его принципиальной кантианской позицией, которая была интересна для его коллег и учеников как в плане согласия с ней, так и в плане дискусионности; и с тем, что он был авторитетным наставником, взрастил плеяду видных русских философов, являлся председателем философского общества при Санкт-Петербургском университете. Его «Логика как часть теории познания» (вышла в 1909, годы переизданий — 1912, 1917, 1922, здесь мы будем опираться на издание [3]) широко цитировалась, имела существенное значение для научно-образовательной среды того времени. Известно, что Введенский называет свою концепцию «логицизм», но это, конечно же, не тот логицизм, который мы привыкли связывать, например, с именами Фреге и Рассела. Введенский полагает, что он выработал свой собственный путь развития кантовского критицизма. Идею о рассмотрении сущности логических законов для критической демаркации достоверного знания и обоснования невозможности метафизики в качестве науки он изложил в работе «Новое и легкое доказательство философского критицизма» (1909) [4] и позже развил в «Логике как части теории познания».

Пожалуй, самым важным аспектом при оценке развития ЛК в концепции Введенского является то, что он считает логическую науку главным инструментом построения научно обоснованного философского знания. И он демонстрирует это на примере обоснования собственного философского учения, которое представляет собой «новое, совершенно логически независимое от критицизма, доказательство неосуществимости метафизического знания» [3, с. III]. И хотя сущность логицизма Введенского сосредоточена в его интерпретации статуса логических законов, тем не менее, логика имеет в его системе не самостоятельное дисциплинарное положение. Суть подхода Введенского кратко выражается в различении так называемых нормативных и естественных законов логики. Нормативны закон достаточного основания и закон противоречия, поскольку мы специально стараемся исполнять их, а и естественны закон исключенного третьего и закон тождества, поскольку они действуют как бы автоматически. И вот это учение о логических законах, по мнению Введенского, выводит нас за границы логики в область теории познания, т. е. вопрос о логических законах он трактует как философско-логический. Тем самым он акцентирует особое внимание на необходимости изучения логики, что связано в первую очередь с ее значимостью для философии. Кантианская философия логики Введенского послужила некоторым образцом, который определил для его учеников необходимость встраивания логических вопросов в обоснование собственной самостоятельной и оригинальной философской концепции и отдельных ее аспектов. Так произошло, например, с ближним кругом учеников — Н. О. Лосским, С. И. Поварниным, И. И. Лапшиным.

Еще один значимый аспект для оценки ЛК Введенского — это рассмотрение проблемы психологизма при разграничении логики и психологии, проблемы, которая глубоко обсуждалась в конце XIX — начале XX вв. в научных кругах

Европы и России. Здесь позиция Введенского вполне традиционна, поскольку он ставит во главу угла нормативную природу логики. Поэтому логика обращает внимание по своему предмету не на мышление как таковое во всей полноте его проявлений, а интересуется только правильным мышлением. Логика должна заниматься изучением одной только правильности и ошибочности вне зависимости от состава душевных явлений. Являясь частью теории познания, логика сохраняет и транслирует условия правильности мышления, выступает его канонем. В этом Введенский следует словам Канта о том, что «общая чистая логика имеет дело исключительно с априорными принципами и представляет собой канон рассудка и разума» и что «она не заключает в себе никаких эмпирических принципов, следовательно, не заимствует ничего из психологии» [8, с. 103], но самостоятельно и оригинально проводит обоснование и разьяснение этих тезисов.

Центральное место в логике Введенского занимает учение об умозаключении, благодаря которым строится здание научного знания. Придерживаясь кантовской доктрины логики, но претендуя на новаторство в самих способах ее обоснования, Введенский демонстрирует традиционный образ логики, сводя к минимуму элементы формализации и основываясь на субъектно-предикатном анализе высказываний. Несмотря на знакомство с современными ему работами символической логики, Введенский считает аппарат традиционной логики наиболее подходящим для гносеологических и шире — философских изысканий, и полагает, что «упреки, которые делаются в адрес “традиционной логики”, оказываются совершенно неуместными...» [3, с. 228].

Отдельно следует сказать о проявлении ЛК в ведении дискуссий. Введенский вел обсуждения со многими коллегами и учениками. Они отмечали, что споры с таким строгим критиком только закаляли их. Как известно, главным оппонентом Введенского был его ученик Николай Онуфриевич Лосский. Один из самых ярких споров — их спор о психологизме в логике. Введенский сетует: «Н. Лосский претендует на то, что его учение чуждо всякого психологизма; а здесь он опирается на одну из спорных психологических теорий» [3, с. 324]. Но и Лосский, в свою очередь, видит черты психологизма в логической концепции своего наставника. В ряде работ (например, в [12, с. 47; 13, с. 113; 15, с. 216]) интуитивист указывает, что существует два типа истолкования «Критики чистого разума» Канта: психологическое и трансцендентально-логическое. И обосновывает, что учение Александра Введенского может быть квалифицировано как первое из них. Лосский полагает, что концепция Введенского, несмотря на название «логицизм», сплошь психологистская. Впрочем, Введенский со своей стороны обнаруживает психологизм в новаторской идеал-реалистской теории ученика. Все эти споры велись очно и в печати, уважительно и корректно.

Итак, основные черты ЛК А. И. Введенского:

1. Внимание к логическим законам как нормам, определяющим наши представления.
2. Ведущая и наставническая роль в распространении логических знаний.
3. Формирование эталона учебного изложения логики.
4. Понимание гносеологической роли логики для философской рефлексии.

5. Защита независимости логики от других предметов: от психологии, от математики.

6. Организация и обеспечение корректного стиля ведения дискуссий в различных научных институтах.

Н. О. Лосский — один из самых ярких учеников и критиков Введенского, который тоже преподавал логику в Санкт-Петербургском университете. При беглом взгляде со стороны не всегда очевидно, но логика с самого начала научного творчества занимала видное место в его концепции: «Сборник элементарных упражнений по логике», изданный в 1908 г. [19], переиздавался в 1911, 1920 и в 1924 гг.; ряд работ был посвящен дискуссии с Введенским по логико-гносеологическим вопросам [17; 13] и также собственно логическим проблемам, интересовавшим интуитивиста и после отъезда из России [12; 14; 15; 16; 31].

В отношении ЛК Лосский предъявляет высокие профессиональные требования к себе и к другим. Вероятно, эта черта сложилось под влиянием постоянного оппонирования его учителя Введенского. Например, Николай Онуфриевич отмечает в одной из критических работ, что «формальная несостоятельность есть нечто убийственное, особенно в философском исследовании» [18, с. 4]. Тип (образ) логики, который формулирует Лосский, он сам называет «интуитивистский» и отличает его от традиционной, индуктивной, кантианской и других типов логик. Но фактически в основу логики Н. О. Лосского была положена традиционная логика с некоторыми содержательными отступлениями. Одно из таких отступлений проистекало из особого рассмотрения природы логической связи в суждении как своего рода необходимой синтетической связи основания и следствия.

Исходя из трактовки онтологических отношений и связей на первый план у Лосского выдвинут закон достаточного основания. С этой точки зрения рациональное мышление и мышление как таковое — это равнозначные понятия, суждение и истинное суждение — это одно и то же. Рассматривая проблему демаркации суждений от всех речевых форм, не являющихся таковыми, Лосский возложил функцию различения на закон достаточного основания, поскольку последний является для мышления естественным и самым фундаментальным среди всех законов логики.

Итак, важнейшие черты логической культуры Н. О. Лосского:

1. Способность усматривать за формами мысли (например, за суждением) гносеологические принципы (например, казуальную связь).

2. Обладание ярко выраженной способностью корректно вести философскую дискуссию.

3. Строгая последовательность мышления. Лосский сохранял примерно одни и те же определения важнейших понятий своей концепции на протяжении всей жизни, не допуская подмены понятий.

4. Лосский синтезировал формальные и содержательные принципы в построении знания.

Важнейшая работа выдающегося русского философа, герменевтика, феноменолога Густава Шпета «История как проблема логики» (1916) [29] парадоксальным образом непосредственно логике не посвящена, однако философ преподавал логику, были опубликованы материалы лекций [30]. Вчитываясь

в строки Шпета, можно уверенно обнаружить глубочайшее уважение к логике. Но логике, переосмысленной в связи с методологическими задачами построения современного гуманитарного знания.

Главная логическая форма для Шпета — понятие как всякий объект мысли, получивший выражение в слове. В связи с этим главная задача логики смещается с фокуса традиционного способствования нахождению истины путем построения правильных умозаключений в сторону выяснения точности и определенности понятий. Один из авторских терминов Шпета — это термин «слово-понятие». Слова-понятия — это структуры, с которыми имеет дело логика, которые составляют ее предметное поле, поскольку понятия — это, с одной стороны, логические формы, а с другой стороны, сами логические понятия «род», «вид», «вывод», «противопоставление», «определение» и т. п., — это выражения, относящиеся ко всякому знанию без исключения» [29, с. 46]. Кроме того, поскольку «понятие есть прежде всего слово, или более общее словесное выражение», которое указывает на предмет и тем самым на границы своего приложения [29, с. 46], а наука выражает знание в словах, то логика составляет основу всякого научного познания, причем также и в предметном смысле. Так, логика истории работает с понятийным каркасом исторического познания.

Тем самым Густав Шпет понимает логику методологически. Он мыслит ее как стратегию развертывания знания, когда пишет о том, что логика «есть искусство связывать истины, т. е. <...> наука об изложении», или: «Изложение суждений в научном порядке и есть задача логики» [30, с. 39]. Являясь как бы метазнанием, логика, тем не менее, не может дать методы, ничего не зная о содержании той или иной научной области. Самое важное назначение логики, по Шпету, заключается в том, что логика той или иной науки обуславливает возможность определить ее предмет, потому что она работает с понятиями, а понятия коррелируют с предметной областью исследования. Получается, что для профессионального оперирования предметом науки каждый подлинный ученый должен быть логиком, ибо «различие в науках есть различие логическое» [30, с. 129]. Пафос этой идеи Шпет преподносит студентам в лекциях по логике наряду с обоснованием неотъемлемости для мыслящего человека философской рефлексии как таковой, необходимым условием возможности которой является логика:

«Если я теперь скажу, что логика есть одна из философских наук, то уже тем самым подчеркну ее непререкаемое значение, но я могу сказать еще больше, я могу утверждать, что логика есть основа философии, что она является также точно ее объединяющим началом, как сама философия объединяет все остальные науки» [30, с. 20].

Вслед за Фреге и Гуссерлем Шпет считает существование чистой логики неоспоримым обстоятельством, но наряду с этим логика, в понимании Шпета, имеет отчасти неформальный характер. Философ не верил в плодотворность математизации логики, «все попытки “математической” логики обречены на неуспех, поскольку они претендуют на то, чтобы заступить место логики; для логики они имеют только второстепенное значение» [29, с. 47]. Главное в логике — ее универсальность, логика «одного только объема» не может

обеспечить этого исходящего еще из аристотелевского замысла охвата и этой релевантности самой действительности живого мышления. Поэтому образ логики Г. Г. Шпета предполагает дополнительную чистоту и живой содержательности логики, ее синтетический характер.

Итак, среди главных проявлений ЛК Г. Г. Шпета можно выделить следующие:

1. Культура преподавания логики, т. е. передача логического знания.
2. Внимание к точности оперирования понятиями.
3. Признание важнейшей методологической роли логики в построении гуманитарного знания.

4. Обоснование независимости логики от иных дисциплин, например, от психологии.

5. Отрицание абсолютизации формализма в логике.

На основании сказанного сформулируем *общие черты рефлексивной* (профессионально-методологической) ЛК трех рассмотренных философов:

1. Установление связей логики с реальностью человеческого мышления. Это осуществляется, например, в виде акцентирования и обсуждения проблемы психологизма в логике.

2. Предпочтение классической логики, модифицированной в соответствии с их философскими концепциями. ЛК реализуется в этих концепциях в виде «гносеологической логики» различных типов.

3. Уверенность в самостоятельном философском и научном значении логики. Философы проявляют демонстративный антипсихологизм, но вместе с тем иммунитет к математизации логики. Они демонстрируют индифферентность к современным средствам символической логики, но вводят в свою логику философские, не формальные, но содержательные элементы. Тем самым логике придается своеобразный антропологический аспект.

4. Убежденность в важнейшей методологической роли логики при разрывании философских концепций. Для Введенского это философский критицизм, для Лосского — обоснование интуитивизма. Шпет указывал на необходимость выработки логики исторического исследования.

5. Соблюдение высоких требований логичности в стиле ведения философских дискуссий. Логика является для университетских философов средством грамотного изложения и оппонирования по разнообразным научным вопросам. При этом в словарь специальных рассуждений встроены логические понятия и термины.

Все эти аспекты составляют поле рефлексивной ЛК, реализованной в деятельности и многих других русских философов начала XX в. Русская логика не была абстрагирована от философских систем. Она сопровождала выработку своеобразных стилей философского мышления.

Поясним: *стиль философского мышления* — это система социокультурно и психологически обусловленных логико-методологических и риторических приемов, а также понятий и проблем, имеющих схожесть и преемственность в познавательном опыте различных философов.

Можно утверждать, что рационалистическое направление философствования в России первой половины XX в. соответствовало мировому уровню

логико-методологической мысли. Русские философы знали о достижениях зарубежных логиков своего времени (математическая логика не получила широкого распространения в среде русских университетских философов начала XX в., но о ней знали, ею занимались такие исследователи, как Порецкий, Бобров, Васильев; вероятно, математическая логика рассматривалась А. И. Введенским и его учениками как предмет узкоспециальный, изучаемый в первую очередь математиками). Логические концепции русских университетских философов были адаптированы к своеобразным задачам развития русской философии, науки и образования. Они полагали, что чрезмерное выхолащивание содержательной конкретики из логических операций мышления, а также чрезмерная прикладнизация логических знаний не релевантны задачам реального научного мышления.

Заключение

Сегодня можно извлечь ряд важных выводов из этого опыта владения ЛК в среде русских университетских философов. Какие же атрибуты ЛК преемственны нам сегодня и сохранят свою значимость в будущем построении научного знания?

Во-первых, способность к познавательному синтезу, к фундаментальным обобщениям, развитое абстрактное мышление.

Во-вторых, наряду с удержанием формальной корректности, уважительное отношение к оппоненту, этичность в дискуссии, внимание к содержанию аргументов.

В-третьих, умение самостоятельно и творчески пользоваться логическими формами, как это делали русские философы.

И, наконец, способность ставить нетривиальные вопросы, поскольку логика в понимании русских философов всегда имела антидогматические черты, неожиданные ракурсы и трактовки традиционных проблем и понятий этой формальной дисциплины.

Думается, что изучение логического и методологического опыта русских мыслителей позволяет установить ту преемственность, связь идей, которая дает понимание непреходящего значения личностного знания в современном мире.носителем этого знания является конкретный человек, обладающий интеллектуальным опытом и передающий образцы оперирования им, к чему не способна искусственная информационная система. Как представляется, одной из объединяющих всякую национальную философию тенденций является поиск эпистемологического синтеза и выработка самобытного типа рациональности, который и формируется как единство во множестве эпистемологических опытов его носителей. Нам хочется показать, что особое место на этом пути в России занимает логика. И формируемая ею ЛК. Изучение ЛК прошлого, с одной стороны, участвует в формировании современного критического мышления, а с другой стороны, позволяет сохранить принцип доверия носителю иной точки зрения, если за ней стоит его собственная обоснованная убежденность.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бажанов В. А.* Очерки социальной истории логики в России. Ульяновск: Изд-во Средневолжского научного центра, 2002. [Электронный ресурс] URL: <https://philhist.spbu.ru/images/books/Vazhanov9.pdf> (дата обращения: 16.10.2024).
2. *Брюшинкин В. Н., Попова В. С.* Логика в русском неокантианстве: образ логики А. И. Введенского // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин. М.: РОССПЭН, 2013. С. 11–25.
3. *Введенский А. И.* Логика, как часть теории познания. Третье, вновь перераб. издание. Петроград: Тип М. М. Стасюлевича, 1917.
4. *Введенский А. И.* Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб.: Сенатская типография, 1909.
5. *Владиславлев М. И.* Логика. Обзорение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной. СПб: Типография В. Демакова, 1872.
6. *Грот Н. Я.* Квопросу о реформе логики. Опыт новой теории умственных процессов. Нежин: Издание историко-филол. института, 1882.
7. *Кант И.* Венская логика. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022.
8. *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Наука, 1999.
9. *Каринский М. И.* Учебник логики М. Троицкого // Журнал Министерства народного просвещения. 1889. Часть ССLXIII (263). № 2. С. 453–492.
10. *Кобзарь В. И.* Логика М. И. Владиславлева // Я (А. Слинин) и МЫ. К 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. Выпуск 10. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 265–279. [Электронный ресурс] URL: <http://anthropology.ru/ru/text/kobzar-vi/logika-mi-vladislavleva> (дата обращения: 25.12.2025).
11. Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М. И. Каринский, В. Н. Ивановский, Н. А. Васильев. Под ред. В. А. Бажанова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.
12. *Лосский Н. О.* Гносеологическое введение в логику // Основные вопросы гносеологии. Сборник статей. Пг.: Наука и школа, 1919. С. 5–68.
13. *Лосский Н. О.* Логика проф. А. И. Введенского. М.: Тип. Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1912.
14. *Лосский Н. О.* Логика. Часть первая. Пг.: Наука и Школа, 1922.
15. *Лосский Н. О.* Логика. Часть вторая. Пг.: Наука и Школа, 1922.
16. *Лосский Н. О.* Логическая и психологическая сторона утвердительных и отрицательных суждений // Основные вопросы гносеологии. Сборник статей. Пг, 1919. С. 122–139.
17. *Лосский Н. О.* Основательно ли «Новое и легкое доказательство философского критицизма»? // Журнал Министерства народного просвещения. 1909. Июль (№ 7). С. 178–193.
18. *Лосский Н. О.* Ответ С. И. Поварнину на критику интуитивизма. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1911.
19. *Лосский Н. О.* Сборник элементарных упражнений по логике. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1908.
20. *Малинов А. В. А. И.* Введенский в историко-философской литературе // Малинов А. В. Историко-философские этюды. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007. С. 191–225.
21. *Милль Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. М.: ЛЕНАНД, 2011.

22. Попова В. С. Аргументация в логической дискуссии с точки зрения авторских образов логики (на материале фрагмента дискуссии А. И. Введенского и Н. О. Лосского) // Радио.ру 2009. № 1. С. 144–160. [Электронный ресурс] URL: <https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3149/8850/> (дата обращения: 25.12.2025).

23. Сироткина Л. С. Проблема соотношения философии, логики и психологии в российской логико-философской мысли конца 19 — начала 20 вв. (обзор исследований) // РАЦИО.ru. 2014. № 13. С. 120–152.

24. Сироткина Л. С. Феномен логической культуры — проблемное поле меж- и трансдисциплинарных исследований // Проблемы современного образования. Интернет-журнал. 2018. № 5. С. 22–36.

25. Троицкий М. М. Лекции о. п. М. М. Троицкого. Курс 1883/4 acad. г. в Моск. ун-те. М.: Пустошкин, 1884.

26. Троицкий М. М. Элементы логики. Руководство к логике, составленное для средних учебных заведений. М.: Издание книжного магазина В. Думнова, 1887.

27. Троицкий М. М. Учебник логики с подробными указаниями на историю и современное состояние этой науки в России и других странах. Кн. 1. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1886.

28. Чичерин Б. Н. Основания логики и метафизики. М.: Типо-литография т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1894.

29. Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. I. Материалы. М., СПб.: Университетская книга, 2014.

30. Шпет Г. Г. Логика. Лекции, читанные в 1911–1912 годах на Высших женских курсах // Философия и наука. Лекционные курсы / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2010. С. 19–210.

31. Lossky N. O. The Chief Characteristics of a System of Logic based upon Intuitivism in Epistemology and Ideal-Realism in Metaphysics // Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy. London, 1931. P. 254–260. [Electronic resource] URL: <https://doi.org/10.5840/wcp7193146> (дата обращения: 25.12.2025).

REFERENCES

1. Bazhanov, V. A. *Oчерki sotsial'noi istorii logiki v Rossii* [Essays on the Social History of Logic in Russia]. Ulyanovsk, 2002. [Electronic resource] URL: <https://philhist.spbu.ru/images/books/Bazhanov9.pdf> (accessed: 16.10.2024) (in Russian).

2. Briushinkin, V. N., Popova, V. S. *Logika v russkom neokantianstve: obraz logiki A. I. Vvedenskogo* [Logic in Russian Neo-Kantianism: the Image of Logic by A. I. Vvedensky]. In: *Neokantianstvo v Rossii: Aleksandr Ivanovich Vvedenskii, Ivan Ivanovich Lapshin*, Moscow, ROSSPEN. 2013, pp. 11–25 (in Russian).

3. Vvedenskii, A. I. *Logika kak chast' teorii poznaniia* [Logic as part of the theory of knowledge]. Petrograd, M. M. tasiulevicha Press Publ., 1917 (in Russian).

4. Vvedenskii, A. I. *Novoe i legkoe dokazatel'stvo filosofskogo krititsizma* [A new and easy proof of philosophical criticism]. Saint Petersburg, Senatskaia Press Publ., 1909 (in Russian).

5. Vladislavlev, M. I. *Logika. Obozrenie induktivnykh i deduktivnykh priemov myshleniia i istoricheskie oчерki: logiki Aristotelia, skholasticheskoi dialektiki, logiki formal'noi i induktivnoi* [Logic. Review of inductive and deductive methods of thinking and historical essays: logic of Aristotle, scholastic dialectics, formal and inductive logic]. Saint Petersburg, V. Demakov Press Publ., 1872 (in Russian).

6. Grot, N. Ia. *K voprosu o reforme logiki. Opyt novoi teorii umstvennykh protsessov* [On the issue of logic reform. The experience of a new theory of mental processes]. Nezhin, Istoriko-filol. Institute Publ., 1882 (in Russian).

7. Kant, I. *Venskaia logika* [The Vienna Logic]. Moscow, Kanon+ ROOI “Reabilitatsiia” Publ., 2022 (in Russian).

8. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [The Critic of Pure Reason]. Moscow, Nauka Publ., 1999 (in Russian).

9. Karinskii, M. I. (1889) *Uchebnik logiki M. Troitskogo* [The textbook of logic by M. Troitsky] In: *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, 1889, vol. SSLXIII (263), no. 2, pp. 453–492 (in Russian).

10. Kobzar', V. I. *Logika M. I. Vladislavleva* [The logic of M. I. Vladislavlev] In: *Ia (A. Slinin) i MY. K 70-letiiu professora Iaroslava Anatol'evicha Slinina*. Vypusk 10. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo Publ., 2002, pp. 265–279. [Electronic resource] URL: <http://anthropology.ru/ru/text/kobzar-vi/logika-mi-vladislavleva> (accessed: 25.12.2025) (in Russian).

11. *Logiko-gnoseologicheskoe napravlenie v otechestvennoi filosofii (pervaia polovina XX veka): M. I. Karinskii, V. N. Ivanovskii, N. A. Vasilev* [Logical and epistemological trend in Russian philosophy (the first half of the twentieth century): M. I. Karinsky, V. N. Ivanovsky, N. A. Vasiliev.] Moscow, ROSSPEN Publ., 2012 (in Russian).

12. Losskii, N. O. *Gnoseologicheskoe vvedenie v logiku* [Epistemological introduction to logic]. In: *Osnovnye voprosy gnoseologii. Sbornik statei*. Petrograd, Nauka i shkola Press, 1919, pp. 5–68 (in Russian).

13. Losskii, N. O. *Logika prof. A. I. Vvedenskogo* [Logic of Professor A. I. Vvedensky]. Moscow, I. N. Kushnerev i Ko Publ., 1912, (in Russian).

14. Losskii, N. O. *Logika. Chast' pervaiia* [Logic. Part One]. Petrograd, Nauka i Shkola Publ., 1922 (in Russian).

15. Losskii, N. O. *Logika. Chast' vtoraiia* [Logic. Part Two]. Petrograd, Nauka i Shkola Publ., 1922 (in Russian).

16. Losskii, N. O. *Logicheskaia i psikhologicheskaia storona utverditel'nykh i otritsatel'nykh suzhdenii* [The logical and psychological side of affirmative and negative judgments]. In: *Osnovnye voprosy gnoseologii*, Petrograd, 1919, pp. 122–139 (in Russian).

17. Losskii, N. O. *Osnovatel'no li “Novoe i legkoe dokazatel'stvo filosofskogo krititsizma”?* [Is the “New and easy proof of Philosophical Criticism” justified?]. In: *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, 1909, no. 7, pp. 178–193 (in Russian).

18. Losskii, N. O. *Otvety S. I. Povarninu na kritiku intuitivizma* [S. I. Povarnin's response to the criticism of intuitivism]. Saint Petersburg, M. M. Stasiulevich Publ., 1911 (in Russian).

19. Losskii, N. O. *Sbornik elementarnykh uprazhnenii po logike* [A collection of elementary exercises in logic]. Saint Petersburg, M. M. Stasiulevich Publ., 1908 (in Russian).

20. Malinov, A. V. A. I. *Vvedenskii v istoriko-filosofskoi literature* [A. I. Vvedensky in historical and philosophical literature]. In: *Malinov A. V. Istoriko-filosofskie etiudy*. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo Publ., 2007, pp. 191–225 (in Russian).

21. Mill', D. S. *Sistema logiki sillogisticheskoi i induktivnoi: Izlozhenie printsipov dokazatel'stva v sviazi s metodami nauchnogo issledovaniia* [The system of syllogistic and inductive logic: Presentation of the principles of proof in connection with the methods of scientific research]. Moscow, LENAND Publ., 2011 (in Russian).

22. Popova, V. S. *Argumentatsiia v logicheskoi diskussii s tochki zreniia avtorskikh obrazov logiki (na materiale fragmenta diskussii A. I. Vvedenskogo i N. O. Losskogo)* [Argumentation in logical discussion from the point of view of the author's images of logic (based on a fragment of the discussion by A. I. Vvedensky and N. O. Lossky)]. In: *RATIO.ru*, 2009, no. 1, pp. 144–160.

[Electronic resource] URL: <https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3149/8850/> (accessed: 25.12.2025) (in Russian).

23. Sirotkina, L. S. Problema sootnosheniia filosofii, logiki i psikhologii v rossiiskoi logiko-filosofskoi mysli kontsa 19 — nachala 20 vv. (obzor issledovaniia) [The problem of the correlation of philosophy, logic and psychology in Russian logical and philosophical thought in the late 19th and early 20th centuries. (research review)]. In: *RATIO.ru*, 2014, no. 13, pp. 120–152 (in Russian).

24. Sirotkina, L. S. Fenomen logicheskoi kul'tury — problemnoe pole mezh- i transdistsiplinarnykh issledovaniia [The phenomenon of logical culture is a problematic field of interdisciplinary and transdisciplinary research]. In: *Problemy sovremennogo obrazovaniia. Internet-zhurnal*, 2018, no. 5, pp. 22–36 (in Russian).

25. Troitskii, M. M. *Lektsii o. p. M. M. Troitskogo. Kurs 1883/4 akadem. g. v Mosk. un-te* [Lectures by M. M. Troitsky. The course of the 1883/4 academ. y. in Moscow un-ty]. Saint Petersburg, Pustoshkin, 1884 (in Russian).

26. Troitskii, M. M. *Elementy logiki. Rukovodstvo k logike, sostavlennoe dlia srednikh uchebnykh zavedenii*. Moscow, Publication of the V. Dumnov bookstore, 1887 (in Russian).

27. Troitskii, M. M. *Uchebnik logiki s podrobnymi ukazaniiami na istoriiu i sovremennoe sostoianie etoi nauki v Rossii i drugikh stranakh*. Kn. 1. [A textbook of logic with detailed instructions on the history and current state of this science in Russia and other countries]. Moscow, Lissner & Roman Publ., 1886 (in Russian).

28. Chicherin, B. N. *Osnovy logiki i metafiziki*. Moscow, I. N. Kushnerev i Ko Publ., 1894 (in Russian).

29. Shpet, G. G. *Istoriia kak problema logiki. Kriticheskie i metodologicheskie issledovaniia. Ch. I. Materialy* [History as a problem of logic. Critical and methodological research. Part I. Materials.] Moscow, Saint Petersburg, Universitetskaia kniga Publ., 2014 (in Russian).

30. Shpet, G. G. *Logika. Lektsii, chitannye v 1911–1912 godakh na Vysshikh zhenskikh kursakh* [Logic. Lectures given in 1911–1912 at the Higher Women's Courses]. In: *Filosofiiia i nauka. Lektsionnye kursy*, Moscow, ROSSPEN Publ., 2010, pp. 19–210 (in Russian).

31. Lossky, N. O. The Chief Characteristics of a System of Logic based upon Intuitivism in Epistemology and Ideal-Realism in Metaphysics. In: *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*. London, 1931, pp. 254–260. [Electronic resource] URL: <https://doi.org/10.5840/wcp7193146> (accessed: 25.12.2025) (in English)

*А. Г. Пушкарский**

ОСОБЕННОСТИ ЭВОЛЮЦИИ ОБРАЗА ЛОГИКИ В РОССИИ НА ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХ**

Рассматривается эволюция образа логики в России в советский период, которая характеризуется особым драматизмом, исключительным накалом идеологической борьбы и удивительным переплетением науки, философии и политики. Изначально в советских философских и гуманитарных науках существовала открытая враждебность к формальной логике и философской символической логике. Последняя, включая ее неклассические виды, считалась чуждой диалектическому мышлению и порождением буржуазной метафизики. Поэтому развитие логики в значительной степени было в основном заторможено до середины 1950-х гг. XX в. А большинство оригинальных достижений в области логики считались чисто математическими разработками. Все это приводит к еще одной ключевой особенности образа логики в России / СССР, а именно отсутствию в целом концептуального понимания и плодотворного научного взаимодействия между философскими и математическими логиками и математиками, давно ставшее нормой в мировом философском сообществе начиная со второй половины XX в. Яркой демонстрацией данных основных характеристик образа логики в СССР может служить творчество И. Е. Орлова, который в 1928 г. опубликовал свою новаторскую работу. Она была представлена как первая в истории система релевантной

* Пушкарский Анатолий Геннадьевич — pushcarskiy@mail.ru, аналитик Академии Кантиана Высшей школы философии, истории и общественных наук Образовательно-научного кластера «Институт образования и гуманитарных наук» БФУ им. И. Канта, Академия Кантиана, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, почтовый индекс 236016. ORCID: 0000-0001-6161-3941. SPIN-код: 6885-2093

Anatoly Gennadevich Pushkarsky — pushcarskiy@mail.ru, analyst at the Academia Kantiana of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the Institute of Education and The Humanities Cluster “Institute of Education and Humanities” IKBFU, Kantian Academy, 14 A. Nevskogo Street, Kaliningrad, 236016. ORCID: 0000-0001-6161-3941. SPIN-code: 6885-2093

** Статья подготовлена в рамках реализации проекта БФУ им. И. Канта «Над разломом: Россия и западный мир в русской философии».

The article was prepared as a part of the IKBFU project “Above the Rift: Russia and the Western World in Russian Philosophy”.

логики. Однако это достижение осталось не замеченным как отечественным научным или философским сообществом вплоть до 70-х гг. XX в., так и мировой логической наукой до 90-х гг. XX в.

Ключевые слова: История логики и философии в СССР, образ логики в СССР, зарождение релевантной логики, И. Е. Орлов.

A. G. Pushkarsky

*THE PECULIARITIES OF THE EVOLUTION OF THE IMAGE OF LOGIC
IN RUSSIA AT THE TURNING POINT OF THE EPOCHS*

The article examines the evolution of the image of logic in Russia during the Soviet period, which is characterized by special drama, exceptional intensity of ideological struggle and an amazing interweaving of science, philosophy and politics. Initially, there was an open hostility to formal logic and philosophical symbolic logic in Soviet philosophical and humanitarian sciences. The latter, including its non-classical forms, was considered alien to dialectical thinking and a product of bourgeois metaphysics. Therefore, the development of logic was largely slowed down until the mid-1950s of the twentieth century. And most of the original achievements in the field of logic were considered purely mathematical developments. All this leads to another key feature of the image of logic in Russia/ the USSR, namely, the lack of a generally conceptual understanding and fruitful scientific interaction between philosophical and mathematical logicians and mathematicians, which has long become the norm in the world philosophical community since the second half of the twentieth century. A vivid demonstration of these main characteristics of the image of logic in the USSR can serve as the work of I. E. Orlov, who in 1928 published his groundbreaking work in which the first-ever system of relevant logic was presented. However, this achievement remained unnoticed by the Russian scientific or philosophical community until the 70s of the twentieth century, and by world logical science until the 90s of the twentieth century.

Keywords: The history of logic and philosophy in the USSR, the image of logic in the USSR, the origin of relevant logic, I. E. Orlov.

Расцвет университетской логической мысли в России, только набравший обороты, стремительно оборвался после событий Октябрьской революции и последующей гражданской войны. Эти кардинальные потрясения привели к глубоким изменениям в социально-политической структуре общества, что неизбежно отразилось на логической культуре всех слоев населения новой страны. Проследить этот сложный и неоднозначный процесс можно через историю науки логики и ее преподавания в период Советского Союза. Одним из ключевых факторов, повлиявших на развитие логической культуры, стала тотальная идеологизация всех сфер общественной жизни, включая системы образования и науки.

Считать, что существует некие «чистые» и свободные от идеологии наука и образование, было бы большим заблуждением. Но специфика процесса их идеологизации в СССР заключалась именно в ее всеобщем и универсальном характере. Сам этот процесс нельзя рассматривать однозначно: он был многогранным и не лишенным внутренних противоречий. Идеологическое давление не только ограничивает свободу мышления, но и подрывает его рациональные основы, что в конце концов приводит к тривиализации рационального мышления и упрощения общественной логической культуры. В начальный период становления СССР советская власть стремилась не просто разрушить буржуазное образование и «реакционную» науку, но и создать свою собствен-

ную — революционную и потому прогрессивную по своему существу. Кампания по ликвидации неграмотности, масштабная индустриализация и создание в позднем советском периоде мощной научной базы с качественными образовательными институтами были основаны именно на идеологических принципах коммунистического учения. Однако путь к реализациям таких целей оказался извилистым и зачастую трагическим.

Следует отметить, что в большинстве своем русская техническая интеллигенция с энтузиазмом приняла Октябрьскую революцию именно с надеждой на участие в реализации грандиозных научно-технических проектов. В среде университетского научно-гуманитарного сообщества ситуация была прямо противоположной. Ее представители встретили радикальные политические изменения в основном с подозрением и враждебностью. Поэтому особенное идеологическое давление испытали гуманитарные науки, а из них прежде всего философия и связанная с ней философская логика. Такая логика считается частью философии, иногда как ключевая часть теории познания, как в неокантианстве марбургской школы, или, как в панлогизме гегельянства, самой сутью философской системы. Хотя сегодня трудно признать философскую логику как определенную самостоятельную логику. Скорее она представляет собой подход к исследованию философских проблем, которая открывает поле для интересных и нетривиальных философских интерпретаций. Для математиков такая логическая система может представлять собой специфические математические структуры, и их основной интерес сосредоточен на изучении данных структур. Эти две перспективы обладают ярко выраженным междисциплинарным характером: стремление разрешить философскую проблему способно привести к разработке новой логической системы, которая окажется значимой с точки зрения математики, а математический анализ, в свою очередь, может породить логические системы с неожиданными и богатыми философскими интерпретациями.

Но поскольку идеология марксизма, основанная на гегельянстве, ключевую роль отводила особой диалектической логике, то именно философской логике «не повезло» более всего:

«Особенно глубоко и негативно феномен идеологизированной науки проявился в области логики. Среди сторонников марксистско-ленинской идеологии формальная логика продолжительный период рассматривалась как цитадель метафизического мышления, которое несовместимо с диалектикой, которое является по своей природе буржуазным и противостоит стремлению создать пролетарскую науку, диалектическую по своей сущности» [2, с. 33].

Судьбы и образ логики в советский период

В ходе реформ высшего образования в 1920-х гг. логика была исключена из университетских программ, а ее дореволюционные преподаватели, такие как Г. И. Челпанов и С. И. Поварнин, подверглись увольнению. В 1930 г. из университетского образования были исключены теоретические дисциплины, не имеющие, по мнению реформаторов, прямого практического применения, например, теоретическая физика. Это объяснялось необходимостью подготов-

ки специалистов для промышленного производства, что якобы должно было устранить потребность в развитии рационального и логического мышления, заменяя его революционным марксистским самосознанием. Однако очевидно, что для специалистов в области высоких технологий критически важны навыки рационального, логического и систематического мышления. Существенную роль в развитии этих навыков играла математика, которая первоначально также столкнулась с определенным идеологическим давлением. Тем не менее, именно математика стала основной локацией для развития логики в СССР, так как оставалась более защищенной от идеологических давлений. Даже с появлением кафедр логики на философских факультетах ведущих университетов логические исследования постоянно подвергались критике с позиций диалектической логики. Как отметил Владимир Ильич Маркин, заведующий кафедрой логики МГУ, возрождение преподавания логики в Московском университете во многом заслуга математиков [16, с. 37]. Среди них особенно выделяются такие выдающиеся ученые, как А. Н. Колмогоров, П. С. Новиков, И. И. Жегалкин и С. А. Яновская.

В рамках образовательных реформ 1920–30-х гг. планировалось организовать подготовку специалистов в области гуманитарных наук в специализированных институтах, где преподавание логики было исключено из учебных программ. Таким образом, профессиональное мышление этих специалистов, включая философско-методологическое, должно было формироваться в основном за счет изучения единственно правильного марксистско-ленинского учения, с акцентом на его диалектику, то есть на диалектическую логику. С одной стороны, догматический характер этого учения, который по своей сути стал своеобразной советской схоластикой, понимаемой как в позитивном, так и негативном смыслах, мог способствовать развитию навыков систематического и рационального мышления. С другой стороны, этот же догматизм, особенно в его идеологической форме, был на деле ущербным как для научного мышления, страдающего от идеологических ограничений, так и для практического мышления, которое легко дезориентируется под влиянием таких барьеров. Кроме того, сама диалектическая логика оказалась несостоятельной именно как логика, пытаясь доказать всё, она фактически не может этого достигнуть (см. [28]; [1]), поскольку представляет собой по существу не логику, а определенную философскую метафизическую концепцию.

Однако начиная с 1930-х гг. переустройство общественной жизни, ускоренное развитие экономики и современной науки выявляют определенные отрицательные моменты системы образования, основанной на догмах марксистской-ленинской идеологии, которые оказалась особо нетерпимы к любому полноценному логическому образованию. Это приводит, в частности, к тому, что появляются предложения вернуть логику в учебный процесс. Показательной в этом отношении является судьба выдающегося русского логика С. И. Поварнина, который был уволен из Петербургского университета в 1923 г., поскольку

«Психологизация логики и взгляд на нее как на опытную науку, отражающую “естественную логику” мышления, составляли для С. И. Поварнина предпосылку

развивавшейся им теории аргументации. Но таковая была совершенно не нужна советской власти. Вообще, марксистские теоретики полностью игнорировали революционную русскую философскую логику, что отчетливо видно, например, по творчеству С. А. Яновской» [7, с. 101].

В марте 1939 г. он пишет письмо И. Сталину, которым, в частности, отмечает:

«Науки в СССР, как мы знаем, движутся вперед широким фронтом... [Но есть одна область знания, совершенно не затронутая общим движением.] Я имею в виду учение об умозаклчениях и доказательствах. Ведь и умозаклчения, и доказательства существуют. Этого отрицать нельзя. Их роль в мышлении громадна. Почему же они не изучаются? Правильное изучение их должно иметь не только теоретическое, но и практическое значение. Разве умение быстро, уверенно анализировать и проверять чужие и свои выводы и доказательства — не важно для практики современного человека? <...> Пробел рано или поздно придется заполнить. Это совершенно неизбежно...» (цит. по: [8, с. 140], см. также [23, с. 11–12] и [16, с. 57].

Трудно с уверенностью определить, насколько это повлияло на решение Сталина вернуть логику в образовательную программу, но 29 мая 1941 г. он пригласил к себе П. Ф. Юдина, директора Института философии, и поручил ему подготовить учебник логики для старшеклассников (см. [16, с. 147–148]). В. А. Смирнов, выдающийся советский и российский логик и фактически основатель современной московской логической школы, в своих воспоминаниях о В. Ф. Асмусе пишет, что в начале 60-х гг. на одной из конференций по логике и методологии науки в Киеве Асмус рассказывал, как однажды поздно вечером его внезапно посетила группа неизвестных, попросив одеться, ничего не брать с собой и отправиться с ними. Его доставили ночью на заседание Совета Министров, на котором присутствовал и Сталин, и попросили прочитать лекцию о логике [29, с. 463]. Естественно, что с началом Великой Отечественной войны преподавание логики советским министрам уже не могло продолжаться. А вот преподавание логики в МГУ и Ленинградском государственном университете, философский факультет которого находился в эвакуации в г. Саратове, возобновилось уже в 1943 г. Кафедра логики в МГУ появилась в 1943 г. сначала как междууниверситетская, в 1947 г. она вошла в состав философского факультета [16, с. 37].

Однако ключевым пунктом для развития логики как научной дисциплины стало постановление ЦКВКП(б) 1946 г. «О преподавании логики и психологии в средней школе». Его судьбоносность заключалась в том, что в 1947 г. произошла масштабная реорганизация академической структуры: были созданы кафедры логики не только в МГУ и Ленинградском университете, но также на трех философских факультетах, шестнадцати филологических и историко-филологических факультетах университетов СССР и на пятнадцати факультетах языка и литературы педагогических институтов. Это стало значительным шагом вперед, когда началось не просто преподавание логики в высших учебных заведениях и подготовка специалистов для школьного образования, но и активная научная работа в различных областях логики. Хотя попытка

включения логики в школьные программы вскоре была приостановлена после прихода к власти Никиты Хрущева, кафедры логики сумели сохранить свои позиции. Более того, со временем на этих кафедрах стали появляться выдающиеся исследователи, такие как Е. К. Войшвилло, В. А. Смирнов, Е. Д. Смирнова, В. А. Бочаров, И. Н. Бродский, О. Ф. Серебрянников и др., внесшие весомый вклад в развитие логической науки.

Следует подчеркнуть, что данное постановление не достигло консенсуса в обсуждении роли логики в науке, философии и образовании в советском научно-философском сообществе. Напротив, оно привело к интенсивным дебатам в 1947–1948 гг., затрагивающим природу логики, соотношение традиционной формальной логики и диалектической логики, а также их связь с математической логикой. Острота этих дискуссий нашла свое отражение в стенограмме «Всесоюзного совещания преподавателей логики высших учебных заведений», которое прошло с 21 по 26 июня 1948 г. под организацией Министерства высшего образования СССР, Академии общественных наук при ЦКВКП(б) и Института философии АН СССР. В своем вступительном слове заместитель Министра высшего образования СССР В. И. Светлов заявил:

«...логика, как и всякая другая наука, как и всякая другая идеология, не может быть аполитичной <...> некоторые товарищи, работающие в области логики, и прежде всего тов. Асмус, все еще не понимают этого. Они забывают, что положение Ленина о партийности философии полностью относится и к логике <...> следует отметить тот факт, что разработка вопросов марксистской диалектической логики у нас почти совсем не ведется, или ведется в очень слабой степени. А ведь какой исключительно благодарный материал имеется для этого: свидетельством этому служат все произведения и речи товарища Сталина, отличающиеся строжайшей логичностью, придающей им непреодолимую убедительность и силу...» [1, с. 196–204].

Светлов также указал на недостаточную критику буржуазных идеалистических направлений в области логики, включая работы дореволюционных русских логиков-идеалистов. Особое внимание он обратил на современную буржуазную логику, которая до сих пор недостаточно освещена с критической точки зрения. В этой сфере он резко раскритиковал научных сотрудников и кафедры логики университетов за их слабую работу по разоблачению идеалистических и мистических аспектов буржуазной логики. Критике подверглись не только лично В. Ф. Асмус и заведующий кафедрой логики МГУ П. С. Попов, но и исследователи и популяризаторы буржуазной и идеалистической математической логики (см. также [10]).

После смерти Сталина никаких масштабных дискуссий по логической проблематике больше не проводилось, а ее изучение и преподавание продолжались в ограниченном количестве вузов, причем эти исследования в логической области велись в основном автономно. Изредка они получали отклик в широкой научной среде, главным образом через работы, связанные с математикой, компьютерными и когнитивными науками. Общее состояние логической науки в постсталинский период иллюстрирует эпизод 1965 г., когда произошло формальное разделение сторонников формальной и диалектической логики.

На философском факультете МГУ была учреждена кафедра диалектической логики под руководством академика М. Б. Митина. Однако за три года кафедра так и не приступила к полноценному преподаванию дисциплины, не сумев даже разработать учебные программы. В итоге Митин отказался продолжать руководить кафедрой, что привело к фактическому прекращению ее существования [16, с. 40]. Несмотря на это, курсы диалектической логики в поздний советский период продолжали читаться на философском факультете МГУ. Они предлагались студентам, специализирующимся как на диалектическом материализме, так и на логике. Среди преподавателей этих курсов были сотрудники кафедры логики. Например, в 80-х гг. XX в. приглашенным лектором кафедры выступал Б. М. Кедров, который читал лекции по диалектической логике студентам-логикам. По воспоминаниям известного российского философа В. В. Миронова, в 1998 г., став деканом философского факультета МГУ, он с удивлением обнаружил существование кафедры диалектической логики в штатном расписании факультета, хотя на ней уже давно никто не работал.

В поздний советский период как в сфере высшего, так и среднего образования ключевую роль в формировании логической культуры продолжали играть математика и догматическое марксистско-ленинское учение. Однако на этом фоне стала очевидной выраженная, иногда явная, а иногда скрытая двойственность мышления, которую можно считать своеобразной характеристикой советской логической культуры. Это проявлялось, в частности, в относительно автономном развитии отдельных научных дисциплин, что позволило в некоторой степени избежать идеологического давления. Первой такой автономии достигла математика, позже физика, а затем и логика. Как справедливо отметил Валентин Александрович Бажанов, в СССР и других государствах с тоталитарными режимами действовал принцип своеобразного «возмещения»: ограничение свободы в общественной деятельности и анализе социально-политических процессов компенсировалось притоком выдающихся умов в идеологически нейтральные области науки. Исследования в этих областях зачастую отличались оригинальностью и нередко соответствовали мировому уровню. Особенно это было заметно в математике [5, с. 130]. Такое наблюдение показывает социально-культурный контекст, в котором формировалась двойственность логической культуры советской эпохи. Следует отметить, что указанное «двоемыслие» всегда в той или иной степени присуще человеческому мышлению вообще, но в позднем СССР оно проявилось особенно вызывающе.

Современная символическая логика в те времена воспринималась преимущественно как математическая дисциплина, имеющая значение только в рамках естественных наук. В общественном же и даже профессиональном дискурсе она оставалась второстепенной и считалась неприменимой к гуманитарным наукам или социально-политическим исследованиям. Это привело к тому, что когда начиная с 60-х гг. в СССР стала развиваться философская символическая логика, то настороженность и определенная отстраненность между математиками, даже философски настроенными, и философскими логиками продолжала сохраняться — вплоть до настоящего времени. Как исключение, пожалуй, можно указать на ведущего советского логика В. А. Смир-

нова, который всегда имел близкие и взаимно плодотворные связи с ведущими советскими и иностранными математиками.

С другой стороны, постепенно нарастающее разочарование в марксистско-ленинской идеологии подрывало остатки авторитета ее методологической основы — диалектической логики. Несмотря на свою несостоятельность как строгая логическая система, диалектическая логика сохраняла и сохраняет популярность среди некоторых гуманитариев. Ее относительная простота и универсальность привлекали тем, что она позволяла применяться к изучению самых сложных или даже малоопределенных объектов, а также служила обоснованием практически любых выводов. Это неизбежно отразилось на особенностях логической культуры и восприятию логики в научно-философской и общественной жизни современной России (см. [26]). Тем не менее, следует отметить, что идеи внутренней противоречивости динамически эволюционирующего бытия и развития мира, заложенные Гегелем в его диалектической логике, неоднократно пытались воплотить в рамках строго научной логико-математической теории. В этом отношении прежде всего стоит отметить четырехзначную логику направленности изменения, построенную польским логиком Л. С. Роговским, который напрямую апеллировал к философской традиции, связанной с именем Гегеля (см. [39] и [30]). С другой стороны, представление о том, что сам мир, его изменение и особенно движение, по существу является противоречивым, необычным образом проявились в сфере компетенции строгой символической логики. Это выразилось прежде всего в парадоксах логики, теории множеств и, например, в семантике современной релевантной логики. Например, современный логик и философ Грэхем Прист утверждает, что семантические парадоксы, такие как «лжец» и теоретико-множественные парадоксы, такие как парадокс Рассела, самым отчетливым образом разрешаются, если принять, что существуют некоторые истинные противоречия [37]. И вместо того, чтобы жертвовать общностью и естественностью принципов, таких как неограниченный предикат истинности или неограниченная абстракция множеств, следует отказаться от логического принципа *ex contradictione quodlibet* (принцип дедуктивного взрыва, т. е. из лжи выводимо все что угодно). Такие логики, в которых данный принцип не выполняется, называются паранепротиворечивыми. Однако в ранний советский период, как отмечает В. А. Бажанов,

«...настойчивые попытки всюду, в любой науке отыскать диалектику, все-таки в одном уникальном случае имели положительный, хотя и побочный, результат. Поиск особой диалектической логики естествознания привел И. Е. Орлова (1886–1936) к идее релевантной логики, построенной не на экстенциональном, а интенциональном основании, и изложенной им в единственной его логической статье, опубликованной в журнале “Математический сборник” (1928)» [5, с. 12].

