

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2025

volume 26

issue 2

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2025
том 26
выпуск 2

*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. Гурторов, М. А. Маслин, Л. В. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2025. Том 26. Вып. 2. — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2025.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Executive Secretary

Oleg Kuliev

Editorial Board

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Лишаев С. А.</i> Быть в ответе (Жизнь как данность).....	9
<i>Лебедев С. П., Лебедева Т. П.</i> Силы и пространство: от физики к метафизике и теологии. Близкодействие. Физика. Часть II.....	23
<i>Пылькин А. А., Серкова В. А.</i> Натуралистический жест в античном кинизме	42
<i>Лукашин Е. В.</i> Проблема метода познания жизни как формы антропологического единства человека (Кант, Гегель)	54
<i>Катасонов В. Н.</i> Софиология и искусственный интеллект.....	65
<i>Колесников А. С.</i> Аналитическая философия на российской сцене и феноменология.....	75
<i>Заславская Е. А.</i> Структура и механизмы нарративного сознания в контексте московской традиции аналитической философии	91
<i>Михалёв Д. В.</i> Семья как протосоциальная структура во французском персонализме Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье и в философии Иммануила Канта	106

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- Тульпе И. А.*
Историческая память как религиозно-нравственный концепт114
- Леонов А. М.*
Семиотическая специфика интерпретации образа Вавилона-
блудницы в условиях трансформации семантики понятия «Рим»126
- Гуревич А. Ю.*
Интеллектуальное наследие российских мыслителей как предпосылка
для иудео-православного диалога139

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

- Ганичев Л. А.*
Историческая миссия, образ и судьба первой русской эмиграции157
- Базанов П. Н.*
Историк Н. И. Ульянов о культуре
и самосознании первой русской эмиграции169
- Галиев Р. Ф.*
Наследие русской эмиграции
в неофициальной культуре Ленинграда183
- Кожурин А. Я., Романенко И. Б.*
Границы русского мира
(Западная Россия в концепциях Н. Г. Устрялова и М. О. Кояловича)196
- Щученко В. А.*
Отношение В. С. Соловьёва к культурфилософским установкам
Ф. М. Достоевского211
- Хренов Н. А.*
«Двойное зрение» в философии экзистенциализма:
режиссура А. Тарковского как особый тип дискурсивности223
- Рыжов И. О.*
Преимственность идей почвенничества в советской деревенской прозе246
- Цветова Н. С.*
«Вглядываясь в лица»:
В. Шукшин в поисках антропологического кода России260
- Осьмухина О. Ю.*
«...Может быть, праведники спасутся»:
художественное своеобразие рассказа В. Гроссмана «Тиргартен»275

CONTENTS

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Lishaev S. A.</i> To be responsible (life as given)	9
<i>Lebedev S. P., Lebedeva T. P.</i> Forces and space: from physics to metaphysics and theology. Close effect. Physics	23
<i>Pylkin A. A., Serkova V. A.</i> A naturalistic gesture in ancient cynicism	42
<i>Lukashin E. V.</i> The problem of the method of understanding life as a form of human anthropological unity (Kant, Hegel)	54
<i>Katasonov V. N.</i> Sophiology and artificial intelligence	65
<i>Kolesnikov A. S.</i> Analytical philosophy on the Russian stage and phenomenology	75
<i>Zaslavskaya E. A.</i> The structure and mechanisms of narrative consciousness in the context of Moscow's analytic philosophy tradition	91
<i>Mikhalyov D. V.</i> The family as a proto-social structure in the French personalism of Jean Lacroix and Emmanuel Mounier and in the philosophy of Immanuel Kant	106

RELIGIOUS STUDIES

<i>Tulpe I. A.</i> Historical memory as a religious and moral concept	114
<i>Leonov A. M.</i> The specific of the interpretation of the image of Babylon-harlot in the conditions of the transformation of the idea of Rome	126

<i>Gurevich A. Yu.</i>	
Intellectual heritage of Russian thinkers as a prerequisite for Judeo-Orthodox dialogue	139

CULTURAL STUDIES

<i>Ganichev L. A.</i>	
Historical mission, image and fate of the first Russian emigration	157
<i>Bazanov P. N.</i>	
Historian N. I. Ulyanov on the culture and self-awareness of the first Russian emigration	169
<i>Galiev R. F.</i>	
The legacy of Russian emigration in the unofficial culture of Leningrad	183
<i>Kozhurin A. Ya., Romanenko I. B.</i>	
The borders of the Russian world (Western Russia in the concepts of N. G. Ustryalov and M. O. Koyalovich)	196
<i>Shchuchenko V. A.</i>	
V. S. Solovyov's attitude to the cultural and philosophical attitudes of F. M. Dostoevsky	211
<i>Khrenov N. A.</i>	
"Double vision" in the philosophy of existentialism: A. Tarkovsky's directing as a special type of discursivity	223
<i>Ryzhov I. O.</i>	
Continuity of soil-focus ideas in Soviet village prose	246
<i>Tsvetova N. S.</i>	
"Looking into faces": V. Shukshin in search of the anthropological code of Russia	260
<i>O. Yu. Osmukhina</i>	
"...Maybe the righteous will be saved": the artistic uniqueness of V. Grossman's story "Tirgarten"	275

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2025.2.2.001

УДК 1 (115; 122)

*С. А. Лишаев**

БЫТЬ В ОТВЕТЕ (ЖИЗНЬ КАК ДАННОСТЬ)

В статье рассматривается ответственность как конститутивная характеристика человеческого бытия. Анализируется связь между ответственностью как способностью иметь дело с данностью сущего и способностью временения. Прослеживается зависимость между признанием ответственности определяющей характеристикой человека и его производностью как субъекта от первосубъекта (от Другого). В основе способности человека быть соавтором хронорисунка его жизни лежит способность временения. Исследованы основания способности человека к реактивной и проактивной деятельности. Данность жизни как целого задолго до ее конца превращает жизнь в задание, в задачу. Ее решение предполагает постановку надситуативных целей, стремление к которым актуализирует длинную волю. Если ответственность и признание производности человека как субъекта от первосубъекта лежит в основе традиционного миропонимания, то гуманистическая установка Нового времени выстраивает миропонимание на основе принципа автономного, самоутверждающегося субъекта. В гуманистическую эпоху творческий акт («да будет!») как акт создания нового оттесняет на второй план установку на вслушивание, всматривание в данное, на подражание ему, на его культивирование. Отсюда различия в понимании индивидуальной ответственности, которая производна от ответственности человеческого бытия.

Ключевые слова: жизнь, время, вечность, человек, субъект, первосубъект, данность, ответственность, ответственность.

* Лишаев Сергей Александрович — д-р филос. наук, проф., lishaevs@bk.ru, Самарский национальный исследовательский университет им. акад. С. П. Королева, Самара, Московское шоссе, д. 34.

Sergey A. Lishaev — Dr. of Science in Philos. Sciences, Prof., lishaevs@bk.ru, Samara National Research University named after academician S. P. Korolev, 34, Moskovskoye shosse, Samara, 443086, Russian Federation.

S. A. Lishaev
TO BE RESPONSIBLE (LIFE AS GIVEN)

The article considers answerability as a fundamental characteristic of human being. Answerability as an ability to deal with the givens of being is related with the timing ability and grounds in the fact, that the man as a subject is derivative from the initial subject (the Other). The ability of timing the life is a basis to the human ability of being a coauthor of the chronodesign of his life. The author analyses the basis of the abilities of reactive and proactive activities. The perception of life as a whole turns it into a task, a target a long time before its end. Accomplishing of this task implies setting a supra-situative goals, and the pursuing of them activates the long will. The humanistic attitude of the modern era builds the world outlook on the basis of the autonomous self-sufficient subject, while the traditional world outlook grounds into the answerability and the primacy of the initial subject. In the humanistic era the creative act of producing the New displaces the former attitude of perceiving, imitating and cultivating the given.

Keywords. Life, time, eternity, man, subject, initial subject, givens, answerability, responsibility.

Дано мне тело — что мне делать с ним,
Таким единым и таким моим?
За радость тихую дышать и жить
Кого, скажите, мне благодарить?
Я и садовник, я же и цветок,
В темнице мира я не одинок.
На стекла вечности уже легло
Мое дыхание, мое тепло.
Запечатлеется на нем узор,
Неузнаваемый с недавних пор.
Пускай мгновения стекает муть —
Узора милого не зачеркнуть.

О. Мандельштам

В ответе на данное

(«Дано мне тело — что мне делать с ним?»)

Данность и ответственность*. Присутствует то, что сознается. Человек существует, сопresentуя с данным ему сущим. Только часть из того, с чем мы сопresentуем, дано благодаря нашим усилиям. По большей части данное дано произвольно. Найденное и сделанное нами добавляется к уже данному. Первые воспоминания совпадают с рождением «я» как индивидуализированного центра сознания. Мы помним с момента, когда появляется бытие от первого

* В первой статье из цикла «Жизнь и время» речь шла о *хроноустройстве индивидуальной жизни*. Ближайшим образом — о ее темпоральной пластичности [3]. В завершающей части работы указывалось на связь между сознанием, субъектностью, временением, темпоральной пластичностью и ответственностью «я» за жизнь в ее итоговом хронообразе. Утверждалось, что *ответственность* за персональный хронообраз связана с *ответственностью* как отличительной особенностью человеческого бытия. Ответность была определена как онтологическое основание ответственности. Однако ни ответственность, ни ответственность не получили концептуальной проработки. В настоящей работе мы сфокусируем внимание на анализе ответности человеческого бытия.

лица («я»), способное удерживать данное в качестве своего. Сознать значит иметь дело с данным; осознанно действовать значит отвечать на данное.

Каким бы ни был источник данности данного, с данным приходится считаться. Наши произвольные и непроизвольные, положительные и отрицательные реакции — это ре-акции на данное. Человеческую жизнь можно определить как бытие-в-ответе «на» (и «за») данное, что не умаляет нашей способности к проактивному поведению. Вопрос о том, что лежит *в основе* человеческого бытия: открытость существу и способность отвечать на данное или способность действовать *по своей инициативе, проактивно*? Если исходят из открытости существу, это предполагает онтологическое ограничение человека как субъекта данностью данного. Если исходят из человека как автономного деятеля, любые ограничения рассматриваются как внешние (временные) ограничения я-субъекта, которые должны быть им преодолены. Первая позиция представляется нам более обоснованной.

Быть-в-ответе не значит быть в пассивной позиции. Ответность означает, что активность ограничена данным и в тех случаях, когда человек действует по ситуации, и тогда, когда он преследует далекие цели и исполняет когда-то данные обещания, то есть действует проактивно.

Жизнь в перспективе, задаваемой данностью данного, открывается как общение с данным. Один имярек отличается от другого тем, что ему дается, и тем, что ему не дается. Человеку дано многое, но из окружающего его мира до него доходит не все. Разным людям, пребывающим в одном и том же месте, открывается разное. Можно смотреть и не видеть, слушать и не слышать. Сущее не тождественно данному*. Многое из того, что доступно органам чувств, до сознания не доходит. Дано то, что значимо для индивида, что смогло пройти сквозь неосознаваемые им ценностно-смысловые фильтры, отделяющие полезное от бесполезного, интересное от неинтересного, безопасное от опасного, особенное от обычного и т. д.

Отвечать на данное не значит отвечать на все данное. Напротив, осознанное проживание жизни предполагает анализ данного на предмет выявления того, что требует ответа в первую очередь. Жизнь, проживаемая «с умом», предполагает расстановку приоритетов. Не все из данного *настоятельно*, не все стоит того, чтобы думать о нем, не все требует практического ответа. Что-то оставляет нас равнодушными, что-то принимается к сведению и со временем забывается. От ответа можно уклониться, от него можно на время воздержаться («когда-нибудь потом займусь этим!»). По-настоящему настоятельно лишь то, что *беспокоит, удивляет, восхищает, пугает, etc.*

Данное, когда оно по-настоящему задевает, вопросительно, то есть способно побудить нас к постановке вопросов и поиску ответов: «что это было? откуда взялось? что мне с этим делать? за что это мне?» и т. д. Чем больше сущее задевает, тем оно более вопросительно, тем выше его субъектность**.

* Ключи в «голове» (ключи в их данности) — не то же самое, что ключи в кармане.

** Термин «субъект» мы используем в том значении, которое было общепринятым до его переосмысления Декартом и другими мыслителями Нового времени. В своем исходном значении субъект — это «то, что лежит в основе». В такой трактовке человек не противо-

Из данностей, которые вызывают удивление, рождаются философские вопросы. Например, вот этот: «Почему вообще есть что-то, а не ничто?».

Жизнь в дательном падеже. Помимо номинативных и номинативно-подобных грамматических конструкций («я не спал», «он завидовал» и т. д.) в русском языке широко распространение имеют безличные конструкции с личным местоимением в дательном падеже: «мне не спится, нет огня» (А. Пушкин), «мне тяжело», «мне дышится легко», «дано мне тело» и т. д. Обо всем, что происходит с человеком, можно высказаться двумя указанными способами. Конструкции с безличной формой глагола и именем в дательном падеже (дательные и дательноподобные конструкции) интересны в том отношении, что человек в них предстает не как агент, деятель, а как экперिएнцер [2, с. 44–45], то есть как субъект, пассивно переживающий то, что ему дано.

Языковые формы не только *выражают* многократно повторенный людьми опыт, они несут в себе *определенное понимание* происходящего. То, в какой мере язык выражает бытие как бытие, мы здесь рассматривать не можем. Для целей нашей работы достаточно отметить, что человеческое бытие выражает себя в языковых формах, а изменение этих форм по ходу истории свидетельствует об изменениях в самосознании людей.

Культура модерна исходит из того, что человек — это *деятельный* субъект, инициатор процессов, креатор. На шахматной доске мире сего он всегда играет за белых: он тот, кто делает первый ход, кто нечто начинает и мыслит самого себя как причину изменений в своей жизни и в окружающем мире. Такой взгляд на человека поддерживается номинативными конструкциями. Именно под данным углом зрения и сегодня смотрят на человека в постхристианском обществе позднего модерна. Однако наличие универсальных и широко используемых (во всяком случае в русском языке [2, с. 55–72]) альтернативных номинативноподобным конструкциям грамматических форм высвечивает ту модальность человеческого бытия, которая находится в центре внимания этой работы.

Безличные конструкции с личным местоимением в дательном падеже обнаруживают альтернативный модерну (традиционный) подход к человеку и миру. Сознание и существование ребенка выражается именно такими конструкциями. Целерациональное поведение взрослого (я хочу, я могу, я должен это сделать) для человека не изначально. Оно покоится на фундаменте открытости-данности-ответности. Как проактивный деятель человек произведен от ответственности своего бытия.

Безличные конструкции описанного типа свидетельствуют о человеке, сознающем себя частью Целого, то есть субъектом, производным от перво-субъекта и отвечающим на данное. В них находит выражение мироощущение субъекта традиционного общества. Оно контрастирует с самоощущением человека модерна, которому «сподручнее» говорить о себе с помощью номинативных конструкций и по возможности избегать конструкций дательных.

поставляется нечеловечески сущему как объекту. Сущее, с которым «я» имеет дело, в этой парадигме тоже субъектно (в частности, субъектно человеческое тело). Но разное сущее субъектно по-разному и в разной мере.

Поскольку человеческое бытие сказывается языком и в языке, то к значащим грамматическим формам следует относиться как к свидетельствам, анализом которых пренебрегать не следует. Безличные конструкции с личным местоимением в дательном падеже показывают, что одно и то же происшествие может быть осмыслено и понято по-разному. Допустим, эта ночь прошла без сна. О бессоннице можно сообщить, используя номинативную конструкцию: «Я этой ночью не спал». А можно прибегнуть к конструкции в дативе: «Этой ночью мне не спалось». Одна и та же данность описывается по-разному. В одном случае мы описываем мир, где, как предполагается, у всего есть причина, на которую можно указать, а значит, иметь возможность, сделать усилие, контролировать происходящее. Причиной происходящего здесь является субъект (человек, «я»), но ей может быть и объективная причина, когда нечто происходит по физическому, химическому, биологическому, психологическому и т. д. закону («перед сном я выпил чашку кофе»).

В приведенном выше примере причина бессонницы, если мы описываем ее в рамках номинативных конструкций, ясна — это «я». «Кто виноват в том, что я не спал? Я виноват!» В безличной конструкции с личным местоимением в дательном падеже говорящий исходит из того, что причина отклонения от обычного порядка не ясна («если говорить обо мне, то я очень хотел уснуть»), в ней предполагается/допускается действие неведомых человеку сил природного или сверхприродного характера. Они-то и помешали мне уснуть*.

Имплицитное толкование состояний, описываемых с помощью языковых конструкций указанного типа, задается заложенным в них пониманием мироустройства. Это не мир, где только человек субъектен, а прочее сущее — это противостоящий ему объекты. В нем не все можно при желании прояснить и если не сейчас, то когда-то поставить под контроль. Это мир самостоятельных субъектов, чье поведение просчитать-предугадать «с гарантией» не получается. Ведь субъекты, имея основу в самих себе, не прозрачны для рассчитывающего мышления.

Мироощущение, которое выражаются безличными конструкциями в дательном падеже, свидетельствует о мире, в котором субъектен не только человек, но и другие силы. Человек в этих конструкциях описывается как *экспериенцер*, то есть как *субъект, принимающий и претерпевающий* данное. В них он явлен как бытие от первого лица, *переживающее и сознающее* то, что с ним происходит в результате воздействия неопределенных субъектов. Практический ответ на данное субъектов «старого мира» и субъектов модерна зависит от ментального ответа на него (от того, как осмыслено и выражено данное).

Безличные конструкции с личным местоимением в дативе интересны тем, что в них являет себя исходная форма бытия как соприсутствия, в них человек представлен субъектом, переживающим данное и готовым, что предполагают номинативные конструкции, к ответу и ответственности за ответ. В дативных конструкция за данным угадывается неопределенная сила, которая обращена к человеку и действует на него. За данным скрывается его податель. «Дано мне тело». Кем дано? В этой конструкции «я» предстает как *цель глагольного*

* Подробнее о семантике подобных грамматических конструкций см.: [2, с. 55–76].

действия [1, с. 2–13]: «я» тот, кому вручено тело. Его данность — предмет осознанного переживания. Причина состояний человека, описываемых в дативных конструкциях указанного типа, связывается с действием иного субъекта. Если мне дано море, мое настроение видоизменяется и становится *морским*, если солнце, «на душе становится светло, солнечно» и т. д.

Имение дела с данным в такого рода конструкциях раскрывается как взаимодействие двух субъектов: *подающего* и *пассивного, принимающего* «подачу» (известного). *Дающий* (подающий) субъект *остаётся неопределённым*. Нечто дано... Но кем дано? И зачем? Причиняющий субъект скрыт, и это порождает вопрос о причине, по которой данное дано. Причина предполагается, допускается, но не конкретизируется. Данное здесь явным образом вопросительно. Отвечать на вопрос (вопросы) можно по-разному, а риск установления именованной подающей инстанции человеку приходится брать на себя.

Мир, в котором исходят из данного, «я» и «другие люди» — это только *одна из действующих сил*. Сила среди сил, субъект среди субъектов. Такой мир можно назвать *теоцентричным* или *полицентричным*, но это не мир новой европейской науки и философии, *не антропоцентричный мир*^{*}.

В полисубъектном мире не только человек обращен к сущему, но и сущее обращено к человеку, оно его окликает, к нему вопрошает, чего-то от него «ожидает». Обращенность сущего к человеку тонко чувствовали многие писатели и художники. А. П. Чехов в повести «Степь» описывает, как эта обращенность переживается и сознается человеком. У созерцателя степи возникает впечатление, что *она ищет в нем того, кто даст ей* (в себе) *слово*, кто отзовется на ее присутствие в нем:

«...как будто степь сознаёт, что она одинока, что богатство ее и вдохновение гибнут даром для мира, никем не воспетые и никому не нужные, и сквозь радостный гул слышишь ее тоскливый, безнадежный призыв: певца! певца!» [9, с. 46].

Призыв этот тем настойчивее, чем больше данное задевает человека, чем сильнее оно его притягивает (как желанное, привлекательное, возвышенное) или отталкивает (как страшное, ужасное, безобразное, скучное, etc.) [5, с. 61–102].

Сама по себе способность иметь дело с данным *имплицитно предполагает* (на принимающей стороне) *возможность ответа, отзыва*. Ответ может иметь разную форму: от пристального внимания и вдумчивого осмысления данного до практического действия. Данное «обращено» к тому, кому оно дано^{**}. Понятно, что не всегда данность данного воспринимается как обращение, как призыв. Но то переживание, которое описано в повести «Степь», неявным образом присутствует в любой данности.

В безличных конструкциях с личным местоимением в дательном падеже находит свое грамматически-речевое выражение специфическое положение

^{*} Яркое описание полицентрического мира (мира глазами ребенка) и анализ его принципов можно найти в воспоминаниях П. А. Флоренского [7, с. 152–189].

^{**} Быть данным для того или иного сущего означает: оставаясь на своем месте, соприисутствовать (в сознании) с другим сущим.

человека как сущего, понимающего в сущем. Он тот, кому многое дано, он воспринимает данное как обращенное к нему: как трогательное, задевающее, привлекательное, удивительное, страшное и т. д. Когда к человеку обращаются люди, они артикулируют то, с чем и зачем обращаются: они сообщают, спрашивают, призывают, указывают и т. д. Нечеловечески сущее обращается без слов. Обращение бессловесного сущего переводит в речь воспринимающий его человек.

Человек, занимающий принимающую (ответную) позицию, переживающий данное, являет себя существом, вовлеченным в отношения с неведомыми ему субъектами (с другим/Другим), как центрами силы, стоящими за данностью данного. Нечто дано или не дано («мне сегодня улыбнулось счастье», «мне не пишется», «мне стало не по себе» и т. д.). В таких сообщениях скрыта следующая установка: данное не зависит от моей воли, от моих действий, нечто происходит неизвестно почему, само собой. Вчера мне не писалось, а сегодня — *почему-то* — пишется. Я и вчера хотел писать и даже пытался сделать это. Но написал мало. А сегодня — без видимых причин — работа пошла. Дативные конструкции говорят о мире, в котором не все зависит от человека. В нем есть место вдохновению, удаче, в нем кайрос соседствует с хроносом.

Мир в дативном падеже — это *мир обратной, а не прямой перспективы*. В этом мире не мы строим картину мира с нашей точки зрения (как в реалистической живописи), напротив, в этом мире лики икон «смотрят на нас» из другого мира, а мы этим ликам, выступающим из непроницаемого золотого фона, отвечаем молитвой. Мир обратной перспективы предполагает предстояние и самоумаление, а мир, увиденный в логике прямой перспективы, зовет углубиться в него, исследовать его. Такой мир предполагает активного, смелого и гордого человека. В мире, где исходят из данного, миру не диктуют правил, здесь склоны вслушиваться в «музыку сфер», читать знамения, толковать символы и т. д.

Это не мир-механизм, это мир живой, одушевленный, полный сил. («Не то, что мните вы, природа: / Не слепок, не бездушный лик... / В ней есть душа, в ней есть свобода, / В ней есть любовь, в ней есть язык...», Ф. Тютчев.) Такой мир не прозрачен для ума, он символичен. В нем надеется место для пророков, святых, ясновидцев, поэтов. Его не разложить на составляющие без остатка, в нем не все измеримо, не все можно рассчитать, подвести под общее правило (закон) и подчинить с помощью суперкомпьютера.

Но мы живем — в плане культуры — не в нем, а в мире прямой перспективы, резко кренищемся в сторону использования номинативных конструкций. В этом мире человек выступает как первосубъект, окруженный объектами преобразования, манипулирования, разборки и последующей сборки, осуществляемой под решение конкретных задач. Данное в нем — это объект познания и преобразования в интересах субъекта. Человек модерна исходит из себя, и для него важно не данное ему, а сделанное им, важно то, что его утверждает. Он стремится переделать мир для себя и под себя. Данное для него — не более чем ресурс для самореализации.

Выведение первосубъекта «за скобки» — основополагающий акт гуманистической веры. Однако феноменология человеческого бытия, вопреки постулатам

этой веры, свидетельствует об обратном: *человек свободен, но не автономен*. Тела своего люди не выбирают. Они не выбирают, иметь его или не иметь, иметь мужское тело или женское, тело европейца или африканца, иметь хороший слух или острый глаз и т. д. Отсюда стремление человека модерна к эмансипации от всего данного как «навязанного», не выбранного. В этом состоит идеологическое основание борьбы современных ультралибералов за гендерное, расовое, культурное равенство и многообразие. Девиз позднего модерна: не должно быть ничего данного, только сделанное, только выбранное.

Осип Манделштам в первой строчке стихотворения «Дано мне тело...» указывает на связность «я» с телом и временем как на исходную точку в анализе человеческого бытия. Тело дано, вручено, поручено «я-субъекту» и отдельно от него не существует, но и «я», лишенное тела, в мире временных тел существовать не может. Тело дано как одушевленное, живое и сознающее, а инстанция, делающая его данным, сокрыта и остается на протяжении жизни, *за-данной* для сознающего. За-данное — это Другое (дух). Иногда Другое просвечивает сквозь данное, и тогда человек встречается с тем, что принято именовать символом. За-данное дано как задание, требующее решения с опорой на символы.

Данное и время. (Чередование данного и временение).

Причастность Другому позволяет иметь дело с сущим и задает *темпоральный горизонт соприсутствия и ответного действия*. Сущее дано в определенном пространстве («где?») и времени («когда?»)*. *Данность* данного неотделима от способности *временения*. Первое влечет за собой второе. Иметь дело с данным по-человечески, значит (сознаем мы это или нет) занимать ответную позицию. Ответ как то, что следует за данным предполагает овременение сущего. Бытие-в-ответе — бытие временное. Время и пространство — априорные формы сознаваемого (данного) сущего. Сущее дано как «что-то», что есть где-то/нигде/в уме и когда-то/никогда/вечно.

В качестве *подответного* сущее являет себя человеку — в порядке онтогенеза — одновременно с возникновением я-сознания (кризис 3-х лет). «Иметь дело с» способно «я» как устойчивый, покоящийся по отношению ко всем переменным центр, сохраняющий свою тождественность по отношению к меняющемуся телу, к тому, что ему дано, к ответам на данное. Когда нечто имеет для «я» место, оно находится *в ответном положении*, а значит, отвечающее я-сознание вынуждено учитывать хроно-различия между *есть теперь, было дано, будет дано*, если я отвечу. «Отвечать или не отвечать? Как ответить? Когда ответить? Что будет, если ответить?» Это вопросы, которые стоят маленьким человеком и запускают процесс овременения данного.

Онтогенетически место и время как характеристики данного осваиваются по мере взросления. Сначала ребенку открывается сущее (кто-то, что-то),

* Данность сущего свидетельствует о том, что сокрыто за ней: о *ни-что*, о Другом как сверхпространственном и сверхвременном (метафизическом) начале. Временность и временность сущего, открываемая человеком, — свидетельствует о его причастности к «зерну вечности» (М. Лермонтов, «Мой дом», 1831).

потом — его местоположение, еще позже — его темпоральный модус. В перцептивном хаосе младенческой души постепенно выкристаллизовывается то, от чего зависит его жизнь. Временные модусы данного («было», «есть», «будет») сознаются им в ходе его реакцией на появление-исчезновение значимого сущего, прежде всего, матери. Времена заявляют о себе *в ответ на чередование присутствия/отсутствия* важного для младенца сущего. Чередование данного — условие его удержания и предвосхищения. Удержание и предвосхищение позволяют ребенку, который пребывает в процессе обособления от окружающего сущего, упорядочивать данное и корректировать свои состояния с помощью его хроно-сортировки. Чередование присутствия/отсутствия любимого существа приводит к складыванию структур прошлого (память) и будущего (ожидание) как модусов упорядочивания данного. Дано многое, но *не сразу*. Чтобы разобраться с порядком его данности, требуется отделять наличное данное от данного, которое неналично. Постепенно ребенок научается выстраивать неналичное, но данное, в определенный временной порядок*.

Рассмотрим, как воспринимает сущее ребенок, начинающий «входить в разум». В комнату входит мама (ребенок улыбается), она выходит из нее (ребенок плачет), мама снова входит (ребенок успокаивается) и т. д. Присутствие/отсутствие желанного/нежеланного сущего (с момента, когда ребенок его сознает) подготавливает предварительную модальность временения в форме дано/не дано, здесь/не здесь, теперь/не теперь. Чередование присутствия/отсутствия сущего, фиксируемое за счет его сознания и именованя, способствует установлению темпорального порядка. Постепенно из нерасчлененного «не теперь» выделяются две временных модальности: прошлое и будущее в их отличии от настоящего (играли/играем/будем играть).

«Я и садовник, я же и цветок»

Подответная жизнь. Данное и ответы на него овременены, но по-разному. Они включены в разные хроно-горизонты. Эти горизонты можно разделить на *ситуативные* и *надситуативные*. Данное — это не только наличное, не только то, с чем мы имеем дело в рамках ситуативного временения и ситуативных ответов на данное. Надситуативный горизонт временения позволяет соединить когда-то данное с настоящим и с тем, что еще будет. Способность временения собирает прошлое, настоящее и будущее (в границах индивидуального века) в один темпоральный «узор». Жизнь в целом хотя и не имеется в наличности, но дана (вообразена, сознана) как ограниченная длительность. Данная «одним

* Мама то приходит, то уходит. Ребенок не просто помнит свою мать (собака тоже помнит — узнает хозяина и ждет его появления), он *знает* ее и *зовет* («мама!»). Зовет ее, а не бабушку. Когда ее нет на месте, она остается с ним в замещающем ее имени-образе; отсутствуя, она присутствует. Ребенок знает, кого ему не хватает. Он запоминает хорошее и плохое и учится удерживать бывшее (память) и желать-ожидать, предугадывать (учитывать) то, что возможно (будущее). Будущее для него поначалу — это возвращение бывшего как данного. В чередовании присутствия/отсутствия того, что значимо, формируется способность удерживать желанное с опорой на имя и образ любимого лица, удерживать то, чего нет в наличии.

кусом», она ставит перед человеком вопросы («Кто дал мне меня и мою жизнь? Ради чего? Почему на время? Что мне с ней делать?») и «ожидает» ответов на них. Можно сказать, что эти вопросы ставит перед «я» тело как субъект низшего уровня, неотделимый от «я».

В качестве данной жизнь побуждает соотнести ее с тем, что «за» ней (с большим временем, с вечностью), с тем, из чего ее можно было бы наполнить смыслом, отнеся часть к целому, единичное ко всеобщему. Такая отнесенность способная дать смертному смысловую опору. Незавершенная, но данная (в своей воображаемой завершенности) жизнь задана «я». Она как целое подведена под ответ, *подответна*. Жизнь за-дана (дана за пределами текущего момента) как задача, требующая решения, требующая ответа на вербально-смысловом и на практическом уровне. Ответ на/за данность жизни — необходимое условие осмысленного и продуктивного существования взрослого человека.

Ответ на данность жизни, как и ответственность за нее, предполагают выход за пределы бытовых, ситуативных целей и надситуативных целей малого (внутривозрастного) радиуса действия к большим, трансцендентным жизни целям (целостностям). Такие цели выводят из ограниченности частного бытия. Они отвечают на данность жизни и сами требуют практического ответа уже на их данность. Стремясь к цели, человек *включает* жизнь в более масштабные и долговечные целостности (семья, род, народ, культура) с их более богатым, чем у индивидуальной жизни, содержанием.

Но цели внутри исторического времени и жизнь в ответе на них в полной мере удовлетворить «человека отвечающего» не могут. Дело в том, что культурное «бессмертие» невозможно освободить от кавычек. Коллективные тела живут долго, но они не бессмертны. Индивидуальная жизнь в полноте ее времен — это жизнь, знающая свою временность, она побуждает отнести ее к тому, что ей трансцендентно не только по горизонтали (историческое время), но и по вертикали (вечное).

Предельной целью для индивида может быть только то, что вечно: абсолютная полнота, цельность всего сущего, соприсутствие всего во всем (соборная полнота времен, собранность сущего). Абсолютное как цель относит «я» к тому, что «расположено» по ту сторону исторического времени.

Подответность жизни как заданной «я» в имманентном (биографическом) и трансцендентном ему (историческом, эсхатологическом, теологическом) измерениях экзистенциальной задачи (вопроса) — требует соотнесения с целью как ее решением. Однако это решение, которое надо еще обосновать и реализовать на протяжении жизни. Практическая реализация ответа является для индивида косвенным подтверждением его верности, обоснованием того, что цель была выбрана правильно.

Решая задачи, поставленные данностью данного, мы помещаем данное в темпоральный порядок индивидуальной и общей — семейной, народной, человеческой — жизни. При этом ответ мы адресуем или включенному во временной порядок условному целому (цели), или Другому как первосубъекту (Целому), стоящему за нашей способностью иметь дело с данным и овременять его. (Другое не до и не после, Другое вне времени.) Человеку за-дано стремление к тому, из чего он уже исходит: к полноте бытия.

Жизнь в проактивном режиме («Узора милого не зачеркнуть»).

Как бытие-в-ответе человек проживает жизнь ретроактивно. Но онтологическая ответственность его бытия не означает, что он (на онтическом уровне) не способен к *проактивному* действию. Следовать надситуативным целям значит осознанно *формировать* свою жизнь в качестве хронопорядка и воздействовать на жизнь общества^{*}.

Менять хронорисунок жизни человек способен благодаря особым отношениям со своим телом. Данность своего тела отлична от данности прочего сущего, от солнца, камня, тела другого человека и т. д. Например, я воспринимаю солнечный свет. Его данность меняет мое состояние, по солнцу я ориентируюсь в пространстве, во времени и т. д., но солнце и его свечение от меня не зависят. Я отвечаю *на* его данность, но не отвечаю *за* его существование. В случае данности собственного тела «я» *может им управлять, направляя его* на те или иные цели, может требовать исполнения данных субъектом обещаний и т. д. Отвечая на данное, человек воздействует на хронорисунок жизни и участвует в создании ее «узора»^{**}.

Тело не только дано мне, тело и есть «я сам» как существующий, действующий субъект. Соответственно, когда «я» отвечает на данность тела как длящегося в границах века, ответ будет интегральным, то есть претворяющим время жизни в причудливый темпоральный узор.

На данность тела человек, поскольку он стремится к соавторству в создании хронообраза жизни, отвечает осознанием онтологических координат, постановкой надситуативных целей и актуализацией воли к их достижению. Доля проактивных действий взрослого человека определяет меру его личного участия в создании неповторимого хроноузора индивидуальной жизни. Большие цели обязывают и... дают силы для ведения осмысленной (отнесенной к другому/Другому) жизни. Ответ на данное в форме постановки отдаленных целей (предельная цель — Целое, полнота бытия, для христианина — Царство Божие) актуализирует длинную волю, которая востребована, когда есть большая/великая цель. Длинная воля телеологична. Большие цели генерируют осмысленное поведение на ближних, средних и дальних дистанциях. Чем «дальше» цель «расположена», чем она «выше», тем более она действенна в качестве целевой причины, чем «ближе» она сердцу и уму, тем заметнее движение жизни в заданном целью направлении.

Когда в текущей ситуации нет причин, чтобы делать над собой усилие, у человека, ангажированного дальней/вечной целью, такая причина имеется. Усилие без видимых причин — это усилие, исходящее из цели и движимое целью. Целевая причина и длинная воля структурируют персональное время. Персональная телеология — это ответ «я» на отсутствие в настоящем полноты

^{*} Косвенно все люди воздействуют на общую жизнь, на ее продолжение, изменение. Что касается прямого воздействия, то здесь нужны общественные институты, через посредство которых индивид может влиять на хронопластику коллективных тел.

^{**} Вещи, которые принадлежат мне на правах частной собственности, продолжают мое тело, и их «судьба» зависит от моей воли.

присутствия, ответ на временность сущего, принявший форму проактивного этоса. Жизнь, организованная телеологически, воспринимается как задача, решение которой требует подвести ее под цель (под ответ). Этой целью (ответом) может быть 1) образ желанной жизни в границах жизни, 2) хронообраз целой жизни, включенной в историческое время, и, наконец, 3) ее образ, отнесенный к Другому.

К Другому (вечному) человек причастен изначально*, а отнесение к нему смертного «я» возможно или через вынесение цели за пределы исторического времени (историческая эсхатология), или через вертикализацию настоящего как времени трехактного временения, то есть через отнесение настоящего к вечности (индивидуальная эсхатология). Дело в том, что внимание человека может произвольно или произвольно смещаться с *переходного настоящего* на *(на)стоящее настоящее*, на полное настоящее [4, с. 388–413]. Волю к полноте бытия здесь и теперь (эсхатологическую волю) питают встречи с Другим, то есть события, переживаемые как окликнутость безусловно особенным. Однако по условиям человеческого существования воле к со-бытию с Другим в настоящем реализоваться крайне сложно. Настоящее постоянно маргинализируется трехактным временением. Человек вовлечен в быт и без трехактного временения и переходного настоящего обойтись не может. Однако воля к жизни в непереходном настоящем побуждает «я» к произвольному смещению внимания с горизонтали на вертикаль, на эсхатологизацию индивидуального времени в полноте настоящего.

Субъектная редакция жизни осуществляется благодаря соотношению ее текущего содержания с онтологическими координатами и надситуативными (временными и вневременными) целями. Это позволяет человеку, оставаясь «внутри» общей жизни, не ограничиваться ролью более или менее успешного исполнителя анонимных био- и социо- хроносценариев. Субъектная редакция жизни, осуществляемая в проактивной деятельности, вносит в анонимный хроносценарий авторские коррективы. Человек стремится вписать *свое временное* существование в другое/Другое, в то, что долговечно/вечно.

Если неповторимый узор жизни не выходит за рамки временного миропорядка, он обречен, со временем, стать неразличимым. Время убивает все временное. («Запечатлеется на нем узор, / Неузнаваемый с недавних пор»). Индивидуальный узор может сохранить узнаваемость, определенность, если дыхание (жизнь) вот-этого человека (неповторимый узор его судьбы) запечатлеются «на стеклах вечности».

Влияние результатов проактивной (телеологически обусловленной) деятельности на темпоральный порядок жизни заметно тем больше, чем больше она ориентирована по вертикали («На стекла вечности уже легло / Мое

* Причастность человека метафизическому началу, тому, что в нем, но ему не принадлежит, философы описывают по-разному, например, так: «“реальная философия” <...> — конструктивный элемент режима, в каком может осуществляться жизнь нашего сознания» [6, с. 59], или так: «метафизика есть основное событие в человеческом бытии», «она и есть само человеческое бытие» [8, с. 26]. Представители христианской философии для обозначения причастности к Другому чаще прибегают к использованию библейского понятия о человеке, сотворенным «по образу и подобию Божию».

дыхание, мое тепло. <...> Пускай мгновения стекает муть — / Узора милого не зачеркнуть»).

«За радость тихую дышать и жить / Кого, скажите, мне благодарить?»

Как субъект, отвечающий на данное, как сущее, причастное Другому (перво-субъекту), человек способен к творчеству, к созданию из данного нового. Поставленная и достигаемая цель — не более, но и не менее чем *форма ответа на овременность данного*. Предельная цель (абсолютная полнота, соборность сущего) — это форма ответа на задачу, заданную тем способом, которым человек есть. Цель — ответ на данность жизни, а проживаемая жизнь — ответ на цель. *Если у человека возникает вопрос о том, кого благодарить «за радость тихую дышать и жить», то у него возникает и другой вопрос: перед кем я буду отвечать за жизнь, которая мне дана?* Можно заранее предположить, что адресация благодарности и ответственности в данном случае будет одной и той же.

Человеку, отвечающему на данное, приходится принимать ответственность за решение экзистенциальной задачи, за все сделанное и не сделанное в жизни. Вопрос в том, перед кем держать ответ за жизнь сданную на проверку? Перед собой? перед другими? перед инстанцией, давшей данное? Личная ответственность человека — ответственность за узор, оставленный им «на стеклах вечности» (для человека модерна — на стеклах большого времени). Человеку многое дано, и он *на* многое и *за* многое отвечает. Но прежде всего он отвечает «на» и «за» данность ему тела, а значит — и жизни, которую он называет своей.

Человек рожден, включен в череду поколений и разделяет свою судьбу с судьбой человеческого рода. Способность иметь дело с данным передана ему, а с данностью данного ему передана ответственность за ответ. Сопричастность предкам и потомкам делает «я» ответственным не только за свою, но и за их жизнь. В следующей статье мы продолжим размышления об ответственности в аспекте ответственности человека за свое бытие и рассмотрим, как решение вопроса об инстанции, перед которой человек ощущает ответственность за жизнь, влияет на формирование персонального этоса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бобылев Б. Г.* О семантической композиции стихотворения О. Мандельштама «Дано мне тело...» // Русская речь в современном вузе: материалы международной научно-практической интернет-конференции 01.12.2013–20.01. 2014, Орел. Б. И., 2014. С. 9–15.
2. *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание: Пер. с англ. Отв. Ред. М. А. Кронгауз, вступ. ст. Е. В. Падучевой. М.: Русские словари, 1996. 416 с.
3. *Лишаев С. А.* Жизнь и время. Хронопластика и хронообраз (Статья находится на рецензировании в редакции журнала «Философия. Журнал Высшей школы экономики»).
4. *Лишаев С. А.* Философия возраста (возраст и время). СПб.: Алетейя, 2022. 512 с.
5. *Лишаев С. А.* Эстетика Другого. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. 380 с.
6. *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию? М.: Изд-во Прогресс; Культура, 1992. 416 с.

7. Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Моск. рабочий, 1992. 560 с.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
9. Чехов А. П. Степь // Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Соч.: В 18 т. М.: Наука, 1974–1983. Т. 7. М.: Наука, 1977. С. 13–104.

REFERENCES

1. Bobylev, B. G. O semanticheskoi kompozitsii stikhotvoreniia O. Mandel'shtama "Dano mne telo..." [On the semantic composition of O. Mandelstam's poem "A body has been given to me..."] In: *Russkaia rech' v sovremennom vuze: materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi internet-konferentsii* (01.12.2013–20.01. Orel. B. I. — 2014). [Russian speech in a modern university: proceedings of the international scientific and practical Internet conference]. Orel, 2014, pp. 9–15 (in Russian).
2. Vezhbitskaia, A. Iazyk. Kul'tura. Poznanie [Language. Culture. Cognition]. Moscow, Russkie slovari Publ., 1996, 416 s. (in Russian).
3. Lishaev, S. A. Zhizn' i vremia. Khronoplastika i khronoobraz (Stat'ia nakhoditsia na rassmotrenii v redaktsii zhurnala "Filosofia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki") [Life and Time. Chronotuning and chronoimage (The article is under review in the editorial office of the journal "Philosophy. Journal of the Higher School of Economics")].
4. Lishaev, S. A. *Filosofiya vozrasta (vozrast i vremena)* [Age Philosophy (Age and Time)]. Saint Petersburg, Aletejja, 2022, 512 s. (in Russian).
5. Lishaev, S. A. *Eстетика Drugogo* [Aesthetics of the Other]. Saint Petersburg, Saint Petersburg University Publ., 2008, 380 s. (in Russian).
6. Mamardashvili, M. K. *Kak ia ponimaiu filosofiuu?* [How do I understand philosophy?]. Moscow, Progress; Kul'tura Publ., 1992, 416 s. (in Russian).
7. Florenskii, P. A. *Detiam moim. Vospominan'ia proshlyi dnei. Genealogicheskie issledovaniia. Iz solovetskikh pisem. Zaveshchanie* [To my children. Memories of the last days. Genealogical research. From the Solovetsky letters. The will]. Moscow, Mosk. Rabochii Publ., 1992, 560 s. (in Russian).
8. Khaidegger, M. (1997). *Bytie i vremia* [Being and Time]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997, 451 s. (in Russian).
9. Chekhov, A. P. Step'. In: *Chekhov A. P. Poln. sobr. soch. i pisem: V 30 t. Soch.: v 18 t., 1974–1983. T. 7* [Complete collection of op. and letters: In 30 volumes Op.: In 18 volumes. Vol. 7]. Moscow, Nauka Publ., 1977, pp. 13–104. (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.2.2.002

УДК 1(091)

*С. П. Лебедев, Т. П. Лебедева**

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

В статье завершается рассмотрение перцепции феномена сил в границах физического типа исследования. Анализируются причины отказа от дальнего действия и перехода к близкому действию в отношениях физических масс и пространства в общей теории относительности. Отмечается, что определение пространства в качестве источника гравитации ведет к двум следствиям: пространство либо уподобляется чувственной вещи, либо превращается в геометрическую абстракцию. Выявляется неудовлетворительность и квантовой гипотезы гравитации. Констатируется ограниченность возможностей физического типа познания для удовлетворительного освещения феномена сил.

Ключевые слова: силы, притяжение, толкание, пространство, близкое действие, дальнее действие, общая теория относительности, кривизна пространства, квантовая гравитация, энергия, гравитоны.

S. P. Lebedev, T. P. Lebedeva

FORCES AND SPACE: FROM PHYSICS TO METAPHYSICS AND THEOLOGY.

CLOSE EFFECT. PHYSICS

Part II

The article concludes the consideration of the perception of the phenomenon of forces within the boundaries of the physical type of research. The reasons for the rejection of long-

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

Лебедева Татьяна Павловна, lebedevsrg@rambler.ru.

Lebedev Sergey Pavlovich — Doctor of Philosophy. Sciences, Professor N., lebedevsrg@rambler.ru, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

Lebedeva Tatiana Pavlovna, lebedevsrg@rambler.ru.

range action and the transition to short-range action in the relations of physical masses and space in the general theory of relativity are analyzed. It is noted that the definition of space as a source of gravity leads to two consequences: space is either likened to a sensory thing or turns into a geometric abstraction. The inadequacy of the quantum hypothesis of gravity is also revealed. The limitations of the physical type of cognition for a satisfactory illumination of the phenomenon of forces are stated.

Keywords: forces, attraction, pushing, space, short-range action, long-range action, general theory of relativity, curvature of space, quantum gravity, energy, gravitons.

В первой статье [1, с. 9–22] проблема силы и ее проявления в пространстве рассматривалась через представления о взаимодействии. Тема взаимодействия видится нам крайне важной, поскольку именно в нем с наибольшей ясностью одновременно проявляют свои свойства все участники процесса — и взаимодействующие объекты, и силы между ними (если таковые признаются), и пространство. То, как трактуется взаимодействие в той или иной теории, есть своего рода проверка состоятельности ее представлений о взаимодействующих объектах. Попробуем поэтому не терять из виду избранную линию рассуждения и рассмотреть одну из основных идей общей теории относительности — масса влияет на пространство, а пространство определяет движение массы — с точки зрения представлений о взаимодействии.

К концу XIX в. ньютоновская трактовка гравитации стала уже привычной. Силы продолжали оставаться непонятными, но с этим смирились, а математический аппарат «работал». И все-таки в начале двадцатого века отказ от силы притяжения произошел, его заменили другим агентом — в качестве альтернативы силы стало фигурировать пространство. В чем смысл замены? Почему она потребовалась и чем не устраивала сила тяготения? Для такой замены нужны серьезные мотивы — «непонятности» и «странности» действия сил совершенно недостаточно, чтобы заменить их не менее «странными» и «непонятными» свойствами пространства. Если мысль жертвует одними странностями в пользу других, то это значит, что к этим последним она относится более благосклонно, поскольку они, возможно, сулят какую-то выгоду. И в чем же она могла состоять? Чем мешали силы, чему препятствовали и чем могло помочь пространство?

Рассуждая в самом общем виде, можно предположить, к примеру, что одним из источников беспокойства, подталкивающих к отказу от сил притяжения, был своеобразный дуализм естественных состояний вещи. Он возник оттого, что Ньютон стремился удержать и галилеевские, и аристотелевские установки одновременно [1, с. 19]. Галилей предложил считать естественными инерциальные состояния (покой и прямолинейное равномерное движение), т. е. такие, которые вытекают из отношения обособленной вещи к себе самой. Эти состояния имели неоспоримое на тот момент и весьма востребованное свойство — возможность продолжаться в течение неограниченного времени. Благодаря этому свойству они оказались очень удобными для применения их в объяснении, например, «вечного» движения небесных объектов. В то же время признавалось, что эти объекты под действием гравитации движутся относительно друг друга неинерциально, по замкнутой траектории, т. е. не прямолинейно и с ускорением (отметим специально, что неинерциальность

в классическом подходе формируется не в отношении вещи к себе самой, а в отношении вещи к другой вещи). Как в таком случае совместить предполагаемую их инерциальность с совершенно неинерциальным их же движением? Как сохранить инерциальность — прямолинейность и равномерность — движения небесного тела в условиях действия силы притяжения?