Эволюция образа логики в советский период на примере И. Е. Орлова

Что мы понимаем под «образом логики»? Этот термин означает «восприятие научным сообществом состава логики и ее теоретической и практической роли в науке и культуре» [12, с. 15–18]. Для преодоления ограничений кон-

цепции «образа логики» нами был предложен синтетический подход, который включает в себя две ключевые составляющие: поризматическую модель развития науки Б. С. Грязнова и принцип методологического дуализма (см. [25]). Поризматическая модель развития науки была выдвинута Б. Г. Грязновым в работе (см. [13]) и получила свое подробное развитие в книге В. Н. Брюшинкина и Н. А. Ходиковой [11]. Поризм, по Грязнову, представляет собой непредвиденный результат решения конкретной задачи в рамках существующей научной парадигмы. Этот результат, будучи несовместимым с устоявшимися положениями теории, становится катализатором для формирования новой научной теории. Таким образом, поризматическая модель позволяет выявить «точки бифуркации» в истории логики, моменты радикального изменения ее оснований и направлений развития. Например, возникновение неклассических логик можно рассматривать как результат поризма — несоответствия классической логики новому типу задач, поставленных развитием науки и техники, в частности, появлением квантовой механики. Принцип методологического дуализма же подчеркивает необходимость использования как научно-исторических, так и историко-философских методов исследования. История логики не сводится к простому описанию последовательности логических систем. Она тесно переплетена с философскими идеями, которые определяют понимание самой природы логики, ее роли в познании мира и ее отношение к другим формам человеческого мышления. Игнорирование философского контекста приводит к неполному и искаженному представлению о развитии логики. В итоге синтетический подход к исследованию истории логики, объединяющий поризматическую модель и принцип методологического дуализма, позволяет более адекватно реконструировать эволюцию логики как сложного и многомерного процесса, взаимосвязанного с другими областями науки и культуры.

Эволюция представления о логике в советский период довольно хорошо иллюстрируется на примере работ И. Е. Орлова (1886–1936), чья судьба одновременно отражает ключевые особенности развития логики в СССР, а с другой стороны, выделяется своей уникальностью. Указанная выше его статья 1928 г. [22] стала исключением среди его предыдущих исследований, посвященных философии математики, физике, музыке, психологии и другим дисциплинам. В них Орлов пытался выявить логику диалектики природы, неизменно ориентируясь на идеологию марксизма, что полностью отсутствовало в его статье 1928 г. Его главной задачей было создание новой «логики естественных наук», что определяло направления его научных поисков. Стоит отметить, что изменения в взглядах Орлова произошли незадолго до написания знаменитой статьи. До того он относился негативно ко всем формам формальной логики, особенно к современным ему теориям. Однако позже он пересмотрел свое мнение, увидев в математической логике инструмент для выполнения своей основной задачи. Наиболее подробное описание жизненного пути И. Е. Орлова, его творчества и полный список его работ можно найти в книге В. А. Бажанова «История логики в России и СССР» [5] и в его статьях об Орлове [3; 4].

Творческая деятельность Орлова заслуживает особого внимания. Его первый научный труд «Основные формулы принципа относительности с точки зрения классической механики» был опубликован в 1914 г. В канун

Октябрьской революции, в 1916 г., на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» появляются две его статьи по философии естествознания. В них он изучал взаимосвязь дедукции и индукции в научных исследованиях, акцентируя внимание на роли скрытых presuppositions.

Скорее всего, Орлов с одобрением воспринял политические преобразования, произошедшие в России после 1917 г. И с 1923 г. его научная деятельность вновь активизируется: сперва краткими заметками и статьями по философии математики, а затем полноценными работами по философии науки. Эти работы публиковались преимущественно в партийных изданиях, таких как «Под знаменем марксизма» и «Воинствующий материалист». Их отличает резкий полемический тон и выраженная идеологическая окраска.

В ряде своих работ Орлов предпринимает попытки сформулировать собственную оригинальную концепцию логики. Например, в одной из статей 1924 г. он пишет:

«...критика формальной логики со стороны диалектики также должна быть диалектической: <...> Должно быть показано, как формальная логика сама себя упраздняет. Вставши всецело на точку зрения формальной логики, мы должны обнаружить в ней основное противоречие и показать, как это противоречие приводит к упразднению формальной логики как таковой и в то же время переводит ее на высшую ступень» [18, с. 70].

Данное противоречие заключается в том, что в силлогизме

«...посылки могут быть истинными только при том условии, если правилен вывод, из них вытекающий <...> Оказывается, что логическое отношение между посылками и выводом и действительности как раз обратное тому, которое принято в традиционной логике <...> Но традиционная логика основана на этой невязке, на этом противоречии, на нем основаны все методы формально-логического доказательства; следовательно, подобные доказательства ничего не доказывают, следовательно, традиционная логика должна быть заменена другой» [18, с. 70].

Таким образом, необходима новая логика, способная разрешить противоречия, характерные для традиционной формальной логики. Однако, как считает Орлов, и математическая логика, возникшая в конце XIX — начале XX в., также имеет этот недостаток. В статье «Логическое исчисление и традиционная логика», выпущенной год спустя, подчеркивается, что

«...мы видим, что авторы сочинений по логическому исчислению не могут похвастать какими-либо принципиально-новыми достижениями <...> их логика является в конечном счете только некоторой модификацией традиционной логики <...> выводы не являются доказательствами, но лишь разысканием все новых условий значимости посылок <...> Это характеризует формальную логику как менее совершенный, подсобный, имеющий ограниченное значение метод мышления по сравнению с методом диалектики» [19, с. 73].

В своей книге «Логика естествознания» Орлов развивает философию и методологию естествознания на основе традиционной логики и математики. В ней не содержится никаких элементов современной символической логики, но остается задача построения новой логики естествознания. Она

«...должна ставить себе значительно более широкие задачи, нежели традиционная логика. Выходя из рамок формализма и ставя одной из главных своих задач учение о доказательстве, логика тем самым сливается с теорией познания <...> вполне исчерпанной свою задачу логика может считать только тогда, когда она изложит, кроме учения о доказательстве, также *ars inveniendi* (искусство делать открытия), т. е. методы эксперимента и методы построения гипотез» [20, с. 65].

Итак, Орлов ставит перед собой задачу разработки новой логики естествознания, основанной на философской интерпретации марксистской диалектики. При этом возникает важная логическая проблема — определение такого типа логического вывода, который был бы способен выражать реальную или действительную связь его посылок и заключения.

Но без учета его статей, посвященных философии математики, нельзя понять движение мысли Орлова, которое привело его к открытию релевантной логики. В этих статьях содержится жесткая критика теории множеств Г. Кантора и использование введенной им актуальной бесконечности. Как пишет Орлов,

«...рассудок, не поддержанный в области бесконечного, ни наглядным представлением, ни опытом не может получить никакого определенного и достоверного результата <...> Применение формальной логики даже лишается смысла по отношению к такой области, где основные посылки не представляют из себя чего-либо устойчивого и где вместо данной посылки с равным правом возможно принять посылку, ей противоречащую» [21, с. 73–74].

Теория Кантора

«...не имеет права на существование <...> она построена на паралогизмах. Если это удастся доказать, то учение об актуальной бесконечности уже не будет служить примером внеопытного знания, а, наоборот, будет доказывать от противного невозможность вне-опытного знания» [17, с. 136].

Высказывания Орлова демонстрируют, что его взгляды на недопустимость использования абстракции актуальной бесконечности в математике вполне соответствуют концепции интуиционизма Л. Э. Я. Брауэра, который в тот период активно развивал направление интуиционистской математики. Кроме того, они показывают, что Орлов, несомненно, был знаком с трудами Брауэра, а также с фундаментальными работами Дэвида Гильберта и Джузеппе Пеано, посвященными основаниям математики. Тем не менее, в отличие от Брауэра, Орлов никогда не подвергал сомнению применимость закона исключенного третьего.

После выхода книги «Логика естествознания» Орлов, видимо, углубленно изучил принципы и методы современной ему символической логики, которые он ранее игнорировал в своем труде и критиковал в статьях, считая их бесполезными и ограниченными. Отказавшись от использования традиционной структуры классической логики, он начал применять инструменты символической логики для создания новой системы, способной отразить его собственные идеи о новой логике. Итогом стала его статья «Исчисление совместности предложений», опубликованная в 1928 г. в авторитетном математическом журнале «Математический сборник». В этом труде он предложил

первую аксиоматическую систему релевантной логики, которая была дедуктивно эквивалентна системе R, позже разработанной Андерсоном и Белнапом независимо от Орлова. Кроме того, именно в этой статье он впервые сформулировал модальный базис системы S4 в рамках своей релевантной логики. Впоследствии он стал основой для интерпретации интуиционистской логики, представленной Гёделем в 1933 г.

Журнал «Математический сборник» тогда был центральным советским изданием, где публиковались статьи по математике, включая работы по математической логике. Основным языком публикаций — русский, однако с 1922 по 1947 гг. материалы выпускались также на немецком, английском и французском языках. Издание пользовалось высокой репутацией не только на территории СССР, но и в международных научных кругах. На этом фоне удивительно, что статья Орлова осталась практически незамеченной: ни сразу после публикации, ни спустя десятилетия она не вызвала никаких обсуждений. До 1960-х гг. ее не упоминали в советских публикациях, а за пределами СССР о ней заговорили только в 1990-х гг., несмотря на то что ее содержание, несомненно, было известно некоторым крупным логикам и математикам XX в. Например, Алонзо Черч включил статью Орлова в свою «Библиографию символической логики» [32, р. 201. № 379]. Однако в своей работе 1951 г. по теме слабой импликации [33] он на нее не сослался, создавая у читателей впечатление, будто данный предмет исследования до него никем не рассматривался. Любопытно также, что в своих подготовительных материалах для книги о фундаментальных основах математики, которая так и не была опубликована, Курт Гёдель упоминает Орлова. В одной из его незаглавленных тетрадей, датированной 1930-ми гг., содержится аннотированный перечень статей, которые он изучал в рамках подготовки этой работы. Среди прочего, там встречается упоминание статьи Орлова 1928 г., выделенной тремя строками [40, р. 132]. Примечательно, что в 1933 г. Гёдель создал модальную интерпретацию системы интуиционистской логики Гейтинга, основываясь на похожем понимании модальности, которое Орлов изложил пятью годами ранее. Тем не менее, ни сам Гёдель, ни его современники, как известно, никогда не ссылались на работу Орлова в своих публикациях.

В чем состояли причины изначального игнорирования передовой работы Орлова, напечатанной в ведущем советском математическом журнале? Дэвид Макинсон и Вернер Стельцнер находят, что причины такого игнорирования были довольно разными для СССР / России и для Запада:

«В случае Запада два фактора кажутся довольно очевидными. Одним из них был языковой барьер <...> Другим было то, что полное молчание о работе Орлова в самой России до 1960-х годов означало, что оттуда не поступало никаких дальнейших стимулов, которые могли бы привлечь внимание Запада. Третьим обстоятельством является то, что одна из тем статьи Орлова, а именно релевантная логика, не была известной областью математических исследований на Западе до более позднего времени» [34, р. 5].

Однако, как считают авторы, третий фактор не имеет существенного значения, поскольку ключевые темы статьи Орлова — интуиционистская

концепция логики Брауэра и ее представление через модальную логику — уже с 1930-х гг. активно обсуждались в логическом сообществе.

Более радикальная точка зрения представлена в работе Приста «Размышления об Орлове». Согласно его мнению, идея Орлова была «просто опережающей свое время», а интерес к его статье выходит далеко за рамки технических аспектов создания релевантной логики. Прист полагает, что сама логика Орлова была результатом случайности, связанной с допущенной им ошибкой. Тем не менее, это явление далеко не уникально в истории идей, где нередко ошибочные предположения становились основой для важных открытий. Если смотреть с позиции гегельянской философии, можно назвать это проявлением «хитрости разума» [38, р. 127]. Однако то, что Прист интерпретирует как ошибку Орлова, на наш взгляд, следует рассматривать как описанный выше поризм. В ходе решения нетривиальной задачи по уточнению реальной «смысловой» связи между заключением и посылками логического вывода, Орлов, используя современные математические подходы, сумел разработать новый вид логики, а именно систему релевантной логики.

Почему же в СССР, где не существовало языковых барьеров для восприятия логических текстов, статья Орлова не получила признания на протяжении нескольких десятилетий? В философских и гуманитарных науках, сильно зависевших от идеологических установок, существовало открытое недоверие к формальной логике, однако его новаторская статья была написана строго в математическом стиле, полностью свободном от идеологического влияния. При этом работы таких выдающихся специалистов, как А. Н. Колмогорова, И. И. Жегалкина, В. Гливенко, А. И. Мальцева, Д. А. Бочвара и П. С. Новикова, опубликованные в «Математическом сборнике» в 1920–1940-х гг., свидетельствуют о высочайшем уровне развития математики и математической логики в то время. Более того, начиная с середины 1920-х гг. под руководством Колмогорова сформировалась мощная школа конструктивистской логики. Если обратить внимание на стиль статьи Орлова 1928 г., который заметно отличается от его более ранних работ, а также на выбор специализированного математического журнала, становится очевидным, что автор стремился позиционировать свою публикацию исключительно как математическое исследование.

Дэвид Макинсон и Вернер Стельцнер справедливо указывают, почему советские математики в свое время проигнорировали работу Николая Орлова. Во-первых, несмотря на его хорошую подготовку в области математики, Орлов не был профессиональным математиком, а выступал в роли инженера-химика. Во-вторых, хотя его статья была технически корректной, она не соответствовала уровню формальной сложности, ставшему стандартом для советской математической логики конца 1920-х гг. И наконец, хотя Орлов обращался к интуиционистской логике, он не подходил к ней с точки зрения конструктивного или алгоритмически идентифицируемого существования математических объектов — аспекта, который был ключевым для школы Колмогорова [34, р. 6]. К тому же в течение большей части 1920-х гг. Орлов работал в институтах марксистской философии и идеологии. Он активно принимал участие в дискуссиях на тему науки и математики, публикуясь в таких изданиях, как «Под знаменем марксизма». Этот факт, наряду с его критическими

взглядами на формальную логику в целом и современную символическую логику в частности, вероятно, привел к формированию репутации, которая стала препятствием для серьезного восприятия его работы в 1928 г., несмотря на изменившуюся научную позицию Орлова [34, р. 6].

Все вышесказанное ярко иллюстрирует одну из ключевых характеристик образа логики в СССР, которая, по сути, остается актуальной и сегодня. Речь идет об отсутствии достаточного понимания и продуктивного взаимодействия между философскими логиками и логиками математическими. Лишь в тот момент, когда в СССР после длительных дебатов о соотношении формальной и диалектической логики (в период с 1940-х по 1960-е гг.) и создания системы специализации на кафедрах логики МГУ и ЛГУ началось развитие философской символической логики (см. [6]), исследовательская работа в этой области начала достигать мирового уровня. Именно тогда на труды Орлова обратили внимание.

Впервые в Советском Союзе упоминание и анализ системы И. Е. Орлова появляется в книге А. А. Зиновьева «Логика высказываний и теория вывода», изданной в 1962 г. [14, с. 69–70]. Однако в этой работе автор не затрагивает модального подхода к интуиционистским идеям, предложенного Орловым. Спустя более десяти лет, в 1978 г., выдающийся российский логик В. М. Попов публикует статью «О разрешимости релевантной системы RAO», где впервые отмечает исчисление совместности предложений Орлова как первую релевантную логическую систему в истории логики. В статье 1986 г. «Система И. С. Орлова и релевантная логика» Попов попытался доказать эквивалентность системы Орлова имплицитивно-негативному фрагменту релевантной системы R Андерсона и Белнапа [24]. Однако доказательство основывается скорее на слабом имплицитивном исчислении Черча с отрицанием, что приводит к некоторой его некорректности и снижает точность заключения.

Окончательно эквивалентность исчисления Орлова и имплицитивно-негативного фрагмента релевантной системы R была установлена сербским логиком Костой Дошеном в 1992 г. В статье «Первая аксиоматизация релевантной логики» он отмечает, что Орлов не только предложил «первую аксиоматизацию релевантной логики», но также предвосхитил концепцию модального погружения систем с интуиционистским отрицанием в системы типа S4 с классическим отрицанием. По мнению Дошена, Орлов подошел вплотную к построению систем S4, однако вместо этого добавил соответствующие постулаты к релевантной логике, а не к классической [35, р. 339–340].

Инновационные идеи, касающиеся релевантной импликации, начали разрабатываться еще в 1950-х гг. благодаря усилиям таких исследователей, как Вильгельм Аккерман, Шоу-Квэй Мох и Алонзо Черч. Однако длительное время первенство в создании полноценной теории релевантной логики приписывалось американским логикам Алану Россу Андерсону и Ноэлю Белнапу, которые представили свои работы в книге «Вывод: логика релевантности и необходимости», вышедшей в свет в 1975 г. Лишь после публикации статьи Дошена стало очевидным для широкого логико-философского сообщества, что фундаментальные открытия в этой области по праву принадлежат И. Е. Орлову. Позднее Андерсон и Джон Майкл Данн в предисловии ко второму тому «Вывода» признали, что в первом томе

«...мы высказали нашу уверенность в том, что самые ранние версии релевантной логики были изложены Мохом в 1950 году и Черчем в 1951 году <...> мы, безусловно, ошиблись более чем на два десятилетия: релевантная логика со всем пониманием и строгостью уже рассматривалась Орловым в 1928 году! Это мы впервые узнали из захватывающего сообщения Дошена в 1990. Впоследствии мы узнали, к нашему растущему огорчению, что работа Орлова уже была представлена публике В. М. Поповым в 1978 году <...> Жизнь полна удовольствий и опасностей. Среди первых — обретение новых и значимых друзей в отдаленных местах. Среди последних следует перечислить ошибки в печати» [31, р. XVII].

2–4 октября 2019 г. в Москве в Высшей школе экономики прошла международная конференция «Trends in Logic 19», на которой была организована специальная секция, посвященная И. Е. Орлову, что продемонстрировало известный международный интерес к творчеству Орлова, но уже в историческом контексте. В 2024 г. вышел английский перевод его статьи [36] в логическом австралийском журнале с очень профессиональным и качественным комментарием [4].

* * *

Таким образом, особый драматизм эволюции образа логики в советский период несомненно был вызван идеологической борьбой, которая глубоко проникла в область философской логики и в которой тесно переплелись научные, философские и политические аспекты. В академической гуманитарной среде формальная логика, особенно логика символическая, классическая и неклассическая, встречала открытое сопротивление и неприятие. Ее рассматривали как несовместимую с диалектическим материализмом, провозглашенным официальной философией, и объявляли порождением буржуазной идеологии. В результате развитие логики в СССР было существенно замедлено, и лишь к середине-концу 1950-х гг. начался заметный прогресс в этой области. Это было связано с ослаблением идеологического прессинга и некоторым изменением политического климата в стране.

Тем не менее, несмотря на идеологические ограничения, советская логика все же смогла подарить миру выдающиеся достижения, которые долгое время оставались малозамеченными, такие как упомянутая работа Орлова. Основные советские достижения в области логики, такие как работы В. И. Гливенко по интуиционистской логике, Д. А. Бочвара по многозначным логикам и А. Н. Колмогорова по конструктивной логике, были как бы защищены «грандиозным зданием» советской математики, которая служила важным компонентом небывалого ранее развития советской науки в целом, а также техники и экономики в СССР. Хотя их философские интерпретации оказались весьма значимыми и получили признание в мировом логико-философском сообществе. Однако это не могло не сказаться на одной из ключевых особенностей образа логики в СССР, а именно отсутствием общего концептуального понимания и продуктивного научного взаимодействия между философскими и математическими логиками и математиками, давно ставшее обычным в мировом философском сообществе начиная со второй половины XX в.

И тем более печально, что после взрывного интереса к логическим исследованиям и логическому образованию в 80-е и 90-е гг. XX в. сегодня в целом в этих областях наблюдается явный спад. Причиной этого, на наш взгляд, является особенность образа логики в России, следующая из советского периода. Формальная символическая логика продолжает расцениваться как нечто стороннее истинному философскому и гуманитарному мышлению и неадекватное для анализа общественной жизни и ее процессов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анисов А. М., Малюкова О. В., Демина Л. А. Становление отечественной логики: дискурсы и судьбы: монография. М.: Проспект, 2019.
2. Бажанов В. А. Партия и логика // Логические исследования. 2005. Т. 12. С. 32–48.
3. Бажанов В. А. Ученый и «век-волкодав». Судьба И. Е. Орлова в логике, философии, науке // Вопросы философии. 2001. № 11. С. 125–135.
4. Бажанов В. А. И. Е. Орлов — логик, философ, ученый. Особенности научного поиска // Логические исследования. 2002. Т. 9. С. 32–54.
5. Бажанов В. А. История логики в России и СССР. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2007.
6. Бажанов В. А., Маркин В. И. Логическое образование в России: краткая история, современное состояние, перспективы // Философские науки. 2013. № 3. С. 98–109.
7. Бирюков Б. В., Кузичева З. А. Зарубежные направления в философии математики и их преломление в философско-логической и историко-математической мысли России XVIII — начала XX веков // Логические исследования. 2005. Т. 12. С. 67–108.
8. Бирюков Б. В., Борисова О. А. Софья Александровна Яновская — мыслитель, исследователь, педагог // Яновская С. А. Методологические проблемы науки. М.: КомКнига, 2006. С. 275–287.
9. Бирюков Б. В. Трудные времена философии: Отечественная историческая, философская и логическая мысль в предвоенные, военные и первые послевоенные годы. М., 2006.
10. Бирюков Б. В. Трудные времена философии: Отечественная логика, история и философия в последние сталинские годы: Ч. 1. М., 2008.
11. Брюшинкин В. Н., Ходикова Н. А. Теория поиска вывода. Происхождение и философские приложения: монография. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2012.
12. Грифицова И. Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М.: Эдиториал УРСС, 1998.
13. Грязнов Б. С. Развитие науки и ее история // Логика, рациональность, творчество. Изд. 2-е, М.: Эдиториал УРСС, 2002.
14. Зиновьев А. А. Логика высказываний и теория вывода. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1962.
15. Корсаков С. Н. Из истории возрождения логики в СССР в 1941–1946 гг. Часть I // Логические исследования. 2015. Т. 21. № 2. С. 145–169.
16. Логика в университетском образовании. Киев: «Киевский университет», 2012.
17. Орлов И. Е. Существует ли актуальная бесконечность // Под знаменем марксизма. 1924. № 1. С. 136–147.
18. Орлов И. Е. Логика формальная, естественнонаучная и диалектика // Под знаменем марксизма. 1924. № 6–7. С. 69–90.

19. Орлов И. Е. Логическое исчисление и традиционная логика // Под знаменем марксизма. 1925. № 4. С. 69–73.
20. Орлов И. Е. Логика естествознания. М.; Л., 1925.
21. Орлов И. Е. Логика бесконечности и теория Г. Кантора // Под знаменем марксизма. 1925. № 3. С. 61–74.
22. Орлов И. Е. Исчисление совместности предложений // Математический сборник. 1928. Т. 35. № 3–4. С. 263–286.
23. Поварнин С. И. Сочинения. СПб.: Институт иностранных языков, 2015.
24. Попов В. М. Система И. Е. Орлова и релевантная логика // Философские проблемы истории логики и методологии науки. Ч. 1. М.: ИФ АН СССР, 1986.
25. Пушкарский А. Г. Методология истории логики: синтетический подход // Вестник Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта. Вып. 6. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2011. С. 124–131.
26. Пушкарский А. Г. Об образе логики в современном российском обществе // Русский логос: горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г. В 2х т. Т. 2. СПб.: «Интерсоцис», Изд. РХГА, 2017. С. 423–429.
27. Пушкарский А. Г. Философские и методологические проблемы рациональной реконструкции истории логики // Рацио культуры и культура рацио: Памяти Владимира Никифоровича Брюшинкина. Коллективная монография / Отв. ред.-сост. и науч. ред. В. С. Попова, Л. С. Сироткина, В. А. Чалый. Калининград: Изд. БФУ им. И. Канта. 2024. С. 264–285.
28. Смирнов В. А. К. Поппер прав: Диалектическая логика невозможна // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 148–151.
29. Смирнов В. А. Воспоминания о В. Ф. Асмусе // Логико-философские труды В. А. Смирнова. М.: УРСС, 2001. С. 460–464.
30. Стещенко Н. И. Логика направленности изменения. Ростов-на-Дону: Изд-во ЮФУ, 2010.
31. Anderson A. R., Belnap N. D., Dunn J. M. Entailment: The Logic of Relevance and Necessity. Vol. II. Princeton University Press, 1992.
32. Church A. A bibliography of symbolic logic // The Journal of Symbolic Logic. 1936. Vol. 1. Issue 4. Pp. 121–216.
33. Church A. The weak theory of implication // A. Menne, A. Wilhelm & H. Angstl (eds.), Kontrolliertes Denken. Untersuchungen zum Logikkalkül und der Logik der Einzelwissenschaften. Freiburg Brsg. & Munich, Kommissions-Verlag Karl Alber, 1951. Pp. 22–37.
34. Makinson D., Stelzner W. Orlov Ninety-Six Years On: A Guide to “The calculus of the compatibility of propositions” // Australasian Journal of Logic. 2024. Vol. 21. No. 1. Pp. 1–19.
35. Došen K. The first axiomatization of relevant logic // Journal of Philosophical Logic. 1992. Vol. 21. Issue 4. Pp. 339–356.
36. Orlov I. E. The calculus of the compatibility of propositions // Australasian Journal of Logic. 2024. Vol. 21. No. 1. Pp. 20–46.
37. Priest G. In Contradiction. Oxford: Clarendon Press, 2006.
38. Priest G. Reflections on Orlov // History and Philosophy of Logic. 2021. Vol. 42. Issue 2. Pp. 118–128.
39. Rogowski L. S. Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany. Toruń: Towarzystwo naukowe w Toruniu. 1964. T. XY. Zeszyt 2.
40. Von Plato J. Chapters from Gödel’s Unfinished Book on Foundational Research in Mathematics. Vienna Circle Institute Library 6. Cham: Springer, 2022.

REFERENCES

1. Anisov, A. M., Malyukova, O. V., Demina, L. A. *Stanovlenie otechestvennoj logiki: diskursy i sud'by: monografiya* [The Formation of Domestic Logic: Discourses and Fates: A Monograph]. Moscow, Prospekt, 2019 (in Russian).
2. Bazhanov, V. A. Partiya i logika [Party and Logic]. In: *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations], 2005, vol. 12, pp. 32–48 (in Russian).
3. Bazhanov, V. A. Uchenyj i “vek-volkodav”. Sud’ba I. E. Orlova v logike, filosofii, nauke [The Scientist and the “Wolfhound Century”. The Fate of I. E. Orlov in Logic, Philosophy, and Science]. In: *Voprosy filosofii*, 2001, no. 11, pp. 125–135 (in Russian).
4. Bazhanov, V. A. I. E. Orlov — logik, filosof, uchenyj. Osobennosti nauchnogo poiska [I. E. Orlov — Logician, Philosopher, Scientist. The Peculiarities of Scientific Research]. In: *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations], 2002, vol. 9, pp. 32–54 (in Russian).
5. Bazhanov, V. A. *Istoriya logiki v Rossii i SSSR* [History of logic in Russia and the USSR]. Moscow, Kanon+ROOI, “Reabilitaciya”, 2007 (in Russian).
6. Bazhanov, V. A., Markin, V. I. Logicheskoe obrazovanie v Rossii: kratkaya istoriya, sovremennoe sostoyanie, perspektivy [Logical Education in Russia: A Brief History, Current Status, and Prospects]. In: *Filosofskie nauki* [Russian Journal of Philosophical Sciences], 2013, no. 3, pp. 98–109 (in Russian).
7. Biryukov, B. V., Kuzicheva, Z. A. Zarubezhnye napravleniya v filosofii matematiki i ih prelomlenie v filosofsko-logicheskoj i istoriko-matematicheskoy mysli Rossii XVIII — nachala HH vekov [Foreign Trends in the Philosophy of Mathematics and Their Refraction in Russian Philosophical-Logical and Historical-Mathematical Thought from the 18th to the Early 20th Centuries]. In: *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations], 2005, vol. 12, pp. 67–108 (in Russian).
8. Biryukov, B. V., Borisova, O. A. Sof’ya Aleksandrovna Yanovskaya — myslitel’, issledovatel’, pedagog [Sofia Alexandrovna Yanovskaya — Thinker, Researcher, and Educator]. In: Yanovskaya, S. A. *Metodologicheskie problemy nauki* [Methodological Problems of Science]. Moscow, KomKniga, 2006, pp. 275–287 (in Russian).
9. Biryukov, B. V. *Trudnye vremena filosofii: Otechestvennaya istoricheskaya, filosofskaya i logicheskaya mysl’ v predvoennye, voennye i pervye poslevoennye gody* [Hard Times for Philosophy: Domestic Historical, Philosophical, and Logical Thought in the Pre-War, Wartime, and Early Post-War Years]. Moscow, 2006 (in Russian).
10. Biryukov, B. V. *Trudnye vremena filosofii: Otechestvennyye logika, istoriya i filosofiya v poslednie stalinskie gody: Ch.1* [Hard Times for Philosophy: Domestic Logic, History, and Philosophy in the Last Stalin Years: Part 1]. Moscow, 2008 (in Russian).
11. Bryushinkin, V. N., Hodikova, N. A. *Teoriya poiska vyvoda. Proiskhozhdenie i filosofskie prilozheniya: monografiya* [The Proof-search theory. Origins and Philosophical Applications: A Monograph]. Kaliningrad, Publishing of the IKBFU I. Kant, 2012 (in Russian).
12. Grifcova, I. N. *Logika kak teoreticheskaya i prakticheskaya disciplina. K voprosu o sootnoshenii formal’noj i neformal’noj logiki* [Logic as a Theoretical and Practical Discipline. On the Relationship between Formal and Informal Logic]. Moscow, Editorial URSS, 1998 (in Russian).
13. Gryaznov, B. S. Razvitie nauki i ee istoriya [The Development of Science and Its History]. In: Gryaznov, B. S. *Logika, racional’nost’, tvorchestvo* [Logic, Rationality, Creativity]. Moscow, Editorial URSS, 2002 (in Russian).
14. Zinov’ev, A. A. *Logika vyskazyvanij i teoriya vyvoda* [Propositional logic and theory of inference]. Moscow, Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1962 (in Russian).

15. Korsakov, S. N. Iz istorii vrozozhdeniya logiki v SSSR v 1941–1946 gg. Chast' I [From the History of the Revival of Logic in the USSR in 1941–1946. Part I]. In: *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations], 2015, vol. 21, no. 2, pp. 145–169 (in Russian).

16. *Logika v universitetskom obrazovanii* [Logic in University Education]. Kyiv, Kyiv University, 2012 (in Russian).

17. Orlov, I. E. Sushchestvuet li aktual'naya beskonechnost' [Does Actual Infinity Exist?]. In: *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1924, no. 1, pp. 136–147 (in Russian).

18. Orlov, I. E. Logika formal'naya, estestvennonauchnaya i dialektika [Formal Logic, Natural Science, and Dialectics]. In: *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1924, no. 6–7, pp. 69–90 (in Russian).

19. Orlov, I. E. Logicheskoe ischislenie i tradicionnaya logika [Logical Calculus and Traditional Logic]. In: *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1925, no. 4, pp. 69–73 (in Russian).

20. Orlov, I. E. (1925). *Logika estestvoznaniya* [Logic of Natural Science]. Moscow, Leningrad, 1925 (in Russian).

21. Orlov, I. E. Logika beskonechnosti i teoriya G. Kantora [Logic of Infinity and G. Cantor's Theory]. In: *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1925, no. 3, pp. 61–74 (in Russian).

22. Orlov, I. E. Ischislenie sovместnosti predlozhenij [The calculus of the compatibility of propositions]. In: *Matematicheskij sbornik* [Mathematical Collection], 1928, vol. 35, no. 3–4, pp. 263–286 (in Russian).

23. Povarnin, S. I. *Sochineniya* [Works]. Saint Petersburg, Institute of Foreign Languages, 2015 (in Russian).

24. Popov, V. M. Sistema I. E. Orlova i relevantnaya logika [I. E. Orlov's System and Relevant Logic]. In: *Filosofskie problemy istorii logiki i metodologii nauki. Chast' 1*. [Philosophical Problems of the History of Logic and Methodology of Science. Part 1]. Moscow, Institute of Philosophy, USSR Academy of Sciences, 1986 (in Russian).

25. Pushkarskij, A. G. Metodologiya istorii logiki: sinteticheskij podhod [Methodology of the History of Logic: A Synthetic Approach]. In: *Vestnik Baltijskogo federal'nogo universiteta im. Immanuila Kanta* [IKBFU's Vestnik. Series: Humanities and social science], 2011, vol. 6, Kaliningrad, Publishing of the IKBFU I. Kant, pp. 124–131 (in Russian).

26. Pushkarskij, A. G. Ob obraze logiki v sovremennom rossijskom obshchestve [On the Image of Logic in Contemporary Russian Society]. In: *Russkij logos: gorizonty osmysleniya. Materialy mezhdunarodnoj filosofskoj konferencii, Sankt-Peterburg, 25–28 sentyabrya 2017, Tom 2* [Russian Logos: Horizons of Understanding. Proceedings of the International Philosophical Conference, Saint Petersburg, September 25–28, 2017. In 2 volumes, vol. 2]. Saint Petersburg, Intersocis, RCHA Publishing House, 2017, pp. 423–429 (in Russian).

27. Pushkarskij, A. G. Filosofskie i metodologicheskie problemy racional'noj rekonstrukcii istorii logiki [Philosophical and Methodological Problems of Rational Reconstruction of the History of Logic]. In: *Racio kul'tury i kul'tura racio: Pamyati Vladimira Nikiforovicha Bryushinkina. Kollektivnaya monografiya / Otv. red.sost. i nauch. red. V. S. Popova, L. S. Sirotkina, V. A. Chalyj* [The Ratio of Culture and the Culture of Ration: In Memory of Vladimir Nikiforovich Bryushinkin. Collective Monograph / Editors-in-Chief and Scientific Editors V. S. Popova, L. S. Sirotkina, and V. A. Chalyj]. Kaliningrad, Publishing of the IKBFU I. Kant, 2024, pp. 264–285 (in Russian).

28. Smirnov, V. A. K. Popper prav: Dialekticheskaya logika nevozmozhna [Popper is right: Dialectical logic is impossible.]. In: *Voprosy filosofii*, 1995, no. 1, pp. 148–151 (in Russian).

29. Smirnov, V. A. *Vospominaniya o V. F. Asmuse* [Memories of V. F. Asmus]. In: *Logiko-filosofskie trudy V. A. Smirnova* [Logical and Philosophical Works of V. A. Smirnov]. Moscow, URSS, 2001, pp. 460–464 (in Russian).
30. Steshenko, N. I. *Logika napravlenosti izmeneniya* [The Logic of the Direction of Change]. Rostov-on-Don, Southern Federal University, 2010 (in Russian).
31. Anderson, A. R., Belnap N. D., Dunn J. M. *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity*. Princeton University Press, 1992, vol. II.
32. Church, A. A bibliography of symbolic logic. In: *The Journal of Symbolic Logic*, 1936, vol. 1, iss. 4, pp. 121–216.
33. Church, A. The weak theory of implication. In: A. Menne, A. Wilhelmi & H. Angstl (eds.), *Kontrolliertes Denken. Untersuchungen zum Logikkalkül und der Logik der Einzelwissenschaften*. Freiburg Brsg. & Munich, Kommissions-Verlag Karl Alber, 1951, pp. 22–37.
34. Makinson, D., Stelzner W. Orlov Ninety-Six Years On: A Guide to “The calculus of the compatibility of propositions”. In: *Australasian Journal of Logic*, 2024, vol. 21, no. 1, pp. 1–19.
35. Došen, K. The first axiomatization of relevant logic. In: *Journal of Philosophical Logic*, 1992, vol. 21, iss. 4, pp. 339–356.
36. Orlov, I. E. The calculus of the compatibility of propositions. In: *Australasian Journal of Logic*, 2024, vol. 21, no. 1, pp. 20–46.
37. Priest, G. *In Contradiction*. Oxford, Clarendon Press, 2006.
38. Priest, G. Reflections on Orlov. In: *History and Philosophy of Logic*, 2021, vol. 42, iss. 2, pp. 118–128.
39. Rogowski, L. S. *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*. Toruń, Towarzystwo naukowe w Toruniu, 1964, vol. XY, Zeszyt 2.
40. Von Plato J. *Chapters from Gödel’s Unfinished Book on Foundational Research in Mathematics*. Vienna Circle Institute Library 6. Cham, Springer, 2022.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.1.1.012

УДК296, 51.77, 519.17, 519.83

*И. Р. Тантлевский, М. А. Булгакова**

О СЕТЕВЫХ МОДЕЛЯХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕЧЕНИЙ В ИУДЕЕ**

Статья посвящена применению сетевых моделей для исследования эволюции взаимодействия религиозных школ и власти в Иудее. Мы распространяем различные меры частичной сбалансированности в знаковых социальных сетях на более общий класс так называемых взвешенных сетей, где веса ребер графа характеризуют силу связей. С применением методов кооперативной теории игр мы вводим количественную оценку значимости / влиятельности каждого участника в сложившейся системе взаимоотношений в обществе. Предложенный подход позволяет формализовать и исследовать взвешенные сетевые модели взаимодействия между основными религиозными движениями (фарисеев, саддукеев, эссеев /кумранитов) и Хасмонейскими правителями в Иудее на протяжении нескольких последовательных периодов во II–I столетиях до нашей эры. Мы предпринимаем попытку реконструировать систему отношений в этих сетях с четырьмя вершинами и оцениваем степень сбалансированности для каждой взвешенной сети. Построены численные оценки значимости каждого игрока. Наконец, мы сравниваем полученные числовые характеристики сетевых моделей с известными

* Тантлевский Игорь Романович — д-р филос. наук, i.tantlevsky@spbu.ru, проф., зав. кафедрой еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, Университетская наб, 7/9, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

Igor Romanovich Tantlevsky — Doctor of Philosophy, i.tantlevsky@spbu.ru, Prof., Head of the Department of Jewish Culture, Saint Petersburg State University, Universitetskaya nab.,7/9, 199034, SPb, Russia.

Булгакова Мария Александровна — к. ф.-м. наук, m.a.bulgakova@spbu.ru, Санкт-Петербургский государственный университет, Университетская наб, 7/9, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

Maria Alexandrovna Bulgakova — PhD in Physics and Maths, m.a.bulgakova@spbu.ru, Saint Petersburg State University, Universitetskaya nab.,7/9, 199034, SPb, Russia.

** Исследование выполнено за счет средств гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, <https://rscf.ru/project/24-18-00479/>, СПбГУ.

This study was funded by RSF, project number 24-18-00479, <https://rscf.ru/project/24-18-00479/>, Saint Petersburg State University.

историческими фактами, относящимися к древним рукописям и археологическим находкам. Оказывается, что рассматриваемые меры частичного баланса этих взвешенных сетевых моделей, а также оценки влияния различных религиозных течений хорошо согласуются с известными историческими фактами в Иудее по крайней мере для выбранных исторических периодов.

Ключевые слова: еврейская идентичность, Хасмонеи, фарисеи, саддукеи, ессеи, социальные сети, знаковые сети, структурный баланс, кооперативные игры, сетевые модели.

I. R. Tantlevskij, M. A. Bulgakova
ON NETWORK MODELS OF INTERACTION
BETWEEN RELIGIOUS MOVEMENTS IN JUDEA

The paper is devoted to applying network models for study of the interaction between main religious movements and authority in Judea. We extend different measures of partial balance in signed social networks onto more general class of the so-called weighted networks where the edges weights represent the strength of the links. Using methods of cooperative game theory, we introduce a quantitative assessment of the significance / power of each participant in the existing system of relations in society. The proposed approach allows us to formalize and explore weighted network models of the interaction between main religious movements (Pharisees, Sadducees, Essenes \ resp. Qumranites) and Hasmonean rulers in Judea for several consequent periods in II—I centuries BCE. We make an attempt to reconstruct the system of relations in these networks with four vertices and evaluate the degrees of partial balance for each weighted network. Numerical estimates of the significance of each player are constructed. Finally, we compare calculated characteristics of the network models with some historical facts dating back to ancient manuscripts and archaeological findings. It turns out that the considered measures of partial balance of these weighted network models are in good agreement with known historical facts in Judea at least for the chosen historical periods.

Keywords: Jewish identity, Hasmoneans, Pharisees, Sadducees, Essenes, Social networks, Signed graphs, Structural balance, Cooperative games, Network models.

1. Введение

Начиная с пионерских статей Ф. Хейдера [17] и Д. Картрайта и Ф. Харари [11; 16] по проблеме структурного баланса в знаковых сетях методы теории графов были широко использованы для моделирования социальных сетей различной природы и структуры (см., например, исследовательские работы [6; 7; 13; 14; 21; 2; 23], обзор [10] и монографию [20]). При таком подходе различные субъекты (например, социальные группы, религиозные или политические движения и т. д.) рассматриваются как вершины сети, в то время как отношения между этими субъектами представлены связями (или ребрами сети), которые могут быть либо положительными, либо отрицательными (в разделе 2.1 ниже дается краткое введение в теорию знаковых сетей). В зависимости от структуры сети и количества положительных и отрицательных связей для всех циклов этой сети некоторые сети можно охарактеризовать как сбалансированные. Как правило, сбалансированные социальные сети рассматривают как находящиеся в устойчивом / равновесном состоянии. Однако большинство сетей не являются (полностью) сбалансированными, и важный вопрос заключается в том, насколько далеко от сбалансированного состояния находится та или иная социальная сеть.

В статье мы принимаем несколько простых оценок (мер) частичного баланса, известных для знаковых сетей, а также вводим новую оценку частичного баланса, которая учитывает долю связей с «правильными» знаками. Кроме того, мы распространяем эти меры на более общий случай взвешенной знаковой сети (далее — «взвешенная сеть» для простоты), которая учитывает не только знак, но и силу каждой связи.

Насколько нам известно, новые меры и — «минимальные изменения для достижения баланса», которые позволяют найти возможный способ сбалансировать данную (изначально несбалансированную) сеть с минимальными усилиями, — еще не рассматривались, по крайней мере, в случае взвешенных сетей. Еще одной методологической новинкой является то, что мы предлагаем сравнивать векторные степени частичного баланса и различных знаковых сетей, используя лексикографический порядок.

Далее мы представляем модели знаковых сетей взаимодействия основных сторон (религиозных школ фарисеев, саддукеев и ессеев / кумранитов и власти) в Иудее в разные периоды II—I вв. до н. э. (краткий обзор основных религиозных движений Иудеи см. в разделе 3.1). Мы реконструируем систему отношений для этих сетей с четырьмя вершинами и оцениваем степени частичного баланса и уровень влиятельности сторон для каждой взвешенной сети. Наконец, мы сравниваем полученные аналитические результаты с известными историческими фактами и описаниями.

Хотя существует множество исследований, посвященных эволюции и взаимодействию основных религиозных школ в Иудее, основанных на традиционных исторических, археологических и лингвистических методах исследования, исследований, посвященных сетевым моделям и анализу их частичного баланса, очень мало (см. [2; 23]). Наш вклад отличается от [2; 23] в нескольких аспектах. Во-первых, мы включаем в модели правителей Хасмонеев (власти) как важных участников сетевого взаимодействия. Во-вторых, мы применяем несколько степеней (мер) частичного баланса, отличных от [2; 23], включая новые меры, представленные в статье, чтобы обеспечить более комплексную оценку частичного баланса для исследуемых сетевых моделей. В-третьих, мы рассматриваем другой способ уравнивания несбалансированной сети — изменение знаков / весов определенных ребер с минимальными затратами, вместо разделения одного агента на два (см. [23]).

Отметим также, что свидетельства Иосифа Флавия о религиозных и политических движениях евреев довольно предвзяты, во-первых, потому, что он сам был фарисеем, а во-вторых, потому, что он обращается в основном к эллинистическому и римскому читателю, который не знаком с идеологическими и политическими реалиями Иудеи. Кумранские рукописи также не являются объективными в силу своего сектантского происхождения. Однако эти источники отражают — пусть и с очень тенденциозной точки зрения — реалии своего времени. Применение некоторых инструментов сетевого анализа, в частности, моделей знаковых сетей взаимодействия между религиозными движениями и властью в Иудее, позволяет нам рассмотреть ситуацию под другим углом, получить более объективные оценки устойчивости той или иной системы отношений, а также выявить то, что недоступно с позиций традиционных исторических интерпретаций.

2. О структурном балансе в знаковых сетях

Приведем ниже краткий обзор основных результатов по структурному балансу, известных для знаковых сетей, и представим естественное расширение на класс так называемых взвешенных сетей (подробное исследование см. в научных статьях [13, 14, 16], обзоре [10] и монографии [20]).

2.1. Понятие структурного баланса

Следуя [11; 7], рассмотрим неориентированную знаковую сеть (граф) $G = (V, E, \sigma)$, где V и E обозначают конечные множества всех вершин (узлов) и ребер (связей) соответственно, а σ — функция знака, т. е. $\sigma: E \rightarrow \{-1, +1\}$. Вершины соответствуют некоторым взаимодействующим участникам (индивидуальные игроки, социальные группы, политические движения, религиозные школы и т. д.), соединенным ребрами, представляющими определенные связи между участниками. Отметим, что эти связи могут быть либо положительными (что соответствует доверию, дружбе, сотрудничеству), либо отрицательными (недоверие, вражда, соперничество). Ограничимся ниже случаем полных сетей, в которых каждая пара вершин соединена прямой ребром.

На рис. 1 представлен пример полной знаковой сети с 4 вершинами и 6 ребрами (здесь и далее сплошные / пунктирные ребра обозначают положительные / отрицательные отношения или связи).

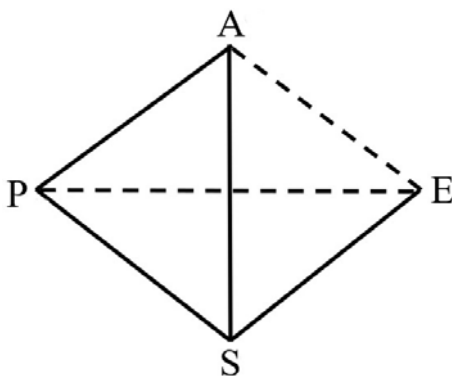


Рис. 1. 1. Знаковая сеть с 4-мя вершинами

Цикл $c = ck$ длины k , $k \geq 3$, в сети G — это замкнутая последовательность соседних ребер вида $(A_1A_2, A_2A_3, \dots, A_{k-1}A_k, A_kA_1)$ где все k вершин A_1, A_2, \dots, A_k различны. В статье мы не будем делать различия между циклом $(A_1A_2, A_2A_3, \dots, A_{k-1}A_k, A_kA_1)$ и циклом в «противоположном направлении» $(A_1A_k, A_{k-1}, \dots, A_2A_1)$. На рис. 1 есть 4 цикла длины 3 (треугольника), например (PA, AE, EP) или просто PAE, и 3 цикла длины 4, например (PA, AS, SE, EP) или просто PASE.

Знак цикла определяется как произведение знаков всех его ребер. Цикл считают *сбалансированным*, если он имеет положительный знак, и *несбалансированным* — в противном случае. Интуитивное объяснение такого определе-

ния для простейших циклов — треугольников — было предложено Хейдером в его пионерской статье [17] (см., также [11; 6; 7; 16]). Например, система связей в треугольнике PAE может рассматриваться как «сбалансированная» поскольку: (a) — отношения между двумя игроками P и A — «хорошие» (положительные связи), (b) — оба игрока P и A негативно относятся к третьему участнику (“Nothing brings you together like a common enemy” — D. F. Wallace). И наоборот, система отношений в треугольнике PSE представляется «несбалансированной» — игрок S является «другом» игрока P и игрока E, однако участники P и E находятся во враждебных отношениях друг с другом. Более сложные структуры (более длинные циклы) могут быть классифицированы по похожей схеме, хотя интерпретация результатов и не будет столь очевидной (отдельные основания понятия «сбалансированности» для более длинных циклов представлены в [7; 4; 10]).

Знаковая сеть G называется (полностью) сбалансированной, если все циклы в G являются сбалансированными [11; 7].

2.2. Оценки (частичной) сбалансированности сети

Начиная с [11] был предложен ряд методов, как измерить степень / оценку / меру частичной сбалансированности для заданной несбалансированной сети (см. [6; 7; 14; 23; 2; 21; 28]). В статье мы используем некоторые из них (наиболее простые), а также вводим две новые оценки сбалансированности.

Пусть $C_+^{k=C_+^{k(G)}}$ обозначает число сбалансированных циклов длины k , а $C^k = C^k(G)$ — общее число циклов длины k в сети G , $k = 3, \dots, n$. Тогда оценка частичной сбалансированности [11; 7]

$$d(G) = \frac{\sum_{k=3}^n C_+^{k(G)}}{\sum_{k=3}^n C^k(G)} \quad (1)$$

отражает долю сбалансированных циклов в сети G , $0 \leq d(G) \leq 1$, при этом $d(G)$ только в случае, если сеть G является полностью сбалансированной. В сети G на рис. 1 есть два (PAE и PAS) сбалансированных треугольника из четырех и один сбалансированный цикл PEAS из трех существующих циклов длины 4. Поэтому $d(G) = 3/7$.

Однако, как было впервые отмечено в [11], сбалансированность более длинных циклов существенно менее важна при оценке степени сбалансированности всей сети, чем сбалансированность коротких циклов (в особенности — треугольников). Для учета этой особенности можно использовать следующую векторную меру частичной сбалансированности

$$\vec{d}(G) = \quad (2)$$

где \bar{C}_+^m обозначает число сбалансированных циклов среди всех \bar{C}^m циклов длины не превосходящей m в сети G , $3 \leq m \leq n$. Первая компонента вектора $\vec{d}(G)$ существенно важнее, чем вторая, и т. д., поэтому векторные оценки \vec{d}_v для различных сетей можно сравнивать, используя лексикографический порядок. Отметим, что векторная оценка (2) связана, но не совпадает с так называемой

«взвешенной оценкой сбалансированности», рассматриваемой в [7; 21]. Для нашей модельной сети G на рис. 1 $\bar{d}(G) = (\frac{1}{2}, \frac{3}{7})$.