В самом деле, одна и та же вещь в одном и том же состоянии своего движения должна признаваться и как обособленная, ни с чем не связанная, относящаяся исключительно к себе самой, и как зависимая от другой вещи, не обособленная, находящаяся в отношении к ней. Тут уж либо одно, либо другое: то, что вытекает из отношения вещи лишь к себе самой, отменяется отношением вещи к другой вещи; и если источник гравитации искать в непосредственном взаимодействии между вещами (в рамках отношения «вещь — вещь»), то непонятно, как можно объединить инерциальность и неинерциальность в одном и том же движении, сохранив одновременно специфику и статус каждой.

В данном случае имеется конфликт, лежащий в самом основании классической механики. На общий фундамент, на убежденность, состоящую в том, что все физические явления имеют свой источник в вещах («телах», «массах», согласно физической терминологии) и их отношениях (в отношениях «вещь — вещь»), опираются два вытекающих из этой убежденности, но при этом взаимоисключающих положения — «вещь в отношении к себе самой» и «вещь в отношении к другой вещи». Из первого положения следует инерциальность, из второго — неинерциальность. К противоречию такого рода можно, конечно, заставить себя привыкнуть, перестать обращать на него внимание, считать само собой разумеющимся, но иногда находят те, кто осознает конфликтность ситуации и пытается от нее избавиться. Одним из вариантов решения проблемы мог бы стать тот, который предложил бы искать источник гравитации не в отношениях непосредственно между вещами, а в чем-то другом — в том, что не есть вещь. В этом случае источник конфликта между двумя состояниями не нужно было бы искать в одном основании «вещь — вещь», а это означает, что, возможно, и удалось бы одновременно и без противоречий совместить изолированность и инерциальность движущейся вещи с ее же неинерциальностью.

Позволим себе напомнить, что гравитация обнаруживается не только во взаимодействии материальных объектов (масс) непосредственно между собой, — участвует и пространство, влияющее на его интенсивность (это отражено в ньютоновской формуле тяготения). Поэтому в явлении гравитации имеется два типа отношений — отношения между вещами (т. е. массами: они перемножаются), а также отношения между вещами и пространством (произведение масс делится на квадрат расстояния), которое не есть вещь и которое устроено так, что делает возможным движение оной. Кроме этих двух типов отношений не усматривается никаких иных, могущих в границах физического образа мышления претендовать на то, чтобы стать источником гравитации. Отношения «вещь — вещь» приводят к конфликту, ибо построенные на его основе представления об инерциальности и неинерциальности исключают друг друга, хотя должны использоваться совместно. Остается неиспользованным отношение «вещь — пространство»... Если бы удалось именно в свойствах пространства (которое не есть вещь) обнаружить причины гравитации и не-

инерциальности, то тогда можно было бы попытаться указанного конфликта избежать — представить движение вещи одновременно инерциальным и неинерциальным, но в разных отношениях, в разных смыслах. В отношении к себе самой, внутри своего «собственного», «локального», непосредственно окружающего ее пространства вещь движется инерциально, а то, что само это пространство может каким-то образом, к примеру, изгибаться (положим, в глобальных масштабах) и делаться причиной ее (вещи) неинерциальности, не отменяет ее изолированности от других вещей, ее отношения исключительно к себе самой, ее локальной инерциальности. Именно путем поиска причин гравитации в отношениях вещей и пространства и пошла общая теория относительности. Инструменты релятивистского мышления, продемонстрировавшие свои возможности в специальной теории относительности, были использованы и в случае сближения инерциальности и неинерциальности движения, прямизны и кривизны пространства.

Впрочем, какими бы ни были мотивы, лежащие более или менее на поверхности (возможно, что они были и иными, чем предложенные выше), главный итог нам видится состоящим в том, что силам (в лице тяготения), дальнему действию и умозрению был нанесен мощный удар — поставлена под сомнение их роль в картине мира и предложены альтернативы. Оказалось, что для объяснения гравитации вместо сил можно попробовать применить свойства пространства, а дальнее действие заменить чем-то похожим на близкое действие.

Использование пространства в качестве фактора, альтернативно (в сравнении с ньютоновским подходом) объясняющего явления гравитации и некоторого вида неинерциальности, не снимает, тем не менее, проблемы взаимодействия. Да, конечно, согласно представлениям общей теории относительности (ОТО), вещи в гравитационном смысле не имеют друг с другом непосредственного общения, поэтому его и объяснять не надо; их самих можно признать изолированными друг от друга в указанном аспекте, а в отношении к себе самим — инерциальными. Отпадает надобность в идее дальнего действия и не нужно мучиться со странными свойствами сил. Этим, однако, не исключается необходимость и потребность продумать взаимодействие вещей и пространства: от него-то они не изолированы. Из отношения «вещь — вещь» тема взаимодействия перемещается в отношение «вещь — пространство». Вещи должны иметь возможность физически действовать на пространство, а пространство должно иметь возможность физически воздействовать на вещи, чтобы они через него могли влиять друг на друга. Каким должно быть пространство и какими свойствами оно должно обладать, чтобы его физическое взаимодействие с вещами было возможным?

Ситуация со свойствами пространства оказывается не такой уж и простой. Чтобы не отождествить пространство с вещью, его необходимо освободить от свойств вещи, по крайней мере от тех, которые связаны с массой. При последовательном проведении процедуры абстрагирования от последних пространство окажется пустым в указанном смысле. Пустое-то оно пустое, да, как получается, не совсем. С совершенно пустым пространством вещь взаимодействовать не может. Поэтому пространство должно быть, с одной стороны, пустым, ничем не заполненным, а с другой стороны, оно должно быть

таким пустым, чтобы оно все же могло взаимодействовать с вещами: и от них претерпевать действия, и им что-то причинять. Оно должно обладать такими свойствами, которые могут обеспечить физическое действие на вещь и изменяться под воздействием вещи, т. е. должно в той или иной мере обладать физическими свойствами, такими же, какие имеются и у самой чувственно воспринимаемой вещи; по-другому организовать взаимодействие не получится, если отказаться от сил. Вывести эти свойства из пустого пространства не представляется возможным, значит, требуемые проблемной ситуацией свойства нужно просто приписать пустому пространству, допустить, что они ему присущи, и остановиться на этом. Физики иногда поступают таким образом. К примеру, классическая физика связала источник гравитации с массой, не объясняя, как это возможно. Похожим образом поступил и Эйнштейн. Рассуждая об электромагнетизме, он замечает, что противоречивость понятия эфира и, как следствие, потеря интереса к нему поставили исследователя перед единственным выходом — «...допустить, что пространство обладает физическим свойством передавать электромагнитные волны, и не слишком много заботиться о смысле этого утверждения» [5, с. 125]. А чуть ниже он повторяет мысль буквально о замене «неудобного» эфира «очень удобным» пространством с сохранением за ним унаследованных от эфира и востребованных ситуацией свойств:

«От всех свойств эфира не осталось ничего, кроме того свойства, из-за которого его и придумали, а именно кроме способности передавать электромагнитные волны. Все попытки открыть свойства эфира привели к трудностям и противоречиям. ... Мы будем говорить: наше пространство обладает физическим свойством передавать волны и тем самым совсем избежим употребления слова, от которого решили отказаться (речь идет о слове «эфир». — С. Л., Т. Л.)» [5, с. 145].

Довольно откровенное и ясное высказывание, совсем в духе представлений Эйнштейна о роли отвлеченного мышления в теоретическом познании [4, с. 184]).

Весьма полезным получается это понятие — пустое пространство с физическими свойствами: когда требуется, можно использовать его пустоту, а когда последняя не может чего-то объяснить, благоразумно будет обратиться к таким его физическим свойствам, в которых обнаруживается нужда, тем более что объяснять их присутствие в пространстве, как выясняется, совсем не обязательно. Конструкция в итоге рисуется сложная и, заметим, не менее противоречивая, чем злополучный эфир: статус пустого пространства требует от мысли представлять его лишенным всех связанных с массой свойств, но в то же время у мысли есть и противоположная потребность, состоящая в том, чтобы показать его могущим взаимодействовать с телами; она-то и побуждает наделять это пространство пусть немногими, но все же физическими свойствами, связанными с массой.

В масштабах астрономических объектов гравитация проявляется двояко: в виде искривленной траектории обращения одного небесного тела относительно другого и в виде притягивающей силы, претендующей на роль причины этого искривления. Если принято решение отказаться от признания силы

как чего-то существующего (поскольку она действует в отношениях «вещь — вещь»), то подлежащим объяснению остается только кривизна траектории движения. Ее-то и нужно оправдать свойствами пространства. Для этого ему присваивается востребованное свойство «быть способным к кривизне». На искривленность пространства возлагается роль причины кривизны траектории движения. Остается понять, откуда у пространства имеется свойство кривизны и что оно представляет собой не в геометрическом, а именно в физическом смысле. «Свободная» (отвлеченная, рассуждающая по своим правилам и преследующая свои цели) мысль признает это свойство приобретенным, поскольку самому по себе пространству кривизна не присуща; само по себе пространство, без находящейся в нем массы, не искривлено, кривизну оно получает во взаимодействии с массой. Получается так: масса искривляет пространство пропорционально своей величине; пространство, сообразно мере своей кривизны, искривляет траекторию движения небесного тела. Масса «говорит» пространству, как искривляться, пространство «говорит» массе, как двигаться.

Ну, положим, что так. Даже согласимся с тем, что эффекты гравитации связаны не с силами, а с пространством. Согласимся и спросим себя: а какими свойствами должно обладать пространство, чтобы искривляться под воздействием массы? Для того физика, который имеет задачу провести наиболее точные измерения и вводит ради этого те или иные допущения, возможно, не вполне адекватные с точки зрения представлений о причинах явления, но зато повышающие их (измерений) точность, такой вопрос, может быть, и не обязателен, чего не скажешь о философе. Ведь такими допущениями, если перестать считать их сугубо измерительными приемами и придать им онтологический статус, физика потихоньку покидает свою твердую почву и входит в область философии, где и почва «зыбкая», и запретных вопросов нет. Нарушим же запрет Эйнштейна размышлять над смыслом утверждения о физических свойствах пространства и все-таки задумаемся. Каким может быть механизм искривления, почему пространство вообще должно реагировать на какое-то количество материи посредством своего искривления, а не оставаться равнодушным к ней? Если оно не обладает тяжелой массой, почему оно реагирует на нее? Искривляется ли пространство только в месте соприкосновения с телом, и если нет, то каков механизм передачи искривления от места касания пространства с телом в сторону периферии от него? Не должно ли оно в этом случае иметь что-то похожее на некую материальную структуру, как это присуще некоторым посредникам, изгнанным за противоречия? Нарисовать искривленную плоскость и висящий над местом ее искривления шар можно довольно легко, гораздо сложнее объяснить причины и «механизм» такого искривления, если ему придавать какой-то физический смысл (а не только геометрический).

Действие тела (массы) на пространство может совершаться одним из двух способов — либо дальнедействием, либо близкодействием. Дальнедействие отброшено, от него отказались как от способа связи между вещами, а на основе принятых установок его еще сложнее показать в качестве единства вещи и пространства. Остается близкодействие. Пока мы не усматриваем других вариантов, которые не сводились бы к указанным двум в конечном счете. Близкодействие

предполагает толкание (через касание), наличие физических, чувственно воспринимаемых свойств как у тела, так и у пространства. Пространство должно быть таким, чтобы оно могло реагировать на указанные свойства вещей, своими свойствами выражать их в себе. Оно в некотором смысле должно быть подобным чувственно воспринимаемой вещи, должно вести себя как такая вещь. Без этого допущения его взаимодействие с телом не представляется возможным. Если уж ньютоновское отношение «вещь — вещь» вытесняется у Эйнштейна отношением «вещь — пространство» (в котором пространство заменяет собой вещь, становится на место вещи как фактора влияния), то у пространства должны обнаружиться свойства, родственные тем, которые являются причинами физических состояний тела в его отношении «вещь — вещь». Заменяв собой вещь, пространство просто обязано обзавестись свойствами последней, иначе его взаимодействие с телом не будет иметь физического смысла. А это уже похоже на близкодействие, только в отношении «вещь — пространство».

Как представляется, далеко не случайно физики используют для иллюстрации взаимодействия тела и пространства образ двух упругих толкающихся тел. Пространство уподобляется способной к сопротивлению и толканию физической вещи — натянутой эластичной ткани, например, как если бы кто-нибудь хорошенько растянул батут; на середину этой ткани помещается массивный материальный предмет, положим, шар; последний под действием гравитации, разумеется, продавливает ткань, сообщая ей определенную кривизну. Эта поверхность растянутой эластичной тонкой ткани должна обладать свойствами, позволяющими ей и физически изменяться под воздействием вещи, и сопротивляться давлению на нее; благодаря им она приобретает другое свойство — кривизну — как следствие взаимодействия. (Заметим, что кривизна пространства должна быть пропорциональна массе: чем больше масса, тем больше она искривляет пространство; у Ньютона в таком положении находилась сила: чем больше взаимодействующие массы, тем выше сила. Сила притяжения изгнана, ее «имя» перестали называть; теперь эффекту, который раньше производила она, присвоили другое «имя» — «кривизна пространства»; ньютоновское отношение между массами переориентировали и спроецировали на отношение массы и пространства; последнее поэтому не может не демонстрировать какие-то свойства, присущие массе.) Полученная кривизна признаётся фактором, определяющим движение другой вещи с меньшей массой: движущееся в пространстве тело уподобляется шару, катящемуся по искривленной поверхности эластичной ткани, а траектория движения этого шара повторяет контуры ее кривизны. (Еще раз заметим, что упругость, величина сопротивления пространства помещенной в него массе и т. п. характеристики, пропорциональны величине последней: не может пространство под воздействием малой массы изогнуться так же, как оно изгибается под воздействием большой массы. Проницаемость и, одновременно, непроницаемость пространства для массы должны быть почему-то пропорциональны последней.) Здесь все удовлетворяет потребности идеи «близкодействия»: в отношениях тела и пространства не допускаются никаких сил, сохраняется место лишь для толкания (через касание).

Не стоит при этом думать, что речь в данном случае идет только о некоей иллюстрации, о примере, призванном облегчить понимание не очень способ-

ных к отвлеченным рассуждениям людей, а пространственно-искривленная реальность — она, мол, другая, не такая, как в примере, ее нельзя представлять себе чувственно и этим примитивизировать... и т. д., и т. п. (тем, кто наблюдает за историческим развитием мышления, хорошо известно, как убедительно оно может защищать свои предположения, порой даже самые неадекватные из них). Может быть, она и не чувственная, но ведет себя так, как могла бы вести себя именно и только чувственно воспринимаемая вещь, демонстрирует свойства, какими могла бы обладать именно такая вещь. Если пространство наделяется свойствами, которые могут быть обнаружены только у чувственно воспринимаемой вещи, и при этом предлагается считать эти его свойства нечувственными, то, скорее всего, перед нами построенная мыслью абстракция, которая заимствует у чувственной вещи требуемые от нее свойства, а от самой вещи отвлекается. Здесь мысль удерживает и гипостазирует некоторые свойства вещи, игнорируя их носителя. (Свойства всегда предполагают носителя, и было бы любопытно посмотреть, как мысль сможет представить пространство в роли носителя свойств, присущих вещи, но без самой вещи как их носителя.) Кроме того, было бы неосмотрительно и несправедливо принижать эвристические возможности чувственного восприятия и его влияние на познавательный процесс, умалять его роль в формировании теоретических концепций.

Пример, приведенный выше, — это не только и не столько пример, это, как нам представляется, скорее одна из тех самых исходных интуиций, которые легли в основу идеи влияния тела на пространство и последнего — на движение другого тела. Как только интуиция была понята в качестве некоего принципа, на нее был направлен математический инструментарий, освободивший эту интуицию от «лишних» свойств и поднявший ее на уровень теории с присущими ей свойствами универсальности, отвлеченности, точности, строгости и т. п. После этого содержание математических построений обретает для мышления самостоятельность и самодостаточность по отношению к чувственному образу, и мысль высокомерно выталкивает последний в область «примитивных» примеров. Физик работает с математическими абстракциями, и тема физических свойств пространства, толкательно-касательных отношений этих свойств с вещью, связь с чувственно воспринимаемой моделью их взаимодействия, связь мысли о кривизне пространства с чувственно воспринимаемым образом искривленной поверхности физической чувственно же воспринимаемой вещи — всё это при переходе к абстракциям делается недостойным внимания, несущественным, далеким, туманным, примитивным, в чем-то даже ненастоящим, как будто этого и не было никогда и как будто мысль сама, без помощи чувственности, опираясь только на себя и на «объективную реальность», пришла к предположению о кривизне пространства и ее влиянии на движение массы. Все чувственное для отвлеченного мышления принимает статус жалкого примера, простота которого в глазах физика не в силах выразить сложность отношений пространства и вещи, сконструированных абстрактной мыслью по образцу чувственно воспринимаемой вещи, но без самой этой вещи. Это и в самом деле непросто: сначала предлагают чувственный образ взаимодействующих вещей с присущими им свойствами, потом призывают забыть о нем, о его чувственной воспринимаемости, и попытаться помыслить

всё то же — эти самые свойства, — но только без участия чувственности и без вещей-носителей упомянутых свойств. Понятие пространства получается апорийным: оно должно быть пустым, но с физическими (в том числе и чувственно воспринимаемыми) свойствами; свойства должны быть такими же, как и у чувственно воспринимаемых вещей, но при этом они не могут быть фактически чувственно воспринимаемыми, чтобы пространству не отождествиться с материальной вещью.

Как представляется, именно с этой апорийностью, с произвольным сочетанием взаимоисключающих свойств и связана сложность и неудобство понимания пространства в ОТО. Апорийность в данном случае выражает не столько сложность устройства реальности (хотя последняя, безусловно, сложна, но, как представляется, по-иному), сколько «своеобразие» данного типа мышления. Это старая проблема мышления элейского образца. В зеноновских апориях мысль рассуждает вроде как о чувственно воспринимаемом движении чувственного Ахиллеса и такой же черепахи (напомним, что перемещение в пространстве — это феномен именно чувственно воспринимаемой реальности), но при этом заставляет его совершаться не по законам чувственного восприятия, а по собственным абстрактным правилам, вследствие чего летящая стрела не летит, а Ахиллес не в состоянии догнать черепаху. В ОТО похожая ситуация: речь идет вроде как о физическом пространстве и о физических чувственно воспринимаемых вещах, при этом само пространство понимается как абстракция, как конструкция, произвольно сделанная отвлеченным мышлением (геометрией) по собственным правилам.

Хорошо, положим, пространство как-то искривилось. Каким образом оно может детерминировать движение находящихся в нем материальных объектов? Нам здесь видится два теоретически возможных варианта конструирования детерминирующей роли пространства — более физический и полная мысленная абстракция. Более физический вариант напрашивается в том случае, если трехмерное физическое пространство рассматривается именно как трехмерное; при этом допущении оно в максимальной степени сохраняет свою физичность и в максимальной же степени сохраняет связь с чувственным восприятием, с трехмерными вещами нашего непосредственного чувственного опыта. В этом случае само пространство надлежит наделить физическими свойствами, сходными со свойствами чувственно воспринимаемых вещей. В геометрическую же абстракцию пространство и вещь превращаются тогда, когда от пространства и от вещей абстрагируется одно из измерений, вследствие чего трехмерное пространство «ведет себя» по образцу двухмерного пространства. Здесь и пространство, и вещь, и даже субъект с его чувственными познавательными способностями попадают в полную зависимость от математического мышления, от его правил, от математического произвола. Посмотрим на оба варианта возможного придания пространству свойств, детерминирующих движение вещей.

Чтобы влиять на чувственно воспринимаемое движение вещи в пространстве, последнее должно (это первый вариант возможного решения проблемы) физически воздействовать на нее, чувственно воспринимаемо воздействовать, действовать так, как способна действовать лишь другая такая же

вещь, могущая изменить движение первой; чтобы тело повторяло контуры кривизны пространства, чтобы оно (тело) не двигалось, как ему заблагорассудится (например, прямолинейно и равномерно, нигде не ускоряясь и не меняя направление своего движения, несмотря ни на что), а изменяло траекторию движения сообразно мере кривизны, само пространство в некотором смысле надлежит сделать определенным образом «упругим» относительно движущегося в нем тела (как та самая эластичная ткань), способным к сопротивлению и толканию. Кривизну надо мыслить физической, чтобы она могла физически влиять на тело. Пространству надлежит насильно влиять на движущееся в нем тело, сопротивляться такому движению тела, которое не совпадает с мерой его кривизны. Вещь оказывается в непосредственном единстве с пространством, т. е. она должна «касаться» его каким-то образом, а последнее, благодаря этому «касанию», сможет подталкивать своей «непроницаемой» для данной величины массы искривленностью к изменению ею траектории движения; тело в таком случае вынуждается скользить вдоль кривизны пространства, повторяя ее контуры, оно движется по определенной искривленной траектории потому, что пространство не позволяет телу (благодаря «непроницаемости» и «касанию») не повторить своей траекторией меру этой кривизны. Если бы пространство не имело способности «толкаться» (сопротивляться путем отталкивания, например, прямолинейному движению вещи) и этим «толканием» не могло бы влиять на направление движения тела, то совершенно невозможно было бы объяснить его воздействие на непосредственно в нем происходящее физическое изменение движения этого тела. Если бы пространство не обладало свойствами физической вещи, если бы оно было таким, как, например, у Ньютона, — пустым, то оно, как уже говорилось, и не могло бы никак влиять на поведение движущегося в нем тела. Нельзя упускать из виду тот вышеупомянутый пример-парадигму с тонкой эластичной растянутой тканью и катящимся по ее «искривленной» поверхности мелким шаром. В этом примере все взаимодействующие элементы — физические чувственно воспринимаемые тела (включая «пространство»), взаимодействующие по принципу толкания (через касание). Мысль, разумеется, поспешит отвлечься от чувственного содержания примера, но сохранит само взаимодействие и его результат, возможные только в отношениях между чувственными вещами. И, самое главное, сохранит, конечно же, отождествление пространственных свойств чувственно воспринимаемых вещей с самим пространством. Рассуждать будет о поверхности ткани, а назовет ее искривленным пространством, и то, что присуще только чувственно воспринимаемой вещи как ее свойство, отделит от вещи, обособит, превратит во что-то самостоятельное, а потом еще и подчинит вещь ее бывшему свойству.

В рассмотренной только что возможности сконструировать отношения вещи и пространства сохраняется физический смысл их взаимодействия, но слишком велика роль чувственного восприятия. В этом варианте пространство избыточно (и потому «опасно» для отвлеченной мысли) сближается с образом чувственно воспринимаемой вещи, а приписываемые ему свойства с очевидностью вступают в конфликт с представлениями о его пустоте, которую крайне сложно заставить быть носителем свойств вещи после абстрагирования от самой вещи. Данное обстоятельство смущает мысль. Впрочем, есть

еще вариант теоретически сконструировать отношения вещи и пространства, в котором этот конфликт теряет свою остроту. Он связан с дальнейшим умалением роли чувственного восприятия и с заменой физического смысла указанного отношения мысленной абстракцией. Для этого в такую абстракцию нужно превратить пространство, вещь, находящуюся в пространстве, и само чувственное восприятие, сохранив от них только их имена. Похожим образом впервые поступили уже упомянутые ээлаты: Зенон рассуждал вроде как о чувственно воспринимаемых объектах — об Ахиллесе, черепахе, их движении, но на деле в его апориях от этих объектов остались только имена, а сами они превратились в мысленные абстракции, соотносящиеся между собой по правилам отвлеченной же мысли. И в нашем случае выяснения отношений между вещью и пространством возможен такой подход. Мысль может совсем убрать физический смысл движения тела в пространстве и полностью свести его к геометрическому, оставив от чувственно воспринимаемой вещи и ее трехмерного пространства только одни имена: одну абстракцию она будет называть телом, другую — пространством, третью — движением (полностью отказаться от использования имен таких вещей она не может: тогда она перестанет быть физикой и со всей очевидностью покажет себя как чистая математика, т. е. как занимающаяся самой собой чистая мысль). Этим она освободится от связанных с чувственным восприятием толкания и касания, имеющих место в отношениях между телом и пространством, если последнее понимать физически.

Чтобы провести такое выдавливание чувственности из познавательного процесса, нужно, во-первых, реальное (не сконструированное отвлеченной мыслью) трехмерное пространство чувственно воспринимаемых вещей превратить в мысленную абстракцию, отобрав от него, положим, одно измерение и отождествив его с оставшимися двумя — с двухмерной плоскостью (это одно из его свойств); объект нужно отождествить с оставшимся его свойством, в котором заинтересована мысль и которое она считает полезным для своих целей, и дальше работать уже с абстракцией (и свойством); имя, разумеется, сохраняется прежним — «пространство», хотя о пространстве в его первоначальном смысле говорить не приходится, полученное таким путем пространство уже не является пространством чувственно воспринимаемых вещей: из него удалено то, без чего оно не может быть физическим пространством трехмерных вещей, обладающих массой. Его продолжают называть пространством и допускать, что оно все еще то самое, а оно уже другое и будет подчиняться иным правилам, которые не действовали в исходном пространстве, но зато действуют по отношению к абстракции. За счет изъятия одного измерения реальность превращается в абстракцию и начинает «жить» по законам такого мышления. Первая абстракция готова.

Во-вторых, нужно и трехмерное чувственно воспринимаемое тело превратить в мысленную абстракцию путем лишения его как минимум одного измерения; благодаря этому оно тоже отождествится с одним из его свойств, а заодно потеряет самостоятельность по отношению к вновь полученному пространству — к абстракции плоскости, став его свойством. Такое «плоское» тело может двигаться теперь только в плоскости. Третьего измерения для него совсем не предполагается, и движение в его направлении исключается:

невозможно двигаться в направлении, которого нет. Тело теряет те «степени свободы» своего движения, которые были связаны с удаленным третьим измерением. Тело уподобляется чему-то похожему на точку на плоскости, а его движение на этой плоскости делается сходным с линией. Предполагается, что если плоскость мыслится евклидовой, то тело будет двигаться по прямой; если же плоскость вдруг искривится в сторону исключенного третьего измерения, то тело своим движением обреченно повторит контуры искривления плоскостного пространства. Вещь не может продолжать двигаться прямолинейно, если «пространство» (плоскость) искривляется, потому что из мышления об этой вещи убрано третье измерение; вещи больше некуда двигаться, кроме как повторять кривизну плоского пространства, за пределами плоскости для вещи нет пространства, куда можно было бы двигаться. (Стоит заметить, что такое рассуждение не безупречно, оно не вполне последовательно; думается, что если уж третье измерение удалено принципиально, на онтологическом уровне, то оно должно быть невозможным не только для вещи, но и для самого «плоскостного» пространства; тогда плоскость сможет быть только евклидовой, ее просто некуда будет искривить. Однако нет: третье измерение удалено только для «вещи», а для пространства-плоскости возможность его существования сохраняется.)

Наконец, в-третьих, нужно само чувственное восприятие превратить в абстракцию. Для превращения чувственного восприятия в абстракцию следует сохранить то в нем, что требуется отвлеченному мышлению для достижения своих целей, а лишнее и препятствующее этому — удалить. Удержать нужно сам феномен восприятия, если можно так сказать, — отношение, в котором субъекту «что-то» дано вне его, а возможности восприятия свести к минимуму, например, лишить его способности восприятия трехмерности, сделать способным воспринимать только линии и точки. Этим нехитрым действием чувственное восприятие превращено в объект геометрического манипулирования, от чувственного восприятия в нем осталось только имя, как у Ахиллеса и черепахи, а суть свелась к «видению» исключительно геометрических линий и точек как мысленных абстракций, из которых удалено все «лишнее», все, что могло бы выйти за пределы значений слова «линия» и «точка». Тогда все, что субъект сможет воспринять своим двухмерным восприятием, будет евклидово, даже если само «пространство» (плоскость, внутри которой субъект размещен) окажется искривленным в сторону изъятого от него и отобранного от наблюдателя измерения.

Плоскость можно изгибать или растягивать произвольным образом, как если бы речь шла об изгибании и растягивании тонкого плоского эластичного физического объекта, и линия, на нем прочерченная и символизирующая движение «тела» в «пространстве», повторит эти изгибы. Линия на плоскости есть часть плоскости, точнее, ее свойство, всего лишь произвольно выделенное, геометрически обозначенное (в виде линии) свойство плоскости, как если бы тень упала на искривленную поверхность некоего физического объекта. Между плоскостью и линией на ней, конечно, никакого толкания и касания нет, как нет его между вещью и ее свойством, нет притяжения, нет взаимодействия с его проблемами, но нет и физического смысла, только геометрический (аб-

страктно мысленный). Но даже если притворно согласиться с предположением, что пространство и в самом деле может искривляться и своей кривизной обуславливает криволинейное движение тела, остается непроявленным вопросом о том, почему и как пространство искривляется под действием массы.

Чувственное восприятие как участник процесса строительства науки может, конечно, изумиться, начать сомневаться, станет задавать отвлеченному мышлению вопросы, мол, как же так?! Мол, что это за кривизна и почему она не заметна в непосредственном чувственном опыте? Как, например, с помощью мысленной кривизны пространства объяснить непосредственно данное в опыте прямолинейное падение тяжелых объектов на поверхность земли? Ведь прямолинейное падение означает, что пространство, в котором происходит падение (плоскость, вдоль которой падает тело по прямой), прямолинейное, евклидово, а не непрямолинейное, не неевклидово. Чувственное восприятие требует ответов на свои вопросы, оно ведь (глупышка!) рассматривает себя как минимум равноправным, а как максимум главным участником построения науки в сравнении с отвлеченным мышлением (примерно так было в классической физике). Наивное! Его мнения здесь, в релятивистской физике, вообще никто не спрашивает, мысль одна стала трудиться над созданием основ физики, без слабоумных помощников, которые в определенный момент стали больше мешать, чем помогать. Мысль почувствовала вкус к такой работе, к своему теперь независимому положению, к безграничной свободе творчества. Мысль вошла в состояние восторга (как когда-то в элейской школе) от того, что над ней теперь не стоят нудные контролеры (чувственное восприятие и его опыт), что она теперь зависит только от себя, от своего самоконтроля, от своих правил, которые она же сама для себя и создает по мере надобности и может их переделывать под решение тех или иных задач, если будет очень нужно. Опасаться больше нечего: то, что в опыте вдруг не совпадет с достижениями мысли, можно парировать «хорошим рассуждением» (абстрактным; главное, чтобы оно было стройным, непротиворечивым, последовательным, т. е. логичным), а в критических ситуациях можно ведь и кажимостью объявить, иллюзией, следствием «грубости» чувственного восприятия! Мысль впала в состояние эйфории — что там зеноновский Ахиллес и его черепаха! Мелкие пустяки! Отождествив пространство и время с плоскостью и линией соответственно, мысль стала гнуть и мять их, как ей заблагорассудится, заворачивать и выворачивать их наизнанку, как только ее душа пожелает. От чувственного восприятия требуется только своевременная поставка лишь тех опытных данных, которые совпадали бы с чисто теоретическими построениями (предполагается, что этим опыт подтвердил бы правильность последних и тем самым оправдал бы себя; этим же, кстати, должно ограничиваться и его участие в создании теории). Ну а если чувственное восприятие и ориентированное на него мышление не уймутся и продолжают бурчать о чем-то непонятном и противоречащем непосредственному опыту, то отвлеченная мысль хорошим ударом уложит обоих строптивцев в двумерную плоскостную реальность и заботливо спросит, что они там видят? А что они там могут увидеть, глядя перед собой, кроме точек и линий, о коих чувственность и ее мышление, будучи засунутыми в плоскость, не могут порой внятно сказать, прямые они или не совсем? Этим аргументом

(и другими похожими) медлительная чувственность и непосредственный опыт надолго выводятся из строя, а отвлеченная мысль добавляет, что двухмерность — это еще пустяки! Вот есть еще десятимерность, в которой твоя двухмерность скручена в бараний рог, вот это — настоящая реальность! Так что помалкивай... И помалкивает. Чувственности теперь есть чем заняться — нужно представить десятимерную реальность, а без этого, сказано ей, в теорию лучше не приходить...

Впрочем, чувственное восприятие и ориентированное на него мышление все же предприняли усилия выкарабкаться из плоскости (куда их «втиснула» отвлеченная мысль) в трехмерное пространство и попытались более понятным для себя образом объяснить природу гравитации. Для этого нужно было уйти от отношения «вещь — пространству» и вновь вернуться к отношению «вещь — вещь», правда, уже без всяких сил. Предпосылки для этого сложились в физике начала двадцатого века, нашедшей, что явления поля, например электромагнитного, квантованы и они двоякой — корпускулярно-волновой — природы. Разумеется, рано или поздно возник бы вопрос о том, нет ли и в явлениях гравитации чего-то похожего, например, на фотоны. В самом деле, кванты суть переносчики взаимодействия, а гравитация — это взаимодействие. Почему бы не предположить, что и она происходит посредством обмена энергией определенного типа?

Гипотеза квантовой гравитации появилась в тридцатые годы двадцатого столетия. Она менее экстравагантна, чем ОТО, более традиционна в гносеологическом плане, потому что роль посредника (среды) выполняет не пустое пространство со свойствами физической вещи и не геометрическая абстракция с сомнительными претензиями на «объективную реальность», чуждая непосредственному опыту, а в чем-то привычные и интуитивно понятные (для чувственности и ориентированного на него мышления) образы дискретных объектов, на которые возлагается функция переноса действия одного тела на другое. Эти объекты — гравитоны — суть «частицы»-переносчики определенного (притягивающего в нашем случае) действия, они и есть, собственно, само действие, только квантованное, разбитое на минимальные порции, отделившееся от объекта и получившее самостоятельное существование. У них нет других задач, в этом, получается, и состоит их природа. Если взглянуть на них с точки зрения выполняемых ими функций, то понятно, что они должны заместить собой удаленного из картины мира самостоятельного физического посредника (эфир или что-то ему подобное), отличаясь от него тем, что какое-то свойство — способность одного объекта как-то действовать на другой объект — передается не благодаря непосредственному механическому взаимодействию материальных частиц эфира между собой, а именно с помощью перемещения неких, не являющихся эфиром минимальных «порций» определенного действия от одного объекта к другому; каждый квант по отдельности — это отделившееся от вещи свойство, обретшее по отношению к ней самостоятельность и дискретную форму, переносящее себя в пространстве от начала процесса транспортировки (излучения, например) до его полного завершения (поглощения). По такому образцу построено взаимодействие объектов через излучение, какой бы природы оно ни было. Как представляется, идея излучения (а нас

интересует только идея — только содержание мысли; специально отметим, что здесь слово «идея» используется не в платоно-аристотелевском смысле, а как некая фундаментальная мысленная конструкция) не выходит принципиально за границы близкодействия. В самом деле, эта идея предполагает, что некий объект выталкивает за свои пределы (испускает) либо материальную частицу, являющуюся частью этого объекта, либо же какое-то свое свойство, которым оно будет воздействовать на другой объект и которое последним поглотится. Когда речь идет о частице, тогда более или менее понятны и ее состояние после отделения от объекта, и «толкающе-касательный» характер ее воздействия на другой объект при их встрече. Но если предположить, что свойство также может отделиться от своего носителя, самостоятельно перемещаться в пространстве и вступить во взаимодействие с другим объектом, то сразу возникнут вопросы, например, о том, каким будет состояние свойства в процессе его перемещения в пространстве и каков характер его действия на объект.

Если иметь в виду последний аспект (характер действия на объект), то думается, что при поглощении его другим телом оно должно вести себя подобно корпускуле, т. е. частичке, «телу» и действовать на поглощающее тело так, как именно тело действует на тело в процессе касания. Здесь касание происходит как бы с отложенным эффектом (лишь в момент поглощения излученного свойства тем или иным телом) и может совершаться не непосредственно, а на произвольно большом расстоянии. Однако сути дела это обстоятельство не меняет, и за пределы идеи касания (а значит, и толкания) взаимодействие данного типа не выводит. Не выводит, пока в том или ином виде используется образ дискретного объекта (в данном случае кванта (корпускулы)), движущегося с конечной скоростью от одного объекта к другому.

Мало что изменится, если предположить, что подлинно существует не обособленная «частица», а только континуум, дискретность же имеет несамостоятельный характер; в этом случае корпускулы рассматриваются только в качестве изменений поля определенного вида. Даже в таком виде дискретность станет проявлением идеи близкодействия. Электромагнитное поле — это не тело, но для того, чтобы объяснить эффекты, возникающие при его взаимодействии с макроскопическими телами, в обычном смысле слова понимаемыми, физик в ряде случаев вынужден обратиться к образу «тела». Поле, которое вообще континуально, будет квантовано, и не просто квантовано, а, позволим себе терминологический произвол, «корпускулировано»: у поля должны обнаружиться такие свойства, которые имеются именно у тел, — дискретность, более или менее точная (точечная) локализация в пространстве, т. е. такая, которую можно обозначить точкой, в которую можно как бы «ткнуть», обозначить действием, напоминающим «укол» [5, с. 90], способность производить такие же действия (толкающие, «колющие»), без которых невозможно объяснить некоторые виды его взаимодействия с макрообъектами (например, явление фотоэффекта, интерпретированное Эйнштейном). При излучении и при поглощении кванты электромагнитной энергии ведут себя как корпускулы, т. е. некоторые свойства поля в процессе его взаимодействия с телом сами будут уподоблены свойствам тела. В случае правильности сделанных рассуждений, думается, взаимодействие, построенное по принципу излучения, предстает

в качестве модификации идеи близкодействия (разумеется, осовремененной и имеющей определенные нюансы в сравнении с классической), поэтому тоже связано с толканием и касанием.

Если же речь идет о первом аспекте (о состоянии свойства — способности притяжения — в процессе его перемещения в пространстве в промежутке между испусканием гравитона и его поглощением), то тут многое не вполне понятно. Что эта «частица» — «порция» притяжения — представляет сама по себе? Как свойство притягивания одного тела к другому локализовано в ней, которая вообще не есть тело и не имеет массы? Как вообще притягивание может быть составлено из дискретных объектов, действующих по принципу толкания и касания — «испускаемых», «испускаемых» («выталкиваемых») одним телом и несущихся с конечной скоростью по направлению к другому телу, внешним образом с ним соприкасающихся и им поглощаемых? В этой объяснительной модели они извне добавляют ему некоторый вид энергии, в определенном смысле скорее «толкнут» его своей энергией, чем притянут его к тому телу, от которого уже давно отделились. С помощью образа движущейся частицы легко моделируется эффект толкания, а вот эффект притяжения посредством его едва ли может быть успешно сконструирован. Вопросов к корпускулярной гипотезе гравитации много, причем именно на уровне идеи, на уровне некоей парадигмы.

Весьма вероятно, что вопросы такого рода свидетельствуют о сложности положения, в котором оказалось мышление физиков. Оно посчитало благом ограничить себя только теми «объяснительными» инструментами, приемлемыми для физического типа исследования, которые не выходят за границы материального начала. Понятийный же аппарат, построенный исключительно на его основе, способен более или менее адекватно интерпретировать лишь часть реальности; в физике ему лучше всего дается описание внешнего взаимодействия материальных объектов (причем «толкающего» через касание; речь идет не только о классической механике). Проблема же заключается в том, что реальность богаче и разнообразней, чем возможности такого понятийного аппарата, она обладает свойствами, которые невозможно вывести из только материальных «объектов». Без всякого сомнения, внешнее взаимодействие есть и его очень много, а физический подход уместен, продуктивен и успешен, если речь идет только о тех свойствах вещей, которые и в самом деле обусловлены исключительно материальным принципом; но в том-то и дело, что за границами этого принципа и построенной на его основе теории лежит непосредственный опыт, изобилующий объектами, свойствами и отношениями, не могущими быть полученными из только «материала». Сведение всей полноты свойств реальности лишь к одному материальному началу является слишком сильной идеализацией для того, чтобы сохранять высокий уровень адекватности построенных на ее основе концепций и мировоззрения в целом.

Как представляется, гипотеза гравитонов (что бы под ними ни понималось), имеет слабое место, общее для всех других гипотез гравитации, которые пытались объяснить притяжение через «давления и удары» (включая более ранние, вполне механистические): гравитоны должны объяснить притягивание, а сама модель организации взаимодействия скорее «толкающая». Нужно объяснить силы, а вместо сил предлагается объяснить энергии (позволим себе здесь лишь

обозначить проблему соотношения силы и энергии, а детальное рассмотрение перенести в материалы следующей статьи). В результате феномен притяжения и его природа так и остаются непроясненными. Более того, думается, что в этом состоит, скажем так, ограниченность самой по себе гипотезы переносчиков взаимодействия (любой природы), если требуется описать не отталкивание, а притягивание объектов. Само материальное начало, взятое отдельно, без других вышеупомянутых начал (формального, движущего и целевого), а также произведенные на его основе понятия (например, дискретного и континуального, тела и энергии и т. п.) не содержат в себе ресурса, позволяющего с их помощью в удовлетворительной степени адекватно описать то, что можно обнаружить в непосредственном опыте, включая феномен притяжения, его причины и «механизм». Замену притягивающих сил толкающими частицами и толкающими энергиями нельзя считать, как нам представляется, вполне адекватной.

У каждого исследовательского подхода есть свой, скажем так, объяснительный ресурс, за пределы которого он выйти не может, не переставая быть самим собой. Есть такой и у физики (в широком смысле понимаемой) в ее трактовке эффекта притягивания. На основе допустимых ею начал можно реализовать лишь определенное количество вариантов интерпретации феномена «тяготения», и все они не выходят за границы двух типов отношений: «тело — тело» и «тело — пространство». Причем первое отношение можно объяснять действием собственно сил без материальных посредников, можно также с помощью отдельного материального посредника (например, эфира или чего-то на него похожего), а можно и обособить само действующее свойство, придать ему самостоятельность и его превратить в своеобразного посредника. Объяснительные возможности, могущие возникнуть на основе второго отношения («тело — пространство»), скромнее и сводятся к гипостазированию геометрических абстракций. К середине двадцатого века физика испробовала, видимо, все доступные ей варианты «образов» гравитации, которые возможны на основе принятых ею начал. Для практики измерения они могут быть хороши, полезны и успешны, но для наиболее полного и адекватного описания глубинных слоев реальности (из тех, что доступны человеку), думается, недостаточны. Их ограниченность свидетельствует о том, что вне поля зрения физического подхода в целом осталось незамеченным что-то очень важное, отсутствие чего в картине мира побуждает мысль конструировать компенсирующие, замещающие представления, зачастую искусственные и не вполне адекватные. Так, по крайней мере, это представляется с метафизической точки зрения.

Подведем итог и суммируем сказанное выше. В первой части говорилось о том, что в рамках физического мышления было обнаружено два начала (причины): на первом месте и по времени обнаружения, и по значимости находилось материальное начало, а на втором — движущее (силы притяжения и отталкивания, «любви» и «вражды»). Материя видится началом несомненным, а вот силы не таковы. Они, с одной стороны, своеобразны по отношению к материи и не выводимы из нее, а с другой — как бы вторичны, не имеют смысла без материи, существование сил оправдано только существованием материи. Поскольку силы не выводимы из материи, их можно считать самостоятельным началом, поскольку же они зависимы от материального начала, есть соблазн

попытаться вывести их из него (заменить теоретическими конструктами, построенными на основе исключительно материального начала). В первом случае получается своего рода дуализм (что, конечно, не очень хорошо, но и не совсем уж плохо, поскольку дуализм косвенно свидетельствует о том, что есть еще более глубокие области реальности), во втором силы просто исчезают из теоретического мышления (это, как представляется, хуже, чем дуализм, ибо этим маскируется даже намек на метафизическое).

Думается, что такие «качели» между двумя началами возникают от того, что физическое мышление не видит всей картины, и нечто важное оказывается скрытым от него: то, на что оно смотрит, больше, чем то, что оно видит и что оно может отобразить своим понятийным аппаратом; оно видит не все, а думает, что видит все. Оно видит часть и не усматривает целого, а потому полагает, что целого как чего-то, *принципиально* отличающегося от частей, либо совсем нет, либо оно равно сумме (совокупности) частей; в последнем случае ему хочется добраться до целого, «перебирая» части. Игнорирование целого (осознанное или не осознаваемое — неважно), неусмотрение его проявления в частях приводят к тому, что физика даже «частный» уровень реальности — составляющий предмет ее собственного познания — не в состоянии постичь достаточно адекватно, когда речь идет о таких явлениях, как, например, гравитация. Видимо, в этом неусмотрении целого и его присутствия в частях заключается основной внутренний конфликт физического (в широком смысле) типа познания.

На глаза физика (в широком смысле) как будто бы одеты шоры (да простят физики этот художественный образ), ограничивающие его поле видения. Его видение обуславливается возможностями двух познавательных способностей — чувственного восприятия и отвлеченного (математического) мышления; их тандем и есть «шоры», он отсекает и блокирует все «лишнее», лежащее за границами возможностей как чувственного восприятия, так и упомянутого мышления, пропускает к сознанию субъекта и «одобряет» лишь ту информацию, которая в той или иной степени «понятна» обоим познавательным способностям, родственна им, которая есть их информация. Эти способности, эти шоры подобны тем цепям, которыми физик прикован к стене «теней» из платоновского мифа о «пещере» (*Pl. Rep.* 514a-517a) [2, с. 295–298].

Силы своим противоречивым устройством — своей несводимостью к материалу и, одновременно, своей зависимостью от него — указывают на то, что помимо материала есть еще что-то, отличное от него и связанное с ним именно этими силами, есть что-то, чего физическое сознание не усматривает по причине своих установок и особенностей («шор»), что-то, без чего ни материальная сторона мира не может быть удовлетворительно понята, ни силы, взятые сами по себе, в их обособленности и самостоятельности. Силы едины с материалом, присутствуют в нем, но указывают на что-то, находящееся вне материала, хотя и существенно с ним связанное.

Силы — это проявление в материальном мире чего-то (будем готовить почву для перехода к метафизике) нематериального, умозрительного, метафизического, чего-то такого, что физический тип познания не может в себя вместить вследствие присущих ему установок.

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

1. Лебедев С. П., Лебедева Т. П. Силы и пространство: от физики к метафизике и теологии. Близкодействие. Физика. Часть I // Вестник РХГА. 2024. Т. 25. Вып. 3. С. 9–22.
2. Платон. Собрание сочинений: в четырех томах. Т. 3. М., 1994.
3. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в четырех томах. Т. IV. М., 1987.
4. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. Развитие идей от первоначальных понятий до теории относительности и квантов. М., 1965.
5. Эйнштейн А. О методе теоретической физики // Альберт Эйнштейн. Собрание научных трудов в четырех томах. Т. IV. М., 1967.

REFERENCES

1. Lebedev, S. P., Lebedeva, T. P. *Sily i prostranstvo: ot fiziki k metafizike i teologii. Blizkodejstvie. Fizika. Chast' I* [Forces and Space: From Physics to Metaphysics and Theology. Close Action. Physics. Part I] // Bulletin of the Russian Christian Academy, 2024, vol. 25, issue 3, pp. 9–22 (in Russian).
2. Plato. *Sobranie sochinenij: v chetyrekh tomah. Tom 3* [Collected works in four volumes. Volume 3]. Moscow, 1994 (in Russian).
3. Fasmer, M. *Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka: v chetyrekh tomah. Tom IV* [Etymological dictionary of the Russian language in four volumes. Volume IV]. Moscow, 1987. 5 (in Russian).
4. Einstein, A., Infeld, L. *Evoljucija fiziki. Razvitie idej ot pervonachal'nyh ponyatij do teorii otnositel'nosti i kvantov* [The Evolution of Physics. The development of ideas from the initial concepts to the theory of relativity and quanta]. Moscow, 1965 (in Russian).
5. Einstein, A. *O metode teoreticheskoj fiziki. In: Al'bert Ejnštejn. Sobranie nauchnyh trudov v chetyryoh tomah. Ton IV* [On the method of theoretical physics. In: Albert Einstein. Collected scientific works in four volumes. Volume IV]. Moscow, 1967 (in Russian).