Предложим дополнительно альтернативный подход к оценке частичной сбалансированности, когда для несбалансированной исходной знаковой сети G мы определяем минимальное число ребер, чьи знаки нужно изменить, чтобы исходная сеть превратилась в сбалансированную. При этом изменение знака некоторого ребра AB можно рассматривать как результат переговорного процесса, трансформации отношений и т. д. (что обычно требует от участников A и B определенных усилий и/или затрат).

Пусть l обозначает список (или — множество) таких ребер в сети G , что сеть G превращается в полностью сбалансированную сеть \bar{G} , как только мы поменяем знак каждого ребра из списка l ; а $l = L(G)$ обозначает множество всех возможных списков l (обычно есть несколько способов как превратить исходную сеть в сбалансированную путем изменения знаков некоторых ребер). Тогда

$$mcb(G) = \min_{l \in L(G)} |l| \quad (3)$$

показывает минимальное число изменений знаков ребер, требуемое, чтобы превратить исходную сеть в полностью сбалансированную сеть \bar{G} (с теми же вершинами и ребрами, что и G , но знаки ребер из списка l изменены на противоположные). Например, если поменять знак ребра SE в сети на рис. 1, полученная сеть становится полностью сбалансированной, следовательно, возможный список $l = \{SE\}$ состоит из одного ребра. Существуют и другие способы, как сбалансировать исходную сеть G (скажем, можно поменять знаки двух ребер PE и AE и получить другую полностью сбалансированную сеть \bar{G}), однако все другие списки будут «длиннее», чем $l = \{SE\}$, следовательно, $mcb(G) = 1$. Как показывает рассмотренный пример, чтобы посчитать число $mcb(G)$, обычно нет необходимости определять полностью все множество $L(G)$. Отметим, что обозначение (аббревиатуру) mcb можно интерпретировать как “minimal changes to balance”. Соответствующая мера частичной сбалансированности

$$d_{mcb}(G) = \frac{\binom{n}{2} - mcb(G)}{\binom{n}{2}}, \quad (4)$$

показывает долю ребер с «правильными» знаками (обеспечивающими сбалансированности всей сети) в общем числе ребер сети. Очевидно, что $d_{mcb}(G) = 5/6$.

2.3. Обобщение на класс взвешенных сетей

Как было отмечено в [11], связи между участниками в различных реальных сетях могут быть не только определенного знака, но и различной силы. Для учета силы связей в статье мы используем и развиваем понятие взвешенной знаковой сети [23; 28]. А именно, положим, что каждое ребро $e \in E$ во взвешенной знаковой сети (далее — просто взвешенная сеть или WSN — weighted signed network) G_w имеет определенный вес $w = w_e \in W = \{-r, \dots, -1, 1, \dots, r\}$, где $r \in \mathbb{N}$, $r \geq 2$, обозначает размах (диапазон шкалы) используемой системы весов. Другими словами, мы заменяем функцию знака $\sigma: E \rightarrow \{-1, +1\}$ в определении

знаковой сети на функцию весов, где характеризует силу положительной или отрицательной связи (ребра) $e \in E$.

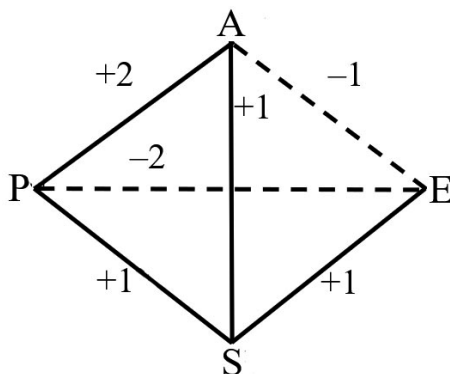


Рис. 2. Взвешенная сеть, соответствующая рис. 1. WSN модель взаимодействия религиозных школ и власти в период царствования Johanan Hircanus (до 107 г. до н. э.)

Во взвешенной сети G_w на рис. 2 выбран диапазон шкалы $r = 2$ и связи PA и PE сильнее, чем остальные четыре связи в этой сети. Отметим, что взвешенная сеть G_w на рис. 2 соответствует знаковой сети G на рис. 1, но при этом содержит дополнительную информацию о силе связей. Классическая знаковая сеть G может рассматриваться как частный случай взвешенной сети WSN G_w при $r = 1$. Отметим, что определения сбалансированного цикла и сбалансированной сети для взвешенной сети WSN G_w остаются такими же, как и для классической знаковой сети G .

Далее мы распространим отдельные оценки частичной сбалансированности, введенные выше, на более общий класс взвешенных сетей. Пусть $CW_{+\square k} = CW_{+\square k}(G_w)$ обозначает сумму модулей весов ребер всех сбалансированных циклов длины k , а $C^k = C^k(G_w)$ обозначает сумму модулей весов ребер всех циклов длины k в WSN G_w , $k = 3, \dots, n$. Тогда оценка сбалансированности

$$d^w(G_w) = \frac{\sum_{k=3}^n CW_{+\square k}(G_w)}{\sum_{k=3}^n CW^k(G_w)} \quad (5)$$

является прямым обобщением оценки (1), которое дополнительно учитывает веса ребер в сбалансированных и несбалансированных циклах.

В частности, для WSN G_w на рис. 2

$$d^w(G_w) = \frac{(5+4)+5}{(5+4+4+3)+(5+5+6)} = \frac{7}{16}.$$

Отметим, что $d^w(G_w) > d(G)$, поскольку, в частности, связи в сбалансированном треугольнике PAE сильнее, чем связи в несбалансированном треугольнике AES.

Пусть $\overline{CW}_{+\square m}$ обозначает сумму модулей весов дуг всех сбалансированных циклов длины, не превосходящей m , а \overline{CW}^m — сумму модулей весов дуг всех

циклов длины, не превосходящей m в сети WSN G_w , $3 \leq m \leq n$. Тогда векторная мера частичной сбалансированности

$$\vec{d}^w(G) = \quad (6)$$

является обобщением меры (2).

Для взвешенной сети WSN G_w на рис. 2 $\vec{d}^w(G_w) = \left(\frac{9}{16}, \frac{7}{16}\right)$. Отметим, что $\vec{d}^w(G_w)$ лексикографически больше, чем $\vec{d}(G) = \left(\frac{1}{2}, \frac{3}{7}\right)$. Кроме того, $\vec{d}^w(G_w)$ строго доминирует $\vec{d}(G) = \left(\frac{1}{2}, \frac{3}{7}\right)$.

Наконец, пусть $W_{mcb}(G_w)$ обозначает минимальную сумму модулей весов дуг из списка тех дуг, чьи знаки необходимо поменять, чтобы сбалансировать исходную несбалансированную сеть (считаем, что модули сохраняются при изменении знака):

$$W_{mcb}(G_w) = \min_{l \in L} \sum_{e \in l} |w_e|. \quad (7)$$

Тогда

$$d_{mcb}^w(G_w) = \frac{\sum_{e \in E} |w_e| - W_{mcb}(G_w)}{\sum_{e \in E} |w_e|}. \quad (8)$$

Данная мера частичной сбалансированности взвешенной сети WSN G_w является обобщением меры (4), она дополнительно учитывает силу тех связей, знаки которых необходимо поменять для достижения сбалансированности. Для сети WSN G_w на рис. 2 $d_{mcb}^w(G_w) = \frac{8-1}{8} = \frac{7}{8} > d_{mcb}(G)$.

3. Сетевые модели взаимодействия основных религиозных течений и власти в Иудее

3.1. Основные религиозные школы и взаимодействие властей в Иудее (II—I вв. до н. э.): краткий обзор

Наиболее важным религиозным и политическим явлением в Иудее было разделение иудаизма на религиозные движения — «школы». Иудейский историк Иосиф Флавий (37/38 — после 100 г. н. э.) сообщает в «Иудейских древностях» (*Antt.*, XIII, 171–173), что в Иудее при Ионатане из династии Хасмонеев (152–142 гг. до н. э.) существовали религиозно-политические движения фарисеев, саддукеев и ессеев. Иосиф Флавий считает их отношение к предопределению (εἰσαρμόνη; буквально: «судьба», «роковое предназначение») наиболее показательным аспектом разделения между этими сектами. Концепция предопределения является одной из центральных тем в рукописях кумранской общины, которая, по всей вероятности, была главным центром движения ессеев или, по крайней мере, общиной есеевского толка (см., например, [1, с. 61–75], [23; 28], [3, с. 822–841] и [4, с. 340–350]). Как сторонники учения о предопределении, кумраниты, в отличие от фарисеев и саддукеев, верили, что пророчество не закончилось в их время, — и это было их теологическим обоснованием того факта, что «канон» их «Священного Писания» не был закрыт, и, следова-

тельно, служило оправданием религиозной легитимности их многочисленных «парабиблейских» писаний, псевдоэпиграфов апокалиптико-пророческого содержания и, в конечном счете, — возможности заключения «Нового Завета» с Богом. Среди них было много предсказателей — ведь будущее предопределено, и по Божественной благодати оно может быть постигнуто и предсказано.

Содержание Кумранских рукописей также свидетельствует о том, что дискуссии велись и в области мессианско-эсхатологических и сотериологических концепций. Следует также иметь в виду, что фарисеи, саддукеи и ессеи имели глубокие разногласия, даже открытое противостояние, в области политики и политической идеологии [см., например, 25, с. 727–740]. Следует отметить, что понимание некоторых аспектов идеологических различий между основными религиозными школами, по-видимому, имеет важное значение при построении сетевых моделей, в частности, при определении весов ребер.

Очевидно, что взаимодействие основных религиозно-политических движений («школ» фарисеев, саддукеев и ессеев/кумранитов) в Иудее во II—I вв. до н. э. сыграло решающую роль в формировании еврейской идентичности [5]. Их отношения с иудейскими властями также имели важное социально-политическое значение для развития страны и менялись в эллинистическую эпоху [см., например, 8; 9; 12; 15; 18; 19; 22; 29]. Интересно проанализировать уровень сбалансированности и эволюцию сложной системы отношений между этими четырьмя основными «игроками», что мы и попытаемся сделать далее с использованием методов теории взвешенных социальных сетей.

3.2. Период хасмонейских правителей Ионатана и Симона

Взвешенная сетевая модель взаимоотношений между основными влиятельными силами в период правления Jonathan and Simon the Hasmoneans (152–134 гг. до н. э.) представлена на рис. 3.

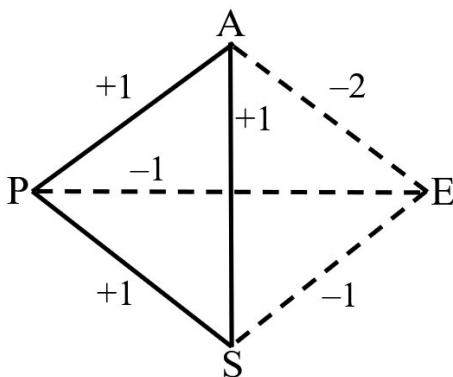


Рис. 3. Сетевая модель взаимоотношений религиозных школ в период правления Jonathan и Simon the Hasmoneans (152–134 гг. до н. э.)

Точнее говоря, у Иосифа Флавия нет прямых свидетельств об отношении хасмонейских правителей Иудеи Ионатана и Симона, которые также были

первосвященниками в Иерусалимском храме, к современным иудейским религиозно-политическим движениям фарисеев, саддукеев и ессеев. Однако, судя по кумранскому тексту 4QММТa-f (4Q394–399), отношение первых Хасмонеев к фарисеям было, по всей вероятности, весьма положительным, включая их интерпретацию культовых действий, ритуалов и религиозного лунно-солнечного календаря. Поскольку мы не находим никаких указаний на конфликт между Ионатаном или Симоном и саддукеями, можно предположить, что отношения иерусалимских властей того времени с ними были умеренно позитивными.

Что касается кумранитов (соответственно, ессеев), то из 4QММТ^{a-f} (4Q394–399; ср., например, 1QpHab 8:8–13), что после того, как им не удалось убедить первых хасмонеиеских правителей реорганизовать религиозную жизнь страны в соответствии с их взглядами, включая ритуалы и солнечный религиозный календарь, и из-за притязаний кумранского лидера, Учителя праведности, на высокие священнические функции, они подверглись жестоким репрессиям со стороны последних (ср., например, 1QpHab, 4QpPs^a (4Q171), фрагмент 4; более подробно см. [26]).

Сеть WSN на рис. 3 является полностью сбалансированной. Отмеченное свойство сетевой модели достаточно хорошо согласуется с известными историческими свидетельствами, подтверждающими высокий уровень устойчивости сложившейся системы связей и отношений в Иудее в данный период.

3.3. Период Иоханана Гиркана (до 107/106 до н. э.)

Сетевая модель для периода правления Иохана Гиркана (Johanan Hyrcanus), до его открытого конфликта с фарисеями (134–107/106 BCE), может быть реконструирована, как на рис. 2 выше.

Отметим, что до определенного момента недовольство фарисеев позицией Иоханана Гиркана, вероятно, смягчалось тем фактом, что он разрушил самаритянский храм на горе Геризим (вероятно, около 115–110 гг. до н. э.), что еврейские праведники могли рассматривать как важный элемент в стирании различий между иудеями и самаритянами.

Это было особенно важно для фарисеев. Показательным в этом отношении является следующее замечание из талмудического трактата «Куттим» (т. е. «Самаритяне»): «Когда они примут их (как иудеев)? Когда они откажутся от горы Геризим, но примут Иерусалим и воскресение из мертвых» (конец главы 2). Последний аспект был наиболее важной доктриной фарисеев и последующего раввинского иудаизма, но в эпоху Второго Храма, например, саддукеи не верили в телесное воскресение, поскольку они, как и самаритяне, считали священной только Тору (Пятикнижие). Вероятно, фарисеям также благоприятствовал тот факт, что, согласно Мишне (Маасер Шени, V, 15), первосвященник Йоханан Гиркан провел некоторые преобразования в храмовом служении, направленные, как можно предположить, на полный отказ от возможных языческих ассоциаций.

В то же время отношения саддукеев с фарисеями и ессеями в этот период можно охарактеризовать как умеренно положительные, тогда как отношения фарисеев и ессеев, скорее всего, были скорее отрицательными (см., например, [23; 2]).

Отметим, что сеть WSN на рис. 2 является лишь частично сбалансированной. Оценки (меры) частичной сбалансированности уже были посчитаны выше в разделе 2.3.

3.4. Иоханан Гиркан — Александр Яннай (107/106–94/93 до н. э.)

Сетевая модель взаимодействия между религиозными течениями и властью (Иоханан Гиркан, после его конфликта и разрыва с фарисеями, — Александр Яннай: 107/106–94/93 г. до н. э.), предложена на рис. 4.

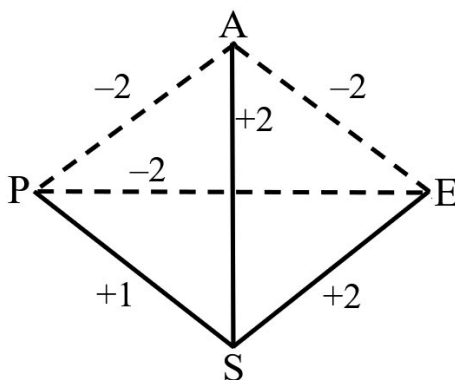


Рис. 4. Сетевая модель взаимодействия религиозных школ в Иудее (106–94 BC)

Иосиф Флавий в *Antt.*, XIII, 288–296, 299 (ср.: *VJ*, I, 67–68) упоминает о жестоком конфликте между Иохананом Гирканом и фарисеями, после которого первосвященник и правитель стали полагаться на саддукеев, не только «решив, что народ не будет соблюдать законы, установленные фарисеями, но даже установив наказание для тех, кто будет их соблюдать». В результате и сам Гиркан, и его сыновья стали ненавистны народу». Согласно преданию, около 107/106 г. до н. э. двенадцать камней на нагруднике первосвященника и сардониковая застежка на его правом плече перестали светиться — эту дату, вероятно, можно считать началом открытого конфликта. Этот конфликт, по всей вероятности, сопровождался внутренними беспорядками (ср.: *Antt.*, XIII, 299). В частности, фарисеи строго требовали, чтобы Иоханан Гиркан ушел с поста первосвященника, поскольку он не был священником из рода Цадока (Иосиф Флавий, *Antt.*, XIII, 291; ср., с другой стороны, В.Т., Qiddushin, 66a).

Преемником Иоханана Гиркана стал его сын Иуда Аристокбул I, который правил всего один год (104–103 г. до н. э.). Согласно Иосифу Флавию (*Antt.*, XIII, 301), именно этот правитель был первым из Хасмонеев, кто возложил на себя царский венец. Однако, согласно *Antt.*, XIV, 44 (см. также: Страбон, География, XVI, 2, 40), первым, кто провозгласил себя царем, был его брат Александр Яннай (= Ионатан (II); 103–76 г. до н. э.). (см. также кумранский текст 4Q448.) Это подтверждается также нумизматическими данными.

Сеть WSN на рис. 4 не является полностью сбалансированной. Оценки частичной сбалансированности сети на рис. 4 следующие: $\vec{d}^w(G_w) = \left(0, \frac{1}{2}\right)$; $d_{mcb}^w(G_w) = \frac{11-3}{11} = \frac{8}{11}$ (знаки двух ребер АЕ и PS необходимо поменять на противоположные, чтобы превратить исходную сеть в сбалансированную). Отметим, что вектор $\vec{d}^w(G_w) = \left(\frac{9}{16}, \frac{7}{16}\right)$ для сети на рис. 2 лексикографически больше, чем аналогичная векторная оценка сети на рис. 4. Более того, мера частичной сбалансированности (8) для сети на рис. 2 $d_{mcb}^w(G_w) = \frac{7}{8}$ доминирует аналогичную меру частичной сбалансированности сети на рис. 4. Можно сделать вывод, что уровень сбалансированности (устойчивости) системы взаимоотношений на рис. 4 ниже, чем для сети на рис. 2.

Полученные результаты исследования сетевой модели хорошо согласованы с известными историческими фактами, характеризующими уровень устойчивости системы взаимоотношений основных влиятельных сил в Иудее в данный период.

3.5. Период Александры Саломеи

Взвешенная сетевая модель отношений между религиозными течениями и властью в период царствования Александры Саломеи (Alexandra Salome) (76–67 гг. до н. э.) представлена на рис. 5.

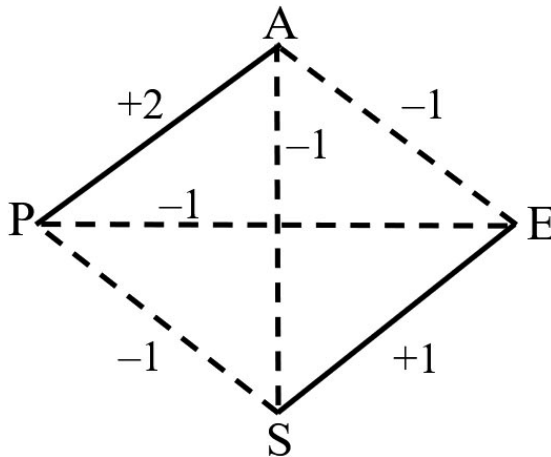


Рис. 5. WSN модель взаимоотношений между религиозными школами и властью в период правления Alexandra Salome (76–67 гг. до н. э.)

Александра Саломея стала царицей после смерти своего мужа Александра Янная и правила с 76 по 67 г. до н. э. «Она была царицей только по названию, но власть принадлежала фарисеям, которые возвышали беглецов, освобождали заключенных и ничем не отличались от истинных правителей» (Иосиф Флавий, *Antt.*, XIII, 408–409; ср.: ВJ, I, 110–112). В то же время саддукеи не были запрещены как «школа», заседали в синедрионе и, по всей вероятности, про-

должали свою религиозно-политическую деятельность в Иудее, хотя, конечно, их влияние на власти резко сократилось.

В конце жизни Александры Саломеи ее младший сын Аристокбул II, поддерживаемый саддукеями, поднял восстание и захватил контроль над большей частью страны (Иосиф Флавий, *Antt.*, XIII, 422–430). Царица умерла в 67 г. до н. э., и борьба за власть между ее сыновьями, Гирканом II, поддерживаемым фарисеями, и Аристокбулом II, стала еще более ожесточенной.

Взвешенная сеть на рис. 5 является (полностью) сбалансированной. Отмеченное свойство модели вновь хорошо согласуется с известными историческими свидетельствами.

4. Характеристическая функция на основе весов сбалансированных циклов

Для оценки уровня влияния каждого игрока и коалиций игроков во взвешенных сетевых моделях можно использовать подходы кооперативной теории игр. Различные способы введения характеристической функции (ХФ), зависящей от структуры сети, рассматривались в работах Л. А. Петросяна, В. В. Мазалова, А. А. Седакова, А. В. Тур и других авторов (см. ссылки в [28]). Для взвешенной сети G_w мы предлагаем ввести ХФ на основе учета сбалансированных циклов, которые содержит каждая коалиция, а также весов ребер этих циклов.

А именно, введем характеристическую функцию $v(T)$, $T \subset N$ рекурсией по числу участников в коалиции:

При $T = \emptyset$ и $|T| = 1$ положим $v(T) = 0$.

При $|T| = \{A_1 A_2\} = 2$ положим $v(T) = w_e$, если $w_e > 0$, где e — ребро, соединяющее двух игроков A_1 и A_2 коалиции T ; иначе (если $w_e < 0$) положим $v(T) = 0$.

При $|T| = \{A_1 A_2 A_3\} = 3$ положим

$$v(T) = \sum_{Q \subset T, |Q|=2} v(Q) + CW_{+\square^3}(G_w=(T,E,w)), \quad (9)$$

где $CW_{+\square^3}$ есть сумма модулей весов трех ребер (сторон треугольника) $A_1 A_2 A_3$, если этот треугольник сбалансирован; иначе второе слагаемое равно нулю.

Отметим, что первое слагаемое в (9) представляет собой сумму значений характеристической функции по всем двухэлементным коалициям, содержащимся внутри T («подкоалициям»).

При $|T| = \{A_1 A_2 A_3 A_4\} = 4$ положим

$$v(T) = \sum_{Q \subset T, |Q|=2} v(Q) + \sum_{Q \subset T, |Q|=3} v(Q) + CW_{+\square^4}, \quad (10)$$

где $CW_{+\square^4} = CW_{+\square^4}(G_w=(\{A_1 A_2 A_3 A_4\}, E, w))$ есть сумма модулей весов ребер всех сбалансированных циклов длины в сети с вершинами.

В качестве иллюстративного примера рассмотрим построение ХФ для взвешенной сети на рис. 2 (результат представлен в первой строке таблицы 1). Для двухэлементных коалиций: $v(\{PA\}) = 2$, поскольку связь e между игроками P и A положительна, и $w(e) = 2$, а $v(\{PE\}) = 0$, поскольку ребро PE имеет отрицательный вес. Для коалиции $T = \{P, A, S\}$ из трех игроков: $V(PAS) = 2 + 1 + 1 + 4 = 8$,

где первые три слагаемых — это значения ХФ для двухэлементных коалиций $\{P, A\}$, $\{A, S\}$ и $\{S, P\}$, содержащихся внутри коалиции T , а последнее слагаемое есть сумма модулей весов сбалансированного треугольника PAS . Наконец, для максимальной коалиции $N = \{P, A, S, E\}$.

$$V(N) = (2 + 1 + 1 + 1) + (8 + 7 + 2 + 2) + (5) = 29$$

где первая и вторая группа слагаемых — это значения ХФ для всех двухэлементных (соответственно — трехэлементных) коалиций, а последнее слагаемое 5 есть сумма модулей весов ребер единственного сбалансированного цикла длины 4 — $PEAS$.

Таблица 1. Значения характеристической функции

Сеть G_w	Коалиции из двух игроков	3 игрока	$V(N)$
	$PA PS PE AS AE SE$	$PAS PAE PES ASE$	
Рис. 2	2 1 0 1 0 1	8 7 2 2	29
Рис. 3	1 1 0 1 0 0	6 5 4 5	37
Рис. 4	0 1 0 2 0 2	3 0 3 4	37
Рис. 5	2 0 0 0 0 1	6 6 4 4	37

В качестве количественной оценки «влиятельности» (важности, значимости) каждого игрока в различных сетях можно использовать отношение соответствующей компоненты вектора Шепли к:

$$\alpha_i = \frac{Sh_i}{V(N)}. \quad (11)$$

Результаты расчета оценок влиятельности (значимости) игроков для сетей на рис. 2–5 представлены в таблице 2.

Таблица 2. Оценки влиятельности игроков для сетей 2–5

Сеть G_w	$\alpha_P \alpha_S \alpha_E \alpha_A$
Рис. 2	0.284 0.227 0.204 0.284
Рис. 3	0.252 0.252 0.234 0.261
Рис. 4	0.230 0.284 0.243 0.243
Рис. 5	0.261 0.239 0.239 0.261

Важно, что полученные количественные оценки уровней влиятельности каждого игрока (религиозного течения власти) в различные периоды достаточно хорошо согласованы с известными историческими свидетельствами [см., напри-

мер, 8; 9; 12; 15; 18; 19; 22; 29]. Так, например, из четырех рассмотренных в статье периодов степень влияния (см. таблицу 2) религиозной школы саддукеев была максимальной в период, отвечающий рис. 4; в этот же период положение власти (правление Александра Янная) было наиболее шатким; а уровень влияния фарисеев был максимальным в периоды, соответствующие рис. 2 и 5.

5. Заключение

Отметим три основных результата, полученных в статье:

1. Известные оценки частичной сбалансированности распространены на более общий класс взвешенных сетей, в которых веса ребер представляют силу соответствующих связей (отношений между участниками). Кроме того, мы вводим новую меру частичного баланса, которая дополнительно указывает возможный способ, как можно сбалансировать данную несбалансированную сеть с минимальными усилиями и издержками.

2. С использованием предложенного сетевого подхода мы формализуем и изучаем модели взвешенных сетей взаимодействия между религиозными движениями и властью в Иудее на протяжении нескольких последовательных периодов во II—I вв. до н. э. Затем мы сравниваем их оценки частичной сбалансированности с некоторыми историческими фактами, восходящими к древним рукописям.

3. Предложен обоснованный способ введения характеристической функции, основанный на учете весов сбалансированных циклов. С использованием данной функции получены численные оценки влияния участников взаимодействия (религиозных течений и власти).

Применение формальных моделей (в частности, сетевых моделей взаимодействия и взаимовлияния нескольких сторон) существенно расширяет инструментарий исследователя, позволяет взглянуть в новом ракурсе на эволюцию еврейской идентичности, а также дополнить порой субъективные исторические свидетельства определенными численными характеристиками и непредвзятыми оценками.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Тантлевский И. Р.* К вопросу о возможных арамейских этимологиях обозначения иудейской секты ессеев (Εσσαιῶν/Εσσηνοί) в свете сообщений о них античных авторов и мировоззрения кумранской общины // *ΣΧΟΛΗ (Schole)*. 2016. № 10 (1). С. 61–75.

2. *Тантлевский И. Р., Кузютин Д. В., Смирнова Н. В., Тантлевская Е. И.* Модели взаимовлияния иудейских сект и идеологической борьбы в Иудее во II—I вв. до н. э. // *Вестник РХГА*. 2023. № 24 (4). С. 136–148.

3. *Тантлевский И. Р.* Элементы теологической системы кумранской общины в корреляции с особенностями ее «гносеологии» // *ΣΧΟΛΗ (Schole)*. 2023. № 17 (2). С. 822–841.

4. *Тантлевский И. Р.* Мировоззренческий диалог или параллельное развитие мысли: античные параллели к книге Кохелета 12:7 // *ΣΧΟΛΗ (Schole)*. 2023. № 17 (1). С. 340–350.

5. *Тантлевский И. П.* Теолого-идеологические аспекты формирования иудейской идентичности в рамках сектантского иудаизма в эпоху эллинизма (на примере кумранской общины) // *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*. 2024. № 18 (2). С. 681–695.
6. *Antal T., Krapivsky P. L., Redne, S.* Social balance on networks: the dynamics of friendship and enmity // *Physica D: Nonlinear Phenomena*. 2006. № 224(1–2). P. 130–136. doi: <https://doi.org/10.1016/j.physd.2006.09.028>.
7. *Aref S., Wilson M. C.* Measuring partial balance in signed networks. *Journal of Complex Networks*. 2018. № 6(4). S. 566–595. doi: <https://doi.org/10.1093/comnet/cnx044>.
8. *Bickerman E. J.* The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt. Trans. by Horst R. Moehring. Brill, Leiden, 1979. doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004152946.i-1242.290>.
9. *Bickerman E. J.* The Jews in the Greek Age. Harvard University Press, Cambridge, London, 1988.
10. *Bolouki S., Nedich A., Başar T.* Social networks. In: *Handbook of Dynamic Game Theory*. Springer International Publishing, Cham, Switzerland, 2018. Pp. 907–949. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-319-44374-4_32.
11. *Cartwright D., Harary F.* Structural balance: a generalization of Heider's theory // *Psychological review*. 1956. Vol. 63. № 5. Pp. 277–293. doi: <https://doi.org/10.1037/h0046049>.
12. *Collins J. J.* Cult and Culture. The Limits of Hellenization in Judea // *Collins J. J., Sterling G. E. (eds.), Hellenism in the Land of Israel*. University of Notre Dame, 2001. Pp. 38–61.
13. *Doreian P., Mrvar A.* Structural balance and signed international relations // *Journal of Social Structure*. 2015. № 16 (1). Pp. 1–49. doi: <https://doi.org/10.21307/joss-2019-012>.
14. *Estrada E.* Rethinking structural balance in signed social networks // *Discrete Applied Mathematics*. 2019. № 268. Pp. 70–90. doi: <https://doi.org/10.1016/j.dam.2019.04.019>.
15. *Hanson P.* Jewish Apocalyptic Against Its Near Eastern Environment // *Revue Biblique*. 1971. Vol. 78. № 1. Pp. 31–58.
16. *Harary F.* On the notion of balance of a signed graph // *The Michigan Mathematical Journal*. 1953. Vol. 2(2). Pp. 143–146. doi: <https://doi.org/10.1307/mmj/1028989917>.
17. *Heider F.* Attitudes and cognitive organization // *The Journal of psychology*. 1946. Vol. 21(1). Pp. 107–112. doi: <https://doi.org/10.1080/00223980.1946.9917275>.
18. *Hengel M.* Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2013.
19. *Millar F.* The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's 'Judaism and Hellenism' // *Journal of Jewish Studies*. 1978. № 29. Pp. 1–21.
20. *Newman M.* Networks. 2nd edn. Oxford University Press, Oxford, UK, 2018.
21. *Norman R. Z., Roberts F. S.* A derivation of a measure of relative balance for social structures and a characterization of extensive ratio systems // *Journal of Math. Psychology*. 1972. Vol. 9(1). Pp. 66–91. doi: [https://doi.org/10.1016/0022-2496\(72\)90006-5](https://doi.org/10.1016/0022-2496(72)90006-5).
22. *Sandmel S.* Hellenism and Judaism // *Great Confrontations in Jewish History*, Wagner S., Breck A. (eds.). University of Denver, Denver, CO, 1977. Pp. 21–38.
23. *Tantlevskij I. R., Gromova E. V., Gromov D.* Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism // *Philosophies*. 2021. Vol. 6(1). P. 2. doi: <https://doi.org/10.3390/philosophies6010002>.
24. *Tantlevskij I. R., Evmenova E., Gromov D.* Identification of the network structure of the Hebrew Bible texts based upon the notion of the otherworld and the afterlife // *Humanities and Social Sciences Communications*. 2024. № 11. Pp. 411. doi: <https://doi.org/10.1057/s41599-024-02911-y>.
25. *Tantlevskij I. R.* Elements of Pejorative Wordplay and Language of Enmity in the Qumran Commentary on Nahum in Historical-Religious Context // *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2022. Vol. 15(5). Pp. 727–740.

26. *Tantlevskij I. R.* The Two Wicked Priests in the Qumran Commentary on Habakkuk. *Qumranica Mogilanensia*. App. C. The Enigma Press, Kraków, 1995.

27. *Tantlevskij I. R.* The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum (4QpNah), Hellenismus // Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politische Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters, hrsg. von Bernd Funck, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen. 1977. Pp. 329–339.

28. *Tantlevskij I., Kuzyutin D., Smirnova N.* A Signed Network Model of the Interaction Between Religious Movements and Authority in Judea // *Communications in Computer and Information Science*. 2024. Vol. 2211. Pp. 32–45. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-031-72260-8_3.

29. *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. Grand Rapids, Eerdmans, MI, 2011.

REFERENCES

1. Tantlevskij, I. R. K voprosu o vozmozhnyh aramejskih etimologijah oboznachenija iudejskoj sektyesesejev (Εσσαϊοι/Εσσηνοί) v svete soobschenij o nih antichnyh avtorov i mirovozzrenija kumranskoj obschiny [Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaean Sect of Essenes (Εσσαϊοι/Εσσηνοί) in the Light of the Ancient Authors Accounts' of Them and the Qumran Community's World-View]. In: *Schole (ΣΧΟΛΗ)*, 2016, no. 10 (1), pp. 61–75 (in Russian).

2. Tantlevskij, I. R., Kuzyutin, D. V., Smirnova, N. V., Tantlevskaya, E. I. Modeli vzaimovlijanija iudejskih sekt I ideologicheskoj bor'by v Iudee vo II–I vv. do n. e. [Models of Mutual Influence of Jewish Sects and Ideological Struggles in Judea in the 2nd-1st centuries BCE]. In: *Vestnik RHGA*, 2023, no. 24 (4), pp. 136–148 (in Russian).

3. Tantlevskij, I. R. Elementy teologicheskoj sistemy kumranskoj obschiny v korreljatsii s osobennostjami ee "gnoseologii" [Elements of the theological system of the Qumran community in correlation with the peculiarities of its 'gnoseology']. In: *Schole (ΣΧΟΛΗ)*, 2023, no. 17 (2), pp. 822–841 (in Russian). doi: <https://doi.org/10.25205/1995-4328-2023-17-2-822-841>.

4. Tantlevskij, I. R. Mirovozzrencheskij dialog ili parallel'noe razvitije mysli: antichnyje paralleli k knige Koheleta 12:7 [A worldview dialogue or parallel development of thought: Ancient parallels to the book of Qoheleth 12:7]. In: *Schole (ΣΧΟΛΗ)*, 2023, no. 17 (1), pp. 340–350 (in Russian). doi: <https://doi.org/10.25205/1995-4328-2023-17-1-340-350>.

5. Tantlevskij, I. R. Teologo-ideologicheskiye aspekty formirovanija iudejskoj identichnosti v ramkah sektantskogo iudaizma v epohu ellinizma (na promere kumranskoj obschiny) [Theological and ideological aspects of jewish identity formation within sectarian judaism in the hellenistic era (on the example of the qumran community)]. In: *Schole (ΣΧΟΛΗ)*, 2024, no. 18 (2), pp. 681–695 (in Russian).

6. Antal, T., Krapivsky, P. L., Redner, S. Social balance on networks: the dynamics of friendship and enmity. In: *Physica D: Nonlinear Phenomena*, 2006, vol. 224 (1–2), pp. 130–136. doi: <https://doi.org/10.1016/j.physd.2006.09.028>.

7. Aref, S., Wilson, M. C. Measuring partial balance in signed networks. In: *Journal of Complex Networks*, 2018, vol. 6(4), pp. 566–595. doi: <https://doi.org/10.1093/comnet/cnx044>.

8. Bickerman, E. J. The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt. Trans. by Horst R. Moehring. Brill, Leiden, 1979. doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004152946.i-1242.290>.

9. Bickerman, E. J. The Jews in the Greek Age. Harvard University Press, Cambridge, London, 1988.

10. Bolouki, S., Nedich, A., Bařar, T. Social networks. In: *Handbook of Dynamic Game Theory*, 2018, pp. 907–949. Springer International Publishing, Cham, Switzerland. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-319-44374-4_32.
11. Cartwright, D., Harary, F. Structural balance: a generalization of Heider’s theory. In: *Psychological review*, 1956, vol. 63(5), pp. 277–293. doi: <https://doi.org/10.1037/h0046049>.
12. Collins, J. J. Cult and Culture. The Limits of Hellenization in Judea. In: Collins, J. J., Sterling, G. E. (eds.), *Hellenism in the Land of Israel*, University of Notre Dame, 2001, pp. 38–61.
13. Doreian, P., Mrvar, A. Structural balance and signed international relations. In: *Journal of Social Structure*, 2015, vol. 16(1), pp. 1–49. doi: <https://doi.org/10.21307/joss-2019-012>.
14. Estrada, E. Rethinking structural balance in signed social networks. In: *Discrete Applied Mathematics*, 2019, no. 68, pp. 70–90. doi: <https://doi.org/10.1016/j.dam.2019.04.019>.
15. Hanson, P. Jewish Apocalyptic Against Its Near Eastern Environment. In: *Revue Biblique*, 1971, vol. 78 (1), pp. 31–58.
16. Harary, F. On the notion of balance of a signed graph. In: *The Michigan Mathematical Journal*, 1953, vol. 2 (2), pp. 143–146. doi: <https://doi.org/10.1307/mmj/1028989917>.
17. Heider, F. Attitudes and cognitive organization. In: *The Journal of psychology*, 1946, vol. 21 (1), pp. 107–112. doi: <https://doi.org/10.1080/00223980.1946.9917275>.
18. Hengel, M. Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2013.
19. Millar, F. The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel’s ‘Judaism and Hellenism’. In: *Journal of Jewish Studies*, 1978, no. 29, pp. 1–21.
20. Newman, M. Networks. 2nd edn. Oxford University Press, Oxford, UK, 2018.
21. Norman, R. Z., Roberts, F. S. A derivation of a measure of relative balance for social structures and a characterization of extensive ratio systems. In: *Journal of Math. Psychology*, 1972, vol. 9 (1), pp. 66–91. doi: [https://doi.org/10.1016/0022-2496\(72\)90006-5](https://doi.org/10.1016/0022-2496(72)90006-5).
22. Sandmel, S. Hellenism and Judaism. In: *Great Confrontations in Jewish History*, Wagner, S., Breck, A. (eds.). University of Denver, Denver, CO, 1977, pp. 21–38.
23. Tantlevskij, I. R., Gromova, E. V., Gromov, D. (2021). Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism. In: *Philosophies*, 2021, vol. 6 (1), p. 2. doi: <https://doi.org/10.3390/philosophies6010002>.
24. Tantlevskij, I. R., Evmenova, E., Gromov, D. Identification of the network structure of the Hebrew Bible texts based upon the notion of the otherworld and the afterlife. In: *Humanities and Social Sciences Communications*, 2024, no. 11, p. 411. doi: <https://doi.org/10.1057/s41599-024-02911-y>.
25. Tantlevskij, I. R. (2025). Elements of Pejorative Wordplay and Language of Enmity in the Qumran Commentary on Nahum in Historical-Religious Context. In: *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2025, vol. 15 (5), pp. 727–740.
26. Tantlevskij, I. R. *The Two Wicked Priests in the Qumran Commentary on Habakkuk. Qumranica Mogilanensia*. App. C. The Enigma Press, Kraków, 1995.
27. Tantlevskij, I. R. The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum (4QpNah), Hellenismus. In: *Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politische Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*, hrsg. von Bernd Funck, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1997, pp. 329–339.
28. Tantlevskij I., Kuzyutin D., Smirnova N. A Signed Network Model of the Interaction Between Religious Movements and Authority in Judea. In: *Communications in Computer and Information Science*, 2024, vol. 2211, pp. 32–45. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-031-72260-8_3.
29. Tcherikover, V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Grand Rapids, Eerdmans, MI, 2011.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.1.1.013

УДК2–27, 27–1, 27–29, 27–788, 27–87, 27–875.2, 27–9

*Иеромонах Серафим (С. И. Метелев)**

БАВВАЙ ВЕЛИКИЙ И ЕГО РЕАКЦИЯ НА ОРИГЕНИСТСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ VI—VII ВВ.

Статья посвящена видному деятелю Церкви Востока и несторианскому богослову, наложившему определенный отпечаток на историю христологических споров в VI—VII вв. Исследуются его труды, в которых отражается понимание сущности оригенизма и его центральных богословско-философских учений в контексте полемики против его основного оппонента по вопросам христологии — Хенана Адиабенского. Не остается без внимания труд Баввая, который напрямую связан с оригенистской проблематикой. Этим трудом становится попытка очистки имени и наследия Евагрия Понтийского (богослова, пользовавшегося особым авторитетом в Сирийской Церкви) от связи с оригенизмом. Разведение в противоположные стороны Оригена и Евагрия, несмотря на существенный вклад последнего в гетеродоксальный вектор развития оригенистского богословия, представляется важным и уникальным для всей истории богословского направления, названного по имени Александрийского дидакала. Эта попытка, наряду с выявлением, переосмыслением, интерпретацией и преодолением оригенизма Бавваем Великим, делает его фигуру и наследие особо актуальным для исследования.

Ключевые слова: Баввай Великий, Ориген, оригенизм, христология, Евагрий Понтийский, Хенана Адиабенский.

Hieromonk Seraphim (Metelev)

*BABAI THE GREAT AND HIS REACTION TO ORIGENIST THEOLOGY IN THE
CONTEXT OF THE CHRISTOLOGICAL CONTROVERSIES OF THE SIXTH AND
SEVENTH CENTURIES*

The article is devoted to a prominent figure of the Church of the East and a nestorian theologian who left a definite imprint on the history of Christological disputes in the VI—VII

* Иеромонах Серафим (Метелев Сергей Игоревич) — магистр богословия, Metelov46@gmail.com, Санкт-Петербургская Духовная Академия, 191167, Россия, Санкт-Петербург, наб. Обводного Канала, д. 17.

Hieromonk Serafim (Sergey Igorevich Metelev) — Master of Theology, Metelov46@gmail.com, St. Petersburg Theological Academy, 17 Obvodny Canal Embankment, Saint Petersburg, Russia, 191167.

centuries. The author examines his works, which reflect an understanding of the essence of Origenism and its central theological and philosophical teachings in the context of the polemic against his main opponent on issues of Christology, who was Henana of Adiabene. Babai's work, which is directly related to Origenist issues, is not ignored. This work is an attempt to purge the name and legacy of Evagrius of Pontus (a theologian who enjoyed special authority in the Syrian Church) from its connection with Origenism. The separation of Origen and Evagrius in opposite directions, despite the significant contribution of the latter to the heterodox vector of the development of Origenist theology, seems important and unique for the entire history of the theological trend named after the Alexandrian didascal. This attempt, along with the identification, reinterpretation, interpretation and overcoming of origenism by Babai the Great, makes his figure and legacy particularly relevant for research.

Keywords: Babai the Great, Origen, origenism, Christology, Evagrius of Pontus, Henana of Adiabene.

Мар Баввай (Баббай) Великий (ок. 551 — ок. 628) — один из представителей несторианского богословия и видный деятель и систематизатор богословия Церкви Востока. Он написал большое количество книг [11, р. 333], из которых до нашего времени сохранились четыре [8, р. 2]. Широко известны его христологические воззрения, во многом основанные на учении Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского, которые были основными авторитетами для него, а также активная полемическая деятельность. Он полемизировал одновременно с монофизитским учением и воззрениями Хенаны (Хнаны) Адиабенского, которые сами по себе находились в оппозиции друг к другу, а также мессалианством и гностицизмом. Уникальность этого автора не ограничивается борьбой с двумя противоположными богословскими системами. Баввай вошел в историю как один из самых ярких противников оригенизма в Сирийской Церкви. Вместе с тем, он выступает на защиту Евагрия Понтийского — одной из центральных фигур всей истории оригенизма, через переводы трудов которого оригенизм распространился в Сирийской Церкви. Его личность интересна также в контексте резкого осуждения Оригена и его учений с одной стороны, а также императора Юстиниана, который занимал далеко не последнюю роль в осуждении александрийского дидакакала, с другой стороны.

Резкое обличение императора Юстиниана в контексте несторианских взглядов Баввая, основанных на учении Феодора Мопсуестийского, в целом понятно. Его полемика против святого императора, осудившего Оригена, и одновременно критика того же осужденного раннехристианского богослова заставляет правильно расставить акценты его деятельности. Она была направлена главным образом на отстаивание двухипостасной Христологии или на утверждение наличия во Христе двух т. н. «кном»^{*}.

* «Кнома» (qnomā — лицо, сущность) — сирийский термин, который отождествлялся и переводился на греческий термином «ὀψοστάσις» (ипостась). Сирийским аналогом термина «природа» был термин «кйана» (kyane). Несмотря на это, полностью отождествлять «кнома» и «ипостась» не следует. «Кнома» относится в первую очередь к конкретной реальности, а не к личности. Есть еще термин «парсопа» (paṣṣorā — лицо, личность) (prōshlon — persona), который, согласно мысли Баввая, является свойством какой бы то ни было «кномы» и отличает одну «кнома» от другой. Ипостасным свойством Второй Ипостаси Пресвятой Троицы, согласно православному вероучению, является предвечное рождение. Баввай относит эту характеристику к «парсопа». Природа же, по учению Баввая, обязательно имеет

Полемика Баввая с оригенистским богословием, таким образом, может быть разделена на три составляющие:

1. Критические замечания к оригенистским воззрениям Хенаны Адиабенского;

2. Защита правосмыслия Евагрия и размежевание его наследия с оригенистским учением.

3. Полемика с гностицизмом в его связи с оригенизмом.

Критика Бавваем богословских учений Хенаны Адиабенского строится вокруг Христологии. От самого Хенаны до нашего времени сохранилось крайне мало работ, поэтому судить о его воззрениях возможно на основании критики самого Баввая^{*}. Хенана и его последователи стали поддерживать и распространять концепцию ипостасного соединения двух природ во Христе в том виде, в котором она была утверждена на Четвертом Вселенском Соборе в Халкидоне в 451 г. Такая формула, по мнению Баввая, ложна как минимум по четырем причинам:

1. В примечании выше уже была обозначена нетождественность между сирийским термином «кнома» и греческим термином «ипостась». Для Баввая совершенно определенно каждая природа во Христе должна иметь свою собственную ипостась, так же как и каждая природа выражается в конкретной ипостаси.

«Природа ангелов познается в Гаврииле, Михаиле, а природа людей в Петре и Павле. Также Он показывает ему (ученику), [что] такие-то и такие-то, находящиеся рядом, в своей кноме подчинены природе людей, в которых познается то, что является общим для [этой природы]» [8, р. 385]. Ипостасью (кномой) Божественной природы во Христе является вторая ипостась Пресвятой Троицы, а ипостасью (кномой) человеческой природы становится человек Иисус, который отличается от Петра и Павла [8, р. 423] (Ср.: [7, р. 300]). «Нет природы без кномы, и нет кномы без какой-либо природы, которая была бы известна через нее» [8, р. 429]. Утверждение Хенаны, таким образом, может означать, что либо одна природа перестала иметь реальное существование и выражение, либо одна природа была поглощена другой. Если говорить о единении Божественной и человеческой природы в одну «кному», то это будет уже осужденным Вселенским Собором учением: «всякий, кто утверждает, что [было] сокращение Божества до измеримой величины или расширение человечества до бесконечности [да будет анафема]» [7, р. 151].

2. Ипостасное единство двух природ влечет за собой утверждение смешения «кном» и, как следствие, ведет к теопасхизму^{**}. Вместо этого следует при-

свою ипостась как индивидуальное выражение природы в действительности. Христологической формулой Баввая, таким образом, становится следующая формула: две «кйаны» = две «кномы», которые познаются в единой «парсопа». См подробнее: [9, р. 505; 4, с. 121; 3, с. 87–88].

^{*} Необходимо заметить, что обвинение Хенаны в оригенизме мы встречаем только у Баввая.

^{**} Теопасхизм — ересь, которая в контексте VI в. возникла как следствие монофизитской ереси. Согласно этому учению, на Кресте пострадала Божественная природа Спасителя. Об указании на это следствие в труде Баввая см., напр.: [8, р. 156].

знать единение по «парсопа», при котором остается возможным сохранение природ в их «кномах» без смещения в вечном единении, в котором одна природа дает блага другой природе, при этом не получая ничего низшего от другой природы. «Как огонь соединяется с железом, отдавая ему все свое тепло и яркость, в то время как огонь не получает от темного [цвета] железа, но очищает его, так, в результате союза Бога Слова с Его человечеством, свойства Его собственной природы не изменяются, и Он не страдает Его страданиями, и не участвует в Его страданиях, но он совершенствует Свое человечество через страдание, в то время как Сам не страдает» [8, р. 105].

3. Составная ипостась возможна только тогда, когда две природы сами по себе несовершенны, как, например, душа и тело в человеке [8, р. 417, pp. 149–151]. Если же настаивать на отсутствии разницы между единением души и тела в человеке и Бога Слова и человека во Христе, то следует признать неполноценность одной или обеих природ*. С другой стороны, если Бог Слово до Воплощения был полон в Своей «кноме» (с чем соглашаются противники Баввая) и Он получил в качестве прибавления человечество, то из этого следует то, что Троица может получить некое прибавление, что само по себе нелепо. Здесь можно вспомнить оригенистскую партию «тетрадитов» (четверичники), которые вводили вместо Троицы четверицу [2, с. 411–412]. Человек, таким образом, может стать природой Божества. Эту мысль Баввай возводит к «нечестию Оригена» [8, р. 415], и она становится одной из двух идей, которые прямо сопоставляются в тексте книги с «нечестивым Оригеном».

Однако это место в труде Баввая позволяет нам увидеть еще одно специфически оригенистское учение, на которое обращали внимание многие критики идей оригенизма, в том числе св. император Юстиниан [5, с. 283]. Речь идет об учении об ограниченности могущества Бога. Если во Христе две природы, которые объединяются в единую «кному», тогда, как уже было сказано, предполагается ограниченность одной из природ. Если часть природы Божественной во Христе была соединена с полнотой человечества — то это есть нечестие Хенаны [8, р. 169]. Часть Божественной природы, в этом смысле, выступает как ограничение, что Бог отступил от неограниченности Своей природы. Это мнение здесь же он связывает с «язычником Оригеном».