*А. А. Пылькин, В. А. Серкова**

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ЖЕСТ В АНТИЧНОМ КИНИЗМЕ

Статья посвящена анализу историко-философских предпосылок и экспликации философского смысла натуралистического жеста в античном кинизме. Натуралистический жест понимается как жестовый комплекс, содержание которого определено одним из естественных отправлениях человеческого тела: от сексуальных до нутритивных. Решающей предпосылкой введения в философский оборот такого рода аргумента выступает сократический поворот: смещение проблематического интереса с чисто теоретических вопросов на формирование поведенческой установки, соответствующей образу жизни философского проповедника. Именно в лице Сократа наиболее полно раскрывается философский смысл метода, намеченный еще Парменидом в его знаменитой поэме: метод — это не только путь познания, но и — в первую очередь — жизненный путь. Такого рода установка предполагает конверсивное захватывание мыслью непосредственно не участвующих в познании регистров человеческого бытия. Таким образом, открывается возможность естественным отправлениям тела стать «логическим аргументом», т. е. — полноценным способом выявления логоса бытия, что и осуществляют кинические философы. Натуралистический жест становится необходимым моментом кинического метода «перечеканки монеты». Именно публичное удовлетворение физиологических потребностей позволяет кинику в конкретном опыте отграничить первозданно-природный порядок подлинно существующего от насло-

* Пылькин Александр Александрович — канд. филос. наук, доц.; apylkin@yandex.ru; Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Российская Федерация, 195251, г. Санкт-Петербург, ул. Политехническая, д. 29.

Alexander A. Pylkin — Ph. D. of Philosophical Sciences; apylkin@yandex.ru; Peter the Great Saint Petersburg Polytechnic University, 29 Politechnicheskaya str., Saint Petersburg, 195251, Russian Federation.

Серкова Вера Анатольевна — д-р филос. наук., проф.; henrypooshel@rambler.ru; Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Российская Федерация, 195251, г. Санкт-Петербург, ул. Политехническая, д. 29.

Vera A. Serkova — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; henrypooshel@rambler.ru; Peter the Great Saint Petersburg Polytechnic University, 29 Politechnicheskaya str., Saint Petersburg, 195251, Russian Federation.

ившихся на него условностей и искажений «слишком человеческого». Актуализируя в натуралистическом жесте пограничные формы бытия «демоном» и «собакой», кинический проповедник в своей экзистенции утверждает плоскую онтологию космополиса с ее принципом равенства богов, людей и зверей.

Ключевые слова: античный кинизм, Сократ, натуралистический жест, природное/культурное, пограничное существо, бытие собак, плоская онтология.

A. A. Pylkin, V. A. Serkova
A NATURALISTIC GESTURE IN ANCIENT CYNICISM

The article is devoted to the analysis of historical-philosophical premises and explication of the philosophical meaning of the naturalistic gesture in ancient Cynicism. A naturalistic gesture is understood as a gesture complex, the content of which is determined by one of the natural functions of the human body: from sexual to nutritive. The decisive prerequisite for the introduction of such argument into philosophical discourse is the Socratic turn: the shift of problematic interest from purely theoretical issues to the formation of a behavioral attitude corresponding to the lifestyle of a philosophical preacher. It is in the person of Socrates that the philosophical meaning of the method, outlined by Parmenides in his famous poem, is most fully revealed: the method is not only the path of knowledge, but also — first of all — the path of life. This kind of attitude presupposes a reversible capture by thought of the registers of human existence that are not directly involved in cognition. Thus, it opens up the possibility for the natural functions of the body to become a “logical argument”, i. e., a full-fledged way of revealing the logos of being. This possibility is realized by the Cynic philosophers. The naturalistic gesture becomes a necessary moment of the cynical method of “re-minting a coin”. It is the public satisfaction of physiological needs that allows the cynic, in a concrete experience, to distinguish the primordial natural order of a truly existing one from the conventions and distortions of the “too human” inherent in the polis Greek layered on it. Actualizing the borderline forms of being a “demon” and a “dog” in a naturalistic gesture, the cynical preacher in his existence asserts a flat ontology of cosmopolis with its principle of equality of gods, people and animals.

Keywords: ancient cynicism, Socrates, naturalistic gesture, natural/cultural, borderline being, flat ontology.

Этический поворот в философии, восходящий к Сократу Афинскому, влечет за собой серьезную трансформацию зародившейся вместе с появлением философии познавательной установки и самой фигуры философа-исследователя. На передний план выходит повседневное формирование образа жизни и внимание к поведенческой стратегии познающего в пику сосредоточенности на теоретизировании и спекуляции [2, с. 267–274]. На наш взгляд, такого рода установку из всех сократических школ наиболее последовательно развивают кинические философы. Кроме того, киники дополняют ее радикальными элементами нетеоретического поведения, что открывает новые горизонты вопрошания не только в рамках этики и гносеологии, но и онтологии, тем самым предвосхищая некоторые современные направления исследования.

Безусловно, философия уже у своего истока, у досократиков, заключает в себе этот действенный, конверсивный потенциал. Мысль как таковая — экзистенциальна, она не только определяет бытие своего носителя во всей целостности и основательности этого бытия, но ведет к преобразению, к полной трансформации его жизни.

Начатки осмысления этого непреложного факта и понятийной работы с ним мы находим уже в императивных изречениях Гераклита Эфесского (например, о предпочтительности сухой души, о лучших людях, предпочитающих вечную славу всему, о грязных свиньях и т. д.)^{*} или в проповедях странствующего поэта-философа Ксенофана Колофонского [7, с. 116–144]. Еще до формирования соответствующего философского термина в парменидовской концепции *odos* последний выступает не только как метод исследования, но и в качестве пути спасения и подлинного бытия [7, с. 209]. Тем не менее именно в сократизме два смысла греческого слова *methodos* — «жизненный путь» и «путь познания» — впервые полностью совпадают и становятся осознанным культивированием определенного образа жизни.

Принято выделять в методе Сократа две составляющие: испытание (эленхос) и увещание (протрептикос), соответственно, испытание мнимого знания и призыв к заботе о себе как познанию себя [6, с. 68–67]. Исследователи справедливо полагают, что Платон является восприимчиком эленхического элемента метода Сократа, в процессе разработки которого — на путях поиска онтологических оснований сократовской этики и преодоления своей погруженности в философию становления «текучников» — выкристаллизовывается знаменитая платоновская диалектика^{**}. Антисфен же развивает второй аспект майевтики — протрептический. Сократовский протрептикос представляет собой по сути интеллектуальную проповедь, призыв к правильному, спасительному для души образу жизни [6, с. 48–101]. Будучи ортодоксальным сократиком и следуя жизненному примеру своего учителя, Антисфен начинает проповедовать, собирая в гимнасии Киносарге вокруг себя заинтересованных в такого рода «призывных» речах. Для учеников Антисфена познание уже не просто неотделимо от культивирования определенного образа жизни, но последний и является единственно методологически состоятельным способом познания границ мнимого и ложного, и — подлинной философией. «Добро-

^{*} По мнению исследователей [8], онтологизация «войны» в качестве принципа обновления огненного космоса открывает агенту логоса трагический характер бытия, в отношении которого релевантным поведенческим образцом оказывается героический этос, предполагающий мужественное приятие неизбежного с незамутненным взором «сухой души». Такая «этика» вырастает из продумывания того факта, что я, мыслящий, являюсь лишь заемной частью вечно живого первоогня. Поскольку натурфилософ, мысля сущее в целом, и себя постигает как неотъемлемую часть этого сущего, можно предположить, что любой из т. н. досократиков так или иначе ставил проблему соответственной поведенческой установки — в зависимости от того, заемной частью какого из первоэлементов он является.

^{**} Несмотря на общую разочарованность (после смерти Сократа) и, как следствие, «теоретичность» своей философии, Платон не забывает практического измерения мысли, вновь и вновь устремляясь на Сицилию. Но эпоха расцвета полисной жизни завершилась, «греческий дух оторвался от действительности в политике» [6, с. 9], и Платон обречен воспроизводить разлад между мыслью и политическим действием в попытках реализовать утопию, разрешая этический конфликт навсегда ушедшего мира. Смену эпох, требующую новых поведенческих стратегий, исчерпывающим образом фиксирует Эпикур в одном из своих писем, радуясь тому, что его друг наконец «познал, каково заниматься философией для себя и каково — для Эллады» [11, с. 224].

детель состоит в делах и не нуждается ни в многословии, ни в науках» [3, с. 56]. Появляется кинизм, поведенческая установка и движение странствующих философов-проповедников, к началу Новой Эры охватившее всю ойкумену греческого мира.

Киники обогащают собственно понятийный, мыслительный арсенал философской «заботы о себе» новыми, внефилософскими элементами. Уже у пифагорейцев можно видеть, что мысль, в данном случае такая, как «числу все вещи подобны» [15, с. 149], захватывая бытие индивида в его целостности, требует принять во внимание и поставить себе на службу сферы человеческой активности, на первый взгляд не относящиеся к философии. Это и знаменитые пифагорейские гастрономически-аскетические предписания, и ритуализованные поведенческие схемы, и собственно математические вычисления, в рамках школы получившие смысл своего рода очистительных медитаций на пути совершенствования жизни пифагорейца и соответствия ее числовому космосу.

В лице Гераклита, греющего у печки или публично играющего с детьми в храме, мы уже имеем дело с вовлечением человеческого тела, располагаемого согласно той или иной поведенческой схеме, в раскрытие логоса [17, с. 21–61]. Но киническая школа в своем радикализме идет дальше: киники методологически, т. е. своим осознанно культивируемым образом жизни, обосновывают философское содержание намеренно осуществляемого телодвижения. Как о том шла речь выше, это оказывается возможно только после сократического поворота. Решающим здесь оказывается то, что интеллектуальная проповедь Сократа укоренена в ситуации живого диалога со всей сетью опутывающих его невербальных знаков, в комплексе отсылающих к дискурсивно не транслируемой сократовской благодати (*charis*) [10, с. 26].

Осуществляя свою философию в режиме здесь-сейчас, Сократ предстает как *atoros*, странный [2, с. 243]. Но все же в топологии полиса он — «привычный» *atoros*, достаточно надежно обосновавшийся в ситуативной рамке диалога. Киник же оказывается радикально странным: его асоциальное поведение провоцирует всякий раз новую нетипическую для полиса ситуацию, и все, что у него есть для ее осуществления-разрешения — это тело и речь. Собственно, *parrhesia*, которую саркастически превозносит Диоген [3, с. 78], имеет ощутимые границы для метека, нофа, раба, очевидно лишенных возможности произнести хрестоматийное сократовское «Не шумите, мужи афиняне...» или «Отвечай, добрейший, ведь и закон повелевает отвечать» [12, с. 70–97]. Там, где логос, стесненный договорными отношениями полисного сообщества, наталкивается на речевые границы, аргументом, т. е. способом его обнаружения (лат. *arguo* «показываю, выявляю, обнаруживаю») становится тело. Такого рода радикализация этической установки обогащает восходящий к Сократу философский протрептикос новым действенным элементом — жестом.

Спектр жестикюляции киников довольно широк. Это и театрализованный жест, в связи с которым можно вспомнить Диогена Синопского, катающего бочку во время осады Афин, ходящего с фонарем среди бела дня, размахивающего селедкой на агоре, выбривающего половину головы и др. Или, например, киника Менедема (ученика Колота Лампсакского), который,

«...надев платье эринии, ходил повсюду и говорил, что прибыл прямо из Аида как соглядатай человеческих прегрешений и намерен вернуться туда обратно и передать все тамошним богам. А одет он был так: в темно-серый хитон, доходящий до пят, подпоясанный пурпурным кушаком, на голове — аркадский колпак, украшенный двенадцатью знаками зодиака, на ногах — трагические котурны...» [3, с. 91].

Далее, это и жест агрессии. Чемпионом жестикуляции здесь снова выступает Диоген, который заранее (!) обматывает руки ремнями, чтобы «отдубасить Мидия», плюет в лицо хозяину дома, «не найдя более грязного места», избивает людей палкой [3, с. 60–83]. Это жестикуляция самоуничтожения, в ранневизантийскую эпоху пополнившая арсенал телесной аргументации «мнимого безумия» христианских юродивых (*salos*). Все это, но на иных основаниях, мы опять же находим у Диогена-собаки: табличка на груди с именами обидчиков, попрошайничество перед статуей, готовность подставить голову под палку ударившего его Антисфена [3, с. 131]. Нас в данном случае будет интересовать прежде всего натуралистический жест. Его мы фиксируем в публичном опорожнении, пожирании и мастурбации Диогена, в прилюдных совокуплениях Крагила и Гиппархии, метеоризме Метрокла и пр.

Не вдаваясь в тонкости невербальной семиотики, в данном изложении достаточно будет отметить, что понятие жеста (от лат. *gestus* «движение тела») используется здесь не в узко научном значении «предельной смысловой единицы телодвижения» [9, с. 64–71], а скорее в значении поступка, совершаемого с каким-либо умыслом и имеющего символическое измерение. Жест — это своего рода кинесическая синтагма, театрализованный жестовый комплекс, имеющий характер смысловой завершенности. Соответственно, содержание натуралистического жеста определяется одним из так называемых естественных отправлений человеческого тела: от нутритивных до сексуальных.

Отечественные исследователи античного кинизма рассматривали публичные физиологические отправления киников в рамках марксистской концепции классовой борьбы, сводя их к «циническим эксцессам» стихийной революционности социальных низов, которые таким скандальным способом бросают вызов рабовладельческому обществу, «эпатируют античного мещанина» [3, с. 5–8].

Обращаясь к теме античного кинизма зарубежные авторы как правило осмысляют натуралистический жест киников в русле «карнавальной концепции» М. Бахтина. Натуралистический жест рассматривается как тот или иной вариант юмористического переворачивания иерархии духовно-сакрального верха и материально-телесного низа. Так, например, с точки зрения П. Слотердайка, это «голые аргументы» низкой теории практического воплощения, своего рода «экзистенциального материализма», недискурсивно оппонирующего высокой теории господского афинского идеализма, якобы изгнавшего из философии всякий подлинный праксис [14, с. 240–249]. В постструктуралистской концепции события Ж. Делеза натуралистический жест Диогена маркирует кризис дихотомии глубина/высота (земля/небо), вывода на историко-философскую сцену юмористического философского персонажа — героя поверхности [5, с. 174–182].

На наш взгляд, такие интерпретации сужают рассмотрение натуралистического жеста античных киников, не позволяя раскрыть его подлинного философского смысла и эвристического потенциала. Его следует рассмотреть в более широком контексте позднеантичной школьной философии, как она сложилась к III–II вв. в своем тройном членении на физику (онтологию), логику (гносеологию) и этику, когда вся научная работа в двух первых областях концентрировалась вокруг обоснования и практического достижения нового этического идеала атараксии в том или ином ее модусе («апонии» в саду Эпикура, «апатейи» в Стое, «эпохе» у скептиков).

Три указанные раздела были детально разработаны и исчерпывающе тематизированы лишь в стоической школе [4, с. 336–359], позднее выделившейся из кинического движения. Однако, несмотря на то что античные киники не создали своей теории бытия и продуманной гносеологии, а этика их являлась лишь расплывчатым комплексом установок и поведенческих моделей [3, с. 5–16], все три раздела можно обнаружить в имплицитном виде и у них.

Онтология, гносеология и этика в кинической школе осуществляется в особом режиме отношения киника к телу и его жестикуляции. Натолкнувшись на сковывающие логос речевые границы, обусловленные общественным договором и полисным законодательством, киник телесно форсирует их в жесте, становящемся продолжением логоса. Он утверждает свой проект в специфическом переживании логоса как жеста и жеста как логоса: речь балансирует на грани «верещания по-птичьи», а жестикуляция «гнилой селедкой», в свою очередь, всегда оказывается чревата свежей, неожиданной речью. Выбирая данный тип философствования, последователь кинизма принимает негласные правила соответствующей ему поведенческой установки, состоящие в том, что в его жизни отныне не может быть не значащих, не подвластных осуществляющемуся через него логосу телесных движений и жестов.

Общей позиционной, социальной рамкой такого рода философской жизни становится озвученная Диогеном «перечеканка монеты» (*paracharattein to nomisma*) [3, с. 6], представляющая собой своего рода перманентную практическую критику наличного порядка. Следует отметить, что — по аналогии с эленхосом, являющимся непреложным, вновь и вновь возобновляемым «отношением» сократической речи [13, с. 185], — такая перечеканка также не подразумевает единократного осуществления, но — становится необходимым моментом развертывания философского проекта кинического проповедника. А значит, и натуралистический жест, при всей его провокационной эффективности, предстает методологически возобновляемым.

Теперь следует остановиться на том, как реализован в кинизме каждый из разделов будущей школьной догматики.

Начнем с онтологического раздела. Как известно, для Сократа (как — позже — и для Платона) космос человеческой жизни не распространяется за границы полиса: здесь исток и сократовского нежелания покидать «стены города», и платоновской политической утопии, репрезентирующей его онтологию. Диоген Синопский провозглашает своим отечеством космополис, «перечеканивая» греческий полисный патриотизм, который с его точки зрения не позволяет развернуться подлинной онтологии. Несмотря на то что гражда-

нином мира себя задолго до Диогена-собаки впервые провозгласил Демокрит, объездивший более чем кто-либо разных стран и встречавшийся с наибольшим числом мудрых людей [4, с. 95], тем не менее Диоген углубляет концепцию мирового города, раскрывая в ней онтологическое измерение. С его точки зрения, гражданами единого космополиса, в первоизданной естественности которого пантеистически растворен истинный логос, являются все люди, боги и звери. Таким образом, уравнивая богов, зверей и людей, Диоген учреждает своего рода горизонтальную онтологию. Причем он осуществляет это в непосредственном аскетическом действии, применяя к вещам и живым существам критерий природы (*cata physin*) и раскрывая сущее как предельно простое. Жест подлинного логоса устраняет ложные искажения и мнимые значения, навязанные космополису человеческим полисом. Так, например, Диоген с простодушной непосредственностью напоминает коленопреклоненно склонившейся перед идолами полуголой женщине, что боги и сзади тоже. Таков же смысл его бесстыдного, т. е. не опосредованного совестью, храмового воровства и поедания человеческого мяса [3, с. 169].

Только предельно опрощающий, аскетичный жест позволяет философу *hic et nunc* пережить подлинно существующий вне иерархий и границ первоизданный мир, мир, в котором все живые существа равны, а все вещи исполнены логоса. Похожую операцию в рамках своей школьной догматики позже разработали стоики, назвав ее каталептическим представлением [16, с. 29–33]. Такая логическая операция позволяла им апатично, без искажений со стороны человеческих страстей, постигать вещи как они есть — в перспективе вечно живого первоогня. Правда их космополис был уже иерархичен. Наиболее выпукло такая онтология представлена в римской Стое, например, в дневнике Марка Аврелия читаем: «...пурпур — овечья шерсть, окрашенная кровью улитки, соитие — трение известных органов и выбрасывание семени, соединенное с особыми спазмами». Однако Диоген осуществляет данную операцию до всякого логического опосредования [3, с. 146]. С возгласом «Мальчик превзошел меня в простоте!» он просто разбивает свою единственную чашку. В данном жесте философ переживает первоизданный мир, в аскетическом усилии принимая бесповоротное решение отныне пить из сложенных ладоней. Нужно вспомнить, что и сам «канонический облик» киника (заросший босой бродяга с нищенской котомкой) является лишь осадком жизненного выбора и аскетического действия Антисфена, одевающего на голое тело рабочий плащ и берущего в руки посох странника [3, с. 19].

Далее, что касается гносеологического раздела. Гносеология уникального впоследствии была исчерпывающе разработана в Ранней Стое, в частности — учеником Кратета Зеноном Китийским. Однако именно киники задолго до этого осуществили гносеологию уникального, критически «перечеканив» платоновскую гносеологию всеобщего в своих театрализованных жестах. Прежде всего это, конечно, публичная демонстрация Диогеном «платоновского человека» [3, с. 148]. Кроме того, сюда можно отнести и знаменитое хождение перед лицом оппонентов «брадатого мудреца», причем осуществленное ценой нанесенных ему побоев и унижения. А также — нарочитую медитацию Антисфена на конкретную лошадь, жест, призванный юмористически обесценить

платоновскую «лошадность» [3, с. 105]. Следует обратить внимание на то, что критическая «перечеканка» киниками платоновской гносеологии не имела своей целью утверждение на ее месте новой, методологически релевантной «самим вещам» познавательной устаночки с опорой на эмпирию. Знаменитый жест Диогена, замещающего указательный палец на средний [3, с. 65], унижает и эмпиризм тоже, обесценивая само познание как таковое — в пользу непосредственного переживания бытия.

Теперь необходимо обратиться к тому, как в рамках кинического проекта осуществляется этика. Следует согласиться с отечественными исследователями кинизма, что киники не выдвинули ясно сформулированного этического идеала наподобие атараксии в разных ее модусах у эпикурейцев и стоиков [3, с. 5–16, 90]. В качестве такого этического маяка в киническом движении фигурировала переосмысленная и радикализованная сократовская автаркия — самодовление, независимость [3, с. 24]. И это не случайно. Ведь каждый из вступающих на путь философской проповеди словом и телом — уникален и от природы наделен своими способностями и идентичностями. Принимая общий для кинического движения режим опрощения и аскезы, лишь на путях развертывания собственной экзистенции киник обретает свой образ независимости и находит свой способ дозвесь себе. Аскетически осуществляющийся жест позволяет актуализировать собственное непосредственное и безусловное. Поэтому, несмотря на то что у исследователей киники подчас выступают под рубрикой «философской школы» [4, с. 89–90], строго говоря, это движение одиночек, и мы не найдем в кинизме образцового школьного мудреца, как в Стое или Эпикурейском саду [2, с. 319–322]. Галерея кинических типов причудлива и разнообразна. В ней соседствуют такие разные персонажи, как радикальный насмешник и похабник Диоген, человечный и мягкий «открыватель всех дверей» Кратет, печальный ироник Антисфен [3].

Выше было отмечено, что киники в методологии наследуют Сократу, в философском проекте которого совпадают два значения слова «метод». Путь исследования для киников как радикальных сократиков также неотделим от жизненного пути. Кроме того, было упомянуто об общеизвестном негативном отношении к теоретическому познанию кинических проповедников. Что же тогда познают киники? На что направлено их исследование? Как представляется, киники практически в порядке своей аскетической экзистенции развертывают три вопроса соответственно трем рассмотренным философским разделам: онтологии, гносеологии и этики. Причем все три вопроса в основе своей — методологические, т. е. касаются вновь и вновь возобновляемого выбора «правильного» жизненного пути. Вопросы эти примерно такие. Как обрести почву первозданного неиерархического бытия в мире, опутанном условностями человеческого полиса? Как отграничить уникальность своей экзистенции от господствующей гносеологии всеобщего, которая грозит обрушить собственное в проем общих мест и отношений? Как сохранить (soteria) довлеющую себе частность перед лицом полисных «слишком человеческих» законов, писанных и неписанных? Именно натуралистический жест становится ответом на такой тройственный вызов.

Важно отметить, что актуализация нутритивного или сексуального поведения не противоречит аскетической установке киников, но скорее дополняет ее, заостряя смысл аскезы как упражнения по исправлению и очищению первоначально-природного космоса от искажений развращенной человечности — в пику христианской и гностической аскезе, нацеленной на подавление падшего естества и редукцию испорченного мира. Следует констатировать, что, при выше отмеченном совпадении некоторых аскетических практик, феномен кинического проповедника иноприроден феномену христианского юродивого, чья театрализованная жестикоуляция восходит скорее к ветхозаветным пророкам, нежели к античным киникам. Принципиальное различие между рассматриваемым здесь киническим аскетизмом, включающим в себя наравне с самоумалением и воздержанием инстинктивные проявления «невоздержного» поведения, и аскетизмом христианской эпохи можно определить с опорой на проведенное С. С. Аверинцевым исследование ранневизантийского христианства [1, с. 21–27]. Жест самоуничтожения христианского аскета, как и театрализованный жест юродивого, питается энергией трансцендентного. Киник же осуществляет свои жесты имманентно, в ограниченно мирской онтологической перспективе, с опорой лишь на самого себя, в перспективе прорыва к логосу, растворенному в первоначальной природе.

Когда Диоген Синопский осуществляет жест публичного поедания, опорожнения желудка или мочевого пузыря, когда предается прилюдному рукоблудию, он переживает бытие собакой, актуализируя границу между двумя мирами: природным, первоначальным, безусловным, и культурным, испорченным, искаженным условностями. Ведь собака и является таким пограничным существом, обитателем границы. В этом жесте Диоген-собака стирает узко-человеческую проекцию иерархического бытия, возвышающую его над животными. Рискнем предположить, что такой опыт бытия в мире равенства всех людей, зверей и богов предвосхищает современную концепцию плоской онтологии [18, с. 55–60]. Такое методологически возобновляемое пограничное экзистирование позволяет в непосредственном опыте обнаружить, где заканчивается сформированное расхожими мнениями, искаженное пространство человеческого — и начинается подлинный логос первоначальной природы. Познающий при этом как бы отвечает натуралистическим жестом на философский в существе своем вопрос: «Собаке можно, а мне нет?»

Божественное для киников не является категорией трансцендентного: с точки зрения свойственного им стихийного пантеизма боги, как и животные, — наши сограждане. Поэтому божественное тоже следует искать на выходе за границы полисного мира условностей к безусловному первоначальному миру фюзиса. То, что божественное — это пограничная форма, впервые было озвучено, по-видимому, Эпикуром, считавшим, что боги обитают в метакосмосах, своего рода пространствах между мирами [4, с. 329–330]. Однако впервые данное обстоятельство было додискурсивно обнаружено киниками в рамках осуществления своей плоской онтологии — онтологии равенства божественных, человеческих и животных форм. Так же как бытие животным, кинический проповедник в натуралистическом жесте переживает и божественное бытие, преодолевая границу между двумя мирами: культурно-обусловленным челове-

ческим и безусловно-природным первозаданным. Речь идет о натуралистическом жесте прилюдного совокупления «доброго демона» и «открывателя всех дверей» Кратета с Гиппархией [3, с. 89]. Вопрос, ответом на который становится его натуралистический жест, мог бы звучать так: «Дверь открыта, почему не войти прямо сейчас, ведь я же — добр?» Не следует забывать, что за обоими жестами, как и за всей системой жестикуляции киников, стоит познавательное и аскетическое усилие, направленное на обнаружение и очищение первозаданного космополиса от наслонений и искажений «слишком человеческого».

Следует рассмотреть еще один кинический жест. Не являясь в собственном смысле натуралистическим, он все же имеет ключевое значение для утверждения плоской онтологии космополиса. Его можно обозначить как жест натурализующий. Это смерть Диогена Синопского. Не важно в данном случае, какое из описаний соответствует самому факту смерти Диогена-собаки: Диоген исчезает, вступив в нутритивный обмен с осьминогом; Диоген кончается, завещая бросить себя диким зверям; или Диоген из последних сил ползет к Иллису, чтобы предать себя воде и «принести пользу своим меньшим братьям» [3, с. 80–82]. Жест натурализации направлен на то, чтобы исключить символизированную, человеческую конечность из конкретно утверждаемой здесь-сейчас онтологии братства людей и зверей — онтологии «выравнивания сущего». Ведь, как показал М. Хайдеггер, именно опыт собственной смертности определяет привилегированное положение человека при раскрытии сущего в его целостности, сущего, поскольку оно есть. Позже стоики, эксплицируя такую «свернутую в жесте» собачью онтологию, исключают из своего вселенского космополиса неразумных животных, вновь предпуская реальности узко-человеческую дихотомию природного/культурного [18, с. 59].

Подведем итог. Историко-философской предпосылкой появления кинического движения становится феномен сократизма. Именно в фигуре Сократа познание совпадает с экзистенцией философа, а на передний план выступает культивирование «правильного образа жизни» и поиск адекватной истинному бытию поведенческой установки. Однако если Сократ еще настаивает на «теоретическом», речевом характере своей философской проповеди, то киники радикализируют установку учителя, полностью отвергая сциентистский пафос в пользу философского поведения. Такое поведение, жизнь по истине, определяет повседневное существование своего адепта во всей пространственно-временной целокупности, вовлекая в философию различные «внефилософские» аспекты человеческой активности. Наталкиваясь в своих речах на положенный истине — со стороны наличных полисных условностей — предел, античные киники форсируют его в телесном жесте. Только аскетический, опрощающий жест позволяет за гранью речи раскрыться логосу в его истине. Киники «пользуются» всей палитрой жестов: от театрализованного, кенотического, агрессивного до натуралистического. Причем в рамках кинического проекта культивирование инстинктивного (нутритивного и сексуального) поведения тоже имеет свое основание в аскетическом усилии. Несмотря на то что киники исключают из подлинной философии познавательную установку, все же имплицитно их проект содержит три канонических философских раздела той эпохи: физику (онтологию), логику (гносеологию) и этику. Здесь философия

кинического движения оказываются созвучна проблематике эллинистических школ, во многих принципиальных пунктах предвосхищая ее. В натуралистическом жесте киник переживает границу между «слишком человеческим» миром полисных условностей и первозданным миром растворенного в природе логоса. Это позволяет ему решить тройственную философскую задачу. Во-первых, переформатировать гносеологию всеобщего в методологическую установку эмпирического познания конкретного. Во-вторых, обнаружить и сохранить (soteria) самодовлеющую частность, отделив ее от искажений расхожих моральных установлений. И, наконец, в-третьих, обрести горизонт деиерархизированной онтологии равенства богов, людей и зверей. Последнее обстоятельство заставляет говорить о предвосхищении киниками современных исследований в области плоской онтологии и социологии нечеловеческих сущностей от Г. Хармана и М. Деланда до Д. Харрауэй и Б. Латура.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: «Coda», 1997. 343 с.
2. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. 448 с.
3. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / под ред. И. М. Нахова. М.: Наука, 1984. 398 с.
4. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М.: Высшая школа, 2001. 400 с.
5. *Делез Ж.* Логика смысла / пер. с франц. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
6. *Йегер В.* Пайдейя. Т. 2. / пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. 336 с.
7. *Йегер В.* Теология ранних греческих философов / пер. с англ. под ред. В. В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль, 2021. 352 с.
8. *Кессиди Ф.* Гераклит. СПб.: Алетейя, 2004. 217 с.
9. *Крейдлин Г. Е.* Невербальная семиотика: язык тела и естественный язык. М.: Новое лит. обозрение, 2002. 581 с.
10. *Ксенофонт.* Сократические сочинения. Киропедия. М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2003. 757 с.
11. Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / под. ред. М. А. Дынника. М.: гос. изд-во «Политической литературы», 1955. 238 с.
12. *Платон.* Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. / общ. ред. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990. 860 с.
13. *Платон.* Диалоги «Лисид» и «Лахет». Исследование, перевод и комментарий Р. Б. Галанин и Р. В. Светлов. СПб.: изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2023. 272 с.
14. *Слотердайк П.* Критика кинического разума / пер. с нем. А. В. Перцева. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ, 2009. 800 с.
15. Фрагменты ранних греческих философов / под. ред. И. В. Рожанского. М.: Наука, 1989. 576 с.
16. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. / пер. и ком. А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. 229 с.
17. *Хайдеггер М.* Гераклит / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2011. 504 с.

18. Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / пер. с англ. М. Фетисов. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. 270 с.

REFERENCES

1. Averintsev, S. S. *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature]. Moscow, Coda Publ., 1997, 343 s. (in Russian).
2. Ado, P. *Dukhovnye uprazhneniia i antichnaia filosofiiia* [Spiritual exercises and Ancient philosophy]. Moscow, Stepnoi Veter Publ., 2005, 448 s. (in Russian).
3. Nakhov, I. M., red. *Antologiya kinizma: fragmenty` sochinenij kinicheskix my`slitelej*. [Anthology of kinism. Fragments of the writings of Cynic thinkers]. Moscow, Nauka Publ., 1984, 398 s. (in Russian).
4. Asmus, V. F. *Antichnaia filosofiiia* [Ancient Philosophy]. M.: Vysshaia shkola Publ., 2001, 400 s. (in Russian).
5. Delez, Zh. *Logika smysla* [The logic of meaning]. Moscow, Raritet Publ., 1998, 480 s. (in Russian).
6. Ieger, V. *Paideiia* [Paideia]. T. 2. Moscow, Greko-latinskii kabinet Shichalina Publ., 1997, 336 s. (in Russian).
7. Ieger, V. *Teologiia rannikh grecheskikh filosofov* [The Theology of the Early Greek Philosophers]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2021, 352 s. (in Russian).
8. Kessidi, F. *Geraklit* [Heraclitus]. Saint Petersburg, Aleteiia Publ., 2004, 217 s. (in Russian).
9. Kreidlin, G. E. *Neverbal'naia semiotika: iazyk tela i estestvennyi iazyk* [Non-verbal semiotics: Body language and natural language]. Moscow, Novoe lit. obozrenie Publ., 2002, 581 s. (in Russian).
10. Sobolevskii S. I., Borukhovich V. G., Frolova E. H. D., per., kom. *Ksenofont. Sokraticheskie sochineniia. Kiropediia* [Xenophon. Socratic writings. Cyropedia]. Moscow, OOO Izdatel'stvo AST Publ: Ladomir Publ., 2002, 757 s. (in Russian).
11. Dy`nnik, M. A., red. *Materialisty drevnei gretsii. Sobranie tekstov Geraklita, Demokrita i Epikura* [The materialists of ancient Greece. A collection of texts by Heraclitus, Democritus and Epicurus]. Moscow, Politicheskoi literatury Publ., 1955, 238 s. (in Russian).
12. Losev, A. F., red. *Platon. Sochineniia v 4 t.* [Plato. Collected works in 4 volumes]. T. 1. Moscow, Mysl' Publ., 1990, 860 s. (in Russian).
13. Galanin, R. B., Svetlov, R. V., per., kom. *Platon. Dialogi "Lisid" i "Laxet"* [Plato. The dialogues "Lysis" and "Lakhet"]. Saint Petersburg, RGPU im. A. I. Gertsena Publ., 2023, 272 s. (in Russian).
14. Sloterdijk, P. *Kritika kinicheskogo razuma* [Criticism of the cynical mind]. Moscow, AST Publ., 2009, 800 s. (in Russian).
15. Rozhanskij, I. D., red. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of early Greek Philosophers] T. 1. Moscow, Nauka Publ., 1989, 576 s. (in Russian).
16. Stolyarov, A. A., red. *Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the early Stoics]. T. 1. Moscow, Greko-latinskii kabinet Shichalina Publ., 1998, 229 s. (in Russian).
17. Khaidegger, M. *Geraklit* [Heraclitus]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2011, 504 s. (in Russian).
18. Kharman, G. *Ob"ektno-orientirovannaia ontologiia: novaia "teoriia vsego"* [Object-oriented ontology: a new "theory of everything"]. Moscow, Ad Marginem Press Publ., 2021, 270 s. (in Russian).

*Е. В. Лукашин**

ПРОБЛЕМА МЕТОДА ПОЗНАНИЯ ЖИЗНИ КАК ФОРМЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ЕДИНСТВА ЧЕЛОВЕКА (КАНТ, ГЕГЕЛЬ)

В учении о душе Кант фиксирует пределы механистического мышления в области познания живого. Жизнь не равна органическому единству. Даже постигнув все причинные отношения, связывающие органы в единство, мы еще не поймем сути живого. Понять суть органической жизни человека и в конкретности раскрыть сущность единства его души и тела можно только исходя из идеи всеобщего как опосредующего это единство начала. При этом задача усложняется тем, что идея всеобщего должна быть раскрыта с учетом ее нравственного измерения. Гегель решает эту задачу таким образом, что он опосредствует связь органической целесообразности единичного с идеей всеобщего блага (как конечной цели всего сущего и как высшей нравственной идеи) через генезис «живого понятия» (выражение Р. Пиппина), который осуществляется в области логического. Только «живое понятие» адекватно идее жизни как формы антропологического единства человека.

Ключевые слова: Кант, Гегель, жизнь, антропологическое единство, организм, человек, целесообразность, благо, душа.

E. V. Lukashin

THE PROBLEM OF THE METHOD OF UNDERSTANDING LIFE AS A FORM OF HUMAN ANTHROPOLOGICAL UNITY (KANT, HEGEL)

In the doctrine of the soul, Kant fixes the limits of mechanistic thinking in the field of cognition of the living. Life is not equal to organic unity. Even after comprehending all the causal relationships that bind organs into unity, we still will not understand the essence of

* Лукашин Евгений Викторович — аспирант, jackson2004@yandex.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, д. 15, лит. А.

Evgeny V. Lukashin — PhD student, jackson2004@yandex.ru, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

life. To understand the essence of a person's organic life and to reveal in concreteness the essence of the unity of his soul and body, is possible only based on the idea of the universal as mediating this unity principle. At the same time, the task is complicated by the fact that the idea of the universal must be revealed taking into account its moral dimension. Hegel solves this problem by mediating the connection of the organic expediency of the individual with the idea of the universal good (as the ultimate goal of all things and as the highest moral idea) through genesis in the realm of a logical "living concept" (R. Pippin's formulation). Only a "living concept" is adequate to the idea of life as a form of human anthropological unity.

Keywords: Kant, Hegel, life, anthropological unity, organism, man, expediency, benefit, soul.

Философия призвана познать природу всеобщего единства. Все остальное — природа, человек, общество, история — входит в сферу ее интересов лишь в той мере, в какой оно раскрывает необходимые моменты всеобщего (идея Бога также относится к области богословского, но не философского познания [1, с. 247–257]). Познать необходимость моментов всеобщего для философии оказывается возможным, поскольку это «все» она мыслит не как «кучу сора» (по выражению Гераклита), а именно как всеобщее единство, как всеединство. Но само мышление не может быть внешним всеобщему единству, иначе последнее не было бы всеобщим.

Поэтому всеобщее единство выступает как единство бытия, но одновременно и как единство мышления. Как единство бытия всеобщее единство есть необходимость указанных выше моментов: природы, человека, общества, истории. Как единство мышления оно есть метод познания всеобщего единства, иначе говоря — его рефлексия.

Фихте выражал эти две стороны предмета философии следующим образом:

«Если всякая трансцендентальная философия не полагает абсолютное ни в бытие, ни в сознание, а полагает его в их связи, истину и достоверность в себе и для себя = А, то из этого следует ... что для такого рода философии совершенно исчезает различие между бытием и мышлением как в себе значимое... согласно нашему пребывающему над всяким явлением усмотрению того, что абсолютное есть не половина, а неразделимое единство, абсолютное и в себе не есть ни бытие, ни мышление, но А / М Б. Если же теперь... принять, что А, кроме своей основной дизъюнкции на Б и М, дробится еще и на x, y, z, то станет ясно: (1) что все вместе в себе и для себя — и А абсолютно, и как x и т. д. — есть лишь именно модификация А; в отношении которых (2) просто признается, что они должны встречаться как в Б, так и в М» [10, с. 47–48].

Здесь на стороне всеобщего единства (x, y, z и т. д.) как бесконечного бытия оказывается только момент аффирмативности. На стороне же всеобщего единства как мышления — момент отрицательности, но одновременно также и момент аффирмативности. Последнее связано с тем, что, во-первых, только мышлению присуща свобода самополагания и самоотрицания в их взаимопереходе, а значит, присуща и субъективность [7, с. 104–108]. Это определяет момент отрицательности всеобщего единства как мышления. Во-вторых, отрицанию свойственно подвергать отрицанию и само себя, иначе оно не было бы всеобщим отрицанием. Это приводит к полаганию аффирмативности всеобщего единства. Как отмечал Гегель, «...бесконечное — это аффирмация снимающей

самое себя конечности, отрицание отрицания, хотя и опосредствованное, но опосредствованное только через снятие опосредствования» [2, с. 420].

Именно потому, что всеобщее есть не только бытие, но и мышление, оно определяет себя на двух полюсах: полюсе всеобщего и особенного, полюсе абсолютного максимума и полюсе абсолютного минимума (если использовать выражение Николая Кузанского). В этом реализуется природа всеобщего, несущая в себе абсолютную отрицательность. Бытие как чистая аффирмативность лишено субъективности, оно обретает свою субъективность лишь будучи мышлением, а именно: через посредство отрицательности себя как мышления.

Философская мысль, постигающая всеобщее единство как единство всеобщего бытия и всеобщего мышления, тождественна последнему, поскольку иначе всеобщее мышление не было бы всеобщим. Таким образом, отрицательность всеобщего мышления оборачивается рефлексивностью мышления философского, но лишь в той мере, в какой всеобщность философского мышления не является абсолютной.

Философски мыслить природу, человека, общество, историю означает удерживать себя от следования какому-либо иному интересу, кроме интереса познания всеобщего. Это удержание, однако, не является каким-либо методическим приемом, а вытекает из отрицательной природы самого мышления. Поэтому суждения об этих предметах, во-первых, являются, в отличие от области позитивных наук, рефлексивными суждениями, и сама способность мышления к ним является рефлексивной способностью суждения. А во-вторых, опять-таки в силу сказанного выше, любые суждения о всеобщем предмете должны предъявить нам всеобщее в саморазвертывании его всеобщих и особенных определений. Или, иными словами, должны раскрыть его как тождество абсолютного минимума и абсолютного максимума.

Философия возникает в античности как проект, направленный на постижение единства мироздания как всеобщего единства мышления и бытия, причем речь идет о постижении исключительно посредством разума. Не художественное чувство, не откровение, не предание, но только разум должен раскрыть природу абсолюта и, что также очень важно, суметь выразить эту природу, раскрыть и истолковать ее именно на языке разума, т. е. рациональными средствами и в вербальной форме. Если мир понимается не как хаос, а как космическая гармония (а именно таковым и было понимание мира у греков), то и человек должен быть понят как гармония всех своих основных определений: души и тела, познания и моральности, гражданственности и индивидуальности и т. п. Но эта гармония человека является отражением и проявлением гармонии абсолюта и единству человека во всех своих моментах, таким образом, опосредовано его отношением к абсолюту.

Это единство единичного и всеобщего, абсолютного и индивидуального выступило в ранних формах философии как непосредственное, что обусловило их стихийную диалектику, в дальнейшем развитии философской науки само это непосредственное единство стало предметом научного рассмотрения (что мы видим в философии Нового времени). В этом рассмотрении первоначально абстрактное, а потому одностороннее единство выступило в форме столь же

одностороннего различия мышления и бытия, единство которых было опять-таки только познано только как абстракция.

В данном контексте представление о гармоническом начале души и о единстве души и тела составляет существенный элемент умопостроений ранних натурфилософов, «рассуждающих о природе». Причем само это единство природы человека выстуило в сложной диалектике, неразрывно связывающей проблему отношения всеобщего и единичного, мышления и бытия, свободы и ответственности. В дискурсе этой диалектики полагание возможности единства жизни требует мысли о единстве бытия [6, с. 21]. Таким образом, понятие свободы и целостности человека, целостности самой его сущности имплицитно включает в себе идею единства мира. Поэтому античные философы, ставя вопрос о единстве мира, в котором живет человек, думали прежде всего о том, каким должен быть человек, живущий, творящий себя и осуществляющий себя в едином мире. Соответственно, на повестку дня вставал вопрос о бытии души человека как «инструменте» выражения его способности мышления и его свободы.

В философии досократиков всеобщее единство проявляет себя как единство многообразия своих отдельных элементов. Это единство раскрывается и в определениях идеальной природы (логос, число), и в определениях материального мира (вода, огонь). И здесь, как нам кажется, нет антагонистического противоречия, поскольку само это единство глубоко впитало в себя и материальную, и духовную природу мироздания. Само его развития проходит ряд ступеней, на каждой из которых мы находим все более сложное и более развитое отношение материальной и идеальной сторон единого первоначала. Душа и тело рассматриваются древними философами как одна из форм такого раздвоения единого космического начала, которое, однако, должно раскрыть в качестве своей истины само единство.

Это единство, эта истинная гармония души и тела, имеет, однако, не пассивную природу, а полагает и воспроизводит себя в активной деятельности самого человека. Причем эта деятельность предполагает не просто овладение телом, подчинение его разуму как своей антропологической предпосылки. Эта деятельность требует и нравственного совершенства, предполагающее прежде всего воспитание человека в качестве гражданина в соответствии с этосом полиса. То, что гармония души и тела невозможна без развития духовного начала человека и его нравственного совершенствования, — это одна из глубоких идей, которая угадывается уже во фрагментах древнегреческих философов, но которая найдет свое истинное категориальное раскрытие уже на завершающих этапах философии — в немецкой классике.

Немецкий классический идеализм как особая эпоха в развитии философии начинается с того, что И. Кант, имея своим предшественником Р. Декарта, переносит центр философского познания всеобщего единства мышления и бытия из сферы аффирмативности бытия в сферу отрицательности мышления. Однако здесь уровень философского мышления пока еще не достиг той степени, на которой субъективная рефлексия отрицательного мышления может положить себя как рефлексию объективную, а тем самым и определиться в качестве абсолютного, если понимать последнее как единство субъективного и объективного.

Таким философское мышление становится лишь в наукоучении И. Г. Фихте. Поэтому теоретический разум у Канта не может достичь идеала истинно объективного абсолютного знания, а значит, и не может положить его своей предпосылкой. Поэтому теоретический разум не может быть действительно свободным, иначе говоря — спонтанным, разумом. Ведь свобода — это и есть тот абсолютный минимум, которым оборачивается абсолютный максимум полноты бытия в абсолютном разуме. Но тогда поставленная кантовской философией задача познать мышление в его самоопределении, в его отрицательности, в его свободе, оказывается невыполненной. Практический разум также не может достичь истинно объективной идеи блага, заменяя ее субъективным долгом. Для него действительная святость, стремление к которой составляет суть высшего нравственного закона [9, с. 148–149], полагается лишь за пределами человеческой жизни, оставляя для последней лишь сухость категорического императива.

Поэтому Кант по итогам первых двух критик не снимает задачи раскрыть, как возможно помыслить единство особенного и всеобщего. Согласно Канту, мышление об этом единстве не может оказаться познанием (Кант различает мышление и познание [8, с. 117–118]). Оно — лишь форма рефлекслирующего мышления. Как мы помним, рефлексия мышления совпадает с отрицательностью всеобщего мышления в его абсолютном единстве с бытием. Следовательно, Кант не может не акцентировать самоотрицание особенного с его снятием во всеобщем, что совпадает с переходом единичной целесообразности во всеобщую целесообразность абсолютного блага.

Но Кант также и не соотносит это самоотрицание со стороны объекта с самоограничением формы суждения со стороны субъекта. Это было бы и невозможно на данном уровне мышления. То, что суждение не может быть формой истины, впервые отчетливо выразит только Фихте. На этом концентрирует внимание и Г. В. Ф. Гегель в «Феноменологии духа» [5, с. 3]. Рефлексивность мышления Канта, обнаруживающая себя в апелляции к суждению как к форме мышления, тем самым также демонстрирует свои пределы, но это — объективные пределы, выражающие внутреннюю динамику историко-философского процесса.

Исследуя в «Критике способности суждения» проблему мышления единства всеобщего и особенного, Кант выделяет для анализа две особенные области всеобщего: природу и дух. Из каждой из них он берет для анализа тот особенный предмет, в котором преимущественно «светится видимостью» всеобщее. Это — жизнь для сферы природного. И это — художественное творчество для сферы духовного.

Отметим, что и у Гегеля искусство как первая форма абсолютного духа будет рассматриваться в качестве одного из внутренних моментов истины духовного. В свою очередь, жизнь будет трактоваться Гегелем как высший результат и средоточие природного начала. Очень выразительно сказал об этом философ в своих Лекциях о доказательстве бытия Божия:

«Неживое существует в существенной сопряженности с живым — таковы неорганическая природа, солнце, звезды — с человеком в той мере, в какой он

отчасти принадлежит к живой природе, отчасти же ставит себе особые цели. Вся конечная целесообразность приходится на человека» [2, с. 483].

Идея жизни не равна понятию органического единства, иначе Кант не выставлял бы в качестве проблемы суждение о душе, для которого мы обязаны найти схему единства всеобщего и особенного. Традиционное понятие для обозначения сущности живого — понятие души. Собственно, уже Аристотель понимал душу как саму жизнь, как активное начало, как такую деятельную форму живого тела, деятельность которой состоит в целеполагании, где целью является само живое. Не случайно поэтому Гегель ставил аристотелевское учение о душе как налично положенной цели выше всех современных ему работ на эту тему: «Книги Аристотеля о душе, содержащие исследование ее отдельных сторон и состояний, все еще представляют собой превосходнейшее и даже единственное произведение, проникнутое спекулятивным интересом» [4, с. 8]. Собственно, первый шаг к этому восстановлению аристотелевского понимания души как формы живого тела и как налично положенной цели как раз и делает Кант в своем учении о паралогизмах в «Критике чистого разума» и в учении об органическом природе в «Критике способности суждения».