В этом же контексте рассматривается и еще одно заблуждение, которое Баввай относит к «Оригену язычнику»: «Души существуют, и затем они приходят, по необходимости, к телам, чтобы они могли быть наказаны» [8, р. 169]. Очевидно, что здесь речь идет об учении о предсуществовании душ и о ниспослании их в тела в качестве наказания за прегрешения.

Как уже говорилось выше, главный оппонент Баввая — Хенана Адиабенский — критикуется им в первую очередь за христологические взгляды.

* «Пусть они ответят нам: кем является эта единая “кнома” Христос: всецело Богом, или только человеком? Или эта часть и та часть являются одной кномой Христом? Если же [Он] всецело Бог, то нет человечества, а если всецело человек, то нет Божества, а если несколько частей, то [Он] соединение неполных вещей, а также смесь и смешение, как в нечестии Ария и остальных еретиков» [8, р. 417].

Дополнительным аргументом к критике Хенана становится его приверженность оригенистским взглядам, которые проявляются, например, в учении о Воскресении*. Так, Баввай указывает, что «многие заблудшие нечестиво лгали, отрицали и богохульствовали относительно Воскресения Господа нашего из мертвых, а также и относительно общего Воскресения» [8, р. 265]. То, что речь здесь идет именно об оригенистском учении, которое, по всей видимости, поддерживал Хенана, следует из дальнейших слов самого Баввая: «Вот, Он говорит, что жить будет тело, а не сфера, о проклятые оригенисты и последователи Хенаны» [8, р. 267].

Специфически оригенистским это учение делает именно указание на сферичность тела Воскресшего Спасителя, которое дает Баввай. «Некоторые лживо и богохульно говорят, что Он Воскрес в подобии сферы»**. Стоит заметить, что активное отстаивание тождества Тела Христа по Воскресении, а не превращении его в некую сферу, связывается напрямую с христологией Баввая. «И Его тело было видимо не в форме сферы, но в той же самой *парсоне*, и во всех членах Своего тела Он был сияющим и лучезарным, а затем также и после своего Воскресения он продолжал и оставался в своей той же самой «телесности», в то время как черты его *парсоны* не погибли (исчезли), ибо было сказано о нем, что “он был прекраснее по своему виду, чем люди”» [8, р. 277]. Сфера не может быть названа человеком. Последний может быть именован оным только обладая определенными формами и размерами. Все это сохранится по Воскресении, включая отличия, которые позволяют определять «кному» мужчины и «кному» женщины [8, р. 267].

На этом заканчиваются учения, которые Баввай напрямую в исследуемом труде относит к Оригену и оригенистам. Однако его полемика с некоторыми другими специфическими учениями, которые, впрочем, не связывается напрямую с именем Оригена, но их определения позволяют сделать обоснованные предположения о продолжении полемики против оригенистских заблуждений. К числу таковых возможно отнести, например, учение о конечности адских мук и всеобщем восстановлении.

В этом же разделе про Воскресшее Тело Христа Баввай утверждает, что тот, кто не согласен с описываемым учением, будет «связан по рукам и ногам и брошен в теле с душой в мучительную геену навечно, уготованную обвинителю и его ангелам» [8, р. 267]. Эта небольшая цитата из книги Баввая становится весьма содержательной в исследуемом контексте. Она позволяет предположить дальнейшую полемику против оригенистов в вопросе конечного всеобщего восстановления. Так, фундаментальным положением оригенизма было учение о всеобщем восстановлении, которое, в свою очередь, исходит

* Учение о Воскресении становится одним из самых ранних предметов критики богословия Оригена и его неортодоксальных последователей. Начиная со свт. Мефодия и заканчивая прп. Максимом Исповедником и прп. Иоанном Дамаскиным, т. е. практически всю эпоху Вселенских Соборов, этот пункт полемики не угасал.

** Сферичность воскресших тел является одним из самых известных учений, анафематствованных в середине VI в., однако находит мало общего с наследием самого Оригена. Тем не менее это учение осуждается как специфически оригенистское в «Житии преподобного Кириака отшельника» [1, с. 11], в пятом анафематизме 543 г. и в 10 анафематизме 553 г.

из утверждения о том, что конец должен быть подобен началу. Началом, согласно оригенистскому богословию, следует считать предсуществующие души, которые находились в единстве с Богом, но отпали из своего изначального состояния ввиду охлаждения или нерадения, получив тела в качестве наказания. Конец должен быть подобным началу, т. е. произойдет отложение телесности, и все будут в единстве с Богом, что обуславливает конечность адских мук. Баввай в этом месте опровергает оригенистское учение, настаивая на вечности адских мук, сохранении телесности и участия тела в воздаянии по всеобщем Воскресении.

Таким образом, Баввай Великий в своем труде «Книга Единения» или «Книга Единства», полемизирует с самыми центральными положениями оригенизма в контексте своей борьбы против христологии Хенана и прочих «проклятых еретиков», настаивавших на единстве ипостаси Воплощенного Сына Божия. Однако его труды по очистке богословия от оригенистской примеси не ограничиваются только исследованным трактатом.

Особую популярность в сирийской богословской традиции снискал труд Евагрия Понтийского «Гностические главы», который был переведен на сирийский язык как минимум в двух вариантах. К настоящему моменту эти вариации принято обозначать S_1 и S_2^* , где первый вариант является версией, в котором крайние оригенистские мотивы опущены, а второй вариант содержит их. Особый интерес при рассмотрении данной проблематики вызывает вариант S_1 , который был переведен Филоксеном Маббугским [6, р. 207–213, 227], так как составленный Бавваем комментарий на «Гностические главы» Евагрия Понтийского был произведен на основе текста S_1 .

Баввай Великий произвел попытку очистки имени и трудов Евагрия, которого он сильно почитал, от оригенизма. Вместе с тем он даже представляет Евагрия противником и критиком гетеродоксальной системы взглядов, получивших свое название от имени Оригена. Говоря об аргументах Баввая, которыми он старается развести оригенизм и Евагрия, стоит начать с того, что Баввай опровергает обвинения в адрес Евагрия в ереси на основании осуждения его имени со стороны еретиков, в числе которых он, как представитель несторианского богословия, упоминает представителей монофизитской ереси, таких как, например, Евтихий и Севир Антиохийский: «Другие, как еретики Евтихий и Севир, решительно отвергли его (Евагрия), потому что видели, как он... и все другие православные верующие, разделяет природы и сохраняет их в единстве Единого Христа, Сына Божия» [10, р. 22]. Таким образом Баввай снова защищает свою христологическую концепцию оправдывая и призывая в качестве авторитета для подтверждения оной Евагрия. Авторитет последнего невозможно подорвать, так как он был учеником, ставленником, преемником выдающихся светил христианского богословия, таких как, например, свт. Василий Великий, который поставил его чтецом, или свт. Григорий Богослов, который рукоположил его в диаконский сан [10, р. 21].

Баввай сам упоминает о версии, которая современная наука именует S_2 и в которой наиболее полно отражено оригенистское богословие Евагрия,

* Более подробно см.: [6, р. 200–201].

но считает эту версию фальсификацией*. Он решительно разводит Оригена и Евагрия, указывая на принципиальную несовместимость и противоположность их учений, как свет противоположен тьме: «почему вы несправедливо сравниваете свет с тьмой Оригена?» [10, р. 21]. Далее он перечисляет некоторые положения, который составляют эту «тьму». К ним относятся учения о предсуществовании и падении умов и заключении их в тела в наказание [10, р. 23]. В своем комментарии Баввай предпримет попытку объяснения некоторых мотивов, которые были оставлены переводчиком и интерпретировались в оригенистском смысле, используя мистическую интерпретацию таких сложных мест в «Гностических главах» Евагрия.

Начать разбор стоит, пожалуй, с одного из самых сложных мест во всем комментарии, в котором речь идет одновременно о множественности миров и устраняется возможное понимание множества «христов»**. Баввай приводит текст Евагрия, который выглядит следующим образом: «Если Христос есть Христос, он обладает сущностным знанием. Если же сотворен, обладает логосами миров, если же бестелесен, обладает логосом бестелесных» [10, р. 423]. Этот отрывок содержит множественное число в слове «мир», а в начале упоминается дважды имя Христа. Под множественностью миров Баввай понимает все видимые и духовные сущности, которые были созданы во времени и развиваются в нем. Интерпретация множественности миров понятна и не вызывает вопросов, в отличие от христологического раскрытия упомянутого дважды имени Христа в комментируемом Бавваем тексте Евагрия.

Христос обладает сущностным знанием. Это направлено против ариан, которые умалют Божественную природу Сына и делают Его творением. Комментарий направлен также, по всей видимости, против монофизитов, так как Баввай пишет, что Христос является Христом в соединении двух природ в одной личности («парсопа») и это отличает Его от других «христов», которые суть только прообразы. Таким образом, Баввай делает попытку упразднения возможного понимания множественности «христов» — концепции, которая распространялась в шестом веке. Двойственное число имени Христа в комментируемом месте трактата Евагрия Баввай интерпретирует следующим образом: с одной стороны, он приводит место из наследия Евагрия, в котором речь идет о человеческой природе Христа в единой «парсопе» (если выразиться

* «Другие перевели некоторые из учений святого (Евагрия) с греческого на сирийский в духе своей глупой веры, чтобы показать, что он был того же ума, как и они; но и они были опровергнуты ясными аргументами и другими его писаниями» [10, р. 23].

** Это учение представляет определенную трудность. Так, св. император Юстиниан обличает нечестивое мнение Оригена о том, что Христос пострадает неоднократно, в том числе за бесов. Об этом см.: [5, с. 288]. Это же мнение анафематствуется далее в анафематизме под номером 7. Критику этого мнения до VI в. встретить весьма проблематично. Само учение содержится в трактате видного оригениста Стефана Бар Судайли «Книга Святого Иерофея», в котором развивается учение о двух крещениях — Духом Святым и огнем. Ум, принявший второе крещение, становится во всем подобен Христу (возможно рассмотреть степень сходства этого учения и учения партии «исохристов» (греч. ἰσοχριστοί, букв. — «равные Христу»)). Он перестает именоваться умом и становится «христом». При этом он способен и должен помогать той категории существ, из которой ему удалось возвыситься. Эта помощь может выражаться в том числе и в страдании, и в распятии. См.: [13, р. 78].

терминологией Баввая). «Как Христос стал первенцем в этом мире, воскреснув из мертвых, так и там станет первенцем между многими братьями» [10, р. 423]. Здесь речь идет о человеческой природе Христа. Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших (1Рим. 15:20). В этом смысле, по человеческой природе, мы все являемся братьями Христа. С другой стороны, речь идет о Божественной природе Христа. Христос обладал сущностным знанием. В этом смысле, Христос един, и других быть не может. Таким образом, Баввай использует мистическое толкование множественного числа слова «мир», называя миром каждую сотворенную сущность, и одновременно уходит от возможного понимания в оригенистском смысле дважды упоминаемого имени Христа в тексте Евагрия.

Против концепции множественности миров в исследуемом комментарии Баввай высказывается неоднократно, относя эту идею в том числе к гностику Валентину [10, р. 215]. Если брать во внимание тот факт, что перед упомянутым местом и сразу после него Баввай полемизирует с Оригеном, можно предположить усматривание Бавваем связи оригенизма с гностицизмом^{*}. Мир един, однако множественность может быть отнесена к эпохам и периодам, а также, как уже было упомянуто выше, к множеству природ [10, р. 213–215]. Множественность миров может быть истолкована мистически, как неограниченные эпохи (обители) нового мира, которые должны явить богатство Благости Божией [10, р. 111] (ср.: Еф. 2:7).

Полемика против гностицизма в его связи с оригенизмом не ограничивается исключительно концепцией множественности миров. Так, Оригену приписывается мнение, согласно которому бесы злы по своей природе, они были созданы такими Богом [10, р. 287] (ср.: [10, р. 213]). Бесы злы по своей воле, но не сотворены таковыми Богом, все творение которого «хорошо весьма» [10, р. 299] (Быт. 1:31). Здесь же Баввай продолжает нападать на учение о зле, согласно которому последнее является изначально задуманным Богом при творении в определенных вещах. К ним относятся также тела. Учение о теле как темнице для души можно встретить в античных философских системах. Это учение вменялось в вину и оригенистам. Конкретно в исследуемом месте Баввай относит учение о «злой материи, которыми были связаны души детей света» представителям гностического направления, таким как Маркион и Мани [10, р. 299]. Вместе с тем, это является продолжением антиоригенистской полемики, что позволяет нам сделать вывод о том, что Баввай связывает гностицизм с оригенизмом в определенных положениях. Прямое подтверждение этого связывания обнаруживается в другом месте, где в один ряд ставятся Ориген, Мани и Маркион [10, р. 225].

В этой связи стоит рассмотреть защиту против ложного учения о воскресении. Баввай, комментируя слова Евагрия, доказывает его приверженность православному учению о воскресении, одновременно опровергая «безумие Оригена». «Наше презренное тело должно воссиять в новом мире благодатью

^{*} См.: [10, р. 213–215]. Во многих положениях гностического толка возможно усмотреть сходство с оригенистским богословием, однако источников по богословию эпохи патристики, в которых было бы указание на возможное их тесное взаимоотношение, практически нет. Труд Баввая Великого в этой связи представляет дополнительный интерес.

Святого Духа, которая преобразует его в соответствии со степенью, которой святые достигли здесь через подвижничество» [8, р. 203]. Преобразует наше тело, которое снимается как тленное, но оно же станет нетленным. Здесь отличительных особенностей от предшествующей полемики против указанного мнения Оригена нет, однако заслуживает внимания приведенная особенность учения, которую автор комментария вкладывает в уста Оригена: тело отлагается как яичная скорлупа [8, р. 203]. Подобная формулировка не встречается у других критиков указанного мнения александрийского учителя, равно как и не обнаруживается в самом наследии дидакалы. Баввай приписывает Оригену и подвергает критике учение о бесконечном обновлении и преобразовании тел (по всей видимости, речь идет о метемпсихозе (метампсихозе) или реинкарнации). Обновление тела из тленного в нетленное будет единожды [10, р. 217].

Баввай, комментируя сложное место из трактата Евагрия, вносит пояснения относительно упоминаемой автором первой и второй природы. Подобное упоминание могло быть связано с оригенистским учением о первом и втором творении, согласно которой первое творение есть «голые умы (nudae animae)», а ко второму необходимо отнести творение телесности в качестве наказания, сообразно со степенью падения каждого ума. Баввай поясняет мысль Евагрия. Первая природа — духовная, есть ангелы и прочие бестелесные существа. Вторая же — телесная, включает в себя все телесные существа [10, р. 205–207].

Стоит обозначить концепции, которые Баввай в своей комментарии относит напрямую к оригенистам. Среди таковых учение об ограниченности могущества Бога* и совечности мира Творцу. Аргументация оригенистов следующая: если Бог безграничен и вне времени, как Он мог создать ограниченный и временный мир в Своем безграничном и вечном существе? Их учение, таким образом, сводится к утверждению, что мир сосуществует Богу вне Его, так как, если мир был бы создан внутри Бога, Он был бы ограничен им. Против этого учения направлен текст Евагрия, который комментирует Баввай: «Прежде чем Бог сотворил разумную природу, Он замыслил ее в Своей сущности, а после сотворения сделал ее Своим жилищем». До творения Бог не ограничен в Своем безграничном существе, после творения разумные существа, способные воспринять Его знания, по воле Божией освящаются, и Он обитает в них через Свои откровения, через свет внутри них. «По своей природе Он есть все во всем; небо и земля не ограничивают его» [10, р. 297].

Это верное утверждение, по мнению Баввая, основанное на Священном Писании и Предании, необходимо отделять от ложного представления Хенана и оригенистов о том, что все творение станет по природе Богом. Приобщившись к Божественному учению, находясь в непогрешимом знании и выработав стойкость к обману и лжи, человек становится богом, но не по природе, «как богохульно утверждают Ориген и Хенана», но в том смысле, на который указывает Священное Писание: «Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы» (Пс. 81:6) [10, р. 295].

* Polemika protiv etogo ucheniya vstrechetsya uzhe vo vremya t. n. «perвого оригенистского спора».

Совершенное знание не упраздняет градации и различия, сохраняя определенные ступени. Здесь же утверждается возможность блаженства или мучения. В другом труде Баввая, о котором речь шла выше, присутствует косвенная полемика против идей апокатастасиса. В комментарии на «Гностические главы» Баввай прямо полемизирует против указанного ложного учения, основывая свои рассуждения на наследии Евагрия и представляя его в качестве противника оригенистских заблуждений.

Приводя слова Евагрия «В будущем веке никто не может выйти из темницы, в которую ты брошен», Баввай утверждает, что этими словами он полемизирует с «ужасной ересью оригенистов», которые живут тщетной надеждой, что в аду нет суда и мучений, что все люди сложат свои тела в конце дней и будут соединены в одной природе с Богом. Слова Евагрия основываются на Священном Писании, которое удостоверяет в том, что грешники должны будут претерпеть вечные муки вместе со своим отцом — дьяволом [10, р. 287]. Против возможного ложного понимания слов Евагрия в оригенистском смысле о первом движении и о возвращении обратно Баввай делает пояснение, что речь в указанном месте идет только о роде человеческом, так как для бесов, по единоголосному учению Отцов Церкви, нет возможности покаяния [10, р. 179]. Возвращение к своему первому владению (наследству) означает отход от дел неправды и аскезу на пути к возрождению в соблюдении заповедей Божиих [10, р. 181].

Последнее, на чем стоит остановиться в рамках исследуемой проблематики, относится к интерпретации слов Евагрия «Разумная природа есть умопостигаемая луна, освещаемая солнцем справедливости». Подобное выражение легко могло быть приложено к оригенистскому мотиву, который был осужден в середине шестого века, о том, что небесные светила одушевлены и разумны. Баввай поясняет приведенную мысль:

«Он (Евагрий) обращается к пониманию частей вселенной и объясняет значение луны. Это не природа, способная к познанию, как лепечет Ориген, и она не производит изменений в творении через свое вхождение в один из образов животных, как верят халдеи (астрологи), но это символ природы чистых, которые получают свет от Солнца Правды (Христа), и просвещают тех, кто находится в темном невежестве» [10, р. 225].

Таким образом, луна здесь должна пониматься не буквально, как одушевленное светило, но в качестве символа праведных людей.

Подводя итог деятельности Баввая в рамках христологических споров VI в., стоит отметить его погруженность в богословскую повестку. Он не просто отстаивает свою христологическую концепцию, но полемизирует с противоположным учением Хенаны Адиабенского, которое, как было продемонстрировано, содержит оригенистские мотивы. Его глубокое знание концепций учения, названного по имени Оригена, видно из комментария к «Гностическим главам» Евагрия Понтийского. Несмотря на перевод этого трактата на сирийский язык, в котором были устранены основные и грубые выражения, в нем все еще содержались отголоски многих центральных доктрин оригенизма и Баввай предпринял труд объяснения этих неоднозначных мест.

Личность Баввая Великого, таким образом, представляет интерес сразу в нескольких отношениях. Во-первых, это, конечно, его христология, которая, как предполагается, была в центре всей его полемической и апологетической работы. Во-вторых, его уникальная попытка очистки имени и трудов Евагрия Понтийского от оригенизма, несмотря на его значимый вклад в развитие последнего, который признавался уже в самом начале V века*. В-третьих, нельзя не отметить его глубокое и осмысленное понимание современных ему учений, которые относились и исходили от оригенистского лагеря, а также усматривание и обоснование связей оных с гностическим учением, что открывает возможности для дальнейшего исследования этой проблемы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кирилл Скифопольский. Житие преподобного Кириака Отшельника // Палестинский патерик. 1895. Вып. 7.
2. Никифоров М. В. Исохристы // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011.
3. Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002.
4. Симонов В. В. Общая история церкви: в 2 т. Т. 1. От зарождения Церкви к Реформации. I—XV века. Книга вторая. Доктринальные вызовы Церкви. IV—XV века. М.: Наука, 2017.
5. Слово благочестивейшего императора Юстиниана, посланное к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и непотребных его мнений // Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996.
6. Antoine Guillaumont. Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens, 1962.
7. Babai Magni. Liber de unione // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Tomus LXI. № 79. 1915.
8. Babai the Great. The Book of Union. English Translation with Edited Syriac Text Edited by Mar Awa. Royel Translated by Michael J. Birnie, 2024.
9. Dana R. Miller. The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston: The Holy Transfiguration Monastery, 1984.
10. Frankenberg W. Evagrius Ponticus. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen and Philologisch-Historische Klasse. Berlin, 1912.
11. Marijke Metselaar. The Mirror, the Qnoma, and the Soul: Another Perspective on the Christological Formula of Babai the Great // Journal of Ancient Christianity. 2015. № 19 (2).
12. St. Jerome. Epist. to Ctesiphon / The Principal Works of St. Jerome. ML.: Christian Classics Ethereal Library, 1893 (in English).
13. Stephen Baz Sudaili. The book of the Holy Hierotheos. Edited and translated by Marsh, F. S. London, 1927.

* Первым, кто упоминает о Евагрии как о теоретике оригенизма, становится прп. Иероним Блаженный. См.: [12, р. 312].

REFERENCES

1. Cyril of Scythopolis. The Life of St. Cyriacus the Hermit. In: *The Palestinian Paterican*, 1895. issue 7 (in Russian).
2. Nikiforov, M. V. Isochrists. In: *The Orthodox Encyclopedia*. Moscow, 2011, vol. 17 (in Russian).
3. Seleznev, N. N. *The Christology of the Assyrian Church of the East*. Moscow, 2002 (in Russian).
4. Simonov, V. V. *General history of the Church*. In 2 volumes. Volume 1. From the Birth of the Church to the Reformation. I—XV centuries. The second book. The doctrinal challenges of the Church. IV—XV centuries. Moscow, Nauka, 2017 (in Russian).
5. The word of the most pious Emperor Justinian, sent to Mina, His Holiness and Beatitude Archbishop of the prosperous city and Patriarch, against the impious Origen and his obscene opinions. In: *Acts of the Ecumenical Councils*. Saint Petersburg, 1996 (in Russian).
6. Antoine Guillaumont. *Les "Képhalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, 1962 (in French).
7. Babai Magni. Liber de unione. In: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Tomus LXI. № 79. 1915 (in English).
8. Babai the Great. *The Book of Union*. English Translation with Edited Syriac Text Edited by Mar Awa. Royel Translated by Michael J. Birnie, 2002 (in English).
9. Miller, Dana R. *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Boston, The Holy Transfiguration Monastery, 1984 (in English).
10. Frankenberg, W. *Evagrius Ponticus. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen and Philologisch-Historische Klasse*. Berlin, 1912 (in German).
11. Marijke Metselaar. The Mirror, the Qnoma, and the Soul: Another Perspective on the Christological Formula of Babai the Great. In: *Journal of Ancient Christianity*, 2015, № 19 (2) (in English).
12. *St. Jerome*. Epist. to Ctesiphon / The Principal Works of St. Jerome. Ml.: Christian Classics Ethereal Library, 1893 (in English).
13. Stephen Bar Sudaili. *The book of the Holy Hierotheos*. Edited and translated by Marsh, F. S. London, 1927 (in English, Syrian, Greek).

*Р. А. Савчук**

ПОЗДНЕСОВЕТСКИЙ НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ И РЕЛИГИЯ В СВЕТЕ ЗАПАДНОЙ АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В центре настоящего исследования — анализ подходов к осмыслению западными учеными проблемы взаимодействия позднесоветского научного атеизма и вернувшейся в 1980-е гг. в публичный дискурс СССР религии. С помощью системно-типологического метода автор выделяет несколько общих подходов, в рамках которых западные ученые смотрели на указанную проблему. Первый подход предполагает рассмотрение научного атеизма в качестве искусственного идеологического придатка советской системы, который не имел внутреннего потенциала для осмысленного взаимодействия с религией в условиях падения идеологической монополии марксизма-ленинизма. Встреча с религиозным мировоззрением описывается в качестве бинарной оппозиции с превалированием риторики коллапса и крушения. В рамках второго подхода, генетически связанного с первым, акценты смещаются на исследование причин краха научного атеизма как идеологической системы. Основное внимание уделяется институциональному контексту. Причины краха научного атеизма связываются с неудачей реализации советской модели секуляризации в смысле полного вытеснения религии из общественной жизни. Наконец, третий подход связан с осмыслением научного атеизма как сложного культурного и мировоззренческого феномена, с той или иной степенью повлиявшего на религиозный ландшафт позднесоветского общества и способы осмысления религии. В контексте предпринятого анализа работ западных авторов показано, что каждый из подходов сфокусирован на рассмотрении конкретных сторон сложного исторического феномена, раскрывая отдельные грани научной проблемы. Обозначена проблема поиска комплексного подхода, который бы учитывал широту содержания научного атеизма и его способность к саморефлексии.

* Руслан Александрович Савчук — PhD, канд. богосл., russ_sav@mail.ru, Издательский совет Русской Православной Церкви, 119435, г. Москва, ул. Погодинская, д. 20/3, стр. 2; Калужская духовная семинария, г. Калуга, ул. Набережная, 4.

Ruslan Aleksandrovich Savchuk — PhD, russ_sav@mail.ru, the Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 20/3, p. 2, Pogodinskaya str., Moscow, Russia, 119435; Kaluga Theological Seminary.

Ключевые слова: научный атеизм, СССР, перестройка, историография, марксизм-ленинизм, секуляризация, Православие.

R. A. Savchuk

*LATE SOVIET SCIENTIFIC ATHEISM AND RELIGION
THROUGH THE LENS OF WESTERN ENGLISH-LANGUAGE HISTORIOGRAPHY*

The article focuses on the analysis of how Western scientists viewed the problem of interaction between late Soviet scientific atheism and religion, which returned to the public discourse of the USSR in the 1980s. Using the system-typological method, the author identifies several general approaches in which Western scientists have looked at this problem. The first approach involves considering scientific atheism as an artificial ideological appendage of the Soviet system, which had no internal potential for meaningful interaction with religion in the conditions of the fall of the ideological monopoly of Marxism-Leninism. The encounter with a religious worldview is described as a binary opposition with the prevailing rhetoric of collapse and collapse. The second approach shifts the emphasis to the study of the causes of the collapse of scientific atheism as an ideological system. The main focus is on the institutional context. Finally, the third approach focuses on understanding scientific atheism as a complex cultural and ideological phenomenon that influenced the religious landscape of late Soviet society and ways of understanding religion to varying degrees. In the context of the undertaken analysis of the works of Western authors, it is shown that each of the approaches is focused on examining individual aspects of a complex historical phenomenon, revealing individual facets of a scientific problem.

Keywords: scientific atheism, USSR, perestroika, historiography, Marxism-Leninism, secularization, Orthodoxy.

Введение

Проблема взаимоотношений позднесоветского научного атеизма 1980-х гг. и религии представляется достаточно сложной для исследования в силу наличия многих факторов, определяющих позицию ученых. Это и социокультурный контекст, в котором находится исследователь, и сложившаяся традиция понимания советской действительности [4, с. 73]. Среди объективных причин можно отметить определенную замкнутость советской рецепции религии в рамках научного атеизма и отсутствие самоосмысления того, что она собой представляла [2, с. 104].

Обсуждения

Анализ западной англоязычной историографии указанной проблемы предпринимался лишь в контексте исследования конкретных проблем и ограничивался отдельными авторами [см.: 4; 1; 3; 5]. В связи с этим представляется важным восполнить историографическую лауну, выделив с помощью системно-типологического анализа общие подходы, в рамках которых западные ученые описывали встречу позднесоветского научного атеизма и вернувшейся в 1980-е гг. в публичный дискурс СССР религии.

Результаты

Одним из первых комплексных исследований советского атеизма, включающим анализ его позднего этапа существования, в западной англоязычной историографии стал трехтомник Д. В. Поспеловского «История марксистско-

ленинского атеизма и советской антирелигиозной политики». В первом томе рассматривается в основном практическое осуществление антирелигиозной политики. Исследователь, в частности, затрагивает проблемы рецепции церковной истории советскими авторами накануне празднования Тысячелетия крещения Руси в 1988 г., указывая основные линии атеистической контрпропаганды — попытки доказать наличие развитой и самобытной языческой культуры, представление о насильственном крещении основной массы населения и навязывание ей чуждого христианского мировоззрения, что привело к деградации автентичной языческой традиции [19, р. 125–131].

Во втором томе рассматривается антирелигиозная пропаганда. Д. В. Поспеловский отмечал изменения в языке пропаганды после Хрущева. Главный вектор научно-атеистической критики был направлен на дискредитацию религиозной культуры. Религия представлялась в виде «паразита на всех аспектах человеческого прогресса». Особое место уделялось неудачным и примитивным, по мнению автора, попыткам научных атеистов объяснить рост религиозности среди молодежи 1970–1980-х гг. [20, р. 112, 115–120].

В третьем томе Д. В. Поспеловский показывает, что советское религиоведение было сложным явлением, не лишенным внутренних дискуссий. Автор приходит к выводу, что уровень идеологических искажений в работах по церковной истории во многом определялся характером публикаций. Узконаучные публикации профессиональных ученых характеризовались меньшей степенью искажений. В то же время публикации тех же авторов, но предназначенные для более широкой аудитории, содержали большую степень идеологических штампов и клише [21, р. 20].

Рассматривая отношения советских ученых к вопросам религии, этики, Д. В. Поспеловский оставался на позиции разделения официальной идеологической линии и подлинных экзистенциальных поисков научной интеллигенции в СССР 1970–80-х гг. Он был убежден, что христианство, христианская мысль и религиозная философия в целом весьма живы в Советском Союзе и привлекают к себе некоторых из наиболее плодотворных умов [21, р. 115].

В целом Д. В. Поспеловский представляет ту линию англоязычной историографии, для которой советский научный атеизм мыслился прежде всего как искусственный идеологический придаток советской системы, существование которого являлось оторванным от реальной жизни проектом узкого круга профессиональных пропагандистов. Не удивительно, что в обзоре советских публикаций на религиозные темы, которые появились в 1989 г., Д. В. Поспеловский с большим энтузиазмом отмечал, что Церковь в советских СМИ начали представлять как колыбель и хранительницу русской культуры, а гласность способствовала «окончательной дискредитации идеологии и ее релятивистской морали» [22, р. 319–342].

П. Фрезе в своих исследованиях также смотрел на позднесоветский атеизм как на искусственный идеологический феномен. Ученый утверждал о провале секуляризации в Советском Союзе [11, р. 35–50]. Научный атеизм исследователь сравнивает с религиозным экстремизмом [12, р. 69]. В целом подобная модель выглядит несколько шаблонной. Собственно научный атеизм представлен в застывших формах своей ранней истории, что искусственно

обедняет исторический контекст и разнообразие взаимоотношений атеизма и религии в позднесоветском обществе. Трудно согласиться с автором и в его стремлении представить советскую идеологию как форму умственного порабощения, которая держалась исключительно благодаря системе принуждения и насилия [12, р. 136]. Одна из причин провала атеизации, согласно П. Фрезе, заключалась в упрощенном «полностью материалистическом или буквальном понимании религиозных идей», отсутствии «какого-либо интеллектуального интереса» к изучению религии. Немаловажной, по мнению исследователя, была и внутренняя противоречивость самого научного атеизма, требовавшего необоснованного священного поклонения науке [11, р. 46–48]. П. Фрезе достаточно скептически оценивал методологический и научно-педагогичный потенциал научного атеизма [12, р. 131–132]. Подобный взгляд на научный атеизм грешит необоснованной схематизацией общего контекста и содержания феномена. М. Девид-Фокс отмечал, что П. Фрезе «извлекает и упрощает один элемент идеологии, не постигая сложности целого» и «достаточно мало знает советскую систему» [10, р. 474].

Вильям Питер ван дер Беркен указывал на сложности интерпретации и понимания советской идеологии с точки зрения западного мировосприятия, стремящегося либо нивелировать значение идеологии, либо придать ему фундаментальное значение как основополагающего фактора социально-политических трансформаций. В. Беркен указывал, что

«...смена тем и методов в современной атеистической литературе никоим образом не указывает на изменение формы советского атеизма. <...> “научный атеизм” не имеет принципиальных расхождений с воинствующим атеизмом» [7, р. 143].

В этом автор оставался всецело верным взгляду на научный атеизм как искусственный идеологический феномен, не имеющий самостоятельного значения без советской системы.

Тем не менее В. Беркен уделяет значительное внимание характеристике содержательной стороны научного атеизма. По мнению автора, главной точкой напряжения между идеологией СССР и религией был не теизм, вера в Бога, а различие в понимании этики и места человека в обществе. Для советской идеологии этические границы устанавливались в соответствии с интересами государства, отрицалось право отдельного человека на автономное этическое сознание. Религиозный же взгляд на человека подчеркивал ценность человеческой личности, независимо от его принадлежности к государству. Именно религиозная антропология, подчеркивал ученый, «полностью противоречит советской идеологии», поэтому советский атеизм — это прежде всего «аперсонализм». Ученый полагал, что советская идеология представляла собой «религиоморфную философию», задача которой была не просто вытеснить традиционную религию, а сформировать новое мировоззрение, в котором не было бы места религиозной антропологии [7, р. 11–13, 21]. Как утверждал В. Беркен, научный атеизм был направлен на рационализацию экзистенциального выбора, связанного с концепцией Бога [7, р. 127]. Хотя акцент на сходство марксизма, а затем советской идеологии и религии стал общим местом в ис-

следованиях западных авторов, однако В. Беркен полагал, что такое сравнение далеко не всегда оправдано с методологической точки зрения [7, р. 32–40].

Рассмотрение научного атеизма в качестве мертворожденного придатка идеологии повлияло на интерес западных исследователей к институциональным причинам краха данного проекта. Так, Дж. Варола отмечал системные причины краха атеизации, которые заключались в фактической невозможности централизации религиозной политики из-за стремления местной номенклатуры использовать эту сферу в интересах личного продвижения по карьерной лестнице [26, р. 35].

Интересный подход при рассмотрении причин и сущности религиозного возрождения на постсоветском пространстве предложили авторы сборника «В поисках Бога. Восстановление религиозной идентичности в православных России, Украине и Грузии». Исследователи полагали, что возрождение религиозных чувств и идентичности с крахом Советского Союза было не столько новым и неожиданным явлением, сколько отображало исторические особенности «православного мира», склонного к периодическому обострению религиозных чувств [29, р. 3]. Начавшийся с перестройки всплеск религиозности на просторах СССР представляли не как новое явление, а как актуализацию религиозной идентичности, которая корнями уходит в глубь веков, развивалась в рамках «популярной» религиозной культуры и не была разрушена в советские годы. Таким образом научный атеизм оттенялся как идеологическая пустышка, не имевшая исторического значения.

Внимание к причинам ухода научного атеизма с исторической арены вылилось в исследования, сфокусированные на сложных процессах переплетения атеистического и религиозного дискурсов на исходе советской эпохи. Джон Андерсон попытался проанализировать, каким образом дискуссии, развивавшиеся в среде интеллектуальных и политических элит, повлияли на изменение отношения государства к религии в конце 1980-х гг. В центре авторского анализа событий перестройки — процесс инструментализации православия в общественно-политическом дискурсе [6, р. 146]. Примечателен также анализ роли религиозных понятий и идей в популяризации общечеловеческих ценностей, которые до перестройки формировались всецело в рамках научно-атеистического дискурса. Дж. Андерсон достаточно подробно описал дискуссии вокруг данной проблемы во второй половине 1980-х гг., отмечая превалирование секулярного инструментального подхода к религии как средству разрешения общественных проблем. В этом же контексте рассматривается эволюция советского атеизма, представители которого начали говорить о необходимости диалога и в определенной степени примирения с верующими в борьбе за благо общества [6, р. 152–157].

Ф. Корли в своем анализе архивных документов по истории религиозной политики в СССР отмечал, что, хотя религия в Советском Союзе скрупулезно отслеживалась, государственный аппарат и чиновники никогда не пытались понять ее по-настоящему изучить. А главной целью религиозной политики советского государства было стремление контролировать религию. И это стремление не ослабело даже с развитием реформ во время перестройки [8, р. 2–3].

В целом разнообразные теории инструментализации религии в позднесоветском обществе генетически связаны с указанным выше подходом к научному

атеизму как искусственному идеологическому феномену. Акцент на внешних формах реализации религиозной политики конкретными акторами публичного пространства выводит из исследовательского фокуса вопрос о содержательной характеристике научного атеизма и его влиянии на рецепцию религии вне административных рамок советской идеологии. Однако серьезное увлечение марксистско-ленинской философией могло вдохновлять ученых на ценную и плодотворную работу в самых разных научных сферах (см. [13]). Даже на Западе отдельные исследователи отмечали наличие положительных аспектов советского религиоведения (развивавшегося в рамках научного атеизма) [25]. Подобное внимание к положительному содержанию научного атеизма в той или иной степени закладывало основания для пересмотра теории о его исключительно искусственном характере, не имеющем какого-либо значения после краха советской идеологической системы.

Одно из первых как в зарубежной, так и в отечественной историографии исследований, всецело сосредоточенных исключительно на анализе позднесоветского атеистического дискурса в его отношении к религии, принадлежит Х. Даму. Прежде всего, представляет интерес методологическая сторона работы. Автор попытался проанализировать особенности стиля позднесоветских атеистов, часто заявлявших о возврате к «гуманистическим» истокам марксизма-ленинизма, через сравнение с фундаментальными установками марксизма в сфере борьбы с религией. Х. Дам пришел к выводу, что позднесоветский атеизм сохранял генетическую связь с марксизмом и опирался на фундаментальные положения, сформулированные в ранних работах Маркса. Исследователь обратил внимание на существующий в научной литературе подход, согласно которому можно различать две линии марксизма — гуманистическую, представленную в ранних работах Маркса, и сциентистскую (научную), характерную для поздних работ, развитую Ф. Энгельсом, а далее Г. Плехановым и В. Лениным. Если в провале второго направления — «детерминистско-догматического» — не было сомнений, то, по мнению Х. Дамы, любые попытки спасения социализма связаны были именно с обращением к раннему гуманистическому марксизму. Однако гуманизм раннего Маркса во многом носил натуралистический характер, в рамках которого собственно религиозному не было места как фантастическому отчуждению человека. В рамках данного понимания гуманизма «религиозный дух может быть актуализирован только в том случае, если стадия развития человеческого духа, которую он выражает религиозно, переходит в свою светскую форму и принимает ее», — цитирует Маркса Х. Дам [9, р. 87–89]. Таким образом, автор с методологической точки зрения обосновывал тезис о том, что в рамках возврата к «антропоцентрическому гуманизму» не могло идти речи об отказе от атеизма как такового. С точки зрения нового перестроечного курса в идеологии возможен был диалог лишь с секулярной формой религиозности, светской стороной религии. Х. Дам полагал, что компромисс предполагал именно прогресс в процессе секуляризации, «утрату трансцендентности», а не действительную нормализацию взаимоотношений светского общества и религии [9, р. 111–112].

Среди недостатков исследования можно указать на определенную узость подхода автора. Х. Дам исходил лишь из анализа идейных предпосылок, мало

обращая внимание на реальные пути их реализации, которые, конечно же, были намного сложнее простого антагонизма идеологии и религии.

М. Девид-фокс обращал внимание на то, что советская идеология имела значительный импульс положительной мотивации, формировала мировоззрение, основанное на коллективистском историзме [10, р. 476]. Ученый обратил внимание на сложный иерархический характер теории и практики атеистической пропаганды большевиков. Этот момент недооценивают большинство исследователей, когда говорят о провале научного атеизма. М. Девид-фокс утверждал, что с самого начала своей деятельности большевики предполагали, что высокие сферы их идеологической теории и науки предназначены для интеллектуалов и теоретиков, а не для массового сознания. До последнего доносились лишь отдельные элементы через систему иерархических кругов идеологических работников. Следовательно, и само содержание атеистической пропаганды, подготовка кадров сильно варьировались в соответствии с данной иерархией — низшие звенья, занимающиеся населением отсталых районов, были слабо подготовлены, как и те агитационные материалы, с которыми они работали [10, р. 476–477].

Обобщая исследования миссионерских усилий различных христианских деноминаций на постсоветском пространстве, М. Пелкманс заметил, что по сравнению с досоветскими усилиями протестантские миссии после семидесяти лет советской власти были намного успешнее. Это дает повод говорить о том, что «советская модернизация» стимулировала серьезные мировоззренческие сдвиги среди населения и «привила новые концепции самости, культуры и религии» [18, р. 4]. Исследователь пришел к выводу о проблематичности характеризовать возвращение религии в публичный дискурс позднесоветского и постсоветского обществ как «возрождение подавленных религиозных традиций», поскольку претерпел изменение сам мировоззренческий ландшафт в сфере восприятия религии [18, р. 2]. Автор также обратил внимание на противоречивость быстрого ухода научного атеизма из поля зрения общественности в начале 1990-х гг. С одной стороны, по мнению М. Пелкманса, «отсутствие идеалистического измерения в советском атеизме помешало его подлинной реализации», что позволило «быстро покончить с атеизмом в конце советского периода». А с другой стороны, изменения в восприятии религиозности свидетельствовали о том, что идеи и взгляды, связанные с научным атеизмом, не растворились в воздухе [17, р. 79]. М. Пелкманс настаивает на необходимости анализировать влияние «советского модернистского проекта на концептуализацию религии и идентичности», чтобы понять особенности восприятия религии в постсоветском обществе. Главным итогом советского проекта модернизации в религиозной сфере стала объективация религии, обретение «религиозной идентичности»: люди стали представлять себя обладающими идентичностью и способными выбирать и интегрировать новые элементы в эту идентичность, что закладывало основу для «самоконструктивных действий по отношению к религии» [18, р. 5–7].

С. Люрман пришла к выводу, что определяющим в обращении к вере людей, выросших во времена Брежнева, были не внешние социальные и общественно-политические катаклизмы конца 1980-х — начала 1990-х гг., а ментальная

приверженность идее преобразования общества, светское прочтение широко используемых в советском идеологическом нарративе 1970–1980-х гг. понятий «духовные ценности» и «духовный рост». Поворот к религии, наблюдаемый среди представителей интеллигенции в 1970-х гг., был поворотом к этнической и национальной идентичностям, в рамках которых особое место занимала религиозная идентичность [16, р. 543–563].

С. Люрман стремилась отойти от распространенного представления о функциональной замене религиозного на светские элементы и наоборот. В работе «Секуляризм в советском стиле: изучение атеизма и религии в Республике Поволжья» автор задается вопросом: насколько Советский Союз был секулярным?

«Вместо того, чтобы просто заменять земные абсолюты небесными, быть светским в Советском Союзе означало жить в обществе, управляемом иными эмоциональными режимами и иными коммуникативными возможностями, чем те, которые как предполагалось, господствуют в религиозных обществах» [15, р. 7], —

писала исследовательница.

Советская секуляризация, по мнению С. Люрман, заключалась не только в замене церкви кинематографом и передаче культурной власти кинематографа государству. Речь также шла о приучении людей к социальным отношениям, в которых не было значимых нечеловеческих агентов. «Исключительный гуманизм», по мнению антрополога, обеспечивает связь между секуляристскими традициями Западной Европы и навязываемым государством атеизмом [15, р. 7–8].

С. Люрман полагала, что хотя отношение позднесоветских атеистов к официальной идеологии часто описывают как циничное или «чисто для проформы», тем не менее они были глубоко сформированными своей причастностью к официальной культуре, часто перенося модель поведения и в постсоветскую эпоху. Атеистическая дидактика в изменившихся условиях стала формой распространения новой «постсекулярной» религиозности — религиозности в светском обществе. Методы пропаганды и навыки работы с атеистическими нарративами стали использоваться для распространения религиозных нарративов [15, р. 11–13]. По мнению исследовательницы, причину лучше всего описывает веберовское понятие «избирательное сходство» («elective affinity»). Последнее обозначает постоянные отношения «притяжения и взаимного влияния» двух культурных форм «на основе определенных значимых аналогий, врожденного или значимого сходства» [15, р. 16].

В другой работе С. Люрман попыталась ответить на вопрос, каким образом антагонистическая позиция советских ученых-атеистов по отношению к религии могла повлиять на возможные знания о ней? Автор показала противоречивость взаимодействия советских атеистов-религиоведов с предметом исследования и пришла к выводу, что значение имеет не столько правдивость их выводов, сколько само влияние данных исследований на реальность [14, р. 162]. Исследовательница полагала, что атеизм был не просто внешним идеологическим явлением, но со временем тесно переплетался с общей культурой, вполне уживаясь с отдельными проявлениями религиозности [14, р. 127].

Следует, впрочем, сделать важную оговорку относительно исследований С. Лурман. Как справедливо отмечали Ж. Кормина и С. Штырков, концепция «переработки» («гесусле») социальной энергии прежних атеистов в энергию, направленную на продвижение религиозных нарративов методами атеистической пропаганды [15, р. 65], предполагает превращение значащего «материала» (атеистического мировоззрения) в мусор — ресурсы, полученные в советское время (образование, навыки), должны вначале девальвироваться, и затем лишь могут быть использованы в новых форматах [1, с. 8–9].

В. Смолкин одну из своих публикаций посвятила непосредственно исследованию проблем рефлексии позднесоветскими научными атеистами религиозности в рамках издания журнала «Наука и религия». Автор отмечала, что журнал претерпел существенную трансформацию в своих подходах — от борьбы с религией до фактического рупора религиозной жизни позднесоветского общества. Научный атеизм, по мнению В. Смолкин, прошел через значительные внутренние трансформации, которые позволили в 1970-х гг. сформировать более самокритичное и способное к саморефлексии поколение профессиональных атеистов [24, р. 171–197].

В монографии «Свято место пусто не бывает» В. Смолкин обращает внимание на конструктивный характер советского атеизма, который сформировал определенные модели мировосприятия и социальных практик. Если большинство исследователей склонны рассматривать историю советской идеологии 1970–80-х гг. как историю угасания и стагнации, то В. Смолкин пытается показать, что и в позднесоветский период атеистическая идеология имела определенное значение в жизни советских граждан. Наконец, важным теоретико-методологическим вопросом, который поднимает исследовательница, является проблема осмысления взаимоотношений советской идеологии, атеизма и религии в контексте теории секуляризации. В. Смолкин полагает, что не стоит сводить советский проект ни к политической религии, ни к утопии, ни к специфическому варианту современного секуляризма. Лишь восприятие советской модели как сложного и противоречивого взаимодействия указанных форм может открыть все многообразие советской истории.

В то же время исследование В. Смолкин в целом идет в фарватере представлений о безальтернативном уходе научного атеизма с исторической сцены вместе с крахом Советского Союза. Период перестройки для автора остается в основном пустым каркасом внешних событий, без предметного анализа внутреннего пространства. Более того, В. Смолкин говорит о «разрыве» коммунистического проекта с атеизмом в период перестройки [3, с. 31]. По мнению исследовательницы, возвращающаяся религия в конечном итоге просто вытесняет советский атеизм — «осиротевшее детище утопии» [3, с. 499].

А. Юрчак отмечал наличие сильной гуманистической составляющей в советской идеологии, что, очевидно, во многом было наследием научного атеизма. Это обеспечивало возможность сочетать в мировоззрении людей даже самые противоположные представления о советской действительности — о ее надежности и хрупкости, позитивности и мрачности [27, р. 10]. Важным представляется также вывод А. Юрчака о том, что социализм потерпел крах именно как социальная система, но не как «набор ценностей» [28, р. 481].

Данные выводы позволяют с новой позиции рассмотреть встречу позднесоветской идеологии с религией, вернувшейся во второй половине 1980-х гг. в публичный дискурс СССР. Во-первых, это не была встреча нравственного вакуума с мировоззренческой полнотой — для советских атеистов в нравственном смысле атеизм ничем не уступал религии. Во-вторых, сочетание порой несовместимых мировоззренческих положений было вполне традиционной формой осмысления реалий общественной жизни.

Наконец, С. Рагаз предлагает рассматривать научный атеизм в широком контексте развития европейского религиоведения как специфическое продолжение общеевропейской религиоведческой мысли первой половины XX в., стремившейся к поиску «сущности» религии [23, р. 178–184].

Заключение

Представленный обзор западной англоязычной историографии проблемы взаимоотношений позднесоветского научного атеизма и религии показывает значительное разнообразие в подходах к осмыслению данного вопроса. Прослеживается определенная эволюция взглядов ученых. Авторы, писавшие на исходе советской эпохи и в первое десятилетие после ее краха, рассматривали позднесоветский научный атеизм лишь в качестве идеологического придатка советского проекта. Они акцентировали внимание на ограниченности методологической составляющей научного атеизма в исследованиях религии, полагали данный проект бесплодным и завершившим свою историю. Тем не менее важным был отход от шаблонных схем представления советского атеизма как светской религии. В дальнейшем акцент исследований смещался в сторону анализа причин краха научного атеизма как секулярного проекта. Начиная со второго десятилетия XXI в. в западной англоязычной историографии все больше внимания уделяется сложной структуре научного атеизма как культурного феномена, его общеевропейским историческим корням, ставится вопрос о различных формах его влияния на религиозный ландшафт позднесоветского и постсоветского обществ. Однако сам позднесоветский научный атеизм во многом остается для исследователей «осиротевшим детищем утопии».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кормина Ж., Штырков С.* «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред. Ж. В. Кормина, А. А. Панченко, С. А. Штырков. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.
2. *Мінаков М.* Переоцінка радянської філософії в сучасній англо-американській історіографії // *Філософська думка*. 2009. № 3. С. 103–116.
3. *Смолкин В.* Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
4. *Степанова Е. А.* Советский атеизм в контексте множественной модерности // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Том 14. Вып. 2. С. 67–82.

5. Шахнович М. М., Терюкова Е. А. Научный атеизм: от науки к утопии. Санкт-Петербург: Государственный музей истории религии, 2023.

6. Anderson J. Religion, state, and politics in the Soviet Union and the successor states, 1953–1993. Cambridge University Press, 1994.

7. Bercken William van den. Ideology and Atheism in the Soviet Union / trans. H. Th. Wake. Berlin: Mouton de Gruyter, 1988.

8. Corley F. Religion in the Soviet Union. An Archival Reader. London: Macmillan press LTD, 1996.

9. Dahm H. The problem of atheism in recent Soviet publications // Studies in East European Thought. 1991. Vol. 41. Iss. 2. P. 85–126.

10. David-fox M. Religion, science, and political religion in the soviet context // Modern Intellectual History. 2011. Vol. 8. № 2. P. 471–484.

11. Froese P. Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed // Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 43. № 1 (Mar., 2004). P. 35–50.

12. Froese P. The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization. Berkeley: University of California Press, 2008.

13. Graham L. R. Science, Philosophy and Human Behavior in the Soviet Union. New York: Columbia Press University, 1987.

14. Luehrmann S. Religion in secular archives. Soviet atheism and historical knowledge. New York: Oxford University Press, 2015.

15. Luehrmann S. Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2011.

16. Luehrmann S. The spirit of late socialism and the value of transformation. Brezhnevism through the lens of post Soviet religious revival // Cahiers du monde russe. 2013. Vol. 54/3–4. P. 543–563.

17. Pelkmans M. Fragile conviction: changing ideological Landscapes in urban Kyrgyzstan. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2017.

18. Pelkmans M. Introduction: post-soviet space and the unexpected turns of religious life // Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union / Ed. by Mathijs Pelkmans. New York, Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 1–16.

19. Pospelovsky D. V. A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer. Vol. 1. A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies. New York: St. Martin's Press, 1987.

20. Pospelovsky D. V. A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer. Vol. 2. Soviet Antireligious Campaigns and Persecutions. London: Macmillan press, 1988.

21. Pospelovsky D. V. A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer. Vol. 3. Soviet Studies on the Church and the Believer's Response to Atheism. London: Macmillan press, 1988.

22. Pospelovsky D. V. Religious themes in the Soviet press in 1989 // Religion in Communist Lands. 1990. Vol. 18:4. P. 319–342.

23. Ragaz S. Reading Scientific Atheism Against the Grain: The Soviet Study of Religion as a Methodological Challenge // Method & Theory in the Study of Religion. 2018. Vol. 30. № 2. P. 178–184.

24. Smolkin-Rothrock V. The Ticket to the Soviet Soul: Science, Religion, and the Spiritual Crisis of Late Soviet Atheism // The Russian Review. 2014. Vol. 73. P. 171–197.

25. Thrower J. Marxist-Leninist “Scientific Atheism” and the Study of Religion and Atheism in the USSR (Religion and Reason, number 25). New York: Mouton, 1983.

26. Warhola J. W. Central vs. Local Authority in Soviet Religious Affairs 1964–89 // *Journal of Church and State* 1992-jan 01 Vol. 34. Iss. 1. P. 15–37.
27. Yurchak A. *Everything Was Forever, Until It was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2006.
28. Yurchak A. Soviet hegemony of form: Everything was for ever, until it was no more // *Comparative Studies in Society and History*. 2003. Vol. 45 (3). P. 480–510.
29. Valliere P., Batalden S. K. *Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia*. Northern Illinois University Press, 1993.

REFERENCES

1. Kormina, Zh., Shtyrkov, S. [“This is our native Russian, and we can’t get away from it”: the prehistory of post-Soviet desecularization”]. In: *Izobretenie religii: desekulyarizatsiya v postsovetskom kontekste*, Kormina, Zh., Panchenko, A. and Shtyrkov, S. (eds), Saint Petersburg, Izdatel’stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2015, pp. 7–45 (in Russian).
2. Minakov, M. [Reassessment of Soviet philosophy in modern Anglo-American historiography]. In: *Filosof’ska dumka*, 2009, no. 3, pp. 103–116 (in Ukrainian).
3. Smolkin, V. [*A sacred space is never empty. A history of Soviet Atheism*], Princeton University Press, Princeton & Oxford. (translated in Russian) Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2021 (in Russian).
4. Stepanova, E. A. [Soviet Atheism in the Context of Multiple Modernity]. In: *Nauchnyi ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural’skogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk*, vol. 14(2), pp. 67–82 (in Russian).
5. Shakhnovich, M., Teryukova, E. *Scientific Atheism: From Science to Utopia*. Saint Petersburg, Gosudarstvennyi muzei istorii religii, 2023 (in Russian)
6. Anderson, J. *Religion, state, and politics in the Soviet Union and the successor states, 1953–1993*. Cambridge University Press, 1994.
7. Bercken, W. *Ideology and Atheism in the Soviet Union*, trans. H. Th. Wake. Mouton de Gruyter, Berlin, 1988.
8. Corley, F. *Religion in the Soviet Union. An Archival Reader*. Macmillan press LTD, London, 1996.
9. Dahm, H. The problem of atheism in recent Soviet publications. In: *Studies in East European Thought*, 1991, vol. 41(2), pp. 85–126.
10. David-fox, M. Religion, science, and political religion in the soviet context. In: *Modern Intellectual History*, 2011, vol. 8(2), pp. 471–484.
11. Froese, P. Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2004, vol. 43(1), pp. 35–50.
12. Froese, P. *The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization*. Berkeley, University of California Press, 2008.
13. Graham, L. R. *Science, Philosophy and Human Behavior in the Soviet Union*. New York, Columbia Press University, 1987.
14. Luehrmann, S. *Religion in secular archives. Soviet atheism and historical knowledge*. New York Oxford University Press, 2015.
15. Luehrmann, S. *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington, Indiana Univ. Press, 2011.
16. Luehrmann, S. The spirit of late socialism and the value of transformation. Brezhnevism through the lens of post Soviet religious revival. In: *Cahiers du monde russe*, 2013, vol. 54(3–4), pp. 543–563.

17. Pelkmans, M. Introduction: post-soviet space and the unexpected turns of religious life. In: *Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, Pelkmans, M. (ed). New York, Oxford, Berghahn Books, 2009, pp. 1–16.
18. Pelkmans, M. *Fragile conviction: changing ideological Landscapes in urban Kyrgyzstan*. New York, Ithaca, Cornell University Press, 2017.
19. Pospelovsky, D. V. *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*, vol. 1: A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies. New York, St. Martin's Press, 1987.
20. Pospelovsky, D. V. *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*, vol. 2: Soviet Antireligious Campaigns and Persecutions. London, Macmillan press, 1988.
21. Pospelovsky, D. V. *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*, vol. 3: Soviet Studies on the Church and the Believer's Response to Atheism. London, Macmillan press, 1988.
22. Pospelovsky, D. V. Religious themes in the Soviet press in 1989. In: *Religion in Communist Lands*, 1990, vol. 18(4), pp. 319–342.
23. Ragaz, S. Reading Scientific Atheism Against the Grain: The Soviet Study of Religion as a Methodological Challenge. In: *Method & Theory in the Study of Religion*, 2018, vol. 30(2), pp. 178–184.
24. Smolkin-Rothrock, V. The Ticket to the Soviet Soul: Science, Religion, and the Spiritual Crisis of Late Soviet Atheism. In: *The Russian Review*, 2014, vol. 73, pp. 171–197.
25. Thrower, J. *Marxist-Leninist "Scientific Atheism" and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. New York, Mouton, 1983.
26. Warhola, J. W. Central vs. Local Authority in Soviet Religious Affairs 1964–89. In: *Journal of Church and State*, 1992, vol. 34(1), pp. 15–37.
27. Yurchak, A. *Everything Was Forever, Until It was No More: The Last Soviet Generation*. New York, Princeton, Princeton University Press, 2006.
28. Yurchak, A. (2003) Soviet hegemony of form: Everything was for ever, until it was no more. In: *Comparative Studies in Society and History*, 2003, vol. 45(3), pp. 480–510.
29. Valliere, P. and Batalden, S. K. (eds). *Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia*. Northern Illinois University Press, 1993.

DOI 10.25991/VRHGA.2026.1.1.015

УДК277 (47+57): 655.41 (091)

*В. А. Курилов**

НАЧАЛО РАЗВИТИЯ НАУЧНОГО АТЕИЗМА: БОРЬБА С ИДЕЯМИ ИЛИ ЛЮДЬМИ?

В статье приводится анализ истории возникновения понятий «научный атеизм» и «научно-атеистическая пропаганда» в советском политико-идеологическом дискурсе. Автор на основании архивных материалов эксплицирует динамику предынституционального периода научно-атеистического движения в Советском Союзе и содержание политико-административной деятельности партийно-государственного аппарата, направленной на борьбу с носителями религиозного мировоззрения. В работе исследуется история понятий «научный атеизм», «научно-атеистическая пропаганда» и «развитие процесса атеизации общественного сознания» в Советском Союзе. Автор доказывает тезис о единстве понятий «научный атеизм» и «научно-атеистическая пропаганда», которые выражают теорию и практику атеизации общественного сознания. На примере изменения понятий официального идеологического дискурса в сфере свободы совести раскрывается специфика отношения к религиозной идеологии и носителям религиозного сознания советского партийного аппарата в предынституциональный период научного атеизма. В процессе развития атеистического движения в советском обществе происходило распознавание религии, понимание противоречивых и нелинейных процессов, связанных с воспроизводством религиозного сознания советского общества. Трансформация антицерковной агитации и антирелигиозной пропаганды в научно-атеистическую пропаганду и научный атеизм указывают на динамику адаптационных процессов религиозного комплекса, который развивался в новых условиях советской действительности. Шаблонные представления о религии, сложившиеся еще в первые десятилетия существования советской власти, воспроизводились в системе подготовки идеологических кадров и уже в послевоенный период во многом устарели, что привело к необходимости качественного обновления идеологической работы в сфере

* Курилов Виктор Алексеевич — канд. филос. наук, viktor.kurilov.1983@mail.ru, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-8419-9381.

Viktor Alekseevich Kurilov — Cand. Sci. (Philos.), viktor.kurilov.1983@mail.ru., Assistant Professor, department of philosophy, Pushkin Leningrad State University; St. Petersburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-8419-9381.

свободы совести. Однако, помимо теоретико-методологического и идеологического содержания, научный атеизм проявился и как политико-административная практика, направленная на борьбу с носителями религиозного сознания.

Ключевые слова: научный атеизм, научно-атеистическая пропаганда, антицерковная пропаганда, антирелигиозная пропаганда, развитие атеистического движение в Советском Союзе, атеизация общественного сознания, предынституциональный период научного атеизма, научно-атеистическое воспитание.

V. A. Kurilov

THE BEGINNING OF SCIENTIFIC ATHEISM: A FIGHT AGAINST IDEAS OR PEOPLE?

This article analyzes the historical emergence of the concepts of “scientific atheism” and “scientific-atheist propaganda” in Soviet political and ideological discourse. Drawing on archival materials, the author explicates the dynamics of the pre-institutional period of the scientific-atheist movement in the Soviet Union and reveals the political and administrative activities of the party and state apparatus aimed at combating proponents of a religious worldview. This paper examines the history of the concepts of “scientific atheism”, “scientific-atheist propaganda”, and “the development of the atheization of public consciousness” in the Soviet Union. The author argues for the unity of the concepts of “scientific atheism” and “scientific-atheist propaganda”, which express the theory and practice of the atheization of public consciousness. Using the changing concepts of official ideological discourse regarding freedom of conscience as an example, the specific attitudes of the Soviet party apparatus toward religious ideology and those who espouse religious consciousness in the pre-institutional period of scientific atheism are revealed. In the process of development of the atheist movement in Soviet society, there was a recognition of religion, an understanding of the contradictory and nonlinear processes associated with the reproduction of the religious consciousness of Soviet society. The transformation of anti-church agitation and anti-religious propaganda into scientific-atheistic propaganda and scientific atheism indicates the dynamics of the adaptation processes of the religious complex, which developed in the new conditions of Soviet reality. Stereotyped ideas about religion, which were formed during the first decades of the existence of Soviet power, were reproduced in the system of training ideological personnel and became largely outdated in the post-war period, which led to the need for a qualitative update of ideological work in the field of freedom of conscience.

Key words: scientific atheism, scientific-atheistic propaganda, anti-church propaganda, anti-religious propaganda, development of the atheistic movement in the Soviet Union, atheization of public consciousness, pre-institutional period of scientific atheism, scientific-atheistic education.

Введение

Понятия «научный атеизм» и «научно-атеистическая пропаганда» рождаются в специфических условиях советского идеологического и научного дискурса второй половины XX в. Этому процессу способствовало изменение представлений партийно-советского аппарата о деятельности религиозных объединений в ходе социалистического строительства и решения задач государственного управления. В послевоенный период понятие «антирелигиозная пропаганда» постепенно вытесняется «научно-атеистической пропагандой», а понятия «марксистский атеизм» и «научный атеизм» становятся тождественными. Это указывает на динамику теоретико-методологического и политико-практического отношения к религии советских идеологических институтов

и ставит перед исследователем вопрос о хронологических рамках научного атеизма и научно-атеистической пропаганды как явления.

Прежде чем погрузиться в историю вопроса происхождения понятий «научный атеизм» и «научно-атеистическая пропаганда», хотелось бы отметить, что эти понятия хоть и не тождественны, но представляют целостность: «научный атеизм» выражает теоретический аспект, а «научно-атеистическая пропаганда» — практическую сторону единого идеологического процесса по формированию марксистско-ленинского мировоззрения у всех советских граждан. Для исследовательских задач мы эти понятия различаем, но при этом считаем, что научный атеизм и научно-атеистическая пропаганда отражают единый процесс — атеизацию общественного сознания советского общества.

Содержание исследования

Советские исследователи выделяли исторические этапы развития преодоления религии в советском обществе, которые предшествовали научному атеизму и научно-атеистической пропаганде. Так, Георгий Васильевич Воронцов выделил три «протонаучно-атеистических» этапа: 1) 1917–1920 гг.; 2) 1921–1925 гг.; 3) 1926–1937 гг. [3, с. 3–8].

Первый этап (1917–1920 гг.) характеризуется разоблачением контрреволюционной деятельности духовенства (антицерковная агитация) и лишь незначительной пропагандой, направленной на формирование атеистических убеждений массовой аудитории. Второй этап (1921–1925 гг.) связан с формальным закреплением обязанности для всех коммунистов вести антирелигиозную пропаганду (постановление ЦК РКП (б) «О нарушении 13 пункта Программы и постановке антирелигиозной пропаганды») и деятельностью Антирелигиозной комиссии ЦК РКП (б), которая предложила программу преодоления религиозного сознания посредством естественнонаучной пропаганды и культурно-просветительных учреждений. Что касается третьего этапа (1926–1937 гг.), то для этого времени характерна институционализация советского атеистического движения, т. е. появление Союза воинствующих безбожников.

Обычно советские авторы обосновывали тезис о Советском Союзе как стране победившего массового атеизма ссылкой на слова Е. М. Ярославского, который в 1937 г. провозгласил, что в СССР полностью порвали с религией около половины всего взрослого населения [3, с. 174].

Развитие атеистического движения в Советском Союзе с 1937 гг. советская историография назвала периодом превращения Советского Союза в страну массового атеизма [4, с. 53].

Конечно, с точки зрения современного исследователя, такая периодизация развития атеистического движения в Советском Союзе не кажется убедительной. Но, кое-что существенное советские авторы подметили верно: все эти этапы были связаны с развитием антицерковной агитации и антирелигиозной пропаганды, понятия «научный атеизм» и «научно-атеистическая пропаганда» в довоенный период политико-идеологический советский дискурс еще не знает.

Когда же впервые можно документально зафиксировать понятие «научный атеизм» в советском политико-идеологическом дискурсе?

Современные исследователи видимо справедливо приписывают введение понятия «научный атеизм» в официальный дискурс Георгию Федоровичу Александру. В 1945 г. он опубликовал курс лекций «История западноевропейской философии» прочитанный им в Высшей партийной школе при ЦКВКП (б). В январе 1946 г. этот курс лекций был издан издательством АН СССР, а затем в апреле того же года переиздан уже как учебник по истории западноевропейской философии для университетов и гуманитарных факультетов. В ноябре 1946 г. Г. Ф. Александру за этот учебник была присуждена Сталинская премия, а сам он избран действительным членом АН СССР [8, с. 18].

Собственно говоря, словосочетание «научный атеизм» встречается в учебнике Г. Ф. Александрова один раз, причем содержание этого понятия не раскрывается. Г. Ф. Александров в параграфе, посвященном французским материалистам XVIII века, отмечает, что французские материалисты не понимали социальных причин существования религии. «Только диалектический материализм создал научный атеизм» [1, с. 345].

Концептуально понятие «научный атеизм» (марксистский атеизм, марксистско-ленинский атеизм) начнет развиваться с конца 50-х — первой половины 60-х гг. Научный атеизм (марксистский атеизм) как «высшая форма атеизма» в трудах советских обществоведов будет противопоставляться старому «домарксовскому атеизму». В первой половине 60-х гг. научный атеизм станет теорией и апологетикой научно-атеистической пропаганды, будет тесно связан с принципом партийности в общественных науках и политической практикой строительства социализма. Стоит отметить, что полемика о предмете научного атеизма сохранится весь советский период. Особую актуальность этот вопрос будет иметь в первой половине 60-х гг., т. е. в период институционального оформления научного атеизма как особой отрасли научного знания.

Научный атеизм сыграет заметную роль в политико-идеологической жизни советского общества. Если Карл Маркс в своем введении «К критике гегелевской философии права» писал, что борьба против религии есть косвенно борьба против того мира, духовной услугой которого является религия [6, с. 44], то идейная борьба с научным атеизмом становилась борьбой против идеологической гегемонии КПСС.

Теперь перейдем к истории понятия «научно-атеистическая пропаганда». Многие советские и современные исследователи связывают появление понятия «научно-атеистическая пропаганда» с публикацией в 1954 г. двух постановлений ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» (7 июля 1954 г.) и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (10 ноября 1954 г.), хотя на самом деле понятие «научно-атеистическая пропаганда» встречается в более ранних партийных документах. Постановления ЦК КПСС 1954 г. лишь закрепляют легитимность понятия «научно-атеистическая пропаганда» в массовом словоупотреблении советского официального дискурса.

Предтечей партийных постановлений по научно-атеистической пропаганде можно назвать постановление ЦК ВКП (б) от 27 сентября 1944 г. «Об организации научно-просветительной пропаганды». Дело в том, что в этом постановлении было обращено внимание на роль естественнонаучных зна-

ний для «преодоления пережитков бескультурия, суеверий и предрассудков» [5, с. 121]. В содержании документа раскрывается динамика трансформации антирелигиозной пропаганды в научно-атеистическую пропаганду: от критики религии к формированию научного (марксистско-ленинского) мировоззрения посредством распространения научных знаний. Хотя в вышеуказанном постановлении не упоминается ни антирелигиозная, ни научно-атеистическая пропаганда.

В партийных документах словосочетание «научно-атеистическая пропаганда» можно обнаружить не позднее января 1948 г. в справке Отдела пропаганды и агитации ЦК ЛКСМ Украинской ССР «О недостатках в организации научно-атеистической пропаганды среди молодежи республики»^{*}.

В марте 1949 г. Отдел пропаганды и агитации представил на рассмотрение Секретариата ЦК ВКП (б) примерную тематику очередного семинара секретарей райкомов. Материалы для лекций по теме «Научно-атеистическая пропаганда» были разработаны лекторской группой Отдела пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) и высланы в партийные комитеты 25 марта 1949 г. Поскольку эти материалы не представляли на утверждение руководству Отдела пропаганды и агитации ЦК ВКП (б), то решили создать комиссию в составе Д. Т. Шепилова, Л. Ф. Ильичева, Н. Д. Казьмина, П. И. Лебедева для новой редакции материалов к лекции по научно-атеистической пропаганде. Комиссия удалила из первоначального текста критику Совета по делам РПЦ, оценку работы и формулировку задач партийных организаций в области научно-атеистической пропаганды. Была признана ошибочной формулировка о главной задаче Совета по делам РПЦ — «осуществление государственного контроля за деятельностью церкви». Негативную оценку деятельности митрополита Крутицкого руководство Отделом пропаганды и агитации посчитало нецелесообразной, так как архиерей «использовался в некоторых международных делах»^{**}. В мае месяце 1949 г. материалы к лекции по теме «Научно-атеистическая пропаганда» для семинаров секретарей райкомов были разосланы в партийные комитеты в новой «правильной» редакции.

Очевидно, что данный документ был предназначен для подготовки идеологических работников в системе партийной учебы. Научный атеизм и научно-атеистическая пропаганда с первого момента своего возникновения стали подсистемой партийной идеологической работы, которая являлась необходимым компонентом партийно-государственного управления.

Материалы к лекции по теме «Научно-атеистическая пропаганда» для семинаров секретарей райкомов заслуживают внимательного анализа, так как их основные установки по отношению к религии и роли атеистического воспитания реализовывались в деятельности советских идеологических и научных институтов до конца 80-х гг. XX в. Во многом эти материалы формировали стереотипы советских идеологов и обществоведов по отношению к религии, репрезентировали образ религии в системе образования и воспитания.

^{*} Справка отдела пропаганды и агитации ЦКЛКСМ Украинской ССР «О недостатках в организации научно-атеистической пропаганды среди молодежи республики» // РГАСПИ. Ф. М-1, Оп. 32. Д. 444.

^{**} Секретарю ЦК ВКП (б) тов. Маленкову Г. М. // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 85–86.

В материалах по научно-атеистической пропаганде довольно подробно изложено марксистское учение о классовой сущности религии с многочисленными ссылками на Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина. Религиозные организации преподносятся как идеологическая опора царизма в Российской империи, иностранной интервенции времен гражданской войны, фашистских режимов в Италии, Германии, Испании, американского империализма. Религиозное мировоззрение рассматривается в тесной связи с предрассудками, пережитками, суевериями и изуверскими культовыми практиками, фатализмом, социальной пассивностью, рабской моралью. Наука противопоставляется религиозным учениям: «со времени возникновения и до наших дней наука имеет в лице религии злейшего врага». Особое внимание в документе обращается на усиление деятельности баптистов, сектантов, католиков и еврейских клерикалов. Католическая церковь называется одним из основных центров борьбы против Советского Союза; против рабочего и демократического движения; орудием для захватнической политики американских реакционных кругов. Римский папа «и его многочисленная агентура» обвиняются в разрывании ожесточенной кампании против Советского Союза, стран народной демократии и коммунизма в целом. Исламу приписывают оправдание женского бесправия и забитости.

В документе уделяется внимание правовому понятию «свобода совести». При этом свобода совести рассматривается как необходимая предпосылка для преодоления религии в обществе.

Авторы материалов рассматривают религию в советском обществе как «пережиток прошлого, остаток старины». По мнению партийных идеологов, поскольку социальные корни религии подорваны и она не имеет объективных причин существования при социализме, религия воспроизводится в сознании отдельных граждан из-за их отставания в развитии коммунистической сознательности. Называлась еще одна причина оживления «религиозных пережитков» и религиозной идеологии — Великая Отечественная война и немецко-фашистская оккупация западных районов нашей страны.

Преодоление «религиозных пережитков» рассматривалось как необходимое условие успешного строительства социализма, из этого утверждения следовало суждение о том, что капиталистическое окружение стремится закрепить в сознании советских людей религию и всё отжившее наследие «старого мира».

«Материалы» нацеливали секретарей райкомов на бдительность по отношению к процессам модернизации религиозных объединений в условиях советского общества: несмотря на лояльность большинства религиозных организаций по отношению к советской власти, религиозная идеология несовместима с коммунизмом и является реакционной, заявляли авторы документа.

В развитии советского национального единства религия с ее делением людей на основе вероисповедания могла способствовать национальной розни. Беспokoили партийных идеологов и религиозные призывы к всепрощению, которые «притупляли чувства бдительности советских людей, строящих коммунизм в условиях капиталистического окружения». Кроме того, религиозная вера, фокусируя сознание на мире горнем, подрывала посястороннюю веру советского человека в могущество коллектива.

Поскольку в советском обществе имелись внутренние и внешние причины сохранения «религиозных пережитков», для их искоренения обосновывалась необходимость систематической, глубокой научно-атеистической пропаганды. Основное содержание научно-атеистической пропаганды в документе сводилось к массовой культурно-просветительной работе (лекции, читки, беседы) по формированию марксистского мировоззрения и научной картины мира у всех советских граждан. Стоит также отметить, что понятие «антирелигиозная пропаганда» в «материалах» встречается, но оно отождествляется с научно-атеистической пропагандой, поскольку критика религии в документе имеет только вспомогательное значение по отношению к формированию марксистского мировоззрения.

Секретарей райкомов предостерегали от администрирования, оскорбления чувств верующих, крикливости и шумихи в деле идейно-политического воспитания. Научно-атеистическую пропаганду рекомендовалось проводить с учетом местных особенностей каждой республики, края, области; национальных отличий, полового и возрастного состава населения.

Текст материалов к лекции по теме «Научно атеистическая пропаганда» заканчивается пафосным суждением: «Борьба за марксистско-ленинское мировоззрение, за преодоление пережитков буржуазной идеологии есть борьба за успешное строительство коммунистического общества»^{*}. Таким образом, авторы документа научно-атеистическую пропаганду, направленную на замещение религиозного сознания марксистско-ленинским мировоззрением, связали с процессом построения коммунистического общества.

Как можно понять из анализа вышеописанного документа, научно-атеистическая пропаганда (практический аспект атеизации) как компонент системы партийной учебы по воспроизводству идеологических кадров сформировалась до возникновения научного атеизма (теоретический аспект атеизации), несмотря на то что понятие «научный атеизм» встречается в текстах чуть раньше научно-атеистической пропаганды. Из этого следует, что появление научного атеизма было вызвано практической необходимостью теоретико-методологического развития научно-атеистической пропаганды.

Следует отметить упоминание о «пропаганде научно-атеистических знаний» [5, с. 282] в постановлении от 20 июня 1949 г. ЦК ВКП (б) «О мерах по улучшению работы Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний». В 1947 г. трансформация Союза воинствующих безбожников во Всесоюзное общество «Знание» выражала качественное изменение в работе идеологических институтов: посредством привлечения беспартийной интеллигенции к просветительной работе, направленной на формирование марксистского мировоззрения и научной картины мира у всех советских граждан, партийное руководство стремилось достичь большей консолидации общества. От антирелигиозной пропаганды Союза воинствующих безбожников, посредством новой институциональной формы — Всесоюзного общества по распространению политических и научных

^{*} О научно-атеистической пропаганде. Материалы к лекции на семинарах секретарей райкомов партии // ЦГАИПД. Ф. 24. Оп. 54. Д. 2. Л. 35.

знаний, происходит движение к качественно новым задачам научно-атеистической пропаганды.

Однако за идеологической борьбой с религиозным мировоззрением скрывалась политико-административная практика борьбы с носителями религиозного сознания (научно-атеистическое воспитание) — последователями религиозных учений.

Научно-атеистическое воспитание в узком смысле — это, как и научно-атеистическая пропаганда, практическая сторона научного атеизма. Но если целью научно-атеистической пропаганды являлось распространение идей и формирование марксистско-ленинского мировоззрения, то научно-атеистическое воспитание — это воздействие преимущественно политико-административными методами на носителей религиозного сознания, их поведение и деятельность. Такое разделение практики научного атеизма на научно-атеистическую пропаганду и атеистическое воспитание достаточно условно, но для нашего исследования целесообразно. Именно реализация практической стороны научного атеизма субъектом политической власти трансформировала борьбу идей в применение политико-административных методов по отношению к носителям религиозного мировоззрения. Идеологические методы воздействия утрачивали свою значимость, если не соответствовали общественным интересам и входили в противоречие с жизненным опытом большинства советских граждан. Модель коммунистического общества, изложенная в Программе КПСС на XXII съезде партии (мир должного), не совпадала с повседневной социальной действительностью «общества построенного социализма» (миром сущего). В такой ситуации субъект государственной власти (политическая бюрократия), добываясь решения идеологических задач, усиливал политико-административное воздействие, что, в свою очередь, приводило к развитию социального напряжения и недовольства властью. В этом смысле критика религии субъектом власти оборачивается критикой самого субъекта власти. Кто же был субъектом политической и государственной власти в послевоенном Советском Союзе? В центре — это руководство аппарата ЦК КПСС, Совмина СССР, КГБ СССР, Министерство обороны СССР. В регионах — секретари и заведующие отделами обкомов, крайкомов, ЦК компартий союзных республик, министры, заместители министров и члены коллегии министерств и союзных ведомств, руководители госаппарата: армии, КГБ, юстиции, науки, промышленности, пропаганды и культуры, которые были членами и кандидатами в члены ЦК КПСС и Центральной ревизионной комиссии КПСС. По мнению историка Р. Г. Пихоя, власть в Советском Союзе второй половины XX в. принадлежала олигархии, скрывавшейся за высшими звеньями партийного и государственного аппарата и маскировавшейся за массовой Коммунистической партией, выборной системой Советов. Субъекты политической власти — это должностные лица, имеющие возможность принимать решения и непосредственно участвовать в процессе управления страной в специфических условиях огосударствления всех сфер жизни в советском обществе. Примерное число носителей ресурса власти в послевоенный период отечественной истории составляло не более 3 тысяч человек [7, с. 8–10].

Идеологические процессы в советском обществе невозможно отрывать от интересов субъекта власти (политической бюрократии). Реализуя собствен-

ные интересы, советская олигархия в одних случаях прикрывала идеологической риторикой политико-административные методы управления, а в других случаях стремилась достичь идеологической цели политико-административными средствами.

Конкретизируя наши тезисы, приведем один интересный документ ленинградской партийной организации. На бюро Ленинградского обкома КПСС 21 марта 1961 г. решался вопрос «О состоянии и мерах усиления атеистической работы и естественно-научной пропаганды в связи с постановлением Секретариата ЦК КПСС от 7 февраля 1961 года “О записке Совета по делам русской православной при Совете Министров СССР”»^{*}.

Для реализации постановления бюро Ленинградского обкома КПСС Отделом пропаганды и агитации был предложен годичный план практических мероприятий по усилению атеистической работы и естественно-научной пропаганды, состоящий из 32 пунктов. Собственно говоря, организации идеологических мер воздействия было уделено должное внимание. Это был стандартный набор указаний по обеспечению распространения научно-атеистической пропаганды и подготовки кадров лекторов по научному атеизму.

Если коротко остановиться на описании идеологических методов годового плана атеистических мероприятий, то необходимо было в течение года: направить в областные районы специалистов-атеистов из музея Истории религии и атеизма АН СССР, высших учебных заведений и научных организаций Ленинграда; оказать помощь культурно-просветительным учреждениям в организации научно-атеистической пропаганды; организовать постоянно действующие курсы для пропагандистов-атеистов; провести областные и городские семинары по актуальным вопросам научно-атеистической пропаганды; создать массовые секции лекторов атеистов; расширить атеистическую пропаганду по месту жительства; создать методические кабинеты по научно-атеистической пропаганде; издать сборники лекций и брошюры для лекторов-атеистов; провести учительские конференции по вопросам усиления атеистического воспитания детей и родителей; подготовить репертуарные рекомендации для коллективов художественной самодеятельности на атеистическую тему; привлекать членов творческих союзов для создания художественных произведений по атеистической проблематике; издать атеистические выставки-альбомы; создать документальные фильмы о реакционной сущности религиозных пережитков на местном материале; привлечь бывших служителей культа порвавших с церковными и сектантскими организациями к атеистической пропаганде; подобрать и утвердить группы внештатных инструкторов по вопросам атеистической работы; ввести для студентов курс «Основы научного атеизма»; подготовить высококвалифицированных специалистов через аспирантуру. Всю эту большую работу действительно можно назвать идеологической, так как указанные выше мероприятия, так или иначе, направлены на распространение научно-атеистической пропаганды, т. е. идей, оценочных суждений, художественных

^{*} Бюро Ленинградского обкома КПСС от 21 марта 1961 г. // ЦГАИПД. Ф. 24. Оп. 119. Д. 63. Л. 17–19.

образов, связанных с соответствующей оценкой религии и развитием марксистско-ленинского мировоззрения.

Однако в плане атеистических мероприятий Отдела пропаганды и агитации Ленинградского обкома КПСС содержатся и другие методы партийной работы, которые уже относятся в строгом смысле к политико-административным (организационно-бюрократическим) методам. В самом начале плановых мероприятий по «решительному усилению атеистической пропаганды» дается установка на закрытие 12 церквей Ленинграда и Ленобласти. Это был «объективный» показатель эффективности работы Ленинградской партийной организации по научно-атеистическому воспитанию населения, а для этого, помимо всего прочего, нужно было создать общественное мнение «о необходимости закрытия культовых учреждений, а также использование освобождаемых помещений под общественные цели». Предусматривалось создание специальных общественных комиссий «для проведения необходимой подготовительной массово-политической и индивидуальной работы среди населения, верующих и церковного актива с целью закрытия намеченных церквей». Получается, что идеологическая работа проводится с целью не столько перевоспитать носителей религиозного сознания, сколько закрыть здания религиозного культа и отчитаться перед вышестоящим руководством о «значительных успехах» в научно-атеистическом воспитании.

С целью закрытия «очагов мракобесия» уполномоченным Советов по делам Русской православной церкви и религиозных культов «рекомендуется» перевести или снять с регистрации священнослужителей церквей, подлежащих закрытию. Далее, горкомам и райкомам КПСС «разработать и осуществить мероприятия по разложению сект и ликвидации незаконно действующих домашних синагог, согласно имеющимся данным». К разложению сект обычно привлекали сотрудников КГБ, которые действовали специфическими методами, разлагая религиозные объединения отнюдь не идеологическими способами воздействия.

Партийные комитеты должны были выявлять верующих, отправляющих религиозные обряды, и «раскреплять к ним подготовленных коммунистов и комсомольцев с целью отрыва от религии», а для индивидуальной работы с артистами, поющими в церковных хорах, закрепить коммунистов и комсомольцев театров и концертных организаций. Практика выявления «верующих, отправляющих религиозные обряды» в принципе противоречила существующему законодательству; если обряды совершались для индивидуальных целей, в специально отведенных для этого местах, то это юридически считалось личным правом гражданина.

Следующие организаторские методы бюрократической борьбы с религией особенно показательны: 1. В целях уменьшения посещаемости культовых учреждений в дни религиозных праздников проводить массовые бесплатные мероприятия, демонстрировать лучшие фильмы, показывать спектакли. 2. Принять меры по ликвидации продажи в торговой сети в дни церковных праздников куличей, пасхальной массы, мацы и других товаров. Запретить выезд на кладбище торговых точек в дни религиозных праздников. 3. Провести проверку всех букинистических магазинов «Ленкниги» и запретить торговлю

книгами церковного содержания. 4. Расширить торжественную регистрацию брака и рождения детей, внедрять в повседневную жизнь традиции, обычаи и обряды народного характера (имелись в виду не религиозные народные и гражданские обряды, праздники, торжества, наполненные социалистическим содержанием). 5. Отделам социального обеспечения Ленгорисполкома и Леноблисполкома навести порядок среди пенсионеров, работающих в церковных организациях. 6. Управлению милиции Леноблисполкома категорически запретить прописку священнослужителей, прибывающих из других городов, без согласования с уполномоченными, а также своевременно снимать с прописки выезжающих в другие области. 7. Уполномоченным Советов по делам Русской православной церкви и религиозных культов принять меры по сокращению раздутых штатов церковнослужителей и количества служб. Запретить использование как приходской церкви при семинарии и академии. Рассмотреть вопрос о передаче здания, занимаемого митрополитом в Александро-Невской лавре, под вечернюю школу рабочей молодежи*.

На вышеназванном бюро Ленинградского обкома КПСС было принято постановление, которое ориентировало местный партийно-государственный аппарат на борьбу за постоянное сокращение числа верующих и отправление религиозных обрядов, закрытие церквей. Для ускорения процесса затухания религиозной жизнедеятельности Ленинградский обком КПСС действовал преимущественно организационно-бюрократическими методами: Ленинградские облисполком и горисполком Советов депутатов трудящихся совместно с уполномоченными Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов были обязаны обратить особое внимание на сокращение украшательства и ремонта церковных сооружений, штатов церковнослужителей и хоров, оперативное оформление документов по закрытию затухающих приходов. Поставить вопрос перед Советом о ликвидации в Ленинграде духовной академии и семинарии**.

Попытка закрытия Ленинградской духовной академии и семинарии — один из примеров решения идеологических задач посредством организационно-бюрократических методов. Более того, в самой этой ситуации уже можно наблюдать скрытое противоречие между идеологией, конъюнктурными интересами партаппарата и политической целесообразностью. С одной стороны, руководство Ленинградской парторганизации раздражало наличие в колыбели трех революций в самом центре города Ленина, да еще по соседству со Смольнинским райкомом КПСС целого церковного комплекса с учебным заведением. Однако использования религиозных объединений во внешнеполитической работе (участие представителей религиозных объединений в международных конференциях и организациях, встреча иностранных делегаций и туристических групп в Ленинграде) делало необходимым воспроизводство кадров профессиональных служителей культа. Политическая целесообразность

* План практических мероприятий по усилению атеистической работы и естественно-научной пропаганды // ЦГАИПД. Ф. 24. Оп. 119. Д. 63. Л. 29–34.

** Бюро Ленинградского обкома КПСС от 21 марта 1961 г. // ЦГАИПД. Ф. 24. Оп. 119. Д. 63. Л. 18–19.

заклучалась в том, что идеологические и материальные ресурсы религиозных объединений использовались советским государством для реализации политических задач. Поскольку кадры всегда решают все, то необходимость существования хорошо подконтрольной партийно-государственному аппарату сети религиозных учебных заведений была очевидна. Поэтому Совет по делам Русской православной церкви и, по всей видимости, соответствующие структуры КГБ настаивали на сохранении Ленинградской духовной академии и семинарии. Политика брала верх над идеологией.

Реализовывать высочайшие постановления директивных органов приходилось первичным партийным организациям, от которых требовали конкретных результатов, отраженных в отчетах. Поэтому уже на уровне райкомов КПСС работники партаппарата предпочитали действовать апробированными средствами партийной борьбы с религиозными объединениями, не очень упоная на эффективность силы убеждения, атеистические лекции и наглядную массовую агитацию. Райкомы КПСС обязывали секретарей первичных парторганизаций выявлять и вести учет верующих, при поддержке общественности пресекать попытки проводить религиозные обряды по месту жительства трудящихся, проводить во всех культурно-просветительных учреждениях в дни крупных религиозных праздников массовые бесплатные мероприятия, демонстрировать лучшие фильмы и показывать спектакли^{*}.

У выявленных верующих по месту работы возникали серьезные трудности. Приведем несколько типических примеров из жизни Октябрьского района города Ленинграда. Преподавателя музыкального училища Кириллову уволили за посещение церкви и рассылку своим ученикам поздравлений «с днем ангела», однако народный суд восстановил преподавателя на прежней работе. Сотрудницу Северо-Западного Геологоразведочного Управления Рейнгард понизили в должности за организацию собраний слушателей духовной семинарии у себя на квартире, посещение монастырей во время отпуска и показ фотографий мест религиозного поклонения сослуживцам. Администрация одного из ленинградских районных общежитий добивалась снятия икон в комнатах одиночек, проживающих в общежитии. Партийные комитеты стремились посредством администрации культурных учреждений бороться с практикой участия артистов в церковных хорах. Секретари партийных организаций жилконтор при содействии народных дружин, милиции и прокуратуры должны были препятствовать проведению религиозных собраний на квартирах, практике «раскрепления сектантского актива по улицам для наблюдения и ловли душ»: последователей религиозных объединений стремились прикрепить к зданиям религиозного культа и запретить любую самоорганизацию религиозной деятельности вне специально отведенных помещений. Так было удобнее контролировать деятельность религиозных объединений, которая, согласно законодательству о религиозных культах, должна была сводиться исключительно к «отправлению религиозных потребностей верующих», т. е. к культовой практике.

^{*} О состоянии и мерах по усилению атеистической работы и естественно-научной пропаганды в районе. Постановление пленума Октябрьского райкома КПСС от 22 мая 1961 г. // ЦГАИПД. Ф. 1431. Оп. 30. Д. 28. Л. 77 об. — 78.

Особым вниманием парткомов и органов госбезопасности пользовалась ленинградская синагога, в которой, по данным Октябрьского райкома КПСС, гражданами иностранных государств распространялась сионистская и анти-советская литература, восхвалялась жизнь в Израиле и США, разжигались эмигрантские настроения, завязывались знакомства и организовывались конспиративные встречи: «В синагоге проходят всевозможные спекулятивные сделки, маклерство и другие темные махинации»^{*}.

В сущности, речь шла о социальной стигматизации религиозных объединений и носителей религиозного сознания, в результате которой администрация, подстраховываясь, старалась избавляться от рабочих и служащих, уличенных в склонности к религии.

Так называемая «индивидуальная работа с верующими» имела отнюдь не только просветительскую сторону. Для этой работы в некоторых случаях парткомы привлекали специально подготовленные кадры. В частности лектор-атеист Дзержинского района города Ленинграда В. А. Товьянский не только читал массовые лекции, но и активно посещал верующих на квартирах: «Верующие люди сами приглашают сейчас лектора побеседовать на ту или иную тему. В этих беседах и спорах лектору удается вызвать у верующих сомнения в правильности их религиозных убеждений. Немало из его слушателей стало активными посетителями тематических антирелигиозных вечеров» [2, с. 26].

Однако следует отметить, что В. А. Товьянский — человек с интересной биографией: с 1921–1928 гг. Уполномоченный в органах ВЧК-ОГПУ; с 1933–1939 гг. Уполномоченный в органах ОГПУ-НКВД; с 1939–1941 гг. сотрудник Управления исправительно-трудовых лагерей; а с 1943–1958 гг. учитель истории в школе рабочей молодежи, детских школах Калининского и Дзержинского районов^{**}.

Очевидно, лекторы-атеисты с таким послужным списком не только занимались формированием атеистических убеждений у своих слушателей с помощью лекций и бесед, а еще преследовали свои оперативные интересы: вербовали агентуру среди верующих и использовали религиозные объединения в ведомственных целях.

Для разложения религиозных объединений органы госбезопасности старались скомпрометировать религиозных проповедников и «сектантский актив» перед рядовыми верующими, оторвать последних от влияния «авторитетных служителей культа». Чаще всего профилактическими беседами с последователями религиозных учений занимались оперативные сотрудники управлений госбезопасности. Для противодействия «реакционной деятельности церковников и сектантов» КГБ широко использовал возможности центральных и местных органов печати. В частности, за два года (1959–1960) в газетах «Правда», «Известия», «Ленинградская правда», «Смена», «Вечерний Ленинград», газетах

^{*} О состоянии и мерах усиления атеистической работы и естественно-научной пропаганды в Октябрьском районе. Доклад секретаря Октябрьского райкома КПСС Волкова В. Ф. на пленуме Октябрьского райкома КПСС города Ленинграда от 22 мая 1961 г. // ЦГАИПД. Ф. 1431. Оп. 30. Д. 28. Л. 83 об.

^{**} Из личного архива автора.

Волховского, Гатчинского, Бокситогорского, Всеволожского, Кингисеппского, Ломоносовского и других районов Ленинградской области по материалам Управления КГБ по городу Ленинграду и Ленобласти было опубликовано более 50 статей. Разоблачающий и обличающий материал «лицемерия, ханжества, разврата и хищений священнослужителей и сектантских проповедников» помог компетентным органам подорвать авторитет «реакционных церковников и сектантских вожаков» в глазах верующих, а также мобилизовать общественность на борьбу с проявлениями религиозного фанатизма и «вредной деятельности таких сект, как иеговисты, пятидесятники, адвентисты, чуриковцы, баптисты». В это же время ленинградскими органами госбезопасности был подготовлен разрыв с церковью и сектами ряда священнослужителей и проповедников: «Выступления в печати бывших церковно-сектантских авторитетов с изложением причин отказа от веры нанесли особо ощутимый удар по церковникам и сектантам»^{*}.

Подобные методы и формы атеистической работы были частью партийно-государственной социальной технологии, направленной на разложение организованных форм религии (религиозных объединений).

Еще более зловещие формы принимала борьба «с реакционными церковниками и сектантами» в ситуациях, когда субъекту власти необходимо было отвести ответственность от себя и найти социальные группы, по отношению к которым сформировалось отрицательное общественное мнение. В качестве примера приведем поиск причин массовых беспорядков в 1962 г. КГБ. После публикации 31 мая 1962 г. постановления ЦК КПСС и Совмина СССР о повышении цен на мясо-молочные продукты по всей стране население стало выражать недовольство. Кульминация этих событий произошла на хлебном юго-западе РСФСР — городе Новочеркасске. В ходе подавления забастовок и беспорядков рабочих было убито 23 человека, арестовано 49, привлечено к ответственности 116. Из 14 человек, признанных судом организаторами беспорядков, семерых приговорили к смертной казни, остальных к заключению на срок от 10 до 15 лет. Судебные процессы над участниками волнений продолжались до ноября 1962 г. [7, с. 203].

Зачинщиками беспорядков органы госбезопасности посчитали «уголовно-хулиганствующие элементы», при этом «бывшие немецкие каратели и пособники, церковники и сектанты своими действиями стремились придать стихийно возникшим событиям контрреволюционную направленность». Восьмой пункт приказа председателя КГБ при СМ СССР В. Е. Семичастного был посвящен усилению борьбы с «реакционными церковниками и сектантскими вожаками»:

«Решительно повысить уровень агентурно-оперативной работы по пресечению враждебных проявлений со стороны церковников и сектантов, обратив особое внимание на быстрейшую парализацию деятельности нелегальных общин и групп. В отношении руководителей и организаторов церковных и сектантских формирований осуществлять активные чекистские мероприятия, которые позволили бы в ближайшее время полностью разоблачить проводимую ими антисо-

^{*} Докладная записка начальника Управления КГБ при СМ СССР по Ленинградской области Шумилова В. Т. // ЦГАИПД. Ф. 24. Оп. 114. Д. 123. Л. 107.

ветскую работу, а злостных из них в соответствии с законом привлечь к уголовной ответственности. Усилить работу по разложению церковных и сектантских групп и разоблачению антиобщественных действий их участников»^{*}.

Для органов госбезопасности «церковники и сектанты» были удобной мишенью, своего рода социальным громоотводом, благодаря действию которого можно было отводить общественное напряжение и разворачивать большую работу по выявлению антисоветской деятельности внутри страны в отчетах для партийного руководства. Наличие «религиозных антисоветских элементов» и контролируемая КГБ деятельность «реакционных церковников и сектантских вожаков» соответствовали интересам руководства органов госбезопасности.

Политизация правовых норм была существенной чертой советского законодательства о религиозных культах. Совет по делам Русской православной церкви и Совет по делам религиозных культов посредством нормативно-правовых актов, преимущественно запретительного содержания, проводили политические установки КПСС и советского правительства, направленные на ограничение и постепенное затухание деятельности религиозных общин. За нелояльность к государству был распущен руководящий центр и упразднены должности республиканских и областных руководителей адвентистов седьмого дня. Из 8 католических епархий, действовавших на территории Советского Союза, только одна возглавлялась епископом, назначенным из Ватикана. Все остальные епархии управлялись священнослужителями, избранными на свою должность по согласованию с государственными органами. Государство стремилось: прекратить обучение детей и подростков религии в молитвенных домах, квартирах духовенства и религиозных родителей; запретить прислуживание несовершеннолетних священникам, участие в церковных хорах, создание детских колонн во время церемоний и религиозных шествий, чтение религиозных текстов в молитвенных домах, специальные богослужения для подростков, организацию религиозными общинами музыкальных кружков для юношества. Политико-административные методы использовались для отрыва детей и молодежи от влияния религиозных объединений, что в свою очередь должно было обеспечить прекращение воспроизводства религиозного сознания в советском обществе. Культовую деятельность религиозных объединений партийно-государственный аппарат стремился загнать в «здания религиозного назначения», в стенах которых религиозная пропаганда распространялась бы только на ограниченный круг прихожан. Любой выход культовой деятельности (по решению партийно-государственного аппарата не культовой деятельностью религиозные объединения вообще не должны были заниматься в советском обществе) за пределы «церковной ограды»: организация религиозных шествий под открытым небом, радиофикация храмов, проведение религиозных обрядов в домах и на квартирах были крайне затруднительными и без разрешения местных органов власти считались противозаконными.

^{*} Об усилении борьбы органов государственной безопасности с враждебными проявлениями антисоветских элементов. Проект приказа председателя КГБ при СМ СССР Семичастного В. Е. (июль 1962 года) // РГАНИ. Ф. 89. Оп. 6. Д. 20. Л. 9.

Запрещалось издание и распространение религиозной литературы, сокращался тиражи периодических изданий религиозных объединений. Например, в начале 60-х гг. был издан только Коран, да и то почти весь его тираж был предназначен для распространения за границей.

Государство стремилось к сокращению кадров священнослужителей: было закрыто мусульманское духовное учебное заведение в Ташкенте, прекратила свою деятельность иудейская школа в Москве, сокращено количество обучающихся в католических, православных семинариях и семинарии Апостольской церкви Армении, что приводило к «естественной убыли духовенства»^{*}. Государство запрещало благотворительную деятельность религиозных объединений, обязательный для всех членов религиозных объединений организованный сбор средств; изымало из ведения религиозных общин памятники культурного и исторического значения, которые посещались большим числом паломников. С начала 60-х гг. регенты церковных хоров, органисты, преподаватели духовных учебных заведений (все, кто так или иначе извлекал доходы от проведения культовой деятельности) стали платить повышенный подоходный налог наравне со служителями культов. Советские органы стремились поставить под контроль расходование денежных средств религиозными объединениями на собственные нужды. В интересах советского государства религиозные объединения вынуждены были выискивать внутренние резервы на организацию зарубежных поездок, содержание иностранных религиозных делегаций приезжающих в Советский Союз; издание книг, альбомов, открыток, изготовление документальных фильмов для распространения за границей**.

Руководство Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов выступало против грубых форм администрирования местных органов власти, но при этом более изощренные политико-административные методы воздействия на религиозные объединения оказывались эффективнее научно-атеистической работы парткомов.