В метафизической философии Нового времени утвердились натуралистические трактовки понятия души как своего рода «вещи», когда не критическое мышление обращалось с собственными определениями как с определениями вещей самих по себе. Кант уже в «Критике чистого разума» показал ошибочность такого подхода и необходимость деятельности рефлексии в суждении об особенных предметах, заключающих в себе всеобщее начало. Кант вполне определенно показал то, что, во-первых, философское познание не может существовать без рефлексии способа своего мышления, и, во-вторых, то, что оно не может выразить природу всеобщего в своих конечных продуктах — в дефинициях.

Но отсюда Кант сделал тот произвольный вывод, что познание всеобщего как такового вообще является недостижимой целью для разума и даже должно быть запретным для него. Душа не должна пониматься как вещь, но если мы делаем ее предметом нашего рассмотрения, то не можем, согласно Канту, представлять ее иначе, чем вещью. Категории субстанции, единства, простоты, отношения к другим предметам, т. е. те категории, которые философы Нового времени использовали для определения природы души, Кант считает слишком высокими для этой цели [8, с. 252]. Отметим, что Гегель, напротив, относит их к разряду слишком низких для научного изображения души средств [3, с. 165]. Конечные дефиниции, в самом деле, не могут выразить природы бесконечного (в том числе и души, в жизни которой являет себя деятельность бесконечного), но не потому, что оно недоступно познанию, а потому что само познание должно изменить себя, стать вполне адекватным своему предмету.

Кант вслед за Аристотелем трактует душу как налично положенную цель. Наблюдая в органическом единстве эту целесообразность, человек испытывает удовольствие, поскольку реализует свою способность к целесообразному суждению. Для оценки собственно кантовской позиции здесь важно то, что целесообразность органического полагается лишь в пределах субъективно-

сти. Для оценки же учения о живом с содержательной стороны важно то, что Кант не удовлетворяется представлением о простом органическом единстве. В самом деле, казалось бы, ничего не мешает рассудку анализировать соотношение частей в организме и устанавливать их связь с его целым, что допускала и метафизическая наука Нового времени. Но, следуя инстинкту разума, Кант верно улавливает, что самого по себе этого единства недостаточно для понимания сущности жизни, сущности живого. Для последнего не хватает того, что И. В. Гёте называл «духовной связкой» в познании.

Здесь стоит вспомнить, что и для позитивной науки второй половины XVIII в. проблематичность механистических трактовок живого организма стала вполне очевидной. Особенно это проявилось в связи с необходимостью объяснить явление, получившее название «животного магнетизма» или месмеризма, т. е. явление гипноза, для которого механическое мышление не имело средств. Гегель поэтому считал, что метафизическое мышление должно быть вытеснено из области наук о духе, во-первых, вследствие полного изменения самого понятия философии», а во-вторых, именно из-за открытия явления гипноза [4, с. 163].

Поскольку рассудок Нового времени (а Кант знает как познающую способность только этот рассудок и только о его возможностях ведет речь) еще не достиг средств для внесения гетевской «духовной связки» в познание явлений природы, ему не остается ничего иного, как выражать необходимость духовного содержания в природе по аналогии с суждениями в сфере искусства. Здесь Кант отчетливо фиксирует пределы механистического мышления в области познания живого, но сам при этом не способен за эти пределы переступить. Дискурсивное теоретическое учение о способности к суждению о живом, о целесообразном начале души, подменяется Кантом указанием на «силу» (*Urteilkraft*), что вполне соответствует характеру докантовской вольфианской метафизики, точно так же заменившей действительное знание отсылкой к абстракции силы или к пустым понятиям типа «теплорода».

Вместе с тем Кант формирует исключительно важные предпосылки для становления спекулятивного понятия жизни, живого.

Во-первых, определяя душу, начало жизни, как налично положенную цель, Кант связывает ее с понятием бесконечной цели, которая определяется как благо и соотносится с идеей Бога. Пусть эта идея и трактуется исключительно субъективно, уже само указание на нее задает иную модель отношения к жизни, чем та, что была принята в эпоху Нового времени. Без кантовского понимания блага как конечной цели живого, составляющей ее сущность, было бы невозможно то «благоговение перед жизнью», о котором в XX в. говорил А. Швейцер. Невозможно «благоговеть» перед механизмом, к которому метафизики Нового времени сводили всякую форму жизни. Тем самым логическая связка «органическое единство — абсолютное благо» формирует более высокое и сложное понятие о жизни во всех ее формах, чем то, которое до этого знала европейская мысль.

Во-вторых, если вслед за Аристотелем различать растительную, животную и собственно человеческую душу, рассматривая идею блага относительно последней, следует помнить, что для человека отношение к высшему благу

дано не как предзаданное нечто, но как цель, существующая для него лишь в свободном волевом акте. Следование человеком цели реализации своей сущностной свободы, если он относится к этой цели как к благу, собственно, и делает его человеком. Все иные цели имеют гетерономную природу и в основе своей не устанавливают водораздела между человеческой и животной душой. Из этого следует, что единство человеческой души в человеке, которое и можно определить как его антропологическое единство, предполагает моральное целеполагание и потому имеет нравственное измерение.

В трактовке этой внутренней взаимосвязи антропологического единства и блага Кант, однако, не выходит за пределы области субъективного, подменяя экспликацию глубинного единства отсылкой к чувству долга. Чтобы понять сущность жизни человека как объективного антропологического единства, следовало достичь понимания тождества единства и блага на уровне абсолютного. Но, как мы видели, эта задача не решается ни в «Критике практического разума», ни в «Критике способности суждения».

В полной мере антропологическое единство человека раскрывается только в философии Гегеля, хотя она и требует для этого специальной реинтерпретации.

Гегель в своей «Науке логики» рассматривает идею блага как высшее содержательное определение абсолютной идеи. При том что сама абсолютная идея для него в содержательном измерении — это только метод экспликации логики Логоса. Наука логики Гегеля в своем результате раскрывается как тождество единства абсолютного и его блага. Логическая идея, именно потому, что она раскрыла себя как благо, может определиться в качестве природы, поскольку целью всего природного является именно абсолютное благо. Абсолютное благо составляет конкретную целевую причину всей природы в целом и каждого природного явления в отдельности. Это становится особенно очевидным, если вспомнить, что содержание природы составляет прежде всего сама жизнь и то, что существует в «сопряженности с живым» [2, с. 483].

Немаловажно и то, что основой объем гегелевской «Философии природы», т. е. второго тома «Энциклопедии философских наук», составляет именно учение об органическом. Учитывая же, что в качестве организма философ рассматривает в первую очередь человеческий организм, можно считать, что «Философия природы» для него — это преимущественно трактат о человеке как части живой природы. Указывая на Аристотеля и Канта как на своих предшественников в трактовке души как налично положенной цели, Гегель также связывает идею органической жизни с понятием цели:

«Истина определения цели такова, что цель в себе самой обладает своим средством и равным образом своим материалом, в котором она исполняет себя, — тогда цель истинна по форме, ибо объективная истина заключается как раз в том, что понятие соответствует реальности. Цель истинна только тогда, когда опосредствующее и средство тождественны и реальность тождественна с целью; тогда цель наличествует, обладая в самой себе реальностью, и тогда цель не нечто субъективное, одностороннее, такое, что моменты цели пребывают вне его. Такова истинность цели, а целесообразная сопряженность в конечном — это, напротив того, неистинное» [2, с. 473].

Гегель, однако, идет дальше Аристотеля и Канта в трактовке души как цели, в особенности там, где речь идет о сопряжении понятия единичной целесообразности с понятием всеобщей целесообразности, иначе говоря, с идеей блага. Если у Аристотеля эта связь выступает только в определениях бытия и потому только как нечто объективное, если Кант настаивает на том, что единичная цель органического предполагает всеобщее благо только в пределах субъективности, не выходя за сферу чистого мышления, то Гегель выстраивает более сложную систему этого единства. В его «Науке логики» понятие целесообразности раскрывает свою всеобщую природу через развитие логического понятия. Поскольку сфера логического не есть ни только объективное, ни только субъективное, ни только онтологическое, ни только гносеологическое, но представляет собой развертывание области «первой философии», постольку само логическое понятие обретает некую определенность живого, в мысли сочетая субъективность цели и объективность абсолютного блага.

Это обстоятельство логики Гегеля очень удачно подметил американский историк философии Роберт Пиппин. Согласно его выводу, выражение спекулятивного понимания идеи жизни стало возможно благодаря тому, что в качестве метода мышления здесь выступает всеобщее «живое понятие», как его назвал американский исследователь. Он писал по этому поводу:

«В соответствующем разделе “Науки логики”, посвященном учению о понятии, Гегель идет гораздо дальше Канта с его “Критикой способности суждения”. Он утверждает, что из общих размышлений о представлении чего-либо умопостигаемого мы знаем, что в таком представлении должно быть различие между живыми и неживыми существами. Если утверждение о том, что существуют обнаруживаемые эмпирические различия между тем, что представляется живыми и неживыми существами, является обыденным утверждением, не имеющим специального философского значения, то, напротив, является сугубо философским утверждением, для которого не существует эмпирического суда, суждение о том, что существует некое неустранимое различие между живыми и неживыми существами, а также что это различие является необходимым различием, или же что принципы объяснения природы неживых существ не могут быть использованы для объяснения природы живых существ» [11, с. 273].

Жизнь присуща самому мышлению, хотя и не составляет его высшего определения. Только посредством «живого понятия» можно получить адекватное понятие жизни, во-первых, не сводимое к простому органическому единству, а, во-вторых, напрямую адресуемое к высшей нравственной идее — к идее абсолютного блага. Наука логики Гегеля как опыт «живого» мышления, схваченный в систему философских категорий, не может быть развернут ни в рамках перипатетической, ни в пределах кантовской философии. Поэтому только в системе Гегеля понятие об отношении единичной целесообразности органического и абсолютного блага всего сущего оказывается конкретным понятием. И оказывается оно конкретным именно потому, что оно опосредовано становлением их понятия в качестве «живого понятия».

Таким образом, в учении Гегеля о душе мы имеем исход традиции классической философии, обозначенной именами Аристотеля и Канта. Это — традиция

постижения жизни как «свечения видимостью» всеобщего единства бытия и мышления, когда это единство раскрывается в модусе его нравственного измерения, раскрывается как абсолютное благо.

Понятие души, как оно выступает в философии Аристотеля, Канта, Гегеля, имеет философское, а не богословское значение. Хотя сами философы не проводят здесь четких разделительных линий. И все же душа здесь означает, скорее, просто жизнь органического единства: растительного, животного и собственно человеческого (Гегель здесь вполне следует различению, введенному Аристотелем). Важнейший теоретический и этически-практический вывод, к которому приходит в своем развитии немецкий идеализм, состоит в том, что антропологическое единство человека предполагает нравственное основание. Без этого актуальным органическим единством человека может быть лишь форма животной души. Бытие человеческой души актуально лишь посредством своего нравственного измерения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К., Масленников Д. В. Дух истории и суд истории в диалектике Гегеля // Диалектика в истории философии и культуры: Сборник научных статей. СПб: Умозрение, 2023. С. 247–257.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в двух томах. Том 2. М., 1977. 573 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. 452 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. 471 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб: Наука, 1992. 444 с.
6. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях суверенной метафизики права. 2-е издание. М.: Норма, 2024. 447 с.
7. Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна / Богатырёв Д. К., Богатырёва Л. В., Бильченко Е. В., Гуроров В. А., Докучаев И. И., Масленников Д. В., Никоненко С. В., Перцев А. В., Преображенская К. В., Протопопов И. А., Сальников В. П., Соловьев А. П., Бердников И. В., Хромцова М. Ю. Коллективная монография. Под общей редакцией Д. В. Масленникова. СПб: РХГА, 2023. 681 с.
8. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. 591 с.
9. Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб: Наука, 1995. 528 с.
10. Фихте И. Г. Второй курс лекций по наукоучению 1804 года. СПб: «Владимир Даль», 2021. 414 с.
11. Pippin R. B. Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic. Chicago; London, The University of Chicago Press, 2018, 339 p.

REFERENCES

1. Bogatyryov, D. K., Maslennikov, D. V. *Duh istorii i sud istorii v dialektike Gegelya* [The Spirit of History and the Judgment of History in Hegel's Dialectics]. Collection of scientific articles. Saint Petersburg, Umozrenie, 2023, pp. 247–257 (in Russian).

2. Hegel, G. V. F. *Filosofiya religii. V 2-h tomah. Tom 2* [Philosophy of religion. In 2 volumes. Volume 2]. Moskow, 1977, 573 p. (in Russian).
3. Hegel, G. V. F. *Enciklopediya filosofskih nauk. T. 1* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 1]. Moskow, Mysl, 1974, 452 p. (in Russian).
4. Hegel, G. V. F. *Enciklopediya filosofskih nauk. T. 3* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 3]. Moskow, Mysl, 1977, 471 p. (in Russian).
5. Hegel, G. V. F. *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of spirit]. Saint Petersburg, Nauka, 1992, 444 p. (in Russian).
6. Zaharcev, S. I., Maslennikov, D. V., Salnikov, V. P. *Logos prava: Parmenid — Hegel — Dostoevskij. K voprosu o spekulativno-logicheskikh osnovaniyah suverennoj metafiziki prava* [The Logos of Law: Parmenides — Hegel — Dostoevsky. The Speculative and Logical Foundations of the Metaphysics of Law]. Moskow, Norma, INFRA-M, 2024, 376 p. (in Russian).
7. Bogatyryov D. K., Bogatyryova L. V., Bilchenko E. V., Gutorov V. A., Dokuchaev I. I., Maslennikov D. V., Nikonenko S. V., Percev A. V., Preobrazhenskaya K. V., Protopopov I. A., Salnikov V. P., Solovev A. P., Berdnikov I. V., Hromcova M. Yu. *Ideya Boga i obraz teologii v filosofskih diskursah zrelogo moderna i postmoderna* [The idea of God and the image of theology in the philosophical discourses of mature modernity and postmodernity]. Kollektivnaya monografiya. Pod obshej redakciej D. V. Maslennikova. Saint Petersburg, Publishing house Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii, 2023, 681 p. (in Russian).
8. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moskow, 1994, 591 p. (in Russian).
9. Kant, I. *Osnovy metafiziki npravstvennosti. Kritika prakticheskogo razuma. Metafizika npravov* [Fundamentals of the metaphysics of morality. Criticism of practical reason. Metaphysics of morals]. Saint Petersburg, Nauka, 1995, 528 s. (in Russian).
10. Fihte, I. G. *Vtoroj kurs lekcij po naukoucheniyu 1804 goda* [The second course of lectures on science teaching in 1804]. Saint Petersburg, “Vladimir Dal”, 2021, 414 p. (in Russian).
11. Pippin, R. B. *Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic*. Chicago; London, The University of Chicago Press, 2018, 339 p.

*В. Н. Катасонов**

СОФИОЛОГИЯ И ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

В статье анализируется философская переключка платонических мотивов в философско-богословской концепции софиологии и проекта искусственного интеллекта. В русской философской мысли тема софиологии была инициирована концепцией всеединства В. С. Соловьёва. Разработке этой концепции посвятили много усилий свящ. Павел Флоренский, свящ. Сергей Булгаков, Л. П. Карсавин и др. Софиология, имеющая корни в понимании творения у Платона и гностиков, неоднократно критиковалась в русской религиозно-философской мысли. Среди критиков этой концепции были и философы, и богословы (Е. Н. Трубецкой, архим. Серафим Сахаров и др.). Решающими событиями обсуждения софиологии в русском богословии были осуждения этого учения, сформулированные в актах Московской Патриархии и Русской зарубежной церкви в 1935 г. В. Н. Лосский сформулировал ключевой пункт разногласий в понимании творения в православии и в софиологии. Православное богословие требует апофатического подхода к темам творения, а гностическая традиция, восходящая к Платону, занятая философским подходом к этим вопросам и неизбежно запутывается в спекулятивных конструкциях. Понимание мышления в концепции искусственного интеллекта также страдает недостатком апофатического элемента. Традиция искусственного интеллекта ведет свое начало от платонических восторгов Возрождения, вере в то, что мир был сотворен Богом-геометром (Николай из Кузы и др.). В дальнейшем эта линия была подхвачена в XVII в. (Р. Декарт, Г.-В. Лейбниц), к концу XIX в. реализовалась в создании математической логики и алгоритмических языков, а в XX — реализации их в информационной технике.

Ключевые слова: софиология, искусственный интеллект, платонизм, апофатика, Возрождение, гностицизм.

* Катасонов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, д-р богос., проф.; Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1.

Vladimir N. Katasonov — Dr. Sci. in Philosophy, Dr. Sci. in Theology, Professor; vladimir15k@mail.ru; Ss Syrill and Methodius Institute for Advanced Studies, 4/2 Pyatnitskaya str., building 1, Moscow, 115035, Russian Federation.

The article analyzes the philosophical overlap of platonic motives in the philosophical and theological concept of sophiology and the artificial intelligence project. In Russian philosophical thought, the topic of sophiology was initiated by V. S. Solovyov's concept of all-encompassing unity (*vseyedinstvo*). Many scientists devoted a lot of effort to developing this concept (Priest. Pavel Florensky, priest. Sergiy Bulgakov, L. P. Karsavin, and others). Sophiology, which has roots in Plato's and Gnostic's understanding of creation, has been repeatedly criticized in Russian religious and philosophical thought. Among the critics of this concept were both philosophers and theologians (E. N. Trubetskoy, Archim. Serafim Sakharov and others). The decisive events in the discussion of sophiology were the condemnations of this teaching formulated in the acts of the Moscow Patriarchate and the Russian Orthodox Church Abroad in 1935. V. N. Lossky formulated a key point of disagreement in the understanding of creation in Orthodoxy and in sophiology. Orthodox theology requires an apophatic approach to the themes of creation, while the Gnostic tradition, dating back to Plato, takes a philosophical approach to these issues, and inevitably becomes entangled in speculative constructions. The understanding of thinking in the concept of artificial intelligence also suffers from a lack of an apophatic element. The tradition of artificial intelligence originates from the Platonic raptures of the Renaissance, the belief that the world was created by a God-geometer (Nicholas of Cusa and others). Later, this line was picked up in the 17th century (R. Descartes, G.-V. Leibniz), by the end of the 19th century it was realized in the creation of mathematical logic and algorithmic languages, and in the 20th — their implementation in information technology.

Keywords: sophiology, artificial intelligence, Platonism, apophatics, Renaissance, gnosticism.

§ 1. О софиологии

Софиология в русской философской культуре началась с работ В. С. Соловьёва. Философ вдохновлялся в своих построениях различными источниками: библейскими текстами из книги «Притчей Соломона», текстами раннехристианских гностиков, Платоном и неоплатонизмом, Каббалой, западной мистикой Г. Сузо, Я. Беме, Сведенборга, Пордеджа и др. Очень важен был и его личный мистический опыт, который он не раз описывал. Глубина познаний Соловьёва, философский талант, особая культурная атмосфера рубежа XIX–XX вв. («символизм») сделали тему софиологии очень притягательной. Ее разрабатывали также свящ. Павел Флоренский, свящ. Сергей Булгаков, Л. П. Карсавин и др.

В общих чертах, не сосредотачиваясь на особенностях разных мыслителей, учение софиологии состоит в следующем. Соловьёв был приверженцем идеи всеединства, как в онтологическом, так и в познавательном смысле. В гносеологическом смысле философ, критикуя неполноту всех односторонних подходов к познанию (рационализма, эмпиризма, кантианства, религиозной схоластики, позитивизма), приходил к идее целостного знания как охватывающего все три сферы: истины, добра и красоты. В онтологическом же плане всеединство выступало у Соловьёва как положительное единство всего существующего как некоторой органической целостности. Центром этого целого являлся человек как высшая точка творения. Эта органическая целостность была определенным образом связана и с Богом. Само творение мира понималось как воплощение божественного замысла в форме божественной Софии. Эта София как

целостная идея Бога о мире была некоторой новой ипостасью в Боге, наряду с тремя Божественными Ипостасями. Ее же отражение, тварный мир представлял собой Софию тварную. Божественная София, Премудрость Божия была посредником в творении мира. Весь исторический богочеловеческий процесс представлял собою процесс обожения тварной Софии и становления *богочеловечества*, соединения Бога со своим творением.

Для православного сознания, для богословия Православной церкви с идеей софиологии было связано много проблем [3, с. 158–180]. Соотношения ипостаси Софии Премудрости с тремя Ипостасями Божественной Троицы, София Божественная и София тварная, София и Христос, проблема грехопадения, проблема искупления, связь с оккультной мистикой и др. Решающими событиями обсуждения софиологии в русском богословии были осуждения этого учения, сформулированные в актах Московской Патриархии и Русской зарубежной церкви в 1935 г. Непосредственно в этих осуждениях речь шла о софиологии в работах священника Сергея Булгакова, но, конечно, критика эта касалась и более общего контекста в понимании софиологии. Сергей Булгаков дал ответ на опубликованные решения церковных властей, однако этот ответ не удовлетворил священноначалие, а также вызвал новые критические замечания в адрес его учения. Таковыми, в частности, были работа В. Н. Лосского «Спор о Софии» (1936) и фундаментальная книга Святителя Серафима Соболева «Новое учение о Софии премудрости Божией» (1937), где софиология Булгакова подвергалась глубокому рассмотрению и серьезной критике. Спор о Софии продолжается и в сегодняшней философской и богословской литературе, в связи с этим можно назвать работы Н. К. Гаврюшина [1], С. С. Хоружего [10] и ряда других авторов.

Мы не разбираем здесь общие проблемы софиологии, в связи с нашей темой нас интересует, собственно, только один аспект ее, а именно София как посредник при творении мира Богом. Эта идея посредника есть то, что тесно связано платоническими корнями софиологии. Когда Платон в «Тимее» говорит о творении мира демиургом, он подчеркивает, что последний творил мир, взирая на его идеальный образ. В софиологии этот идеальный образ превратился в отдельное живое существо отдельную ипостась, которая является посредником при творении мира. То есть мир творится не простым божественным «Да будет!», а творится инструментально через посредство Софии. Хотя Булгаков и отрицал в дальнейшем, что София есть четвертая ипостась в Боге, но сам статус Софии оставался двусмысленным: с одной стороны, София есть божественное существо, а с другой, она тесно связана с Софией тварной. Все это трудно сопоставимо с церковным пониманием Софии Премудрости Божией как Божественной энергии, свойственной всей Пресвятой Троице, с творением мира, и софийностью твари.

Платоновская идея об инструментальном характере творения мира и о посреднике между Творцом и миром активно использовалась раннехристианскими гностиками, а также оккультистами Возрождения. Это был как раз тот момент софиологии, который критиковали многие православные философы и богословы. Так, в 1918 г. вышла книга профессора Московского университета Е. Н. Трубецкого, в которой он критиковал учение софиологии.

«Прежде всего глубоко не удовлетворительно то учение, которое определяет божественную идею как *субстанцию* всего становящегося, а мир во времени — как *явление* этой субстанции. Такое понимание идеи встречается у Соловьёва, у которого оно, впрочем, не выдержано, не доведено до конца, и в еще более резкой форме — у С. Н. Булгакова: по мнению последнего, весь мир божественных идей, или, иначе говоря, сама *св. София* относится к миру во времени как *natura naturans* к *natura naturata*. Очевидно, что человеческая свобода, да и вообще свобода твари при этих условиях обращается в ничто. Если божественный замысел обо мне есть моя субстанция или сущность, *я не могу не быть явлением этой сущности*. Хочу я или не хочу, я во всяком случае таков, каким меня замыслил Бог, все мои действия — все равно, добрые или злые, — суть порождения этой сущности — *явления божественной Софии*. Очевидно, что учение это делает св. Софию виновницей зла: ибо, если мое я — только ее частичное явление, — мое самоопределение ко злу есть ее самоопределение. // Так оно и выходит у С. Н. Булгакова. У него зло изображается как некоторое *состояние* Софии, — результат ее *внутреннего распада*; по его мнению, “состояние мира хаокосмоса, в стадии борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь как нарушение изначального единства Софии, смещение бытия со своего метафизического центра, следствием чего явилась болезнь бытия, его метафизическая децентрализованность; благодаря последней, оно ввержено в процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства”. Иначе говоря, София, как душа и сущность мира, переживает некоторое “метафизическое грехопадение”, метафизическую катастрофу, в результате коей она распадается надвое: “подобно тому как у Платона различаются Афродита Небесная и Афродита Простонародная, — также различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая и историческая” [9, с. 99].