Разумеется, был и положительный опыт организаторской работы по атеистическому воспитанию без применения политико-административного принуждения. Одна только продуманная работа по формированию рекреационной зоны для советских граждан могла снизить посещаемость религиозных общин:

«...в часы богослужений организовали каток с фигурным катанием. Бабушки бросили церковь, сидели около катка и с любовью смотрели, как их внуки и внучки выделывают всякие фигуры. Потом Решетников [священник в подмосковной Ивантеевке. — В. К.] исчез с горизонта. Борьба оказалась в нашу пользу»***.

* Усилить работу по пресечению нелегальной деятельности сектантов: Доклад председателя Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР А. А. Пузина на совещании уполномоченных Совета 29 июня 1963 г. // ЦГАИПД. Ф. 25. Оп. 91. Д. 33. Л. 113–114.

** Там же. Л. 116.

*** Стенограмма заседания семинара организаторов и пропагандистов атеизма — работников райкомов, обкомов и крайкомов КПСС, проходившего с 9 по 14 августа 1965 г. // РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 4. Д. 38. Л. 83.

Однако формирование атеистических убеждений посредством реализации не мнимых, а действительных общественных интересов требовали умелых управленческих кадров и вложения значительных материальных ресурсов. Куда проще использование рычага административного принуждения, который, по мнению среднестатистического бюрократа, гарантировал быстрый результат без дополнительных материальных затрат. Между тем госслужащие, специализировавшиеся на вопросах политики по отношению к религиозным объединениям, для своей аудитории (не для печати) обличали сложившуюся практику применения административного принуждения к носителям религиозного сознания^{*}. После волюнтаристского снятия местными органами власти с регистрации религиозных общин и закрытия молитвенных домов верующие начинали собираться нелегально. Далее суды привлекали участников нелегальных собраний к уголовной ответственности за нарушения законодательства о религиозных культах. Появлялись узники совести, мученики за веру, которые пользовались заслуженным авторитетом у последователей религиозных учений. Результатом административной борьбы с религией становилось укрепление религиозной веры и трансформация религиозной деятельности в социально-политический конфликт верующих с партийно-государственной властью. Злоупотребляя ресурсом политико-административного принуждения, государственная власть усиливала религиозность и подталкивала носителей религиозного сознания к политической борьбе.

Стоит отметить, что применение политико-административных (организационно-бюрократических) методов по отношению к деятельности религиозных объединений приводило к усилению государственного контроля и вовлечению религиозных объединений в политический процесс, сближали партийно-государственный аппарат с руководством легальных религиозных объединений. В то же самое время политико-административные методы не могли дать желаемых идеологических результатов. Сила государственного принуждения не порождала атеистических убеждений, а скорее работала на активизацию религиозного сознания и способствовала росту религиозных убеждений.

Практическая реализация идеологических директив ЦК КПСС местным партийно-государственным руководством осуществлялась главным образом посредством политико-административных методов воздействия на носителей религиозного сознания. Таким образом, борьба с идеями трансформировалась в борьбу с людьми — носителями религиозного инакомыслия.

Выводы

В заключение следует остановиться на понятии атеизация: сущность атеизации заключается в сознательном воздействии советских политико-идеологических институтов на процесс замещения религиозного сознания марксистско-ленинским мировоззрением. Понятия «научный атеизм» и «научно-атеистическая пропаганда» отражают специфический процесс атеизации

^{*} Усилить работу по пресечению нелегальной деятельности сектантов: Доклад председателя Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР А. А. Пузина на совещании уполномоченных Совета 29 июня 1963 г. // ЦГАИПД. Ф. 25. Оп. 91. Д. 33. Л. 125–126.

общественного сознания в советском обществе. Оба понятия раскрывают стороны атеизации: научный атеизм — это теоретико-методологическая сторона атеизации, а научно-атеистическая пропаганда — практическая сторона. В процессе развития атеистического движения в советском обществе происходило распознавание религии, понимание противоречивых и нелинейных процессов, связанных с воспроизводством религиозного сознания советского общества. Трансформация антицерковной агитации и антирелигиозной пропаганды в научно-атеистическую пропаганду и «научный атеизм» указывают на динамику адаптационных процессов религиозного комплекса, который развивался в новых условиях советской действительности. Шаблонные представления о религии, сложившиеся еще в первые десятилетия существования советской власти, воспроизводились в системе подготовки идеологических кадров и уже в послевоенный период во многом устарели, что привело к необходимости качественного обновления идеологической работы в сфере свободы совести.

В целом период с конца 40-х гг. по 1964 г. (Создание Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС) можно назвать предынституциональным этапом развития научного атеизма и научно-атеистической пропаганды в Советском Союзе. В послевоенное время существование религии в советском обществе для партийно-государственного аппарата управления стало проблемным вызовом, ответ на который должен был дать научный атеизм и научно-атеистическая пропаганда.

Однако если научный атеизм наряду с теоретико-методологическим и апологетическим оправданием идеологической работы партийного аппарата включал в себя и научное исследование религии, т. е. в его рамках осуществлялась гносеологическая функция, то такие понятия, как «научно-атеистическая пропаганда», «научно-атеистическое воспитание», «научно-атеистическая работа», маскировали политико-административную деятельность по борьбе с носителями религиозного мировоззрения.

Борьба за атеизацию общественного сознания требовала не только идеологических мер воздействия, но и значительных организационных и материальных ресурсов по удовлетворению потребностей, которые выражало религиозное сознание. Куда было проще партийным комитетам использовать административные ресурсы принуждения и отчитываться перед вышестоящим руководством о проделанной в нужные сроки «большой работе» по преодолению религии и затуханию деятельности религиозных объединений. В свою очередь борьба не с религиозным мировоззрением, а с его носителями силой административного принуждения оборачивалась против авторитета советской власти. В обществе росло недоверие и главным образом молчаливое сопротивление административному произволу партийно-государственного аппарата. Процесс перерождения убеждения (идеологическая работа, научно-атеистическая пропаганда, направленные на усиление авторитета правящей партии) в принуждение (политико-административные методы борьбы с носителями религиозного мировоззрения) стал причиной утраты авторитета КПСС, а без авторитета невозможно удержать и политическую власть.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александров Г. Ф. История западноевропейской философии: учебник. 2-е изд., доп. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1946.
2. Воронцов Г. В. XXII съезд КПСС о задачах научно-атеистического воспитания. О-во по распространению полит. и науч. знаний РСФСР. М.: Б. и., 1962.
3. Воронцов Г. В. Ленинская программа атеистического воспитания в действии (1917–1937 гг.). Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1973.
4. Дударёнок С. М. Атеизм в социалистическом обществе: Пробл. теории и методологии. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1988.
5. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. 1898–1971. Т. 6: 1941–1954. Изд. 8-е, доп. и испр. М.: Политиздат, 1971.
6. Маркс К. К критике гегелевской философии права; Нищета философии. М.: Мир книги, Литература, 2009.
7. Пихоя Р. Г. СССР: История власти. 1945–1991. М.: Изд-во РАГС, 1998.
8. Шахнович М. М. Научный атеизм: от науки к утопии: монография / М. М. Шахнович, Е. А. Терюкова. 2-е изд., дополненное. СПб.: ГМИР, 2023.

REFERENCES

1. Aleksandrov, G. F. *Istoriya zapadnoevropejskoj filosofii: uchebnik. 2 izdanie* [History of Western European philosophy: textbook. 2nd edition]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR, 1946 (in Russian).
2. Vorontsov, G. V. *XXII s`ezd KPSS o zadachax nauchno-ateisticheskogo vospitaniya* [XXII Congress of the CPSU on the tasks of scientific-atheistic education]. Society for the Dissemination of Political and Scientific Knowledge of the RSFSR. Moscow, 1962 (in Russian).
3. Vorontsov, G. V. *Leninskaya programma ateisticheskogo vospitaniya v dejstvii (1917–1937 gg.)* [Lenin's program of atheistic education in action. (1917–1937)]. Leningrad, Leningrad University Publishing House, 1973 (in Russian).
4. Dudaryonok, S. M. *Ateizm v socialisticheskom obshhestve: Problemy` teorii i metodologii* [Atheism in a socialist society: Problems of theory and methodology]. Vladivostok, Izdatel`stvo Dal`nevostochnogo universiteta, 1988 (in Russian).
5. *Kommunisticheskaya partiya Sovetskogo Soyuza v rezolyuciyax i resheniyax s`ezdov, konferencij i plenumov Ts K. 1898–1971. Tom 6: 1941–1954. Izdanie 8-e* [Kommunisticheskaya partiya Sovetskogo Soyuza v rezolyuciyax i resheniyax s`ezdov, konferencij i plenumov Central Committee. 1898–1971. Volume 6: 1941–1954. Izdanie 8. Moscow, Politizdat, 1971 (in Russian).
6. Marks, K. *K kritike gegelevskoj filosofii prava; Nishheta filosofii* [Towards a critique of Hegel's philosophy of law, The poverty of philosophy]. Moskva: Mir knigi, Literatura. 2009 (in Russian).
7. Pixoya, R. G. *SSSR: Istoriya vlasti. 1945–1991* [USSR: History of Power. 1945–1991]. Moscow, Russian Academy of Public Administration, 1998 (in Russian).
8. Shaxnovich, M. M., Teryukova, E. A. *Nauchny`j ateizm: ot nauki k utopii. 2-e izdanie, dopolnennoe* [Scientific hedgehog atheism: from science to utopia. 2nd edition, updated]. Saint Petersburg, Gosudarstvenny`j muzej istorii religij, 2023 (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2026.1.1.016

УДК130.2:7.01

*Е. Китова**

ГОЛОС И ЛОГОС: НЕТОЖДЕСТВЕННОСТЬ И ЕДИНСТВО (ЗВУКОВЫЕ ОБРАЗЫ В КИНЕМАТОГРАФЕ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО)

Статья посвящена типологизации и осмыслению сущности звуковых образов, представленных в кинофильмах А. Тарковского: прямая цитация, аллюзия и эпифеномен. Эти типы звуковых образов в плане соотношения голоса и логоса, их нетождественности и единства имеют свою специфику. Автор полагает, что Тарковский следует принципу не выделять что-либо существенное из состава действительной жизни, а показать саму жизнь в ее многоплановой, многоголосой сущности, где каждая вещь имеет свой голос, обогащает и углубляет единую в своем многоголосии песнь бытия. Особую роль в этом многоголосии выполняют эпифеномены, обретающие статус онтологических конститuentов, или качественно выделенных сущностей. Автор приходит к выводу, что режиссер апеллирует не столько к нашему физическому уху (слуху), сколько пробуждает наше внутреннее ухо, наш внутренний слух и внутренний взор к усмотрению самой идеи и психеи звучности как некоего типа бытия. Бытие звучит, глаголит через вещи — Бог присутствует, рисует звуком, и задача человека — усматривать сущее не только глазами, но и ушами, ибо сущее нуждается быть услышанным.

Ключевые слова: голос и логос, нетождественность и единство, звуковые образы, внутренний слух и внутренний взор, эпифеномен, онтологические конститuentы.

E. Kitova

*VOICE AND LOGOS: NON-IDENTITY AND UNITY
(sound pictures in the cinematography of Andrei Tarkovsky)*

The paper deals with the typology and interpretation of the essence of sound pictures presented in A. Tarkovsky's films: direct quotation, allusion and epiphenomenon. These types

* Китова Елена — кандидат филологических наук, kitova-semenova@yandex.ru, доцент, издательство Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского.

Elena Kitova — PhD in Philology, kitova-semenova@yandex.ru, Associate Professor, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky Publishing House.

of sound pictures have their own specificity in the terms of correlation of voice and logos, their non-identity and unity. The author argues that Tarkovsky follows the principle of not singling out anything essential from real life, but of showing life itself in its multidimensional, many-voiced essentiality, where each thing has its own voice, enriches and deepens the song of being united in its many voices. A special role here is fulfilled by epiphenomena, which acquire the status of ontological constituents, i. e. qualitatively distinguished entities. The author concludes that the director does not appeal so much to our physical ear (hearing), but rather awakens our inner ear, our inner hearing and inner gaze to discern the very idea and psyche of sound as a certain type of being. Being sounds, speaks through things — God is present, paints with sound, and the task of man is to discern being not only with his eyes but also with his ears, for being needs to be heard.

Keywords: voice and logos, non-identity and unity, sound pictures, inner hearing and inner gaze, epiphenomenon, ontological constituents.

Зримости сдернутая завеса!
Времени явственное затишье!
Час, когда ухо разъяв, как веко,
Больше не весим, не дышим: слышим.

М. Цветаева

Строки М. Цветаевой, взятые в качестве эпиграфа, звучат применительно к кинематографу на первый взгляд парадоксально, поскольку сущность этого вида искусства до сих пор связывается преимущественно с визуальной данностью, с запечатлением зримого в потоке беспрестанно меняющейся жизни. Возникновение звукового кино не было насущной необходимостью и поначалу — на фоне немного кинематографа, достигшего по тем временам довольно высокого уровня, — воспринималось более чем враждебно. Не менее парадоксально, однако только на первый взгляд, звучат эти строки и применительно к известному событию, запечатленному в Евангелии («Иисус же, возгласив громко, испустил дух. И завеса в Храме разодралась надвое, снизу доверху» (Мк. 15:37–38), с учетом традиционной версии его толкований: тайное, или так называемое Святое Святых, прежде сокрытое завесой от взора человека, отныне предстало открытым [4]). При вдумчивом отношении к делу должно быть понятно, что духовное зрение человека и созерцаемые им сущности (в первую очередь — мысль / логос) принципиально отличаются от самого физического зрения и от непосредственно зримого — здесь задействован весь спектр человеческих возможностей. Это, по сути, не само зрение, а *про-зрение, преобразование ума, обусловленное духовной зрелостью*, которая — наравне с умным, духовным видением — предполагает и слух как умное, духовное слышание. Стих М. Цветаевой («Час, когда ухо разъяв, как веко») как раз и актуализирует ту особую форму духовного прозрения, когда в момент отсутствия непосредственно зримого ухо размыкается точно так же, как и веко: отверзается слух внутренний, по-своему в темноте осязающий, созерцающий и усматривающий. Слышимое духовными ушами оказывается не менее важным, чем духовными глазами усматриваемое, или же несколько иначе: уши души не в меньшей степени зрячие, чем очи души. А по авторитетным свидетельствам Священного писания духовный слух и вовсе является первоочередным для восприятия истинно сущего: человек слышит Бога, но не видит лица Его.

В этом плане звуковой кинематограф — как искусство, наиболее полно запечатлевающее многоплановый образ действительности в живом потоке настоящего времени, — предстает наиболее объемлющей и совершенной формой отражения и осмысления мира. Тут следует иметь в виду не только одновременное воспроизведение визуального и звукового уровня художественной действительности, но и осуществляемую в рамках того или иного кинопроизведения репрезентацию других форм искусства, а чаще всего — уже интерпретацию и даже реинтерпретацию. Кинематограф Андрея Тарковского, который наравне с элементами создаваемой автором новой художественной реальности включает в себя различные произведения других мастеров, надевая их, по сути дела, новой жизнью, служит ярким примером такого всеобъемлющего действия. К тому же визуальный и звуковой уровни в его фильмах практически равноправны и могли бы, каждый по-своему, служить критерием подлинности созданных им произведений.

Мы можем попробовать испытать на прочность звуковое кино Тарковского основополагающим принципом «великого немого», то есть выключить звук и оставить только визуальный ряд — видеть, но не слышать, сосредоточиться исключительно на визуальной выразительности и ее универсальных средствах. При таком эксперименте в его фильмах, безусловно, будет на что смотреть, поскольку сама материя, сам визуальный язык его произведений глубоко символичен в изначальном значении этого слова: не расплывчатое указание на что-то иное, конкретное, на самое себя не похожее, но — явленная в образе сущность, присутствие бытия ноуменального в самой чувственно воспринимаемой действительности, в самой визуальной материи фильма, и в то же время — бытия, не тождественного непосредственно воспринимаемой визуальной данности. Замечу, что в разъяснении своего понимания художественного (кинематографического) образа Тарковский ссылался на высказывания теоретика и практика русского символизма, поэта Вячеслава Иванова о символе, акцентируя при этом неисчерпаемость и беспредельность, несказанность и неизъяснимость целостного смысла произведения [9, с. 144]. И вот с учетом этого целостного смысла предельно аскетичный, а зачастую и бедный вещный мир Тарковского из кажущейся нелепости превращается в великую осмысленную лепоту. Известные полотна мировой живописи начинают «оживать», сливаться с миром природы, улиц, домашней утварью, интерпретироваться и переосмысливаться по отношению к целостному контексту. Произведения «прошлого» предстают в качестве части здесь-и-сейчас становящейся действительности. При этом — безмерная медлительность, продолжительное всматривание в давно знакомую, казалось бы, не стоящую внимания, обыденную, одомашненную действительность, что может расцениваться как своеобразная пайдейя (*др.-гр. παιδεία* — воспитание), или необходимое эстетическое понуждение зрителя к наблюдению, несуетному всматриванию и деятельному участию в освоении заново рождающегося мира. Именно наблюдение (за уже существующей реальностью) Тарковский считал первоосновой, первофеноменом кинематографического образа (см.: [9, с. 214–215]). И в общем, при таком дерзком эксперименте (лишение фильмов Тарковского звукового плана) мы не потеряем ни канвы событийного ряда,

ни целостного смысла происходящего, поскольку смысл хотя и неполно, но все же зримо представлен.

Однако не менее специфическая и красноречивая действительность открывается нам, если поступить иначе: убрать визуальный ряд и сохранить только лишь звуковой. Не видеть, но — слышать, напряженно вслушиваться, узнавать и познавать слухом, ушами. Размышляя о принципиальном различии зрения и слуха как форм восприятия и человеческой чувственности, П. Флоренский характеризует свойства слуха следующим образом:

«Воспринимаемое слухом — по преимуществу *субъективно*. Звуки, слышимые наиболее, внедрены в ткань нашей души <...>. В звуках воспринимается данность, расплавленная в нашу субъективность. <...> Слыша звук, мы не *по поводу* его, не об нем думаем, но именно *его, им* думаем: этот внутренний отголосок бытия и в нашей внутренности есть внутренний. Звук — непосредственно (диффундирует) просачивается в нашу сокровенность, непосредственно ею всасывается, и, не имея нужды в проработке, сам всегда воспринимается и осознается как душа вещей. Из души прямо в душу глаголют нам вещи и существа. <...> Восприятие звука в основе всегда активно, хотя бы не мы, но нам говорилось. В восприятии звука мы активны чрез соучастие в активности звучащего, непосредственно нами разделяемой. И потому, слушая — мы тем самым говорим, своею внутреннею активностью не отвечая на речь, но прежде всего ее в себе воспроизводя...» [11, с. 41, 42].

Да, это действительно так. Мы должны так слышать, точнее сказать, *внимать, поглощать, обнимать слухом*, но, находясь в обыденном режиме существования, мы в принципе остаемся глухими: наш слух закрыт для такого духовного пиршества. И не мир в качестве активного, взывающего бытия от нас отгорожен, а мы сами отгорожены от мира. Тут можно было бы вспомнить и ряд знаменитых фрагментов Гераклита о вечном логосе и людях, упрямо полагающихся на собственное разумение и логосу не внимающих (*Frag.* 1, 2, 50), и размышления Хайдеггера как интерпретатора Гераклита об особенностях человеческого слушания [12, с. 300–301, 303, 374]. Но и полагаясь на собственный опыт, несложно признать, что открывающийся нам посредством внешнего слуха мир — не более чем сплошной звуковой фон, в котором наше ухо чаще всего различает только сиюминутно необходимое и, так сказать, монтирует реальность в соответствии со своим утилитарным произволом. Причем монтирует *доступную ему реальность*, а это всего лишь малая толика звучащего мироздания. Ни для шума дождя, ни для шороха листьев, ни для пения птиц в нашем обыденном слышании места, как правило, не находится. А если и находится, то шорох остается только шорохом, шум дождя — именно шумом, то есть сугубо эмпирическим явлением.

В этом отношении фильмы Тарковского посредством особой подачи звукового материала настраивают наше ухо (воспитывают наш слух) в соответствующем ключе. У нас есть что слышать и что слушать: от нас не ускользает ни канва событий, ни целостный звуком представленный смысл. И дело здесь не только в том, что именно в фильмах Тарковского на звуковом уровне производится или воспроизводится, но и в том, каким именно образом звуковой план подается и актуализируется. Его ни в коем случае не следует сводить

к элементам, в большей или меньшей мере дополняющим визуальную данность. Не является он и одним лишь инструментом сообщения или же указанием на что-то ему внеположенное. Звуковая материя произведений Тарковского так же символична, как и визуальная, — нечто ноуменальное обнаруживает себя непосредственно в звуковой материи фильма, в его акустическом оформлении. Непрерывно становящийся, то затихающий, то усиливающийся поток речи-музыки-шума представлен в качестве самостоятельного, наполненного смыслом мира. Художественное мышление в фильмах Тарковского осуществляется в самом звуковом оформлении: мышление звуковыми, как и мышление видимыми, зримыми, а не абстрактными образами и идеями. Эти фильмы живописуют самой звуковой плотью нескончаемое разнообразие сущего. Мы точно так же непосредственно слышим смысл происходящего, как и непосредственно его видим: в самом звуке присутствует и мыслящая голосящая природа, и человеческая личность, и мир вещей, и действительность в целом, включая шумовой, музыкальный и вербальный слой в их теснейшем взаимодействии.

Понуждение к сосредоточенному вслушиванию и пребыванию в особой слуховой настроенности в фильмах Тарковского не менее ощутимо, чем понуждение к сосредоточенному всматриванию и усмотрению: важно не столько умение слышать, сколько умение послушествовать звуку, неотступно следовать за возрождающейся звуковой действительностью, за целостным образом мира, здесь-и-сейчас в модусе звука являющимся. И не исключено, что именно при должном восприятии звукового плана есть основания говорить не только о схватывании того или иного явления ухом (слухом), но и о захваченности им. С одной стороны, мир стремительно идет нам прямо в уши во всем своем неисчислимом многозвучии и нетождественности, или, словами Флоренского, — звук «непосредственно просачивается в нашу сокровенность», «из души прямо в душу глаголют нам вещи и существа». Тогда как, с другой стороны, здесь явно ощутимо и некое противодвижение: мы не просто слышим звуки, не просто улавливаем их, но и втягиваемся в слышимое как в звуковую воронку бытия, в мир как в ушную раковину. Бытие, входящее в нас, нас же втягивает в себя.

В фильмах А. Тарковского можно выделить по меньшей мере три типа звуковых образов: *прямая цитация*, *аллюзия* (намек, стилизация) и *эпифеномен*. Особое место в этом различии занимает *человеческий голос* (голос актера или чтеца), который может быть непосредственно задействован в реализации всех трех типов, а может быть и выделен в качестве самостоятельной единицы и объекта исследования. Все эти типы звуковых образов в плане соотношения голоса и логоса, их нетождественности и единства имеют свою специфику.

Наравне с цитатами визуальными — непосредственно видимыми живописными полотнами Питера Брейгеля, Леонардо да Винчи, гравюрами Альбрехта Дюрера, иконописью и др. — почти все фильмы Тарковского пронизаны цитатами (голосами) различных музыкальных произведений. Это и знаменитые классические шедевры (И. Баха, Дж. Перголези, Дж. Верди, Л. Ван Бетховена и др.), и русские народные песни, и другие музыкальные формы. Почти всегда такого рода цитация осуществляется посредством рефрена, что, с точки зрения самого режиссера, имеет на то убедительные основания:

«Мне ближе всего представляется прием, при котором музыка возникает как рефрен. Когда мы встречаем в стихах поэтический рефрен, то, обогащенные знанием только что прочитанного, возвращаемся к первопричине, побудившей автора написать эти строки в первый раз. Рефрен возрождает в нас то первоначальное состояние, с которым мы вступили в этот новый для нас поэтический мир, делая его одновременно и непосредственным, и обновленным. Мы как бы возвращаемся к его истокам» [9, с. 275].

В этой связи можно говорить как о художественно-эстетических основаниях рефрена, так и о его явной онтологичности, что подкрепляется и предпочитаемой Тарковским кольцевой композицией. Наиболее ярко такая повторяющаяся музыкальная цитата (Хоральная прелюдия фа минор И. Баха) представлена в «Солярисе». Она звучит в начале (затем в ключевых сценах) и в конце, знаменуя тем самым неизбежное возвращение к истокам — в отчий дом, к отцу земному, а в его лице — к Отцу Небесному. Неизбежное возвращение к истокам знаменует и музыкальная цитация в «Ностальгии». Уже с самых первых кадров мы не столько видим русские пейзажи (на самом деле они итальянские), сколько непосредственно слышим их русскость: звучит русская народная песня (обрядовый плач) «Ой вы, кумушки, кумитесь», на которую затем накладывается заупокойная месса — «Реквием» Верди (первая часть — *Requiem aeternam*, «Вечный покой»). Позднее эта же песня звучит едва слышно, практически намеком, в сновидении Андрея Горчакова. И уже в финале, вслед за повторной цитацией «Реквиема», мы опять слышим тот же обрядовый плач. Смерть главного героя предстает здесь как высшее откровение прожитой жизни — мучительное, выстраданное чаяние родины — и реализуется как возвращение в отчий дом, в песенное материнское лоно. Андрей на каком-то ином (визуальном и слуховом) уровне бытия возвращается туда, куда он эмпирически возвратиться не может.

Не в меньшей степени фильмы Тарковского насыщены и цитатами литературными. В данном случае это человеческий голос, представляющий и самого персонажа, и ту событийную реальность, которая им воспроизводится, и автора (или источник). Мы слышим стихотворения Арсения Тарковского («Сталкер», «Зеркало», «Ностальгия»), Федора Тютчева («Сталкер»), отрывки из письма Александра Пушкина Петру Чаадаеву («Зеркало»), цитаты из Нового Завета («Андрей Рублев», «Сталкер», «Жертвоприношение»), из «Книги о пути жизни» Лао-цзы («Сталкер») и др. Причем в «Зеркале» стихотворения исполняются самим автором, Арсением Тарковским, что делает его полноценным участником кинофильма — неким другим, особым голосом, как бы из иного мира прорывающимся в сюжетную канву повествования героя-рассказчика.

Очевидно, что любая литературная или музыкальная цитата, помещенная в кинотекст, в иное целое, к тому же дополненная визуальным рядом, может расцениваться как намеренная / ненамеренная интерпретация (или реинтерпретация), переосмысление уже существующего смысла, восполнение его новыми, неожиданными оттенками и дополнительными смыслами, особенно если речь идет о фундаментальных многослойных относительно самостоятельных визуально-звуковых образах (в начале, в конце, а иногда и в середине фильма). Об интерпретации можно говорить и тогда, когда мы имеем дело с прерван-

ными или явно искаженными цитатами. Например, в «Ивановом детстве» народная песня «Не велят Маше за реченьку ходить» начинает звучать трижды, но трижды обрывается, и тем не менее это все-таки цитата, неискаженная, вполне самостоятельная, которая в то же время содержит пусть и туманное, но все же предсказание судьбы Ивана.

Прямая цитация зачастую проникает в ткань других звуковых образов, близлежащих и более отдаленных, и переходит в статус аллюзии или едва уловимого намека. В отличие от очевидных, легко различаемых аллюзий визуального порядка (скажем, оформление мизансцены в соответствии с картиной Рембрандта «Возвращение блудного сына» в «Солярисе» или в соответствии с пейзажем картины Брейгеля «Охотники на снегу» в «Зеркале»), узнавание аллюзий музыкальных все же связано с большими трудностями. Так, в «Сталкере» музыкальные цитаты встречаются дважды и оба раза в крайне искаженном варианте. Арию альта «*Erbarme dich, mein Gott*» («Сжался надо мною») из Страстей по Матфею иронически насвистывает Писатель в ходе движения по Зоне, и этот свист относительно самостоятельный. Тогда как заключительная часть 9-й симфонии Бетховена «Ода к радости», звучащая в финале фильма, глубоко погружена в близлежащий «искаженный» контекст: сотрясается дом от проносающегося рядом поезда, и вместе с ним вибрирует звуковой образ. Произведение Бетховена как бы перестает существовать само по себе, оно (в фильме Тарковского) существует только в варианте этого неотвратимо нарастающего грохота колес. В явно искаженном варианте представлена и «Ода к радости» в «Ностальгии»: в сцене самосожжения Доменико магнитофонная запись сначала предельно замедлена, затем на несколько мгновений она неистово разгоняется и (под стать последним крикам героя) резко обрывается (буквально зажевывается).

Сложнее обстоит дело, когда мы сталкиваемся с песенной или музыкальной стилизацией, положенной в основу звуковой образности кинофильма. Так, в фильме «Андрей Рублев» прямые музыкальные цитаты отсутствуют, и музыка, написанная В. Овчинниковым (оратория «Сергий Радонежский»), представляет собой именно стилизацию церковного песнопения. Причем создавалась эта музыка независимо от фильма А. Тарковского. Такого рода звуковые образы заслуживают специальных семиотико-музыковедческих исследований, которые уже предпринимаются (см., напр.: [1; 5]).

Как прямая звуковая цитация, так и стилизация имеет непосредственное отношение к универсальному слою культурных смыслов, к некоей всеобщей культурной среде, в которую все мы погружены, однако не как в сферу готовых, раз и навсегда установившихся форм прошлого. Эти культурные смыслы постоянно воссоздаются, трансформируются, интерпретируются или же конституируются в новых контекстах: в горизонте определенного произведения, творчества, жизни, в конце концов, судьбы отдельного человека, народа, эпохи и т. д.

Наиболее показательным в плане соотношения логоса и голоса, их неотжественности и единства мне представляется третий тип звуковых образов — эпифеномен (от др.-греч. ἐπί — «при, после, возле» и φαίνομενον — «являющееся»). Чаще всего эпифеномен определяют как непреднамеренное

следствие основного действия, некое побочное явление, сопутствующее другим явлениям, но не оказывающее на них принципиального влияния [10]. Однако такое определение по отношению к эпифеноменам в фильмах Тарковского оправдано лишь формально, поскольку в большинстве случаев эти так называемые эпифеномены перерастают статус следствий. Они претендуют на самостоятельную феноменальную сущность, которая обладает своим голосом и способностью создавать особую бытийную атмосферу, тем самым усиливая и обогащая сущность породивших их вещей. Тарковский (в определенном смысле) обращается «назад» — к самим вещам, к их изначальному бытию, и ранее известный в культуре тезис обретает в его фильмах новую жизнь.

Напомню, что тезис «Назад, к самим вещам!» («Zurück zu den Sachen selbst!») в начале прошлого века был впервые озвучен в рамках становящейся тогда гуссерлевской феноменологии — как очищение вещей от предрассудков и всяческих теоретических наслоений и обращение к первичному опыту незамутненного сознания, способного усматривать сущность. Параллельно этому подобная установка сформировалась в кругу акмеистов, которые, в отличие от своих предшественников символистов, отказались жить в «лесу символов» и полюбили сами вещи в их исконном назначении и бытии. Отсюда и высшая заповедь акмеизма, провозглашенная Осипом Мандельштамом в 1912 г.: «Любите существование вещи больше самой вещи и свое бытие больше самих себя» [7, с. 144]. И, наконец, в веховой работе Виктора Шкловского «Искусство как прием» (1916) остранение утверждается в качестве основного приема искусства и понимается, прежде всего, как изъятие вещи из автоматизма восприятия. Цель искусства — с этой точки зрения — «дать ощущение вещи как видение, а не как узнавание», остранить вещи, увеличить «трудность и долготу восприятия», «пережить деланье вещи» [13, с. 15, 20].

Оперируя кинематографическими средствами (а их возможности по сравнению с искусством слова довольно велики), Тарковский не просто показывает вещи, не просто позволяет и понуждает в них всматриваться, но *дает вещам слово, позволяет и понуждает их говорить* (и, соответственно, нас — слушать), поскольку они и на самом деле имеют особый голос (голоса), каждая — свой, неповторимый и единственный. Вещи как будто выходят из своего полуживого, обморочного состояния и открывают уста: вся суть вещей в этом их говорении, в продолжительном участном звучании и проникновении в иные — близ и поодаль расположенные — сферы природного и культурного бытия.

В первую очередь здесь обращают на себя внимание модусы собственно природной жизни или же первоначальных для человека вещей из круга домашней утвари, которые от мира природы почти что неотделимы. В визуальном плане они, безусловно, говорящие, выразительные, но их звучание все же богаче, разнообразнее и — вместе с тем — таинственней. Мы имеем дело с постоянным переходом *от поэтики быта* (непосредственное видение глазами) *к поэтике бытия* (непосредственное слышание вещей в их актуальном бытии). Вещи высвобождаются из обыденности не чем-то им внешнеположенным (не указанием на...), но сокрытыми в них возможностями говорения. Они не только по-новому открываются нашему телесному, физическому глазу (зрению), высвечиваясь на экране в особых ракурсах и ближних планах, но и по-новому

слышатся нашему телесному уху (слуху). Одно дело, когда мы видим скачущих всадников, шевелящиеся деревья или кусты, струящуюся реку или ручей, дом, его внутреннее убранство, колодец-журавль, листаемую книгу, банку с молоком, стаканы или бокалы и т. п. И совсем другое дело, когда мы слышим конский топот (заглушающий музыку), шорох листы, шум дождя, пение птиц, плеск воды, скрип колодца-журавля, дверей, половиц, скрип снега, шорох страниц, дребезжание стаканов, звон разбивающейся посуды и т. п.

Иными словами, в фильмах Тарковского представлено все многообразие звуков жизненного, земного мира, бесконечно любимого и ценного. Но это не просто бытовая атмосфера, не натуралистический шум, не подражание эмпирическим звукам, не платоновская «копия копии» — это уже сама идея и психея звуков. В отличие от фонирующей материи эмпирической действительности, здесь нет ни субъективного утилитарного монтажа, ни вещей абсолютно мертвых, безучастных. Каждая вещь, даже самая малая, имеет в данном контексте свою правду и выступает в качестве «выразительного и говорящего бытия» (М. Бахтин). Запечатленные модусы говорения усиливаются, продлеваются, намеренно затягиваются, варьируются, включаются в более целостные символические образы. Единичные вещи, сосредотачиваясь в своем актуальном бытии, оплотневают в звуке. Мир во всем своем разнообразии и нетождественности обретает статус одухотворенной звучащей телесности: через приходящие в движение вещи звучит само бытие в его неисчислимых голосах.

Для того чтобы передать словесно это особое бытийное состояние, необходим отсутствующий в русском языке герундий, безличная форма глагола, выражающая длящееся действие в качестве реальной, вполне ощутимой предметности: звон бокалов перерастает в *бокальность*; лай или вой собаки — в *лайнность*; звуки, издаваемые кукушкой, — в *кукушечность*, шорох листы — в некую бездревесную *шороховость* и т. д. Вспоминая строки Осипа Мандельштама:

Быть может, прежде губ уже родился шепот
И в бездревесности кружились листы,
И те, кому мы посвящаем опыт,
До опыта приобрели черты [6, с. 202], —

можно по аналогии сказать, что все представленные тут модусы — *бокальность*, *лайнность*, *кукушечность*, *шороховость* и др. — не есть следствия, порождаемые эмпирическими предметами или существами. Это некие онтологические конституенты, пребывающие в недрах бытия изначально, до нашего рассудочного причинно-следственного мышления. Мы не знаем, каков мир вне нас, однако мы его схватываем в причинно-следственных связях. Тогда как в фильмах Тарковского создается возможность осознать бытийность голоса (он же и логос) вещей, нетождественность и единство звучащего мироздания как бы вне этих связей. И даже настойчиво актуализируемые в «Ностальгии» монотонные звуки капель воды, шагов, всплесков, создающие ощущение гомогенности, мертвенности времени (ритма) и внутренней настроенности, заявляют о себе не как о следствиях и побочных эффектах: они выступают в качестве модусов особого ностальгического состояния мира, его тоски, болезни по своему подлинному

бытию, невесть почему вдруг обнажившейся. В это особое ностальгическое состояние все глубже и глубже погружается немногословный главный герой (Андрей Горчаков), о чем свидетельствует его отстраненный голос, также этому состоянию подвластный.

Придавая звуковому плану и отдельным его модусам необычайную выразительность, Тарковский апеллирует не столько к нашему физическому уху (слуху), сколько пробуждает наше внутреннее ухо, наш внутренний слух и внутренний взор к усмотрению самой идеи и психеи звучности как некоего типа бытия: умным ухом (как глазом) усматривать сущее, внимать, впитывать, зреть навстречу зрячим слухом, зеницей ока слышащим и отвечающим на воспринятый одухотворенной плотью зов. Добавлю, что Августин Блаженный настойчиво различает *телесное, наружное ухо и ухо внутреннее* (и, соответственно, наружный и внутренний слух), в это внутреннее ухо как раз и говорит ему Господь:

«Ты сказал мне уже, Господи, громким голосом во внутреннее ухо мое, что Ты вечный, “единный, имеющий бессмертие”...»; «Также сказал Ты мне, Господи, громким голосом во внутреннее ухо мое, что все создания и все субстанции, которые не то, что Ты, но которые всё же существуют, созданы Тобой...»; «Также сказал Ты мне, Господи, громким голосом во внутреннее ухо мое, что не извечны и те создания, для которых Ты единственная радость» и т. д. [2, с. 200].

Увеличивая выразительность естественной звуковой реальности, Тарковский возвращает нам глубинное ощущение жизни как умное слышание и вслушивание в поток окружающей действительности, где и созданная человеком музыка выступает как неотъемлемая часть звучащего мира. И в общем такая практическая установка была осознана режиссером и на теоретическом уровне [9, с. 277]. Обратимся к ряду примеров, связанных с увеличением длительности экранного времени и актуализацией тех или иных звуковых образов.

В одной из первых сцен «Зеркала» герой видит себя трех-четырёхлетним мальчиком во время пожара на хуторе: мы отчетливо слышим шум дождя, ветра, шумы горящего дома и сопровождающий всё это жалобный скрип колодца-журавля. Затем скрип колодца повторяется во сне, который, по словам героя-рассказчика, снится ему с «удивительной постоянностью»: причем на фоне этого явственного скрипа другие шумы затихают, мальчик пытается зайти в деревенский дом, но дверь наглухо закрыта. Скрип журавля, заявляющего о своем присутствии и своей значимости, — это уже не просто эмпирический скрип, но — голос вещи, обладающей памятью, стяжающей в себе бытие и обнаруживающей его вовне: это и памятование себя в качестве дерева, кренящегося от ветра, и памятование о домашнем очаге и живущих в его окружении людях, и зов, обращенный к еще не знакомому странствующему человеку. В этом голосе-скрипе здесь-и-сейчас сообщаются различные элементы и модусы мироздания, устанавливаются всеобщие связи сущего, о которых мы, возможно, и не думали, пока не ощутили свою причастность к убогой голосящей вещи.

В другой сцене, где военрук, пытаясь спасти школьников, накрывает своим телом гранату, мы слышим продолжительный стук его лихорадочно

пульсирующего сердца; на фоне воцарившегося молчания этот стук неотвратимо нарастает и буквально втягивает нас в атмосферу смертельного страха и одновременно надежды на спасение. Данный эпифеномен выходит за пределы обычной звучности — звучит уже некое вселенское неумолкающее сердце, которому причастен каждый из нас, что подкрепляется последующими кадрами хроники (переходом через Сиваш) и чтением стихов:

<...> На свете смерти нет:
Бессмертны все. Бессмертно всё. Не надо
Бояться смерти ни в семнадцать лет,
Ни в семьдесят. Есть только явь и свет,
Ни тьмы, ни смерти нет на этом свете.
Мы все уже на берегу морском,
И я из тех, кто выбирает сети,
Когда идет бессмертье косяком [8, с. 242].

Не менее показателен в данном отношении эпизод проезда героев на дрезине в Зону («Сталкер»). Снятый единым планом и занимающий не менее 4-х минут, он необычайно впечатляет (и даже возмущает). Смотреть здесь почти не на что (мы видим только профили и затылки героев, отснятые крупным планом), но есть во что вслушиваться: звук рельсов, сливающийся со стуком колес дрезины, превосходя обычные меры продолжительности и громкости, преобразуется в некую *рельсность* — модус звучащего мироздания — и втягивает нас в особое духовное состояние, в воронку нескончаемого пути, пути по направлению к дому, к родине, к миру как своему Дому.

В «Жертвоприношении» на протяжении фильма время от времени в особо значимых местах (апокалиптических видениях и др.) довольно отчетливо и настойчиво звучит кулнинг (пастуший зов, вокальная техника по принципу ёйги, йойка или йодля). В этот специфический, как бы не вполне человеческий голос проникают различные водные и другие естественные, природные звуки; звучание кулнинга нарушает привычный ход жизни, прерывает человеческую речь, понуждает молчать и напряженно вслушиваться. В этом фильме обращает на себя внимание и неожиданно разразившаяся разноголосица вещей во время надвигающейся апокалиптической катастрофы: вибрирующий стеклянный звон, треск, грохот стекла и сопутствующие им голоса стихий; говорящим в данном ряду оказывается даже звон-вращение упавшей монеты (невидимой для зрителя). Когда у людей закончились слова и пропал голос, заговорили вещи. Обнажилось особое состояние мира — его апокалиптическая вездесплошь-звучность. Дремавшие до поры до времени вещи (голоса) пробудились и высвободились из сокрытости в своем неисчислимом многообразии.

Однако совершенно очевидно, что отдельные, относительно небольшие звуковые образы стяжаются в фильмах Тарковского в масштабные визуально-звуковые формы, которые характерны преимущественно для финалов картин. Они могут рассматриваться скорее не в качестве синтетических форм, но в качестве синкретических, неразложимых на отдельные элементы органических образований. В них практически неразличимы переходные скрепы, части свободно взаимопроникают друг в друга, устремляясь в единство звучащей

плоти, всегда неготовое, незавершенное и вместе с тем целостное как на визуальном уровне, так и на звуковом.

Здесь можно вспомнить довольно продолжительный по времени финал «Андрея Рублева». Казалось бы, в содержательно-событийном плане действие картины завершено: православный люд собрался на праздник освящения колокола — долгожданый звон колокола — Андрей утешает плачущего мастера Бориску и прекращает обет молчания. Но Тарковский идет дальше и понуждает нас всматриваться и вслушиваться в заданный отдельными частями целостный образ события бытия: затихающие удары колокола — тлеющие головешки угасшего костра (органичный переход от черно-белого к цветному изображению) — тихая музыка и постепенно нарастающее звучание церковного хора — в замедленном ритме, уже в цветном изображении, нашему взору предстают иконописные творения православного искусства — гром — учащающиеся капли дождя (на фоне «Спаса Вседержителя») переходят в однообразный шум дождя, и далее иконописный ряд творений человека сменяется творением Всевышнего — проливной дождь и пасущиеся у реки кони.

Показателен в данном отношении и финал «Сталкера». Стержневое действие картины подошло к концу, включая и обращенный к зрителю монолог жены Сталкера, но Тарковский опять-таки не склонен к какому-то определенному, ограниченному, одноголосому или же двухголосому завершению. Необходимо скорбно-радостное многогранное визуально-звуковое событие: струящийся пар, мелкие снежинки (или пух) — неподвижный, но полный внутреннего горения облик Мартышки, ее отрешенно-сосредоточенный взгляд — через нее нисходит в мир стихотворение Тютчева — звук перемещающихся по столу стаканов — тоскливый вой собаки — звук падающего стакана — стук колес поезда — сотрясающееся ветхое жилище, и все это перерастает в мощный всплеск «Оды к Радости» Бетховена. Становясь причастными данному событию, мы имеем возможность осознать себя в целостном модусе существования звучащей плоти мироздания, в единстве (и нетождественности) со многими актуализированными тут голосами. Этот модус существования свойственен человеческой природе, однако мы обнаруживаем себя в нем в исключительные, качественно выделенные моменты бытия.

Не менее показателен в отношении самобытности и единства составляющих финал «Ностальгии». Его событийный ряд довольно продолжительный. Сначала мы имеем дело с неким преддверием финала: всплески воды — стихотворение А. Тарковского «Меркнет зрение — сила моя...» — горящая книга стихов — видение Андрея (включающее отраженный в зеркале образ Доменико) и сопровождающие это видение шумовой фон и молитва. Далее следует незначительное промежуточное действие (сцена несостоявшегося отъезда и телефонного разговора Андрея с Эурдженией) и возобновление намеченного в общих чертах финала, который осуществляется в двух перемежающихся планах — поступок Доменико и поступок Андрея: речь Доменико на Капитолии в Риме — бездействующие люди на ступенях здания — Андрей, совершающий путь со свечой, — лай / вой собаки — самосожжение Доменико — «Ода к Радости» — Андрей со свечой приближается к заветной цели под звуки «Реквиема» Верди — достижение цели совпадает с сердечным приступом; и наконец — ико-

нически неподвижный финальный образ: Андрей сидит на земле, рядом собака, сзади отчий деревенский дом на фоне античных сводов собора с отсутствующей крышей — лай / вой собаки — идет то ли снег, то ли дождь — звучит русская народная песня «Ой, кумушки, кумитесь». Заметим, что представленная здесь песня, находясь в одном ряду со знаменитыми классическими произведениями, ни в чем им не уступает. Все элементы визуально-звукового образа имеют свою силу, свою смысловую тотальную необходимость: сохраняют своеобычность и вместе с тем подчинены логичному единству.

Звуковые образы всех описанных типов могут рассматриваться в качестве звукоосмысленной формы (форм) существования мира. Обыденная действительность — и в данном случае ее звуковой слой — прорабатывается духовными силами личности и целостным смыслом произведения: очищается от разнообразных случайностей, усиливается, сгущается, проступает ярче и тем самым восстанавливается в своих правах, удерживается и обретается вопреки беспрестанному делу времени и смерти. Выражаясь терминами З. Кракауэра, в кинематографе Тарковского осуществляется реабилитация, освобождение, искупление физической реальности (*англ.* — *redemption*) [14], и в частности — реальности звуковой.

Если оправдание человека (антроподицея) и может совершиться через творчество (Н. Бердяев, П. Флоренский), то это творчество, в свою очередь, предполагает не только «вещедицею» саму по себе, но и «звукодицею» как ее составную часть, понимаемую как вочеловечение, наделение смыслом, восстановление в правах того мира, тех слоев мироздания, которые, как правило, не находятся в сфере нашего актуального внимания, нивелируются или же вовсе умаляются, особенно по сравнению с произведениями искусства и человеческим голосом. Тарковский же следует иному принципу: не выделять что-либо существенное из состава действительной жизни, а *показать саму жизнь в ее многоплановой, многоголосой сущности*, где каждая вещь имеет свой, ничем другим не заменимый голос, обогащает и углубляет единую в своем многоголосии песнь бытия. Особую роль в этом многоголосии выполняют эпифеномены, обретающие статус онтологических конституентов, или качественно выделенных сущностей. Они заявляют о себе более явственно в одних случаях/событиях, менее явственно в других, где-то они присутствуют вообще скрыто и практически неразличимо для нашего уха, и, тем не менее, в том или ином варианте они есть всюду: одно представлено во всем и всё представлено в одном. Вещи заново сбываются в единстве образа и взаиморасположенности присущих им звукоосмыслов. Всегда, даже в состоянии гнетущего молчания звучат голоса — изобилует жизнь. Мы не знаем, как звучит мир вне нашего в нем пребывания, сам по себе, и звучит ли он вообще, но человек, как свидетель и судья, схватывает его звучащим. Бытие звучит, глаголет через вещи — Бог присутствует, рисует звуком, словом, и задача человека различать и познавать мыслительную работу Бога: видеть, усматривать сущее не только глазами, но и ушами, ибо сущее нуждается быть услышанным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анохина Ю. Музыкальные цитаты // Искусство кино. 2007. № 4. [Электронный ресурс] URL: <http://old.kinoart.ru/archive/2007/04/n4-article20> (дата обращения: 10.02.2025).
2. Блаженный Августин. Исповедь / пер. М. Е. Сергеенко. СПб.: Наука, 2013.
3. Гераклит Эфесский. Фрагменты учения (Греческий текст, транслитерация, 6 переводов) / текст подгот. В. Авдевич. [Электронный ресурс] URL: <https://docs.google.com/document/d/1zHTdTPjNFhRWZjmomFjL03kRRQl8hfvIFoAdTI4m57s/pub> (дата обращения: 10.02.2025).
4. Евангелие от Марка, глава 15, стих 38. Толкования стиха. [Электронный ресурс] URL: <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-marka/glava-15/stih-38/> (дата обращения: 10.02.2025).
5. Кононенко Н. Г. Андрей Тарковский. Звучащий мир фильма. М.: Прогресс-Традиция, 2011.
6. Мандельштам О. Э. Сочинения: в 2 т. Т. 1: Стихотворения. Переводы / сост. П. М. Нерлера; вступ. ст. С. С. Аверинцева. М.: Худож. лит., 1990.
7. Мандельштам О. Э. Утро акмеизма // Мандельштам О. Э. Сочинения: в 2 т. Т. 2 / сост. и подгот. текста С. С. Аверинцева и П. М. Нерлера. М.: Худож. лит., 1990. С. 141–145.
8. Тарковский А. А. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1: Стихотворения / сост. Т. Озерской-Тарковской. М.: Худож. лит., 1991.
9. Тарковский А. А. Запечатленное время // Андрей Тарковский: Архивы. Документы. Воспоминания. М.: Эксмо-Пресс, 2002. С. 97–348.
10. Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. [Электронный ресурс] URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedic/articles/1469/erifenomen.htm> (дата обращения: 10.02.2025).
11. Флоренский П. А. Образ и слово // Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1) / сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. М.: Мысль, 2000. С. 27–372.
12. Хайдеггер М. Гераклит / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2011.
13. Шкловский В. Б. Искусство как прием // Шкловский В. О теории прозы. М.: Сов. писатель, 1983. С. 9–26.
14. Kracauer S. Theory of Film. The Redemption of Physical Reality. New York, 1960.

REFERENCES

1. Anokhina, Yu. Muzykalnye tsitaty [Musical Quotations]. In: *Iskusstvo kino*, 2007, no. 4. [Electronic resource] URL: <http://old.kinoart.ru/archive/2007/04/n4-article20> (accessed: 10.02.2025) (in Russian).
2. Saint Augustine. *Ispoved* [Confessions]. Transl. by M. E. Sergeenko. Saint Petersburg, Nauka, 2013 (in Russian).
3. Heraclitus. *Fragmenty ucheniia* [Fragments]. [Electronic resource] URL: <https://docs.google.com/document/d/1zHTdTPjNFhRWZjmomFjL03kRRQl8hfvIFoAdTI4m57s/pub> (accessed: 10.02.2025) (in Russian).
4. *Evangelie ot Marka*, glava 15, stikh 38. Tolkovaniia stikha [Gospel of Mark, chapter 15, verse 38]. [Electronic resource] URL: <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-marka/glava-15/stih-38/> (accessed: 10.02.2025) (in Russian).

5. Kononenko, N. G. *Andrei Tarkovsky. Zvuchashchii mir filma* [Andrei Tarkovsky. The sounding world of the movie]. Moscow, Progress-Traditsiia, 2011 (in Russian).
6. Mandelshtam, O. E. *Sochineniia* [Works]: in 2 vols., vol. 1: Stikhotvoreniia. Perevody. Comp. by P. M. Nerler; forew. S. S. Averintsev. Moscow, Khudozh. lit. 1990 (in Russian).
7. Mandelshtam, O. E. Utro akmeizma [The Morning of Acmeism]. In: Mandelshtam, O. E. *Sochineniia*: in 2 vols., vol. 2. Moscow, Khudozh. lit., 1990, pp. 141–145 (in Russian).
8. Tarkovsky, A. A. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]: in 3 vols., vol. 1: Stikhotvoreniia. Moscow, Khudozh. lit., 1991 (in Russian).
9. Tarkovsky, A. A. Zapechatlennoe vremia [Sculpting in Time]. In: *Andrei Tarkovsky: Arkhivy. Dokumenty. Vospominaniia*. Moscow, Eksmo-Press, 2002, pp. 97–348 (in Russian).
10. *Filosofiia: Entsiklopedicheskii slovar* [Philosophy: Encyclopaedic Dictionary]. Ed. A. A. Ivin. Moscow, Gardariki, 2004. [Electronic resource] URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/encyclopedic/articles/1469/epifenomen.htm> (accessed: 10.02.2025) (in Russian).
11. Florensky, P. A. Obraz i slovo [Image and Word]. In: Florensky, P. A. *Sochineniia*: in 4 vols., vol. 3 (1). Moscow, Mysl, 2000, pp. 27–372 (in Russian).
12. Heidegger, M. *Geraklit* [Heraclitus]. Transl. from German by A. P. Shurbelev. Saint Petersburg, Vladimir Dal, 2011 (in Russian).
13. Shklovsky, V. B. Iskusstvo kak priem [Art as a Technique]. In: Shklovsky, V. *O Teoria prozy*. Moscow, Sov. pisatel, 1983, pp. 9–26 (in Russian).
14. Kracauer, S. *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*. New York, 1960.

*А. И. Ковальчук**

МАРТИН ЛЮТЕР И РЕФОРМАЦИЯ В ПОЗДНЕМ ТВОРЧЕСТВЕ ТОМАСА МАННА**

Статья является второй главой двухчастного исследования и посвящена образу Мартина Лютера и Реформации в позднем, демократическом периоде творчества Томаса Манна (с 1922 по 1955 г.). Кардинальные перемены, произошедшие в Германии в этот период, — установление Веймарской республики, приход к власти нацистской партии, Вторая мировая война, поражение Германии и ее последующее разделение — рассматриваются как основания углубленного внимания писателя к истокам немецкой истории и духовности. Публицистическая и художественная деятельность Томаса Манна, начиная с речи «Дух и сущность немецкой республики» (1923) и заканчивая замыслом пьесы «Свадьба Лютера» (1955), предстает инспирированной образами Лютера и Реформации. Немецкая реформация по отношению к раннему периоду творчества писателя сохраняет свою амбивалентность, единство революции и реакции, однако постепенно Манн начинает усматривать в ней предпосылки не только для становления немецкого гения, но и для варварства гитлеровской Германии. Отмечая единство немецкой истории и устанавливая определенную закономерность в линии «Лютер-Гитлер», писатель видит будущее Германии и человечества в идее новой социальной демократии, которая бы стала политическим развитием лютеранской духовности.

Ключевые слова: Томас Манн, Мартин Лютер, Реформация, история Германии, протестантизм, лютеранство, Третий рейх, Фауст.

* Ковальчук Алексей Игоревич — студент бакалавриата, научный сотрудник; alexkova11993@mail.ru; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.

Aleksii Igorevich Kovalchuk — undergraduate student, researcher; alexkova11993@mail.ru; Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Naberezhnaya Reki Fontanki, Saint-Petersburg, 191023, Russian Federation.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–00319, <https://rscf.ru/project/25-28-00319/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 25–28–00319, <https://rscf.ru/en/project/25-28-00319/>; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

This article is the second chapter of a two-part study and is devoted to the portrayal of Martin Luther and the Reformation in the late, democratic period of Thomas Mann's work (from 1922 to 1955). The cardinal changes that occurred in Germany during this period — the establishment of the Weimar Republic, the rise to power of the Nazi Party, the Second World War, Germany's defeat, and its subsequent division — are considered the grounds for the writer's deepened attention to the origins of German history and spirituality. Thomas Mann's publicistic and artistic activities, beginning with his speech "Geist und Wesen der deutschen Republik" ("The Spirit and Essence of the German Republic", 1923) and ending with the conception of the play "Luthers Hochzeit" ("Luther's Wedding", 1955), appear to be inspired by the images of Luther and the Reformation. Compared to the early period of the writer's career, the German Reformation retains its ambivalence, the unity of revolution and reaction; however, Mann gradually begins to see in it the preconditions not only for the emergence of the German genius but also for the barbarism of Hitler's Germany. Noting the unity of German history and establishing a certain pattern in the "Luther-Hitler" line, the writer envisions the future of Germany and humanity in the idea of a new social democracy, which would become the political development of Lutheran spirituality.

Keywords: Thomas Mann, Martin Luther, Reformation, history of Germany, protestantism, lutheranism, Third Reich, Faust.

«Великий человек — это общественное бедствие», — говорят китайцы.
Особенно великий человек — немец.
Разве не был Лютер общественным бедствием?»
Томас Манн [9, с. 236].

Периодизация позднего творчества

Поздний период творчества Томаса Манна начинают 1922 годом. В это время происходит долгожданное примирение писателя со старшим братом Генрихом после продолжительного конфликта, возникшего из-за противоположных взглядов на Первую мировую войну, а также знаменитое выступление в Берлинском зале имени Бетховена с речью «О немецкой республике», состоявшееся 13 октября. Содержание этих событий, по существу, было одним и являлось следствием внутреннего изменения в представлениях писателя, его перехода от аполитичности к необходимости политики для культуры. Этот перелом, никогда им так все же не называвшийся, отразился на литературном творчестве писателя и на оценке им Реформации и деятельности Мартина Лютера. В этом отношении позднее творчество Манна может быть разделено на следующие, неравные по объему, смысловые периоды:

1) Демократизация образа Лютера (1922–1933). К этому времени относятся речь «Дух и сущность немецкой республики», «Речь о Лессинге», эссе «Место Фрейда в истории современного духа», а также замысел ненаписанного сочинения об Эразме и Лютере.

2) «От Лютера к Гитлеру» (1933–1950). Период нацистской Германии и послевоенные годы стал наиболее объемным по числу упоминаний Манном Лютера. Писатель ищет корни фашизма в истоках немецкого народа. Эта линия

отражена в романе «Доктор Фаустус», знаменитой речи «Германия и немцы», а также в эссе «Трое мощных».

3) Лютер как главный персонаж (1952–12 августа 1955). Последним и неосуществленным замыслом писателя становится произведение, полностью посвященное периоду Реформации — «Свадьба Лютера». Оно должно было стать итогом размышлений автора над этой проблемой.

Демократический Лютер?

Для Томаса Манна периода Первой мировой войны Лютер был символом аполитичной культуры Германии, которая противопоставлялась им политически-прагматичному духу Европы. Поражение Германии было оценено им как гибель идеи Лютера. Постепенно место главного героя для Манна занимает Гёте, который не противопоставляется западному миру, но являет собой величественный синтез культуры и цивилизации, порожденной самой Германией. А поскольку Гёте в определенном смысле позиционировался писателем как наследник Лютера, то это не могло не привести Манна к размышлению над демократическими чертами реформатора, развитыми впоследствии творцом «Фауста».

Установившаяся в 1918 г. Веймарская республика и подписанный после, 28 июня 1919 г., Версальский договор воспринимались большинством немецкого общества, включая интеллигенцию, унизительно. Волны недовольства вылились в формирование радикальных националистических партий, боровшихся против магистральной линии республики. И если Томас Манн первое время был холоден к возникшей государственной форме, то после убийства националистами министра иностранных дел Вальтера Ратенау 24 июня 1922 г. его позиция приобретает ясные и для многих неожиданные черты. Через две недели после трагедии Манн пишет своему близкому другу Эрнсту Бертраму:

«Конец Ратенау был и для меня тяжелым шоком. Какой мрак в головах этих варваров!.. Я собираюсь придать статье ко дню рождения Гауптмана вид некоего манифеста, взывающего к совести молодежи, которая ко мне прислушивается» [1, с. 200].

В этом сообщении писатель говорит о готовившейся им речи «О немецкой республике», которая будет произнесена 15 октября 1922 г. на вечере в честь 60-летия немецкого писателя Герхарта Гауптмана. Эта речь стала своеобразным приложением к «Волшебной горе» и развивала путь третьего гуманизма, который отыскал во время снежной бури Ганс Касторп. В ней Манн впервые одобрительно высказывается по отношению к республике. Он видит в новом политическом строе спасение идеи гуманности, поскольку республика выступает против проходящей по Европе реакционной волны [9, с. 32]. Находясь между «политическим мистицизмом славянства» и «анархическим радикальным индивидуализмом Запада» [17, с. 540], она оказывается разрешением культурных противоречий Запада и Востока. Обращаясь к творчеству Новалиса и Уитмена, автор речи призывает осознать, что судьба даровала немцам республику именно для того, чтобы открытые немецким духом срединность и истинная всеобщность реализовались бы теперь политическим образом.

На годовщину убийства Ратенау 28 июня 1923 г. Томас Манн произносит новую речь — «Дух и сущность немецкой республики», в которой развивает мысли, сказанные в прошлом году. Так,

«...некоторые говорят, что республиканская идея — нечто, совершенно чуждое стране, совершенно не соответствующее немецкому духу, нечто, против чего нужно бороться. Другие, к ним принадлежу я, — высказывается Манн, — считают, что республика может стать великолепным воплощением немецкого духа, более того, может олицетворять немецкое представление о человечности» [8, с. 77].

Ее стоит воспринимать как «единство государства и культуры», отныне «политика перестает быть просто политикой» (что для немецкой души всегда было недопустимым), но «возвышается до гуманности». Согласно писателю, немецкий дух еще не завершил свое становление, и республика — новый этап. Самое прекрасное качество для немца, которым он дорожит более всего, — это «обращенность к своему внутреннему миру» [8, с. 78], а «мир объективного, политический мир, он равнодушно отрицает как повседневный и суетный. Ибо, как говорит Лютер, в этом внешнем порядке не содержится ничего» [8, с. 79]. Поэтому непонимание республиканской идеи, считает Манн, происходит оттого, что отрицается необходимость развития немецкого принципа:

«...требование перехода от погруженности во внутренний мир к объективному, к политике, к тому, что народы Европы называют "свобода", немец воспринимает как призыв к искажению собственной сущности, как посягательство на его национальное своеобразие» [8, с. 79].

Но республиканская идея — это не внешне заимствованное политическое формирование, утверждает Манн, а «политическое имя гуманности», то есть той самой углубленности немца, его внутренней свободы, которой он так дорожит.

Наблюдая зарождающуюся в немецком обществе реакционность, писатель реагирует тезисом, что путь Германии — это новый, необходимый для разума *третий* путь гуманизма, преодолевающий консерватизм и либерализм:

«Гёте, Гельдерлин и Ницше. Они не были либералами, эти великие немцы, они не были и обскурантами, и их "Абсолютное" — человек. То, что они видели и воспевали, было третьим царством религиозной гуманности, новой, стоящей по ту сторону оптимизма и пессимизма идеей человека, которая есть более, чем идея, — она пафос и любовь, истинная, воспитывающая любовь, которая обеспечивает ее носителям последователей среди молодежи всего мира <...>. Гуманность — это идея будущего, та идея, к которой должна пробиться Европа, идея, которая должна ее воодушевлять и которой она должна жить — если не хочет умереть» [8, с. 83].

Таким образом, немецкий дух, дух Лютера более не противопоставляется у Томаса Манна демократии, но, наоборот, служит духовным, сугубо немецким, основанием третьего гуманизма.

К фигуре Лютера Манн обращается в 1925 г. по завершении «Волшебной горы», когда ищет сюжет для нового произведения. Перед тем как прийти

к мысли о написании «Иосифа и его братьев», он размышляет об испанско-нидерландском короле Филиппе II и его Контрреформации, а также над противопоставлением Эразма и Лютера [20, с. 6]. Возможно, одной из причин обращения к этой теме послужило празднование 13 июня 1925 г. 400-летия свадьбы Мартина Лютера и Катарины фон Бора, в честь которого была даже выпущена памятная медаль. Именно сюжет свадьбы Лютера станет в последние годы жизни замыслом для нового произведения, а противостояние Лютера-Эразма будет развито в романе «Доктор Фаустус».

Стоит отметить, что, несмотря на отход от аполитичности, Манн продолжает воспринимать себя как протестанта. В приветственной речи по поводу вручения ему в Стокгольме в 1929 г. Нобелевской премии говорит: «Я не католик, многоуважаемые дамы господа, моя традиция, как, вероятно, всех присутствующих, — это протестантская непосредственность Бога» [10, с. 50].

В том же 1929 г. возникают два текста, где Манн вновь обращается к реформатору. Во-первых, он произносит «Речь о Лессинге» в честь отмечаемого 22 января 200-летия философа. Описывая в ней самый известный религиозный спор XVIII в., «спор о фрагментах», произошедший между лютеранским ортодоксом Гёце и просветителем Лессингом по поводу сущности христианства, Манн так характеризует превосходство духа над буквой, отстаиваемое последним: «Это был именно дух Лютера и никакой другой, который он призывал и обращал против лютеранства» [10, с. 100]. И хотя для непритязательного взгляда «новым Лютером» был скорее его противник, защитник лютеранства Гёце, но для Манна он — консерватор, чуждый истинно лютеранского принципа протеста. Характеризуя Лессинга как «нового Лютера», Манн подчеркивает прогрессивный характер Реформации. Он видит в ее деятельности по избавлению от «ига традиции» предпосылки для избавления от «ига буквы», которым занялся Лессинг и последующая немецкая философия.

В 1929 г. Манн пишет эссе «Место Фрейда в истории современного духа». В нем Фрейд предстает как истинно немецкий характер, продолжающий «здоровую» реакционность Реформации. Как Лютер выступил против Эразма с его однобоким пониманием гуманизма, так Фрейд корректирует наивное представление о человеке, сформированное в эпоху Просвещения, обнажая глубины бессознательного. Но не для того, чтобы пасть перед иррациональностью человеческого существования, но, напротив, чтобы в полноте подчинить человека духовной жизни. Фрейд встраивается Манном в когорту деятелей истинного просвещения, которые действуют как «консервативные революционеры». Так же оценивает писатель и Реформацию. Она

«...в такой же мере была прогрессом и освобождением, немецкой формой революции и предшественницей революции французской, в какой и возвращением к средневековью, и почти смертоносным инеем для робкой духовной весны Возрождения — взаимопроникновением того и другого, смешением жизни, деяния, личности, к которому никак не подступиться с критериями чистого духа... сколь мало “реформации” вообще по самой своей природе имели дело с прогрессом — ведь они восстанавливают древнее и самое древнее в то время, когда уже существует новое, в крайне консервативном смысле, хотя и до некоторой степени в союзе с этим новым» [7, с. 162–163].

Таким образом, в один и тот же 1929 г. Манн оценивает Лютера в качестве предшественника и союзника немецкого просветителя Лессинга и создателя психоанализа Фрейда. Это означает, что понимание христианства как истинного гуманизма, разрабатывавшееся в творчестве Манна, видело в Лютере своего предшественника не только как прогрессиста, но и как реакционера, выражающего исконную немецкую срединность. В эти годы отсутствует как одностороннее возвеличивание аполитичных сторон Реформации, как то было важно для Манна до 1918 г., так и осуждение ее антидемократической направленности, которое будет развиваться писателем с 1933 г. Демократия воспринимается Манном как истинное развитие лютеранства, его Innerlichkeit, в политической плоскости, а Лютер выступает как образ противодействия одновременно и духовной косности, и прагматичности.

«От Лютера к Гитлеру»

Все меняется в 1933 г. с приходом к власти Национал-социалистической партии. С этого момента все значимые исторические деятели Германии постепенно приобретают образ предшественников новой идеологии, и Лютер не стал исключением. Уже в ноябре 1933 г. по случаю его 450-летия проходят грандиозные торжества, а день 10 ноября официально объявляется «Днем немецкого Лютера». На публичном выступлении Гитлер высоко оценивает «этнонационалистическую миссию Лютера», призывая «завершить немецкую реформацию в Третьем рейхе» [4, с. 13]. Эта тенденция продолжается и в следующем году, когда широко празднуется 400-летний юбилей немецкого перевода Библии. Делая акцент на антисемитских высказываниях реформатора, идеологи соткали из него один из символов «позитивного христианства», синкретической смеси религиозных и нацистских идей. Результатом стало то, что события «Хрустальной ночи» 1938 г., ставшие прологом к Холокосту и выпавшие на месяц рождения Лютера, подкреплялись лозунгами из его работ. А в 1940 г. под личным руководством Й. Геббельса был снят пропагандистский фильм «Еврей Зюсс», где для обоснования ненависти использовались цитаты из трактата Лютера «О евреях и их лжи». Пожалуй, самый яркий пример использования фигуры реформатора в нацистской пропаганде — это его изображение на фоне свастики с лозунгом «Борьба Гитлера и учение Лютера — лучшая защита для немецкого народа»^{*}.

Безусловно, смешение Реформации как духовного источника немецкого народа с новосозданной варварской идеологией не могло остаться без внимания Томаса Манна. Еще в 1930 г., до прихода к власти Гитлера, Манн написал новеллу «Марио и волшебник», где отразил логику зарождения фашизма из рабства человеческой природы. Писатель развивал мысль о том, что всякий привыкший к покорности, оказавшись у власти, действовал бы жестоко, поскольку в качестве способа единения общества знает только унижение других. Поскольку в образе манипулятора-фокусника Чиполлы угадывался Муссолини, последний после выхода произведения внес его в список запрещенных книг. Манн одним

^{*} Подробнее см.: Кудрявцев В. Ю. Использование идей Мартина Лютера в антисемитской идеологии Третьего Рейха [4].

из первых увидел опасность фашизма и то, что борьбу против него невозможно вести дипломатическими методами — в противном случае, погибнет сама Европа. Поэтому «сегодня необходим боевой гуманизм» [8, с. 171], что и было иллюстративно показано в финале новеллы, где фокусника убивают.

В 1933 г. Манн эмигрировал из Германии, а в 1936 г. был лишен немецкого гражданства, однако до конца своих дней продолжал размышлять о судьбе своей родины. В одном из писем 1936 г. он заявляет: «нельзя быть немцем, будучи националистом» [9, с. 82]. Но уже через год, 19 октября 1937 г., Манн делает провокационную пометку в дневнике:

«Нет, Гитлер не случайность, не несвойственное складу этого народа несчастье, не промах истории. От него падает “свет” на Лютера, многие черты Лютера можно узнать в нем. Он — явление чисто немецкое» [8, с. 198].

Как возможно столь явное противоречие?

Дело в том, что писатель выступал как против положительного толкования связи Лютер-Гитлер, как это делали национал-социалисты, так против сугубо негативной ее трактовки, характерной для многих оппозиционеров. Так, Стефан Цвейг в работе «Триумф и трагедия Эразма», противопоставляя забытому гуманисту Эразму фигуру стихийного бунтаря Лютера, недвусмысленно давал понять, почему личность реформатора так широко использовалась нацистской пропагандой. Манн не соглашался с Цвейгом: ему был чужд абстрактный пацифизм, который побуждал того бежать из каждой вступающей в войну страны и в итоге привел к самоубийству. Напротив, Манн еще до начала войны утверждал, что от фашизма можно освободиться только насильственным способом.

Таким образом, Лютер для Манна оставался фигурой глубоко двойственной. Как метко замечает Кристоф Швёбель (Christoph Schwöbel), подобно тому как в истинном браке соединяются противоположности чувственности и целомудрия, так же и в Лютере. Если в нем и нет того гармоничного синтеза, который Манн видел в Гёте, то это не дает повода толковать его личность и деятельность односторонне [19, с. 69]. С точки зрения Манна, фашизм рождается именно тогда, когда внутренняя духовность (Innerlichkeit) Лютера отрывается от его же гуманистического настроения. То есть, Гитлер — не «новый Лютер», но он абстрагирует те черты немецкой души, которые превращают ее в душу варварскую.

Поэтому, вопреки американским попыткам (Манн прожил в Америке с 1938 по 1952 г.) ослабить изучение германистики, в письме от 30 ноября 1938 г. германистке Анне Джекобсон писатель говорит:

«К сожалению, не первый раз я замечаю, что в этой стране существует тенденция переносить такое справедливое отвращение к теперешнему германскому режиму и его зверствам на все немецкое вообще, отворачиваясь и от немецкой культуры, хотя она-то тут совсем ни при чем» [8, с. 244].

При этом Манн не отрицал, что Гитлер — немецкое явление. В 1939 г. публикуется эссе с говорящим названием «Братец Гитлер». В нем писатель признается:

«Не такое уж удовольствие иметь столь постыдного брата; он действует на нервы, от такого родственника хочется бежать подальше. И все же я не хочу закрывать глаза на это родство, ибо — еще раз: лучше, честнее, веселее и плодотворней ненависти будет узнавание самого себя, готовность соединить себя с тем, кто заслуживает ненависти, пусть даже это чревато моральной опасностью разучиться говорить “нет”» [8, с. 257].

Находясь в эмиграции, Манн принимал судьбу Германии как свою собственную, для него не существовало разделения на «хорошую и плохую Германию», популярного в эмигрантских кругах. Можно обнаружить у писателя даже ноты раскаяния. Так, аполитичность, которую он превозносил в ранний период творчества, стала для него синонимом «антидемократизма», приведшего к тому, что «немецкий дух пал жертвой тотальной государственности, которая лишила его не только гражданской, но и нравственной свободы» [8, с. 265–266]. А свою прежнюю защиту аполитичности Манн объяснял «полной политической невинностью и невежеством выросшей на Лютере и романтиках немецкой интеллигенции» [9, с. 165].

В 1939 г. Манн издает роман «Лотта в Веймаре», посвященный Гёте и отражающий стремление писателя к новому культурному синтезу. На его страницах возникает фигура фанатичного босоногого проповедника, чья речь становится стимулом для еврейских погромов*. Так Манн демонстрирует, как абстрактная религиозность, оторванная от гуманизма, легко вырождается в националистический пафос. В том же году появляется статья «Эта война», написанная после окончательного раздела Чехословакии и оккупации Польши. На родине она принесла ему славу предателя. В ней он парадоксальным образом выступает в защиту аполитичности немецкого народа, который «склонен верить в моральное превосходство более мрачных и суровых идей над более светлыми и благодушными...» [11, с. 51]. Однако Манн тут же уточняет, что

«...прагматичному оптимизму может противостоять два разных мрачных настроения... пессимизм трагизма жизни, который борется со злом... и пессимизм разрушения, который желает уничтожения всякого добра, это дух противоречия в чистом виде, заурядная чертовщина» [11, с. 51].

Будущее немецкого народа Манн видит в истинной демократии, которая не игнорирует трагичность мира, но именно благодаря этому оказывается способной ее преодолеть.

С началом Второй мировой войны вопрос о ее причинах еще больше побуждает Манна к осмыслению логики немецкой истории и ее истоков, то есть Реформации. В это время им были записаны около 60 радиообращений (1940–1945) к немецкому народу с призывом бороться против тирании Гитлера, а также созданы знаменитый роман «Доктор Фаустус» (1943–1947) и содержательная речь «Германия и немцы» (1945).

Роман «Доктор Фаустус» представляет собой исповедь-наблюдение за судьбой своей страны, которая в образе гениального композитора Адриана Леверкюна заключает договор с дьяволом, а затем гибнет как «грешный,

* За наведение на этот фрагмент благодарю А. Л. Вольского.

но добрый христианин». Развитие представлено как движение от теологии к музыке, от духа и гуманизма — к природе и чувству. Музыка, будучи самым свободным из искусств, оказывается способной представить злое в обличье доброго, а потому в нравственном отношении она небезупречна.

За историей духовного падения Лехеркюна наблюдает его друг, профессор философии Серенус Цейтблом. В его рассказе становление немецкого богословия, увлекавшего главного героя, представлено как борьба разума и чувства. Так, у последователей Лютера развитие религии довольно быстро привело к возникновению новой схоластики. Реакцией на нее стал пиетизм, который, стремясь обновить религиозное чувство, перенес религию в сферу субъективности. Ему, в свою очередь, противостояла не только традиционная теология, но и зарождающаяся просвещенческая религиозность, которая, не опираясь ни на догматы, ни на чувства, желала дедуцировать религию из разума. Однако и на нее нашелся противник в лице Шлейермахера, определившего религию как «вкус к бесконечному». Он стал основателем либеральной теологии, которая, в своей попытке примирить веру и разум напоминала «деревянное железо». Однако поскольку сведение религии к этике лишило ее определенности и глубины, возродился интерес к классическому богословию, впитавшему, однако, модный философский иррационализм, где «демоническое давно стало основной темой теоретических рассуждений» [12, с. 120]. Как отмечает рассказчик, «богословию, сочетавшемуся с духом философии жизни, с иррационализмом, в силу самой его природы грозит опасность переродиться в демонологию» [12, с. 120].

Ярким примером служат два демонических богослова — Кумпф и Шлепфус. Кумпф, по признанию самого Манна, — это «карикатура на Лютера» [6, с. 248]: он говорит «добрым старонемецким», бросает чернильницей в черта и подражает застольным речам реформатора. Однако его

«...крутое обхождение с чертом было детской игрой по сравнению с той психологической реальностью, которую Шлепфус сообщал дьяволу, этому персонифицированному богопротивничеству. Ибо он...диалектически включал кощунственное отрицание в самое понятие Божественного» [12, с. 131–132].

Выходило, что «зло, и даже персонифицированное зло, — неизбежное порождение, неотъемлемая принадлежность бытия Божия» [12, с. 132].

Рассказчик Цейтблом занимает позицию эразмовского гуманизма и невольно задается вопросом о значении этого демонологического процесса:

«...можно ли, с позиций культуры, приветствовать такое постоянно повторяющееся в истории оживление того, что сходит в могилу, и не следует ли рассматривать реформаторов как глашатаев отсталости и посланцев несчастья? Ведь нет никакого сомнения, что человечество было бы избавлено от нескончаемого кровопролития и страшного самоистребления, если бы Мартин Лютер не возродил церкви» [12, с. 117].

Таким образом, вопрос Реформации вновь становится ключевой проблемой. О ее актуальности говорят и имена современников Лютера, которые носят студенты, сокурсники Адриана. И если в лице Цейтблома просвечивает

гуманист Эразм, то Лютер обнаруживается не только в Кумпфе, но и в самом Леверкюне, о чем свидетельствует тайная запись беседы с чертом, написанная архаичным монашеским почерком во многом на лютеровском немецком. Как отмечает Кристиан Альбрехт (Christian Albrecht),

«...можно предположить, что Томас Манн в комбинации Цейтблом — Леверкюн намеревался отдаленно намекнуть на стилизованную комбинацию Лютер — Эразм. Две души в новоевропейской груди — трезво-рассудочно взвешивающая и блестяще-радикально рвущаяся (или, если перефразировать более раннее изречение самого Томаса Манна, относившееся к соотношению Лютера и Эразма: “ужасающая могучесть” и “утонченный педантизм”), — предстают, таким образом... как бы типологически предвосхищенными уже в Реформации» [15, с. 418].

В этом смысле падение главного героя оказывается развитием тенденций лютеровской свободы. Конечно, и оценки Реформации двумя героями противоположны. Если Леверкюн видит в ней применение Ренессанса к религии, то Цейтблом, напротив, считает, что это не только прогресс, но и реакция: ee

«...можно сравнить с мостом, перекинутым из схоластических времен в наш век свободного мышления, но также из нашего времени в глубь средневековья, пожалуй в еще большую глубь, сравнительно с не затронутой расколом христианско-католической традицией светлой любви к просвещению» [12, с. 15].

Однако духовное падение Леверкюна не позволяет автору отречься от него. Кантата «Плач Фауста» звучит как исповедь нераскаявшегося грешника, который уже не надеется на свое спасение. Но из самой глубины отчаяния и безнадежности рождается надежда на возрождение. Так под конец романа возникает лютеровская тема благодати — невозможной с точки зрения рассудочной логики, но необходимой с точки зрения любви Божьей. Подобно тому как сам Лютер, отчаявшись в спасении, обрел его через веру в благодать, так и для Леверкюна и всей Германии открывается этот парадоксальный путь. Как отмечает А. Г. Хан: «В этом и проявляется великий гуманизм и его (Манна. — А. К.) сила — он верил, что даже черт не мог сломить Леверкюна, даже фашизм не мог сломить Германию» [14, с. 1021].

Таким образом, в романе лютеровские мотивы оцениваются как предпосылка катастрофы Германии XX в. Однако писатель не отрекается от своей страны: признавая всю тяжесть ее греха, он видит возможность исцеления, поскольку, достигнув дна бездны, она исчерпала тем самым богопротивление. Цейтблом оказывается сторонним наблюдателем, выражающим пассивный гуманизм либеральной интеллигенции, но Германия по сущности своей едина. Поэтому декаданс и последующий за ним фашизм оцениваются как промежуточная катастрофическая фаза, из которой должно родиться подлинное Третье Царство взамен «Третьему Рейху». И только в этом смысле «может быть, добро следует назвать цветком зла» [12, с. 355]. Поэтому в письмах военных лет Манн отмечал: «Гёте, как все наши великие, как Лютер, Бисмарк, Ницше, был, с одной стороны, красотой и гордостью немцев, а с другой, как формирующая сила, и роком для них» [9, с. 207]. Но когда ополчаются на них, «хотят отречься, что ли, от своей истории, от своей немецкости?» [9, с. 239].

Окончательную оценку роли Лютера в становлении гитлеровской Германии Томас Манн сформулировал в докладе «Германия и немцы», прочитанном в Калифорнийском университете в мае 1945 г. Исходными тезисами для него стали следующие положения. Во-первых, источник нацистской катастрофы следует искать не вовне, а в глубинах самой немецкой духовности. Во-вторых, не существует двух Германий, «доброй» и «злой»; по словам Манна, «если ты родился немцем, значит ты волей-неволей связан с немецкой судьбой и немецкой виной» [5, с. 305].

Согласно Манну, Лютер, будучи источником новонемецкой идентичности, оставался средневековым человеком, чья жизнь была пронизана борьбой с чертом. А черт, по мнению писателя, появляется именно там, «где высокомерие интеллекта сочетается с душевной косностью и несвободой» [5, с. 308]. Манн приходит к выводу:

«...черт — черт Лютера, черт “Фауста” — представляется мне в высшей степени немецким персонажем, а договор с ним, прозакладывание души черту, отказ от спасения души во имя того, чтобы на известный срок владеть всеми сокровищами, всею властью мира, — подобный договор, как мне кажется, весьма соблазнителен для немца в силу самой его натуры» [5, с. 308].

В этой речи Манн впервые открыто заявляет о своей неприязни к Лютеру: «я его не люблю». Его пугает и отталкивает «немецкое в чистом виде — сепаратистски-антиримское, антиевропейское», даже когда оно принимает форму «евангелической свободы и духовной эмансипации». Особое неприятие вызывает

«...специфически лютеровское — холерически-грубая брань, плевки и безудержная ярость, устрашающая дюжесть в сочетании с нежной чувствительностью и простодушнейшим суеверным страхом перед демонами, инкубами и прочей чертовщиной» [5, с. 310].

Несмотря на эту антипатию, Манн признает противоречивый вклад Лютера. Именно этот великий немец, «консервативный революционер», «спас христианство», восприняв его «с наивно крестьянской серьезностью в эпоху, когда его нигде уже не принимали всерьез» [5, с. 311]. Он заложил основы немецкого языка, освободил совесть, сделав возможным развитие философии и науки, а его отрицание посредничества между Богом и человеком стало импульсом для европейской демократии.

Однако, уточняет Манн, Лютер, будучи борцом за свободу, «ровно ничего не смыслил в свободе». Это ярко проявилось в его борьбе с крестьянским восстанием, которое реформатор считал «диким бунтом», тогда как для Манна оно было знаменем истинного пути для немецкого народа. На Лютере, по заключению писателя, «лежит серьезная доля ответственности за печальный исход первой попытки немцев совершить революцию, за победу князей и все последствия этой победы». Заложенный им дуализм внутренней и внешней свободы, допускающий раболепство перед властями, был гипертрофирован национал-социализмом, который «возвел это противоречие между внешним и внутренним стремлением к свободе в идею порабощения мира одним на-

родом» [5, с. 314–315]. Манн констатирует, что Германия еще не стала нацией, ибо в немецком сознании политика всегда означала нечто «недвусмысленно грязное», несовместимое со свободой. Именно поэтому «все немецкие революции были неудачными». И поскольку политика в глазах немца — это воплощение зла, то «отдаваясь ей, он должен становиться дьяволом» [5, с. 318].

В противовес Лютеру Манн приводит пример своей духовной симпатии — ваятеля Тильмана Рименшнейдера. В отличие от Лютера, тот пожертвовал своим свободным искусством ради борьбы за свободу крестьян. Он отказался подчиниться требованию прекратить восстание, за что был брошен в тюрьму и искалечен. Его дух, примирявший искусство и цивилизацию, вероятно для Манна был ближе к Гёте.

Через четыре года, в эссе «Трое мощных», Манн углубляет свой анализ «немецкого гения», воплощенного, по его мнению, в монахе Лютере, поэте Гёте и политике Бисмарке. Он отмечает, что, в отличие от других народов, величие Германии всегда носило характер «недемократической гипертрофии». Если в Гёте обнаруживается «единство уточненно-урбанического и демонического начал», то это значит, что «он был Эразмом и Лютером вместе» [13, с. 340]. Манн не отказывает Лютеру в гениальности, но отмечает, что его натура — «одновременно корявая и утонченная», «революционная и средневеково-ретроградная на фоне Возрождения». Даже более того, Лютер выступает как «строптивый ортодокс, покинувший лоно церкви лишь для того, чтобы создать антицерковь с антидогмой, с новой поповской схоластикой и новыми гонениями на еретиков», «ум не просто антиримский, но прямо-таки антиевропейский, до бешенства националистический и антисемитский», однако «музыкальный, в том числе и как ваятель немецкого языка» [13, с. 333].

На фоне охлаждения Манна к гению Лютера, еще сильнее на первый план выходит фигура Гёте. В 1949 г. на юбилейных Гётевских торжествах в Оксфорде Манн провозглашает Гёте предтечей нового человечества, способным «указать путь к спасению» [3, с. 102]. Гёте, по мнению писателя, сумел преодолеть роковой для Германии разрыв между духом и цивилизацией, внутренней и внешней свободой. Может показаться, что Гёте недостаточно гуманистичен, однако, отмечает Манн, это лишь поверхностное воззрение. Он был христианин, а христианство — это «демократия, принявшая форму религии», или, что то же самое, «демократия — политическое воплощение христианства». Поэтому сам Гёте определял протестантизм как «примирение исконного германского язычества и господского самоуправства с христианством» [3, с. 96]. Но принес христианскую демократию не кто иной, как Лютер. Поэтому несмотря на то, что Гёте «бесконечно более утончен, благороден, изыскан, чем плебей и выскочка из Виттенберга», но «все же он глубоко и прочно привязан к нему, он чувствует неподдельное, национальное и личное родство с ним, он узнает в нем самого себя» [3, с. 98].

Таким образом, трагедия нацистской Германии побудила Манна к глубокому переосмыслению Реформации. Он пришел к выводу, что истоки катастрофы кроются в лютеровском отрицании политики как сферы духа. Навязчивое стремление к сохранению «немецкой идентичности», прожило путь к иррациональному варварству фашизма. Однако Лютер, при всей своей отрицательности, остается необходимым моментом духовной демократии. Его

гений был истинно познан и примирен только в Гёте, который и должен стать, по замыслу Манна, знаменем нового мира.

И снова Лютер

Томас Манн не остался в Америке. Его приверженность демократической идее не была связана с конкретной страной. Писатель верил в необходимость примирения Запада и Востока, считая, что будущее человечества «уже давно нельзя представить себе без коммунистических черт» [8, с. 329]. Поэтому, согласно Манну, демократия должна эволюционировать из либеральной в социальную. Когда в эпоху маккартизма на Манна пали подозрения в связях с коммунистами, он принял решение вернуться в Европу, что и совершил в 1952 г. Символическим актом его возвращения стало присвоение почти 80-летнему писателю звания почетного гражданина Любека, которое состоялось 20 мая 1955 г., незадолго до его смерти.

В последние годы жизни Манн оставляет работу над романом о Феликсе Круле и обращается к новому замыслу — пьесе о Реформации под названием «Свадьба Лютера». Как отмечает исследователь Ханс Вайслинг (Hans Wysling), хотя пьеса не была написана, сохранившиеся заметки позволяют судить о ее потенциальном содержании [21, с. 9]. Действие должно было разворачиваться вокруг 1525 г. — времени женитьбы Лютера. Судя по планам, центральными темами должны были стать спор между католицизмом и зарождающимся лютеранством, а также углубленный психологический портрет самого реформатора. В пьесе, вероятно, нашли бы отражение полемика с Эразмом, Крестьянская война и конфликт с анабаптистами. Это позволяет рассматривать незавершенный проект как новое осмысление Манном наследия Реформации.

Трудно сказать, каким предстал бы Лютер в этом произведении. Ханс Вайслинг полагает, что Манн, возможно, пытался отказаться от свойственного ему акцента на противоречиях и создать более цельный образ реформата, полного сомнений [21, с. 21]. Немецкий теолог Ян Ролз (Jan Rohls), однако, предлагает иную интерпретацию: по его мнению, в пьесе Лютеру был бы противопоставлен вымышленный персонаж-гуманист Баумгартен — новый аналог Эразма. Они стали бы соперниками в любовных отношениях с Катариной фон Бора, которая, судя по всему, олицетворяла бы немецкий народ. Таким образом, двойственность Лютера сохранилась бы, а высшим синтезом по-прежнему оказался бы для Манна Гёте [18, с. 377].

Однако этому замыслу не суждено было осуществиться. Тайна личности Лютера, волновавшая Манна на протяжении всей жизни, так и осталась с писателем до самых последних дней.

Заключение

В позднем творчестве Томаса Манна взгляд на Реформацию и фигуру Лютера претерпевает сложную эволюцию. Сначала реформатор представлен вдохновителем гуманизма как предшественник Лессинга и Фрейда. Затем он оценивается как предтеча реакционного варварства гитлеровской Германии. И, наконец, несмотря на увлечение фигурой Гёте, в конце жизни Манн вновь возвращается к этому образу в своем последнем замысле.

На всех этапах Лютер остается для Манна носителем глубокой амбивалентности, в которой заключена как сила, так и слабость Германии. С одной стороны, эта двойственность содержит в себе потенциал нового духовного синтеза — истинной социальной демократии (*Gemeinschaft*), которая, по мнению Манна, еще не была реализована в мире и чей эталон он видел в духе Гёте. С другой стороны, неудовлетворенность поверхностной демократичностью (*Gesellschaft*), при неспособности примирить свою двойственность, порождает игнорирование духовности политики, что обернулось для Германии духовным самоубийством.

Однако Манн смотрит в будущее с надеждой. История продолжается, а достигнутая крайность сама себя уничтожила. Энтелехией немецкой истории и истории человечества для него выступает идея истинной христианской социальной демократии, *Gemeinschaft*, которая сумеет распространить глубину лютеровского духа на сферу политики, преодолев роковой для Германии разрыв.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Апт С. К.* Томас Манн. М.: Молодая Гвардия. 1972. 352 с.
2. *Зиновьева А. Ю.* Гёте и демократия. Т. Манн // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. 2009. № 1(15). С. 83–103.
3. *Кудрявцев В. Ю.* Использование идей Мартина Лютера в антисемитской идеологии Третьего Рейха // Инновационные направления социально-гуманитарных исследований. Белгород: ООО Агентство перспективных научных исследований, 2020. С. 10–15.
4. *Манн Т.* Германия и немцы // Манн Т. Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. С. 303–326.
5. *Манн Т.* История «Доктора Фаустуса». Роман одного романа // Манн Т. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. С. 199–364.
6. *Манн Т.* Место Фрейда в истории современного духа // Манн Т. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе. М.: Культурная революция, 2009. С. 160–180.
7. *Манн Т.* О немцах и евреях. Статьи, речи, письма, дневники. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1990. 500 с.
8. *Манн Т.* Письма. М.: Наука, 1975. 464 с.
9. *Манн Т.* Речь в Стокгольме на банкете // Манн Т. Художник и общество: Статьи и письма. М.: Радуга, 1986. С. 49–51.
10. *Манн Т.* Слушай, Германия! Радиообращения 1940–1945 гг. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2024. 336 с.
11. *Манн Т.* Доктор Фаустус // Манн Т. Собр. соч.: в 10 т. Т. 5. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. 693 с.
12. *Манн Т.* Трое мощных // Манн Т. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе. М.: Культурная революция, 2009. С. 332–340.
13. *Хан А. Г.* Черт Томаса Манна в романе «Доктор Фаустус» // Аллея науки. 2018. Т. 3. № 7(23). С. 1017–1023.
14. *Albrecht, Christian.* Protestantismusdeutung und Protestantisches Erbe in Thomas Manns Roman »Doktor Faustus« // Zeitschrift Für Theologie Und Kirche. 1998. Vol. 95. No. 3. P. 410–28.

15. Mann T. Rede über Lessing // Neue Schweizer Rundschau. 1929. Heft: 2. P. 89–102.
16. Mann T. Von deutscher Republik // Thomas Mann. Essays II. 1914–1926. Bd. 15.1. Frankfurt/Main: S. Fischer. 2002. P. 514–559.
17. Rohls Jan. Thomas Mann Und Der Protestantismus: 100 Jahre «Buddenbrooks» // Zeitschrift Für Theologie Und Kirche. 2002. Vol. 99. No. 3. P. 351–378.
18. Schwöbel Christoph. Der «Tiefsinn des Herzens» und das «Pathos der Distanz». Thomas Mann, Luther und die deutsche Identität // Thomas Mann Jahrbuch. 1999. No. 12. P. 59–75.
19. Thomas Mann und Luther. Ausstellung in der Univesitäts- und Landesbibliothek. 19. Oktober 2017–11. Januar 2018. [Электронный ресурс] URL: https://www.ulb.hhu.de/fileadmin/redaktion/ULB/Images/_Bibliothek/Ausstellung/bis_2019/PDF_Ausstellung_Mann-Luther.pdf (дата обращения: 01.03.2026).
20. Wysling Hans. Thomas Manns Plan zu einem Schauspiel «Luthers Hochzeit»: Eine Dokumentation und einige Vermutungen // Hefte Der Deutschen Thomas-Mann-Gesellschaft, Sitz Lübeck. 1984. No. 4. P. 3–23.

REFERENCES

1. Apt, S. K. *Thomas Mann*. Moscow, Molodaia Gvardiia, 1972. 352 p. (In Russian).
2. Zinoveva, A. I. Gete i demokratia. T. Mann [Goethe and democracy. Thomas Mann]. In: *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*. Seria 3: Filologiya, 2009, no. 1(15), pp. 83–103. (In Russian).
3. Kudriavtsev, V. I. Ispol'zovanie idei Martina Liutera v antisemitskoi ideologii Tret'ego Reikha [The use of Martin Luther's ideas in the Anti-Semitic ideology of the Third Reich]. In: *Innovatsionnye napravleniia sotsial'no-gumanitarnykh issledovaniy*. Belgorod, OOO Agentstvo perspektivnykh nauchnykh issledovaniy, 2020, pp. 10–15. (In Russian).
4. Mann, T. Germaniia i nemtsy [Germany and the Germans]. In: Mann, T. *Sobranie sochinenii v 10 tomach*. Tom 10 [Collected Works in 10 volumes. Volume 10]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1961, pp. 303–326. (In Russian).
5. Mann, T. Istoriia “Doktora Faustusa”. Roman odnogo romana. [The story of “Dr. Faustus”. A novel of a novel]. In: Mann, T. *Sobranie sochinenii v 10 tomach*. Tom 9 [Collected Works in 10 volumes. Volume 9]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1960, pp. 199–364. (In Russian).
6. Mann, T. Mesto Freida v istorii sovremennogo dukha [Freud's place in the history of the modern spirit]. In: Mann, T. *Aristokratiia dukha. Sbornik ocherkov, statei i esse*. Moscow, Kul'turnaia revoliutsiia, 2009, pp. 160–180. (In Russian).
7. Mann, T. *O nemtsakh i evreiakh. Stat'i, rechi, pis'ma, dnevniki* [On Germans and Jews. Articles, speeches, letters, diaries]. Ierusalim, Biblioteka-Aliia, 1990. 500 p. (In Russian).
8. Mann, T. *Pis'ma* [Thomas Mann. Letters]. Moscow, Nauka, 1975, pp. 375–395. (In Russian).
9. Mann, T. Rech' v Stokgol'me na bankete [Speech at a banquet in Stockholm]. In: Mann, T. *Khudozhnik i obshchestvo: Stat'i i pis'ma*. Moscow, Raduga, 1986, pp. 49–51. (In Russian).
10. Mann, T. *Slushai, Germaniia! Radioobrashcheniia 1940–1945* [Listen, Germany! Radio messages of 1940–1945]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Ivana Limbakh, 2024. 336 p. (In Russian).
11. Mann, T. Doktor Faustus. In: Mann, T. *Sobranie sochinenii v 10 tomach*. Tom 5 [Collected Works in 10 volumes. Volume 5]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, 1960. 693 p. (In Russian).

12. Mann, T. Troe moshchnykh [Three powerful]. In: Mann, T. *Aristokratiia dukha. Sbornik ocherkov, statei i esse*. Moscow, Kul'turnaia revoliutsiia, 2009, pp. 332–340. (In Russian).
13. Khan, A. G. Chert Tomasa Manna v romane “Doktor Faustus” [The Devil by Thomas Mann in the novel “Doctor Faustus”]. In: *Alleia nauki*, 2018, vol. 3, no. 7(23), pp. 1017–1023. (In Russian).
14. Albrecht, Christian. Protestantismusdeutung und Protestantisches Erbe in Thomas Manns Roman “Doktor Faustus”. In: *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche*, vol. 95, no. 3, 1998, pp. 410–28.
15. Mann, T. Rede über Lessing. In: *Neue Schweizer Rundschau*, 1929, Heft: 2, pp. 89–102.
16. Mann, T. Von deutscher Republik. In: Mann, T. *Essays II. 1914–1926*, Bd. 15.1. Frankfurt/Main, S. Fischer, 2002, pp. 514–559.
17. Rohls, Jan. Thomas Mann Und Der Protestantismus: 100 Jahre “Buddenbrooks”. In: *Zeitschrift Für Theologie Und Kirche*, vol. 99, no. 3, 2002, pp. 351–378.
18. Schwöbel, Christoph. Der “Tiefsinn des Herzens” und das “Pathos der Distanz”. Thomas Mann, Luther und die deutsche Identität. In: *Thomas Mann Jahrbuch*, 1999, no. 12, pp. 59–75.
19. *Thomas Mann und Luther. Ausstellung in der Univesitäts- und Landesbibliothek*. 19. Oktober 2017–11. Januar 2018. [Electronic resource] URL: https://www.ulb.hhu.de/fileadmin/redaktion/ULB/Images/_Bibliothek/Ausstellung/bis_2019/PDF_Ausstellung_Mann-Luther.pdf (accessed: 01.03.2026)
20. Wysling, Hans. Thomas Manns Plan zu einem Schauspiel “Luthers Hochzeit”: Eine Dokumentation und einige Vermutungen. In: *Hefte Der Deutschen Thomas-Mann-Gesellschaft*, Sitz Lübeck, 1984, no. 4, pp. 3–23.

*И. В. Кондаков**

КРИТИКА ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ СТАЛИНСКОЙ ЭПОХИ

Статья вторая

«ШОЛОХОВ». ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ: КРИТИКА СВЕРХУ**

Почти одновременно с проектом «Микулина» у Сталина стал складываться другой, во многом альтернативный первому, проект — «Шолохов». По сравнению с «Соревнованием масс», казавшимся в женском исполнении довольно камерным, проект «Шолохов» был всемирно-исторического масштаба; он посягал на осмысление Гражданской войны в России как универсальной модели продолжающейся жестокой классовой борьбы — то в формах продразверстки, то продналога, то раскулачивания, то коллективизации, то исключения из колхоза, то голодомора... Сталину был нужен писатель, который, не сглаживая противоречий и не скрывая массовых жертв, сумеет убедить своих читателей в неизбежности и необходимости перманентной граждан-

* *Кондаков Игорь Вадимович* — доктор философских и кандидат филологических наук, профессор кафедры истории и теории культуры факультета культурологии Российского государственного гуманитарного университета, Заслуженный профессор РГГУ; ведущий научный сотрудник сектора художественных проблем массмедиа Государственного института искусствознания; почетный профессор Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; ikond@mail.ru

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

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 24-18-00636, <https://rscf.ru/en/project/24-18-00636/>; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

ской войны для утверждения социализма в стране, окруженной извне и наполненной изнутри врагами народа. Этот гипотетический писатель должен был доказать своим читателям, что в мире, где бушует бесконечная гражданская война, есть только одна «правда», которая воплощена в стальной воле великого вождя — Сталина, который умеет побеждать врагов всегда и везде, который никогда не ошибается и во всем прав. Сталину показалось, что таким писателем, единомышленником вождя, является Шолохов, самый «скромный» из советских писателей. Но допускаемые Шолоховым «грубейшие ошибки» требовали жесткой критики сверху. И Сталин нашел средства для такой критики.

Ключевые слова: Шолохов, Сталин, литературно-политический проект, Гражданская война, революционное казачество, рассказывание, коллективизация, произвол чекистов, «свирепый реализм», критика сверху.

I. V. Kondakov

CRITICISM OF LITERARY AND POLITICAL PROJECTS OF THE STALINIST ERA

Article Two

«SHOLOKHOV».

The Literary and Political Project: Criticism from above

Almost simultaneously with the Mikulin project, Stalin began to develop another project, the Sholokhov project, which was largely alternative to the first. Compared to the “mass competition,” which seemed rather intimate in the hands of women, the Sholokhov project was of a world-historical scale; it aspired to understand the Russian Civil War as a universal model of the ongoing brutal class struggle, whether in the form of food requisitioning, food taxation, dekulakization, collectivization, expulsion from collective farms, or the Holodomor. Stalin needed a writer who, without smoothing out contradictions or concealing mass casualties, could convince his readers of the inevitability and necessity of a permanent civil war to establish socialism in a country surrounded by enemies from outside and filled with enemies from within. This hypothetical writer had to prove to his readers that in a world where an endless civil war raged, there was only one “truth,” embodied in the steely will of the great leader, Stalin, who knew how to defeat his enemies always and everywhere, who never made mistakes, and who was always right. Stalin believed that Sholokhov, the most “modest” of Soviet writers, was the kind of writer who shared his leader’s beliefs. However, Sholokhov’s “blatant mistakes” required harsh criticism from above. Stalin found a way to deliver such criticism.

Keywords: Sholokhov, Stalin, a literary and political project, the Civil War, the revolutionary Cossacks, de-Cossackization, collectivization, the arbitrary actions of the Chekists, “fierce realism,” and criticism from above.

Введение

Уже в самом начале сталинской эпохи, в конце 1920-х гг., в советской культуре обозначились два литературно-политических проекта — «Микулина» (о котором довольно подробно говорилось в нашей первой статье на тему «литературно-политических проектов») и «Шолохов», о котором речь пойдет в настоящей работе. Проект «Микулина» предполагал, что в нем выражен незамутненно-наивный взгляд советского молодняка на окружающую действительность, в котором запечатлелись последние официальные установки Советской власти в отношении индустриализации. На примере недалекой и восторженной Микулиной и ее примитивного «литературного творчества» Сталин мог следить за эффективностью своих решений и реалистичностью

планов, а косвенно — за отношением «масс» к идее соревнования и самому соревнованию как таковому. «Микулина» была своего рода «лакмусовой бумажкой» советских политических экспериментов.

Иное с «Шолоховым». Этот писатель представлял собой и своим творчеством донское казачество, т. е. самую традиционную, консервативную часть российского крестьянства, всеми своими обычаями, привычками, психологией связанного с дореволюционным прошлым, с цивилизационной архаикой, упорно противостоящей любым попыткам социокультурной модернизации, предпринимаемым Советской властью. Шолохов был лишь в наибольшей степени «советизирован» среди своих земляков, а потому в драматической борьбе «старого» и «нового» более, чем другие представители казачества, был в основном на стороне «нового». Поэтому, когда речь заходила об оценке и интерпретации Гражданской войны — как в собственно боевых формах, так и в административных (раскулачивание и коллективизация) взгляд Шолохова (лишь частично совпадавший со сталинским) был незаменим.

Оглядываясь на Шолохова, Сталин мог наблюдать реакцию консервативно настроенного крестьянства на политику радикальной модернизации, проводимую Советской властью. Проект «Шолохов» был важен для Сталина, поскольку это был редкий его союзник из среды глухой народной оппозиции, и следя за его творчеством и исподволь направляя его в нужную для себя сторону, вождь получал возможность не только узнавать настроения «глубинного народа», но и, в той или иной степени, влиять на «мнение народное» — через его органического представителя.

«Черновик» проекта «Шолохов»

«Роман» Сталина с Шолоховым начался задолго до их личного знакомства, причем в этом «начале» было заложено и предвестие его «окончания». Вообще М. Шолохов поначалу вовсе не интересовал Сталина. Не заметил он «Донских рассказов», поразивших воображение читателей 1920-х годов. Прошла мимо его внимания, дискуссия о возможном плагиате, развязанная вокруг первых двух томов «Тихого Дона», хотя в этой ожесточенной дискуссии активное участие принимали пролетарские писатели, деятельность которых была постоянным предметом внимания и заботы Сталина.

Единственное, в чем чувствуется участие Сталина (в связи с начавшимся скандалом вокруг публикации первых двух томов романа «Тихий Дон»), — это публикация на страницах газеты «Правда» от 29 марта 1929 г. письма пяти ведущих деятелей рапповского движения — А. Серафимовича, Л. Авербаха, В. Киршона, А. Фадеева, В. Ставского, — в котором категорически утверждалось, что сведения о том, что «роман Шолохова является якобы плагиатом с чужой рукописи», являются «злой и мелкой клеветой», направленной против всей пролетарской литературы, к которой относится и роман «Тихий Дон». Письмо призывало «литературную и советскую общественность» помочь РАППу «в выявлении “конкретных носителей зла” для привлечения их к судебной ответственности» [6, с. 7–8]. По утверждению Шолохова, комиссия «пяти» была создана по инициативе и под председательством М. И. Ульяновой, бывшей членом редколлегии и ответственным секретарем газеты «Правда» [8].

По мнению большинства исследователей, подобную громкую акцию от имени руководства РАПП мог санкционировать только Сталин, с самого начала курировавший рапповцев. После публикации этого письма в «Правде» вся дискуссия вокруг шолоховского «Тихого Дона», как по мановению волшебной палочки, немедленно прекратилась. Однако вряд ли эта акция была задумана вождем ради самого Шолохова. Сталин не выразил желания познакомиться с писателем, хотя два тома романа, видимо, уже прочел. Покровителю пролетписателей было важно в принципе отвести тень подозрений в плагиате с белогвардейского первоисточника от пролетарской литературы в целом, частью которой считал и Шолохова. Судя по содержанию письма, с которым Сталин был, конечно, знаком, могло быть такое, что вождь не был в курсе существования белогвардейской рукописи, которой, вероятно, воспользовался Шолохов при написании первых томов «Тихого Дона».

И вот Шолохову, после многих неудачных попыток опубликовать третий том романа «Тихий Дон», довелось встретиться со Сталиным и обсудить том, прочитанный вождем в рукописи. Разумеется, писатель не знал тогда о «случайном» отзыве генсека о его произведении, содержащемся в оправдательном письме редактору «Рабочей газеты» Ф. Я. Кону. Зато известно ему было мнение тогдашнего руководителя ОГПУ — НКВД, близкого Сталину и Горькому, — Г. Г. Ягоды: «Миша, а ты все же контрик. Твой «Тихий Дон» ближе белым, чем нам». (Пересказано самим писателем В. Осипову [3, с. 39].)

Было ли это собственное мнение главы чекистского ведомства, в это время особенно увлекавшегося литературой и курировавшего едва ли не всех писателей, заслуживавших общественного внимания, или шеф сталинских спецслужб лишь передавал оценку своего Хозяина — не так уж существенно. Ясно, что именно такая оценка носилась в это время и в руководящих политических кругах, и в литературных (не только среди активистов «Кузницы», раздувавших слухи о шолоховском плагиате с белогвардейского первоисточника, но среди самих рапповцев)...

Сам Шолохов рассказывал В. Осипову о своей первой встрече со Сталиным, которая состоялась в июле 1931 года на даче Горького в присутствии последнего. Речь шла о разрешении печатать третий том «Тихого Дона», а в этом Шолохову не мог помочь в это время даже Горький. Только согласие лично вождя могло разрешить проблему. Разговор состоялся жесткий, тяжелый.

«Сталин задал вопрос: «Почему вы так смягченно описываете генерала Корнилова? Надо его образ ужесточить».

Я ответил: «Поступки Корнилова вывел без смягчения. Но действительно некоторые манеры и рассуждения изобразил в соответствии с пониманием облика этого воспитанного на офицерском кодексе чести и храброго на германской войне человека, который субъективно любил Россию. Он даже из германского плена бежал». Сталин воскликнул: «Как это — честен?! Он же против народа пошел! Лес виселиц и моря крови!» Должен сказать, что эта обнаженная правда убедила меня. Я потом отредактировал рукопись.

Сталин новый вопрос задал: «Где взял факты о перегибах Донбюро РКП(б) и Реввоенсовета Южфронта по отношению к казаку-середняку?»

Я ответил, что роман описывает произвол строго документально — по материалам архивов. Но историки, — сказал, — эти материалы обходят и гражданскую

войну показывают не по правде жизни. Они скрывают произвол троцкистов, тех, кто обрушил репрессии на казаков. Троцкисты разрушили союз советской власти с середняком. Троцкий проявил вероломство. В этом трагедия казачества...» [Цит. по: 3, с. 39–40].

Отвечая Сталину, Шолохов, конечно, помнил о том, что Сталин сам был участником событий, о которых спрашивал. Впрочем, упоминание о вероломстве Троцкого было призвано скрыть роль, которую сыграл в 1919 году на Дону сам Сталин. В апреле 1919 года на заседании Оргбюро ЦК РКП(б) с докладом «О положении дел на Дону, о казацком восстании в Вешенской и других округах» от имени Донбюро выступил С. И. Сырцов. Присутствовал Сталин. Сырцов предложил «по отношению к южному контрреволюционному казачеству проводить террор, заселять хутора выходцами из Центральной России». Не только Троцкий, но и Сталин поддержал Сырцова, а в его лице Донбюро.

Спустя 10–12 лет, читая шолоховский роман, Сталин почувствовал не просто намеки, но и прямые обвинения в перегибах по отношению к середняку, которые, с его ведома и согласия, как и в годы коллективизации, допускались на Дону. Отсюда его вопрос Шолохову во время личной встречи; отсюда же и сталинское ответное обвинение Шолохова в «грубейших ошибках» против исторической правды, допущенных писателем в «Тихом Доне», его заявление «в неверных сведениях», в частности о Сырцове в письме Ф. Кону... Сталин чувствовал в «Тихом Доне» шолоховскую оппозицию по отношению к политике рассказывания и сочувствие к консервативно настроенному казачеству, которое Сталин считал, как и всё крестьянство, помехой в строительстве социализма.

Шолохов позднее вспоминал о людях, проводивших рассказывание и изображенных в романе нелестным образом:

«Этот Сырцов был военкомом в Вешенской. И в этом случае мне хода нет — Сырцов летом 1929 года избран кандидатом в члены Политбюро ЦК ВКП(б), станет Председателем Совнаркома РСФСР. <...> Им поперек горла воспоминания об уничтожении Дона под предлогом борьбы с белоказачеством» [3, с. 40].

«В конце встречи Сталин произнес: «Некоторым кажется, что третий том романа доставит много удовольствия тем нашим врагам, белогвардейщине, которая эмигрировала». И он спросил меня и Горького: «Что вы об этом скажете?» Горький сказал: «Они даже самое хорошее, положительное могут извращать, чтобы повернуть против советской власти». Я тоже ответил:

«Для белогвардейцев хорошего в романе мало. Я ведь показываю полный их разгром на Дону и Кубани...» Сталин тогда проговорил: «Да, согласен. Изображение хода событий в третьей книге «Тихого Дона» работает на нас, на революцию» [3, с. 40].

Разрешение на выход в свет третьего тома романа было скрепя сердце дано, хотя последнее слово о романе Сталин оставил за собой.

Чего добивался Сталин от Шолохова? Как и всегда, будучи политиком и прагматиком, Сталин хотел сделать из Шолохова послушный инструмент своей политики. «Тихий Дон», по замыслу Сталина, должен был продемонстрировать полную и сокрушительную победу в Гражданской войне Красной

Армии — под руководством лично Сталина. «Поднятая целина» должна была убедить читателей в неизбежности и справедливости раскулачивания и коллективизации. В случае с «Поднятой целиной» у Сталина это отчасти получилось (на материале первого тома). А с «Тихим Доном» — не очень.

Однако «примерка» героя и обстоятельства состоялась. Шолохов прошел первую проверку у Сталина. И вождь решил, что писатель, вышедший из среды революционного казачества, может быть положен в основание большого литературно-политического проекта длиной в несколько десятилетий. Нужно было только научиться руководить этим проектом. А это было совсем непросто.

Шолохов как «инженер человеческих душ»?

Многих смущала, а то и прямо возмущала шолоховская манера показывать Гражданскую войну с двух сторон: как неразрешимый в ограниченный период времени идейный, политический и нравственный спор. А этот феномен никак нельзя списать на счет «белогвардейского авторства» анонимного первоисточника, о существовании которого подозревали в 1920-е годы многие современники писателя. Здесь уже все претензии к самому Шолохову, — даже если он только адаптировал белогвардейский текст к советским цензурным условиям и господствующей идеологии. Считать, что Шолохов, согласно полученному политическому заданию, стремился лишь «подкраснить» текст, по мере своего разумения, но у него плохо получилось: совместить белогвардейскую точку зрения с просоветской — неправдоподобно. Значит, такова была концептуальная основа переработки изначальной рукописи в текст романа «Тихий Дон». Однозначности в изображении Шолоховым Гражданской войны добивался и Сталин, в том числе во время своей первой встречи с писателем в 1931 г. на подмосковной даче Горького в Красково.

Любимая идея Сталина (на уровне фавулы) — исправление Григория Мелехова и переход его к большевикам. Рапповцы первыми стали озвучивать сталинское пожелание. Критик В. Ермилов уже в 1928 году предсказывал (подсказывал Шолохову): «Постепенно идущий к большевизму» Мелехов; в том же году другой рапповский критик — И. Машбиц-Веров тоже утверждал: «Автор ведет его к коммунизму» [3, с. 200]. Таким было партийно-желаемое развитие сюжета шолоховского романа, делавшее его безусловно советским. Но реальность, воссоздаваемая автором, была иной. Если воспользоваться впоследствии незыблемой формулой соцреализма, то шолоховское «правдивое» изображение действительности всеми своими чертами сопротивлялось ее «революционному развитию», а если и подчинялось его давлению, то ценой разрушения этой действительности и ее восприятия действующими в ней литературными персонажами.

Рассуждать на эту тему не раз доводилось и Сталину. Вторая заметная встреча Шолохова со Сталиным состоялась в октябре 1932 года в доме Максима Горького на Малой Никитской, когда Сталин встречался с писателями. К. Зелинскому, оставившему запись встречи, запомнилось рассуждение вождя о герое «Тихого Дона»:

«Мелехова нельзя считать типичным представителем крестьянства. Белые генералы не могли назначить командовать дивизией крестьянина без офицерского чина. А у казаков это могло быть. Спросим про казаков у Шолохова...». Все

оглянулись... Но «Шолохова рядом не оказалось», — констатирует очевидец. Так Сталину и не удалось разговорить писателя на тему о судьбе его героя [2, с. 359].

Зато Сталин произнес многозначительный тост. «Сталин снова встает с бокалом в руке: «За Шолохова! Да, я забыл еще сказать вам. Я хотел сказать еще о том, что производите вы <...> Человек перерабатывается самой жизнью. Но и вы помогите переделке его души. Это важное производство — души людей. Вы — инженеры человеческих душ. Вот почему выпьем за писателей и за самого скромного из них, за товарища Шолохова!»» [2, с. 356]. Как связан сталинский тост за скромность Шолохова с идеей инженерии человеческих душ? Как связан сталинский тост с судьбой Мелехова, с его «нетипичностью»? А очень просто: писатель не должен быть «слишком скромным»; он не должен довольствоваться тем, что человек переделывается «самой жизнью», а должен сам вторгаться в его судьбу, должен конструировать характеры своих персонажей и тем самым быть «инженером душ», убеждая своих читателей в закономерности всех метаморфоз, претерпеваемых его героями. В ходе «переработки» человека самой жизнью, которую своими средствами должен усилить писатель, взявший на себя роль «инженера», он, по Сталину, может и должен превратиться в управляемую «золотую середину», послушную и идейно одушевленную массу.

Рассуждая о мировом значении Шолохова, П. Палиевский заметил, что «одна из устойчивых идей Шолохова — это истребление середины» [4, с. 277]. Люди в произведениях Шолохова живут крайностями, на пределе человеческих сил и возможностей. И в этом состоянии руководить ими или строить из них, как из железных винтиков, идеальное коллективистское общество практически невозможно. Вообще в условиях гражданской войны человек начинает себя вести неадекватно, по какой-то исключительно жестокой, бесчеловечной логике. Иногда это животный страх, иногда эгоизм, реже героизм или кураж... И такое, экстремальное поведение человека в невыносимых условиях бытия больше всего занимает Шолохова как писателя-реалиста. А руководящая политическая идея, спущенная откуда-то сверху, остается как бы в стороне от текущей жизни.

Е. Г. Левицкая, с которой был дружен многие годы Шолохов, рассказывала, что, столкнувшись однажды в 1935 году с другим любимцем Сталина, тоже рапповцем, Ф. Панферовым, услышала от него: «Вот вы дружите с Шолоховым — убедите его, чтобы он закончил «Т. Д.» тем, что Григорий станет большевиком. Иначе «Т. Д.» не увидит света...» И добавил: «Так надо» [3, с. 147]. В этой заключительной реплике явно было записано сталинское поручение, почти приказ.

В 1937 году поехавший в Вешенскую по заданию Сталина тогдашний генеральный секретарь Союза советских писателей В. П. Ставский, третьестепенный пролетарский прозаик, по возвращении докладывал вождю секретным письмом:

«В ЦК ВКП(б) тов. СТАЛИНУ И. В.

В связи с тревожными сообщениями о поведении Михаила Шолохова, я побывал у него в станице Вешенской. <...>

М. Шолохов до сих пор не сдал ни IV книги «Тихого Дона», ни 2-й книги «Поднятой целины». Он говорит, что обстановка и условия его жизни в вешенском районе лишили его возможности писать.

Мне пришлось прочитать 300 страниц на машинке рукописи «Тихого Дона». Удручающее впечатление производит картина разрушения хутора Татарского, смерть Дарьи и Натальи Мелеховых, общий тон разрушения и какой-то безнадежности, лежащей на всех трехстах страницах; в этом мрачном тоне теряется и вспышка патриотизма (против англичан) и гнева против генералов у Григория Мелехова.

М. Шолохов рассказал мне, что в конце концов Григорий Мелехов бросает оружие и борьбу.

— Большевиком же его я делать никак не могу» [5, с. 69–70].

Конечно, сталинскому соглядатаю хотелось бы, как и самому Сталину, чтобы Мелехов не бросал оружия, продолжал бы борьбу на стороне красных и, наконец, вступил в большевистскую партию.

Тем временем В. Ставский доносит Сталину свои подозрения в отношении Шолохова:

«В порыве откровенности М. Шолохов сказал:

— Мне приходят в голову такие мысли, что потом самому страшно от них становится.

Я воспринял это, как признание о мыслях про самоубийство.

Я в лоб спросил его, — не думал ли ты, что вокруг тебя орудуют враги в районе, и что этим врагам выгодно, чтобы ты не писал? Вот ты не пишешь, — враг, значит, в какой-то мере достиг своего!

Шолохов побледнел и замялся. Из дальнейшего разговора со всей очевидностью вытекает, что он допустил уже в последнее время грубые политические ошибки» [5, с. 71].

В сталинской резолюции на письме было написано: «Тов. Ставский! Попробуйте вызвать в Москву т. Шолохова дня на два. Можете сослаться на меня. Я не прочь поговорить с ним» [5, с. 147]. Возможно, именно во время этой встречи (25 сентября 1937 г.) у Сталина с Шолоховым и зашла речь о финале романа (было известно, что Шолохов заканчивает 4-ю книгу «Тихого Дона»). Сохранился рассказ дочери писателя, Светланы Михайловны, о содержании их беседы, состоявшейся в конце 1930-х: «Сталин однажды спросил отца о судьбе Григория Мелехова: «Когда же он станет большевиком?» Отец ответил: «Очень хотел и уговаривал Григория, а он никак не хочет вступать в партию»» [3, с. 148]. Незадолго до передачи последней части романа в издательство Шолохов признался одному знакомому писателю: «Всем хочется хорошего конца, а если, скажем, конец будет пасмурным...» [3, с. 209].

Многие знали, что Сталин, долгое время проявлявший личный интерес к роману «Тихий Дон», был недоволен его концом (о другой причине сталинского недовольства мало кто догадывался). Тесно общавшийся со Сталиным А. Фадеев, ставший после Ставского генсеком Союза писателей, выступая на заседании литсекции только что созданного Комитета по Сталинским премиям, по поводу выдвинутого на соискание премии романа Шолохова «Тихий Дон» сказал, явно перефразируя доверительный разговор с вождем:

«Все мы обижены концом произведения в самых лучших советских чувствах, потому что 14 лет ждали конца: а Шолохов привел любимого героя к моральному

опустошению. 14 лет писал, как люди друг другу рубили головы, — и ничего не получилось в результате рубки. Люди доходят до одного морального опустошения, и из этой битвы ничего не родилось» [3, с. 223].

И в самом деле: какая в этом заключении правда! — *моральное опустошение* на многие годы и десятилетия вперед; ничего не получилось в результате «рубки голов»; ничего не родилось! Вот — итог Гражданской войны и последовавших за ней раскулачивания, коллективизации и Большого террора, по Шолохову. Отвечая на вопросы читателей, почему «все гибнут в конце романа» [«Поднятая целина». — И.К.], Шолохов сказал: «Да их все равно всех перебили бы лет через пять» (т. е. в 1937 г.) [3, с. 153].

Еще бы Сталин был доволен такими итогами: Мелехов не стал большевиком, Сталин не показан победителем белых генералов, застрельщики коллективизации — Давыдов и Нагульнов — погибли; ход истории не представлен как прямая, ведущая к торжеству правды большевизма...

Вообще же *кровавое равновесие*, складывающееся в Гражданскую войну, у Шолохова почти всегда асимметрично. В «Донских рассказах» красные у Шолохова неизменно вызывают симпатии, а белые — антипатии; в этом отношении моральный перевес всегда на стороне нового, передового. Однако практически побеждают у Шолохова — в большинстве случаев — белые. Старые силы объективно одерживают верх, хотя бы это и временная победа, в то время как субъективно правда (вместе с сочувствием автора и читателей) — на стороне молодых, представителей нового. Однако сама асимметричность расклада сил в Гражданской войне, как ее показывает Шолохов, заставляет нас сегодня задуматься, а так ли однозначен итог художественного повествования Шолохова?

Эмоции — с одной стороны; логика событий — с другой. Что перевешивает: моральная правда или торжество силы? И что такое это торжество силы — только ли коварство и жестокость сил прошлого, отчаянно цепляющихся за каждую возможность продлить свое существование, или это сила вековых традиций, не приемлющих новый уклад, новые идеи, новых, чаще всего пришлых, чужих, людей? На чьей стороне на самом деле автор? Сегодня у нас нет безусловного ответа на эти вопросы. Скорее всего, Шолохов видит правоту одних и правоту других, понимает неизбежность смертельной схватки с непредсказуемым исходом... Но это, пожалуй, все, что можно сказать определенно по этому поводу.

Смысл разногласий между Шолоховым и Сталиным в целом ясен. Для Сталина существует лишь одна правда — его собственная, правда его слова и его дела. Даже если она — ложь. Других «правд» для него как политика не существует. И он хочет, чтобы писатель своими произведениями *подтвердил и проиллюстрировал* эту его правду — ярко, доходчиво, убедительно. А темы, к которым обращается Шолохов, — *те самые*, сталинские: революция и Гражданская война; коллективизация, борьба за социализм («кто — кого?»); наконец, Великая Отечественная. Судьбоносные для народа и страны исторические события, переломные, драматические, тяжелые. Главная задача — объяснить народу, почему они развивались таким, а не иным образом; почему завершились такими, а не иными результатами; доказать, почему сталинские решения и оценки оказались в конечном счете единственно верными.

Шолохов же стремился сказать о Гражданской войне многогранную правду, а она не может быть увидена лишь с какой-то одной стороны — большевистской или добровольческой; руководящей или «низовой», народной; чекистской и партийной или колхозной. То же относится и к коллективизации; и к Великой Отечественной... Все события истории и повседневной жизни художнику нужно наблюдать и показывать с разных, в том числе и с двух противоположных, сторон, стереоскопически. Если это правда, то роман не может «доставлять удовольствие» лишь какой-то одной стороне, например красным. В этом случае, война будет изображена лишь с одной стороны, пристрастно, тенденциозно, пропагандистски; в ней гораздо больше будет представлено желаемого, чем действительного, оценочного, нежели фактического. Это будет не художественное, а в лучшем случае публицистическое произведение (а Сталин, как мы уже знаем, не различал ту и другую литературу).

Если смотреть на действительность только с какой-нибудь одной стороны, история или современность будут представлены как парадный плакат или глянцевоый лубок, поддерживающий ту или иную идеологию; при этом другая сторона будет выглядеть как карикатура или предвзятая демагогия. Шолохов же стремился каждый раз взглянуть на то или иное противоречивое явление с двух взаимоисключающих сторон и тем самым показать его внутреннюю противоречивость, драматизм, динамику. В этом смысле интересы художника и политика оказались принципиально несовместимы, а во многом и противоположны. То, чего добивался Сталин от Шолохова, было неприемлемо для художника; то, к чему стремился Шолохов-художник, не устраивало Сталина-политика.

Сын писателя М. М. Шолохов вспоминал, как у него состоялся с отцом разговор о правде. Один их общий знакомый утверждал, полемизируя с шолоховской «Судьбой человека», что «правда одна», и притом заключается она вовсе не в том, что показал писатель. Михаил Александрович возразил:

«Значит, говорит, правда одна? Нет, это лишь для того, кто и знать не хочет, что такое правда. Одной правды для всех нет и быть не может. Хотя того, кто ее ищет, понять и несложно. Их, по крайней мере, две — на пользу и во вред. Ложь во спасение есть? Только неумный и бессердечный человек будет ее отрицать и порицать. А раз так, то как же вредоносной правде не быть? <...>». И далее: «Правда... Человек — не зеркало, которое все отражает, что перед ним. Правда в человеке, в нем самом. Он в муках рождает правду, если эта его правда держится на человечности, на сострадании, на чувстве долга и ответственности перед людьми, на доброй воле делать что-то для них... А если ничего этого в человеке нет, то все его правдоискательство — ханжество...» [7, с. 160–161].

В этих словах — едва ли не смысловой ключ к творчеству Шолохова. Возьмем ли мы «Донские рассказы», обратимся ли к «Тихому Дону» или «Поднятой целине», читаем ли поздние шолоховские произведения — «Судьбу человека» (1956) или главы из романа «Они сражались за родину», — везде мы видим по крайней мере две правды: полезная, с точки зрения автора, и вредоносная, возвышающая человека и унижающая. Недаром Шолохов в том же разговоре с сыном заявлял:

«...Обманом, если это именно обман, никого не возвысишь. А вот настоящая правда всегда — возвышающая. И наоборот, все, что человек принял сердцем и что помогло ему распрямиться, улыбнуться, вздохнуть поглубже, — это и есть правда. Истина может быть и низкой, и унижающей. И таких истин — тьма»[7, с. 160–161].

Понять, какая из двух противоположных «правд» — унижающая, а какая — возвышающая человека, — в этом и состоит задача художника, исследующего жизнь. Он показывает многообразие человеческих правд, их противоборство, утверждение одной за счет низвержения другой, роль той и другой в жизни человека и общества в разных ситуациях. Шолоховский герой всегда находится в поиске правды, а то и дело оказывается между двумя правдами, в каждой из которых есть свои основания, своя логика, свой смысл. И человеку дается с огромным трудом выбор правды. Мучительное раздвоение испытывает Григорий Мелехов, выбирая одну из двух своих женщин, выбирая между старой жизнью и новой, между правдой красных и правдой белых. «С потом и кровью» делают свой выбор любимые автором герои «Поднятой целины» — Семен Давыдов и Макар Нагульнов, Андрей Разметнов и Кондрат Майданников, и эта проблема выбора характерна не только для положительных персонажей. Ведь по-своему трудный, жестокий выбор осуществляют в своей жизни и в конкретных ситуациях враги коллективизации и советской власти — Половцев и Лятевский, Яков Островнов и Тимофей Рваный... И шолоховское повествование нередко «зависает» над проблемой выбора: ведь сам этот выбор оказывается на поверку невозможным — для любого человека в подобных ситуациях.

Работая над новым романом о коллективизации, как многим потом казалось, написанным по сталинскому заказу, Шолохов продолжил изучение поведения людей на гражданской войне, каковой и была коллективизация в скрытой форме. Сам писатель назвал свое новое произведение «С потом и кровью», а редакторы-правдисты, в угоду Сталину, назвали «Поднятая целина», перефразировав выражение, взятое из одной из сталинских речей. В авторском названии есть главное, собственно и раскрывающее смысл совершающегося как продолжения Гражданской войны — на иной почве и другими средствами, — как исторически неумолимого, жестокого, дающегося неимоверными усилиями народа, с огромными, в том числе кровавыми, жертвами, противоборства старого и нового.

В сталинском названии была какая-то стертость, однозначность, оптимистическая целеустремленность: «новое» («целина», т. е. коллективизация, социализм) дается хоть и нелегко, но радостно: как историческая неизбежность и необходимость, как светлое коллективистское будущее, поначалу, конечно, непривычное, но единственно возможное. Из названия ушел драматизм, даже трагедийность «Великого перелома», что подчеркивал Шолохов. Ведь столкновение вековой традиции и революционной модернизации, хозяйствования единоличного и коллективистского, отношения крестьянства и централизованного государства рисуется Шолоховым не как «мирное вращение» деревни в социализм, а как разновидность Гражданской войны в России. Вопрос по-прежнему стоит: «Кто — кого?» И исход такой войны далеко не однозначен: в ней нет победителей и побежденных.

Именно в таком понимании коллективизации — как продолжения Гражданской войны и усиления классовой борьбы — взгляды Шолохова и Сталина совпали. Когда редакция «Нового мира», начавшего печатать «Поднятую целину», потребовала от автора, чтобы он изъясил из романа душераздирающие сцены раскулачивания, Шолохову пришлось, как всегда, обратиться за помощью к Сталину. Тот, выслушав жалобы писателя и прочитав в рукописи первую часть романа, сказал: Что там у нас за путаники сидят? Мы не побоялись кулаков раскулачить — чего же теперь бояться писать об этом!» И распорядился печатать «Поднятую целину» в соответствии с авторским замыслом [3, с. 44]. Демонстрация жестокости раскулачивания и коллективизации устрашающая и поучительна.

Уже в «Донских рассказах» есть предпосылка такого подхода. Фабула некоторых рассказов у Шолохова выходит за рамки периода Гражданской войны. Военных действий между красными и белыми давно нет, но конфликты от этого не становятся менее острыми, а следствия борьбы менее кровавыми. Пожирающий огонь классовой вражды и ненависти тлеет подспудно, лишь изредка вырываясь на поверхность жизни. И в тот момент становится ясно, что этот огонь находит себе все новую и новую пищу, часто неожиданную... И читатель видит, что происходящее в поздних «Донских рассказах» — не просто отголосок Гражданской войны, но фактически — ее новый этап.

Но вот в чем точки зрения Сталина и Шолохова не могли совпасть, так это в отношении неопределенности финала этой перманентной гражданской войны. Сталин был убежден в том, что все исторические и социально-политические процессы в стране и мире завершатся победой его, Сталина, и исполнителей его стальной воли. Шолохов был склонен предчувствовать неоднозначный, «пасмурный» конец (если конец в таких процессах вообще возможен).

В 1933 году Шолохов написал Сталину несколько развернутых писем, в которых рассказал о произволе и всевозможных «безобразиях», творящихся в колхозах на Дону, о голоде, возникшем после изъятия хлеба у колхозников, о пытках и провокациях со стороны чекистов, напоминающих методы «военного коммунизма» начала 20-х гг. и недавнюю практику раскулачивания.

«Если все описанное мною заслуживает внимания ЦК, — пошлите в Вешенский район доподлинных коммунистов, у которых хватило бы смелости, не взирая на лица, разоблачить всех, по чьей вине смертельно подорвано колхозное хозяйство района, которые по-настоящему бы расследовали и открыли не только всех тех, кто применял к колхозникам омерзительные «методы» пыток, избиений и надругательств, но и тех, кто вдохновлял на это» [5, с. 57–58].

Шолохов еще не знал, что ему уже «хватило смелости» воззвать к самому главному «вдохновителю» всех эксцессов коллективизации, хотя, конечно, он вовсе не стремился ни его «разоблачить», ни «открыть». Более того, Шолохов именно потому и обратился к Сталину со своим рассказом, что рассчитывал на шоковый эффект обжигающей правды и надеялся на то, что злоупотребления на местах станут откровением для вождя, который не знает о них и никогда бы не узнал без шолоховского письма. Хотя было не очень ясно, какое на Сталина может произвести впечатление «шоковый эффект». Как-то раз

Шолохову уже довелось устно рассказать Сталину об ужасах коллективизации. Писатель вспоминал впоследствии (в доверительной беседе с В. В. Вересаевым): «Сталин слушал молча, а потом неожиданно, не сказав в ответ и слова, встал и вышел» [3, с. 29].

В конце своего пространного письма от 4 апреля 1933 г., как бы извиняясь перед вождем, на которого он возлагает единственную надежду, за рассказанную жестокую и отвратительную в своих подробностях правду, Шолохов, вроде бы невзначай бросает:

«Обойти молчанием то, что в течение трех месяцев творилось в Вешенском и Верхне-Донском районах, нельзя. Только на Вас надежда.

Простите за многословность письма. Решил, что лучше написать Вам, нежели на таком материале создавать последнюю книгу «Поднятой целины»» [5, с. 58].

Что это? Униженная просьба? Шантаж? Угроза? А может, в самом деле Шолохов вместо письма послал вождю черновой набросок не дошедшего до нас довоенного варианта второго тома «Поднятой целины»?

Подействовало! 15 апреля письмо было получено Сталиным; вместе с В. М. Молотовым прочитано. 16 апреля Сталин послал Шолохову телеграмму с запросом о размерах необходимой помощи. Ответ писателя вылился в новое письмо, переполненное описанием ужасов коллективизации. После второго шолоховского письма Сталин ответил писателю (единственное развернутое письмо Сталина Шолохову!), и это письмо многое объясняет в характере их взаимоотношений:

«Я поблагодарил Вас за письма, так как они вскрывают болячку нашей партийно-советской работы, вскрывают то, как иногда наши работники, желая обуздать врага, бьют нечаянно по друзьям и докатываются до садизма. Но это не значит, что я во всем согласен с Вами. Вы видите одну сторону, видите не плохо. Но это только одна сторона дела. Чтобы не ошибиться в политике (Ваши письма — не беллетристика, а сплошная политика), надо обозреть, надо уметь видеть и другую сторону. А другая сторона состоит в том, что уважаемые хлеборобы вашего района (и не только вашего района) проводили «итальянку» (саботаж!) и не прочь были оставить рабочих, Красную армию — без хлеба. Тот факт, что саботаж был тихий и внешне безобидный (без крови), — этот факт не меняет того, что уважаемые хлеборобы по сути дела вели «тихую» войну с Советской властью, войну на измор, дорогой тов. Шолохов... [5, с. 68].

Каждый непредубежденный читатель сегодня чувствует за ласковостью обращения зловещую интонацию деспота, не терпящего ни в чем возражений себе. Сталин понял намек писателя. Понял он и то, что Шолохов послал ему наброски, точнее, сырой подготовительный материал ко второму тому «Поднятой целины», которую Шолохов собирается продолжать в оппозиционном духе, — не поддерживая, а критикуя и осуждая сталинскую политику коллективизации. И вождь предупредил писателя, что такие «игры» в литературе не пройдут: вольно или невольно писатель занимается *не беллетристикой, а большой политикой*, причем на стороне тех, кто ведет «тихую войну» с Советской властью. И линия фронта в этой войне проходит между колхозниками и чекистами, между писателем, сочувствующим угнетаемому народу, и бесче-

ловечной властью, в конечном счете — между Шолоховым и Сталиным. А это означает, что Шолохов, в глазах Сталина, утратил былое доверие. И вовсе не стал «инженером человеческих душ», как рассчитывал Сталин. А если вспомнить многочисленные доносы на Шолохова, включая чекистские и райкомовские, приходится признать, что сама его жизнь в это время висела на волоске.

Заключение

В каком же отношении литературно-политический проект «Шолохов» можно признать осуществленным и удачным? В чем писателю, которого в 1930-е годы нередко называли в печати «сталинским любимцем», удалось стать «инженером человеческих душ»? В какую сторону направил Шолохов «переделку души» человека? Восславил Гражданскую войну как безусловную победу большевизма и Советской власти над пассивностью и инертностью народа, колебавшегося между красными и белыми? Показал достижения раскулачивания и коллективизации, приведшие к «поднятию целины» — социализма в деревне — на Тихом Дону и по всей России (а не к чекистскому произволу и голодомору)? Поддержал Сталина в разворачивании Большого террора — и на Дону, и по всей Стране Советов? Доказал, на примере своих персонажей, что «судьба человека» решается военно-политическими средствами Советской власти, т. е. ее вождями и чиновниками, партийцами и особистами, и ни в какой мере не зависит от самого человека и его желаний, стремлений, мечтаний?.. Привел к коммунизму своих литературных героев?

В том-то и дело, что ни на один из поставленных здесь вопросов, обращенных — прямо или косвенно — к Шолохову, реальному писателю или абстрактному «проекту» — мы не получим адекватного ответа. Везде шолоховский реализм уклоняется от прямого соответствия предписанным ему идейно-политическим установкам своей эпохи. «Идейные установки» шолоховского времени, иногда внятно озвучиваемые в произведениях писателя голосами его персонажей, существуют как бы параллельно художественной структуре его романов или рассказов и скорее проецируются в художественный мир Шолохова, нежели присутствуют в нем. Реализм писателя, почти неотличимый от грубого натурализма (П. Палиевский назвал его «свирепым реализмом» [4, с. 274]), очень мало соприкасается с социалистической идеей и тем более с ней не срастается. У него другие идейные установки, связанные с землей, вековыми традициями донского казачества, родной «почвой». Это, скорее, *диалог* — отдаленной идеи и близкой земной реальности, — которые, перекликаясь между собой, сосуществуют как своего рода «параллельные миры». Никакого органического единства и слияния в желанную «витрину» соцреализма мы у Шолохова не видим, каким бы провластным и сервильным (внешне) он ни был.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бар-Селла* З. Литературный котлован. Проект «Писатель Шолохов». — М.: РГГУ, 2005. — 464 с.

2. *Зелинский К. Л.* Одна встреча у М. Горького (Запись из Дневника). // *Он же. На литературной дороге. Сборник статей.* — Подольск: Академия- XXI, 2014. — С. 331–363.
3. *Осипов В. О.* Тайная жизнь Михаила Шолохова... Документальная хроника без легенд. — М.: Раритет; Либерия, 1995. — 416 с.
4. *Палиевский П. В.* Мировое значение М. Шолохова // *Он же. Литература и теория.* — М.: Сов. Россия, 1979. С. 272–282.
5. Писатель и вождь: Переписка М. А. Шолохова с И. В. Сталиным в 1931–1950 годы. Сборник документов из личного архива И. В. Сталина / Сост. Ю. Мурин. — М.: Раритет, 1997. — 157 с.
6. *Сарнов Б. М.* Сталин и писатели: книга третья. — М.: Эксмо, 2009. — 992 с.
7. *Шолохов М. М.* Разговор с отцом... // *Дон.* 1990. № 6. — С. 160–165.
8. *Шолохов М. М.* Об отце // URL: <https://sholohov.lit-info.ru/sholohov/vospominaniya/sholohov-ob-otce.htm>

REFERENCES

1. Bar-Sella Z. (2005). *Literatyrnyj kotlovan. Proekt "Pisatel' Sholohov"* [Literary excavation. The project "The writer Sholokhov"]. Moskva: RGGU Publ.. — 464 s. (In Russian)
2. Zelinsky K. L. (2014). *Odna vstrecha u Gor'kogo (Zapis' iz Dnevnika)* [One meeting with M. Gorky (Diary entry)]. In: Zelinsky K. L. *Na literaturnoj doroge. Sbornik statej* [On the literary road. Collection of articles]. Podolsk: Akademiya-XXI Publ. S. 331–363. (In Russian)
3. Osipov V. O. (1995). *Tajnaya zhizn' Mihaila Sholohova. Dokumental'naya hronika bez legend* [Mikhail Sholokhov's Secret Life... A Documentary Chronicle Without Legends]. Moskva: Raritet; Libereya Publ.. 416 s. (In Russian)
4. Palievsky P. V. (1979). *Mirovoye znachenije Mihaila Sholohova* [Mikhail Sholokhov's Global Significance]. In: Palievsky P. V. *Literatura i teoriya* [Literature and Theory]. Moskva. Sovetskaya Rossiya Publ. — S. 272–282. (In Russian)
5. *Pisatel' i vozhd' (1997). Perepiska M. A. Shlohova s I. V. Stalinym v 1931–1950. Sbornik dokumentov iz lichnogo arhiva I. V. Stalina* [The writer and the leader: Correspondence between M. A. Sholokhov and I. V. Stalin in 1931–1950. Collection of documents from the personal archive of I. V. Stalin] / Sost. Yu. Murin, Moskva: Raritet Publ.. — 157 s. (In Russian)
6. Sarnov B. M. (2009). *Stalin i pisateli: Tret'ya kniga* [Stalin and the writers: the third book]. Moskva: Eksmo Publ. — 992 p. (In Russian)
7. Sholohov M. M. A conversation with my father. — In: "Don". 1990. № 6. S. 160–165. (In Russian)
8. Sholohov M. M. About my father. URL: <https://sholohov.lit-info.ru/sholohov/vospominaniya/sholohov-ob-otce.htm> (In Russian)

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

К ЮБИЛЕЮ ДИРЕКТОРА ИЗДАТЕЛЬСТВА РХГА АЛЕКСАНДРА АНАТОЛЬЕВИЧА ГАЛАТА

29 августа 2025 года свой 60-летний юбилей отметил директор издательства Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского Александр Анатольевич Галат.

А. А. Галат — коренной ленинградец / петербуржец. Родился в 1965 году, после школы окончил Ленинградский политехнический институт, а с начала 1990-х и в 2000-е гг. работал в разных издательствах Петербурга. С 2009 года А. А. Галат связан с РХГА. Поначалу работал в издательстве академии по договору, выполняя отдельные заказы на подготовку книг, в 2010 году был принят штатным сотрудником в качестве заместителя директора издательства, а в июле 2018 года занял должность директора.

Полтора десятилетия А. А. Галат служит РХГА и больше семи лет руководит издательским процессом, через его руки проходят все рукописи издательства, которые превращаются в печатную продукцию, от него зависит своевременный выпуск сборников и журналов. При участии А. А. Галата в РХГА выпущено свыше тысячи книг и журналов. Этот весомый показатель продуктивности свидетельствует о мастерстве и высокой ответственности! Директора издательства всегда можно застать в академии за каким-то рабочим занятием. Александр Анатольевич не только руководит процессом книгоиздания, но и сам отбирает материалы, сканирует тексты, вычитывает рукописи, редактирует, работает с заказчиками, встречает тиражи изданий из издательства, разгружает пачки с книгами, выдает книги и журналы со склада, отвечает на звонки, занимается рекламой, участвует в презентациях новых изданий, и проч., и проч. Многие преподаватели РХГА благодарны Александру Анатольевичу за его содействие, отзывчивость, внимательность и авторским или коллективным изданиям, кафедральным сборникам и журналам.

Место издательства расположено в здании Академии Достоевского на Фонтанке, 15, на первом этаже, по соседству с книжным магазином «Порядок слов». Для преподавателей академии и друзей нынешний центр издательства — это не только мир книг и книготворчества, но и замечательное поле товарищеского

общения, поскольку А. А. Галат — замечательный гостеприимец. «Намоленное место», — говорим мы, собираясь на торжества в издательстве — небольшой, но уютной книжной галатовой каморке, где всё помещение как бы «сложено» из книг: книги в шкафах и на шкафах, на столах и стульях, книги на полу и тумбочках, книги на книгах...

А. А. Галат — заметная фигура Академии Достоевского, он давно стал частью истории РХГА. На просторах русского мира наше издательство заслуженно считается одним из авторитетных издательств, признанной торговой маркой. И в этом во многом заслуга его нынешнего директора.

В эссе о книге (из сборника «Думая вслух») Хорхе Луис Борхес говорит, что книга является продолжением памяти и воображения, что великая концепция книги в том, что она может быть Божественным произведением. А еще мудрый аргентинский писатель и страстный библиофил считал, что книга — это надежда обрести счастье. В таком случае, создатели хороших книг — как авторы, так и библиомастера-издатели — являются посредниками, делающими читателей причастными Божественного Духу, вселяющими надежду на обретение счастья. Одним из таких медиумов является Александр Анатольевич Галат. Собравшись в издательстве РХГА, мы всегда поднимаем тост за *genius loci*, за хозяина издательства, и за «Гала(к)тику» нашей академии.

Дорогой Александр Анатольевич, возраст наступил почтенный, пенсионный. Но пенсионный — по старым российским меркам, а сил еще ого-го-го сколько! И опыт накоплен великий, и горы работы по книгоизданию только прибавляются. Так что всё впереди!

От имени сотрудников РХГА, всех друзей и коллег желаю Александру Анатольевичу крепкого здоровья на многие годы, желаю плодотворного творчества на благо российского книгоиздания. Я уверен, что будут новые проекты, появятся новые интересные книги, которые будут радовать самого Юбиляра как издателя и библиофила и подарят счастье всем нам — писателям и читателям.

А. А. Сеницын

НАШИ ПОТЕРИ

ГНАТЮК ОЛЬГА ЛЕОНИДОВНА (06.06.1957–25.12.2025)

25 декабря 2025 года не стало Ольги Леонидовны Гнатюк.

Ольга Гнатюк — известный российский ученый, кандидат философских наук, доктор социологических наук, профессор, признанный специалист по истории русской мысли, политической философии, социологии и теории коммуникации.

Родилась Ольга Леонидовна 6 июня 1957 года в городе Валга Эстонской ССР в семье офицера-подводника и преподавательницы. С детства отличалась незаурядным умом, самостоятельностью, целеустремленностью и упорством, была отличницей и в школе, и позднее в университете. В 1979 году окончила философский факультет ЛГУ с красным дипломом. В 1985 году защитила кандидатскую диссертацию, которая была посвящена молодежному движению в западных странах. В 1997 году защитила докторскую диссертацию на факультете социологии СПбГУ по теме «Консервативный либерализм П. Б. Струве (историко-социологический анализ)». В 1999 году получила звание профессора. Свободно владела английским и украинским языками, на хорошем уровне — немецким языком.

Научно-педагогический стаж Ольги Леонидовны начинается с 1979 года. Она прошла путь от ассистента кафедры общественных наук Одесского медицинского института им. Н. И. Пирогова (1979–1983) до профессора кафедры политологии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета (СПбГПУ, ныне СПбПУ Петра Великого) (1985–2006). Затем работала профессором кафедры связей с общественностью и рекламы факультета философии человека РГПУ им. А. И. Герцена (с 2000 года). В 2008–2011 годах руководила этой кафедрой. В 2006–2010 годах была членом диссертационного совета по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора социологических наук на факультете социологии СПбГУ. В 1999 году была стипендиатом престижной программы «Regional Scholar Exchange Program» в Гарвардском университете (США), где работала над научным проектом «Социологическая теория Н. С. Тимашева». В трудных современных условиях Ольга Леонидовна

старалась преодолеть аполитичность студентов, их недоверие к гуманитарным и общественным наукам. Она заинтересовывала ребят и учила их самостоятельно думать, анализировать, делать обоснованные выводы. Поэтому ей самой приходилось много работать, изучая новую литературу, осваивая современные формы и методы преподавания.

Ольга Леонидовна стала выдающимся профессионалом своего дела. Она является автором более 200 публикаций, в том числе монографий, учебников и учебных пособий. Ольга Гнатюк внесла существенный вклад в исследование развития русской политической мысли, прежде всего наследия Петра Бернгардовича Струве и его концепции консервативного либерализма. Ее перу принадлежит первая в России и за рубежом монография, систематически исследующая биографию и идеи Николая Сергеевича Тимашева. Она изучала вклад русско-американского ученого в теорию и историю социологии, социологию права, политическую социологию и политологию. Таким образом, ею был успешно осуществлен опыт междисциплинарного исследования. Особенностью ее научного стиля было сочетание фундаментальных исследований с прикладными разработками.

Ольга Леонидовна была блестящим преподавателем. Ее лекции и семинары пользовались большим успехом у студентов. Последние годы своей жизни Ольга Леонидовна тяжело страдала от неизлечимой болезни, но до самого конца сохранила присутствие духа и волю к сопротивлению. Ее мужество укреплялось православной верой и молитвами. Она была подлинным философом, для которого характерно единство искусства мысли и практики достойной жизни.

В. В. Кузнецов

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 культуроло-
гии, Российский государственный гумани-
тарный университет

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

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**

2026. Том 27, вып. 1

Подписано в печать __.__.2026. Формат 70 × 100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,5. Тираж ___ экз. Заказ № 381

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134