Еще более резкую и обширную критику софиологии представил в 1935 г. Святитель Серафим Соболев в своей диссертации, а в дальнейшем и книге. Он писал:

«Потому Бог сотворил мир чрез Софию, что тварь, по учению о. о. Флоренского и Булгакова, как это было говорено нами в свое время, не могла непосредственно появиться от Бога, как не мог, по учению валентиниан, непосредственно создать мира и Божественный зон — Спаситель. В этом валентиниановском учении о посредствующем существе, чрез которое будто бы Бог соприкасается или соединяется с миром, и содержится самое близкое сходство с учением о. о. Булгакова и Флоренского о Софии. Это сходство выражается здесь даже в том, что у тех и у других посредствующее существо именуется одним и тем же названием — Софией. <...> Конечно, это сходство в наименованиях у о. о. Булгакова и Флоренского с гностиками валентинианами не имело бы само по себе никакого значения, если бы означенные наименования не содержали в себе мысли о посредствующем существе между Богом и миром, для соприкосновения Первого со вторым. Но эта мысль в учении как валентиниан, так и о. о. Булгакова и Флоренского есть самая главная. Она-то и сродняет больше всего другого учение последних о Софии с валентинианами, и не только с валентинианами, но и с гностицизмом вообще. Ибо во всех гностических системах есть учение о посредствующих существах, и этому учению уделяется гностиками очень много внимания» [8, с. 241–242].

Учение прот. Сергия Булгакова было осуждено указом Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г., подписанным Заместителем Патриарше-

го Местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским). О. Сергей Булгаков попытался ответить на выдвинутые обвинения в докладной записке митрополиту Евлогию, своему непосредственному начальнику. В 1936 г. молодой богослов В. Н. Лосский выпустил в Париже брошюру на русском языке с разбором ответной аргументации о. С. Булгакова. В ней он отмечал:

«...М. Сергий, характеризуя систему о. С. Булгакова как гностическую, не ограничивается указанием на учение о «посредстве» между Богом и миром, на которое так неудачно отвечает о. С. Булгаков. Он идет дальше, сближая метод богословия о. Сергия с основной установкой гностиков. Прежде всего гностикам была чужда апофатика, отрешенность мысли, «совлечение себя» при восприятии Откровения, отказ от земного познания, земной философии в применении к Богу. М. Сергий говорит: “Приходя к христианству с остатками языческой философии, гностики не могли не столкнуться с церковным учением. Верная евангельскому слову: «Бога никто не видел никогда» (Ин. 1:18), Церковь не требовала: «Покажи нам Отца» (Ин. 14:8), чтобы познать Его нашим земным познанием. Слава Божия в том, что Он есть «Бог неизреченен, невидим, непостижим» (евхаристическая молитва Литургии св. Иоанна Златоуста). Откровение о небесном Отце нельзя низводить на уровень обычной любознательности, тем паче бесцеремонно переправлять его, мешая пшеницу с плевелами (Иер. 23:28–29). Для верующего это святыня, к которой приблизиться можно только «иззув сапоги» (Исх. 3:5), очистив себя не только от греха, но и от всяких чувственных, вещественных образов («неприступный мрак в видении»)...” Что отвечает на это о. С. Булгаков? Апофатического богословия он никогда не отрицал, посвятил ему особую главу в «Свете Невечернем» и свой курс догматики начинает всегда с непознаваемости Божией! (с. 31–32). Что о. С. Булгаков не может не знать об апофатическом богословии, в этом никто не сомневается. Вопрос в том, апофатично ли его богословие, отрешается ли его мысль от “своего” — от земных образов мышления, от философии, воспринимая Истину Откровения? Является ли оно поистине богословием, основанным на чистом восприятии Откровения, или же философской “системой” по поводу Откровения? Очень многие авторы начинают свои книги и статьи с “непостижимости Божией”, но далеко не все кончают непостижимостью. Часто, отдав должное непостижимости на первых страницах, в дальнейшем о ней забывают и дают волю своему философствованию, “вторгаясь в то, чего не видели, безрассудно надмеаясь плотским своим умом” (Кол. 2:18). Очень характерно заявление о. С. Булгакова, что “истина апофатического богословия... отнюдь не исключает откровения и соответственного положительного или катафатического богословия” (с. 31). Он не хочет понять, что апофатика не особый отдел богословия, а единственный путь всякой богословской мысли, учащий ее отрешаться от обычных методов восприятия и мышления, воспринимая Откровенную Истину. Она не только “не исключает Откровения” (!), но является основным условием возможности для нас воспринять Истину Откровения, основным условием всякого христианского богословия, в отличие от языческого гнозиса и философии» [6, с. 21–22].

Лосский называет апофатику *аскезой мысли*, которая является принципиальным требованием богословской работы.

«Еще одна черта, отмеченная м. Сергием как общая у о. С. Булгакова с гностиками, тесно связана с отрицанием апофатики, т. е. аскезы мысли. М. Сергий, сказав об отсутствии отрешенного постижения Откровения у гностиков, продолжает:

“гностики же искали философского познания, а так как откровенное учение о Боге непостижимом не давало конкретного материала для их философских построений, то недостающее гностики заполняли воображением, придавая невидимому, безобразному бытию воображаемые чувственные образы. Получалась иногда грандиознейшая по размаху поэма, поражающая глубиной и красотой. Но это была не истина, а воображение, «прелесть», обман и самообман”. Затем м. Сергий прибавляет: “Система Булгакова создана тоже не только философской мыслью, но и творческим воображением”. Действительно, София Божественная, любимая Богом и любящая Бога, погружающаяся в небытие, становясь одновременно Софией тварной, освобождаясь Логосом, соединяющим в себе небесную и земную Софию, вся эта софийная мифология, подобно мифологии гностической с ее бесконечными зонами и сизигиями, — не может иметь иного источника, кроме “творческого воображения”, “фантазии”» [6, с. 23].

И, как мы знаем, опорой этого творческого воображения во многом служила древняя традиция платонизма.

§ 2. Искусственный интеллект

Вызревание идеи искусственного интеллекта (ИИ) также связано с традицией платонизма. В Возрождении мы видим огромное внимание к философии Платона, чаще в форме неоплатонизма. А. Ф. Лосев убедительно показал, что античный платонизм по-настоящему не знает духовного, он весь насквозь имманентно телесен, хотя эта телесность и бывает разной напряженности. В «Очерках античного символизма и мифологии» он пишет:

«Итак, “идеальный мир” Платона вовсе не так уж идеален, как это обыкновенно думают. В глубочайшей своей сущности он еще и телесен. А это, по вышеописанной диалектической необходимости, приводит к тому, что чистая идеальность превращается в более абстрактную и формальную (т. е. в более пустую) идею, в общую сущность, а тело теряет свою теплоту и жизненность. И греческие боги, боги Платона, суть индивидуализация этого общего, этого формального, этого не уходящего в бездну чистого духа. Платон сам говорит, что в идеальном мире ум зрит “справедливость-в-себе”, “знание-в-себе” и т. д. Боги, при всей своей одухотворенности, индивидуальности и живости, суть не больше, как эти общие идейные сущности, данные в сфере чисто духовной, но по содержанию выраженные — не как дух, но как мраморные изваяния. <...> Таким образом, обычная спиритуализация и чрезмерная идеализация Платона основана на игнорировании античного стиля, свойственного изучаемому здесь платонизму» [4, с. 646].

Христианский философ Лосев настойчиво подчеркивал, что платонизм не знает личности, что боги платонизма суть числа и что в платонизме побеждает «отвлеченный математизм божественного мира и локализация мистического экстаза в голове» [4, с. 892].

Главным во всем этом было принципиальное отсутствие идеи Трансцендентного, и апофатического восприятия его.

Эта тотальная имманентность платонического Космоса была и источником, и поддержкой духовных интенций нарождающейся новой цивилизации. Соединяя платонизм и Библейское откровение о творении мира, мыслители Возрождения все чаще понимают творение не как чудесно и разом возникаю-

щий из Божественного «Да будет!» мир, а как некое *конструктивно устрояемое* целое. В этом сказывались и аллюзии на Платоновский «Тимей», и слишком далеко продвинутая аналогия человеческой и Божественной деятельности. А. Ф. Лосев называет последнее «субъективно-человеческой имманентностью всего того, что существует вне человека» [5, с. 300], видя в ней характерную черту нового миропонимания и новой антропологии. Человек действует в мире с помощью орудий, поэтому и Богу для творчества нужны орудия. Творение мира обретает инструментальный характер, Бог становится Архитектором. И как для Демиурга у Платона главным инструментом здесь становится математика. Так, кардинал Николай из Кузы, ярчайший представитель возрожденческого неоплатонизма, вдохновляясь Платоновским «Тимеем», пишет:

«Поистине Бог применил при сотворении мира арифметику, геометрию и музыку вместе с астрономией — искусства, которыми и мы пользуемся, исследуя пропорции вещей, элементов и движений. Арифметикой он их соединил; геометрией придал им фигуру, так что они приобрели крепость, устойчивость и подвижность сообразно своим устройствам; музыкой так соразмерил их, чтобы в земле было не больше земли, чем в воде — воды, в воздухе — воздуха и в огне — огня и ни один элемент не разлагался совершенно в другой, благодаря чему машина мира не может погибнуть» [7, с. 140].

Мир становится машиной — *machina mundi** — построенной по математическим закономерностям и познаваемой через язык математики.

В дальнейшем тезис о том, что книга природы написана на языке математики, становится одним из столпов, на котором держится новая физика Галилея, Декарта, Ньютона. Декарт в рамках своей рационалистической методологии вообще ставит математику в качестве парадигмы *ясного и отчетливого* познания. Он же предлагает проект *mathesis universalis* — универсального формального языка, на котором можно записывать любые задачи и решать их формальными методами, как это делается в арифметике и алгебре. Лейбниц подхватывает эту идею и всю жизнь бьется над разработкой такого языка (*characteristica universalis*). Также Лейбниц осознает, что любое высказывание в конечном алфавите может быть записана как последовательность нулей и единиц («Адамов язык»), прокладывая дорогу будущим информационным технологиям.

В конце XIX в. развитие этих идей приводит к созданию формальные языков математической логики, языков программирования и моделирования их на электронных устройствах. Так возникает современная информационная техника. Бурный прогресс электронной техники служит основой для автоматизации многих рутинных процессов. Все более мощные электронные ресурсы ставят вопрос о возможности автоматизации человеческого мышления вообще, об искусственном интеллекте (ИИ).

Любопытно, что софиология и проект ИИ имеют в платонизме общую почву. С одной стороны, для творения мира нужен некоторый посредник,

* Термин *machina mundi* ввел в оборот европейской космологии еще Иоанн Сакробско, монах и астроном Парижского университета XIII в.

София, которая есть объединение идей всех творимых вещей, причем София, согласно Возрожденческому платонизму, «разговаривает» на языке математики.

С другой, философская основа идеи ИИ также тесно связана с математикой и платонизмом. Нужно, конечно, сказать еще о роли структурализма, сыгравшую большую роль в становлении общей идеологии ИИ. Структурализм понимает познание любой вещи как выявления ее структуры, выразимой рациональными методами. Структурализм стремится представить каждую вещь в виде некоторой схемы, и утверждает, что эта схема есть полнота знания о вещи. Структурализм есть своеобразная «усушка» платоновского идеализма. Общефилософский структурализм тесно связан с математическим понятием структуры, которая строится на фундаменте теории множеств. ИИ и как задача познания, и как операционная стратегия опирается именно на эту философию: вещь в своей истине может быть сведена к некоторой схеме. Исторический структурализм связан с рационализмом Декарта, а идеализм последнего был определенной формой новоевропейского платонизма¹. Декарт также разделял мысль Кузанца, что мир был создан Богом по математическим законам.

Собственно, то главное сходство, которое есть между традицией софиологии и между идеей искусственного интеллекта, *состоит в недостатке апофатического элемента*. В софиологии недостаток апофатизма приводит к тому, что искажается понимание непосредственной мощи и силы божественного «Да будет!», и его стремятся истолковать как нечто инструментальное. В искусственном интеллекте аналогичный момент присутствует в понимании что есть мышление, что есть сознание. Что есть мысль?.. Есть ли мысль просто соединение понятий по законам логики или нечто другое? Мы знаем из истории философии, что уже в древности была осознана разница между логическим мышлением и интуитивным, между дискурсией (διάνοια) и интуицией (νοῦς). В дальнейшем это различие вошло во все европейские языки, mens и ratio в латыни, Vernunft и Verstand в немецком, intelligence и reason в английском, intelligence и raison во французском, разум и рассудок в русском. Что же такое есть разум, что есть интуиция? Откуда она берется? Она берется из неких глубин сознания, которых мы не знаем. Мышление, сознание не сводятся к мозгу, сегодня даже лучшие представители психологии, которые изучают мозг, говорят об этом. В частности, профессор Черниговская постоянно говорит о том, что мышление не сводится к деятельности мозга, в своих исследованиях она постоянно сталкивается с тем, что за мозгом стоит еще что-то, что мы не зна-

¹ А. Ф. Лосев писал о путях проникновения платонизма в западную культуру: «Вот и получилось у Варлаама, что Бог как самостоятельный объект и сущность остался сам по себе, в виде абсолютной непознаваемости, а энергии, ввиду их познаваемости и расчлененности, пришлось совсем отделить от Бога и считать тварными. Этим сразу сохранилась и христианская трансцендентность Бога, т. е. Его нетварность, и платоническое неразличение тварного и нетварного в мистическом опыте. <...> Дуализм варлаамитства при усилении рационализма становится картезианством и окказионализмом, при усилении субъективизма (который не может тут не усилиться, ибо Бог — непознаваемая «вещь-в-себе», а то, что познается, порождается субъектом) — кантианством, при ослаблении трансцендентного чувства (а его не может не быть, поскольку уже с самого начала самое главное объявлено непознаваемым) — позитивизмом; и т. д. и т. д.» [4, с. 872].

ем и о чем говорит богословие. Мозг оказывается как бы только своеобразным принтером, а вот сам компьютер — это и есть то, что называют душой. Но мышление не сводится и к логическим операциям, к деятельности рассудка. В интуиции нам дается свидетельство таинственной глубины человеческого разума. В разуме есть место иррациональному, непонятному, — например, идея бесконечности, идея свободы или идея ничто, — но с которым он умеет как-то оперировать. Все это составляет апофатическую сторону антропологии. Разум человека, сотворенного по образу Божьему, имеет свою глубину, не сводимую к рассудочному мышлению. Об этом хорошо писал протопресвитер Василий Зеньковский [2, гл. 3].

Человек, как образ Божий, подражает Богу и в творении. Но творение инструментальное, технологическое неадекватно творению Бога. Священник Павел Флоренский в своей работе в «Философия культа» говорит о том, что человек не может творить без инструментов. В сфере материальной этими инструментами являются орудия, а в сфере идеальной — понятия. Но странным образом он не говорит здесь о творении в художественной области, где одной техники, одного расчета мало, где для творчества необходима интуиция, Божественное наитие. Это тем более странно, что множество страниц замечательных творений о Павла посвящены именно иконописи. И именно в последней сказывается эта апофатическая глубина человеческой природы и свидетельство возможного богоподобия человеческого творчества. Православное исихастское понимание иконописи учит, что знания одной техники и формальных приемов живописи недостаточно для создания иконы. Чтобы лик, явленный иконой, был «живым», чтобы проведенная линия говорила о совершенстве, чтобы в подобранных оттенках цветов лучился свет Божественных энергий, необходимо прямое участие Божие в творчестве, необходима синергия с Богом. И это достигается не изучением техники живописи, а систематической молитвенной практикой, духовным искусством, искусством *калокагатии*. А эта живая встреча человеческой личности с Живым Богом неалгоритмизуема и недоступна никаким формальным языкам, никаким информационным технологиям.

То, что сближает, по нашему мнению, софиологию и искусственный интеллект, — это стремление к рационализации: в первом случае это стремление инструментально понять творение Божие; а во втором, в случае искусственного интеллекта, — это стремление понять мышление как деятельность, руководимую формальными законами логики. И у обоих этих подходов есть общий философский корень, который называется платонизмом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гаврюшин Н. К.* Этюды о разумной вере. Минск. Изд-во Белорусской Православной Церкви. 2010. 656 с.
2. *Зеньковский В., прот., профессор.* Основы христианской философии. Изд-во Свято-Владимирского братства. М., 1992. 268 с.
3. *Крылов Д. А.* Пропедевтика спора о Софии // Вестник РХГА. 2007. № 1. С. 158–180.

4. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Изд-во «Мысль», М., 1993. 959 с.
5. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Изд-во «Мысль». М., 1978. С. 300. 698 с.
6. Лосский В. Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. Сергия Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. Изд-во Свято-Владимировского Братства. М., 1996. С. 7–79. 196 с.
7. Николай Кузанский. Об ученом незнании. // Николай Кузанский. Сочинения: в двух томах. Т. 1. Изд-во «Мысль», М., 1979. С. 47–185. 488 с.
8. Серафим (Соболев), архиепископ. Новое учение о Софии Премудрости Божией. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2016. 525 с.
9. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Изд-во «Республика». М., 1994. 432 с.
10. Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя. 2000. 477 с.

REFERENCES

1. Gavryushin, N. K. *Etyudy o razumnoj vere* [Studies on reasonable faith]. Minsk, Belorusskoj Pravoslavnoj Cerkvi Publ., 2010, 656 s. (in Russian).
2. Zen'kovskij, V., prot., professor. *Osnovy hristianskoj filosofii* [Fundamentals of Christian Philosophy]. Moscow, Svyato-Vladimirovskogo bratstva Publ., 1992, 268 s. (in Russian).
3. Krylov, D. A. Propedeutika spora o Sofii [Propaedeutics of the Sofia dispute]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoj gumanitarnoi akademii*, 2007, no. 1, pp. 158–180 (in Russian).
4. Losev, A. F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow, Mysl' Publ., 1993, 959 s. (in Russian).
5. Losev, A. F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow, Mysl' Publ., 1978, 698 s. (in Russian).
6. Losskij, V. N. Spor o Sofii. «Dokladnaya zapiska» prot. Sergiya Bulgakova i smysl Ukaza Moskovskoj Patriarhii. In: Losskij, V. N. *Spor o Sofii. Stat'i raznyh let* [The dispute about Sofia. Articles from different years]. Moscow, Svyato-Vladimirovskogo Bratstva Publ., 1996, pp. 7–79, 196 s. (in Russian).
7. Nikolaj Kuzanskij. b uchenom neznanii. In: Nikolaj Kuzanskij. *Sochineniya v dvuh tomah. T. 1* [Nikolai Kuzansky. Works: in two volumes. Vol. 1.]. Moscow, Mysl' Publ, 1979, pp. 47–185, 488 s. (in Russian).
8. Serafim (Sobolev), arhiepiskop. *Novoe uchenie o Sofii Premudrosti Bozhiej* [The New Teaching on Sophia, the Wisdom of God]. Saint Petersburg, Obshchestvo pamyati igumenii Taisii Publ., 2016, 525 s. (in Russian).
9. Trubeckoj, E. N. *Smysl zhizni* [The meaning of life]. Moscow, Respublika Publ., 1994, 432 s. (in Russian).
10. Horuzhij, S. S. *O starom i novom* [About the old and the new]. Saint Petersburg, Aletejya Publ., 2000, 477 s. (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.2.2.006

УДК 101.1

*А. С. Колесников**

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НА РОССИЙСКОЙ СЦЕНЕ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ**

Статья анализирует взаимосвязь и взаимовлияние аналитической философии и феноменологии. Так, демонстрируются некоторые общие черты интересов и доктрин ранней аналитической философии и феноменологии, которые становятся более известными, как и исторические связи между такими философами, как Рассел, Мур, Brentano и Мейнонг, Фреге и Гуссерль, Райль и Хайдеггер. Имеются исторические и методологические связи, которые отчасти представлены в статье. История «расхождения» путей аналитиков и феноменологов представлена отчасти, с особым акцентом на творчество Гильберта Райля. Сыграли свою роль и доктринальные различия школ аналитической философии и феноменологии., но объединяющим фактором выступают при этом осознание степени, в которой мир может быть понят или познан посредством исследования человеческого опыта, мысли или языка.

Ключевые слова: Рассел, Гуссерль, Райль, аналитическая философия, феноменология.

* Колесников Анатолий Сергеевич — д-р филос. наук, руководитель научного проекта № 24–28–00295, kolesnikov1940@yandex.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Anatoly S. Kolesnikov — a Doctor of Philosophy, Head of Research Project No. 24–28–00295, kolesnikov1940@yandex.ru, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

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

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 24–28–00295, <https://rscf.ru/project/24-28-00295/>; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

The article analyzes the relationship and mutual influence of analytical philosophy and phenomenology. Thus, some common features of the interests and doctrines of early analytical philosophy and phenomenology are demonstrated, which are becoming better known, as well as historical connections between such philosophers as Russell, Moore, Brentano and Meinong, Frege and Husserl, Ryle and Heidegger. There are historical and methodological connections, which are partly presented in the article. The history of the “divergence” of the paths of analysts and phenomenologists is presented in part, with a special emphasis on the work of Gilbert Ryle. Doctrinal differences between the schools of analytical philosophy and phenomenology also played a role, but the unifying factor is the awareness of the extent to which the world can be understood or cognized through the study of human experience, thought or language.

Keywords: Russell, Husserl, Ryle, analytical philosophy, phenomenology.

Накопленного знания о развитии аналитической философии, логического позитивизма, логического эмпиризма в России было уже достаточно для осознания того, что мыслители этого направления достаточно много сделали для выяснения сути теоретико-познавательного процесса и роли в нем логики и математики. Постпозитивизм в лице К. Поппера, И. Лакатоса, Д. Агасси, П. Фейерабенда, Т. Куна, С. Тулмина и ряда других разделились на научный реализм, прагматический анализ, феноменалистический анализ, научный материализм и ряд других школ. Тематически многие проблемы в рамках аналитической философии имели самостоятельную и по-своему оригинальную традицию изучения в отечественном дискурсе: проблемы определения знания; ряд вопросов, связанных с методологией науки, философские аспекты значения, сознания, информации и др. Однако наличие собственных наработок редко вело к синтезу сходных по предмету концепций, обогащению теоретического аппарата и их дальнейшему развитию с выходом на международную аудиторию. Слишком различными оказываются исходные мировоззренческие посылки и представления о приемлемых формах аргументации. Понятно, почему на рубеже XX–XXI вв. интерес российских исследователей был обращен к феноменологии, герменевтике, фундаментальной онтологии, русской религиозной философии, различным версиям постмодернизма и др. Общемировые тенденции свидетельствуют о том, что аналитическая философия все больше становится одной из мировых школ философии, связанной к тому же крепко с феноменологией [6; 8; 11].

К настоящему времени некоторые общие черты интересов и доктрин ранней аналитической философии и феноменологии становятся более известными, как и исторические связи между такими философами, как Рассел и Мейнонг, Фреге и Гуссерль*. Однако даже там, где эти общие черты признаются, стандартная история гласит, что расцвет легкой коммуникации, пересечения и влияния закончился примерно к 1920 г., когда две школы пошли своими путями, оставив

* Подробный отчет о влиянии таких фигур, как Брентано и Мейнонг, на Рассела и Мура см. в [37, с. 149–155]. Связь Гуссерля и Фреге подробно изложена у Моханти [16] и Даммета [7].

постоянно расширяющуюся пропасть между ними после смерти Brentano в 1917 г., Meinhong в 1920 г., отхода Рассела от Meinhong к 1918 г. и поворота Гуссерля к трансцендентальному идеализму несколько раньше. Под «феноменологией» имеется в виду не только официальная школа и методы феноменологии, разработанные Гуссерлем в «Идеях» и впоследствии, но более широкую традицию феноменологии, которая началась как описательная психология Brentano (выясняющая «логические отношения» между типами ментальных актов) и развилась в ранних работах Гуссерля в «Логических исследованиях» (где феноменология имеет в виду «опыт, интуитивно схватываемый и анализируемый в чистой общности их сущности»), а также в его более поздних работах и трудах следующего поколения, включая Хайдеггера. Связь в первую очередь касается не вопросов, представляющих интерес (таких как статус значений или утверждений о несуществующем, которые связывали первые волны феноменологии и аналитической философии), и методологии. Феноменология сыграла ключевую роль в формировании осознанной концепции аналитической философии о ее собственной роли и методах (включая метод лингвистического и концептуального анализа, который дал аналитической философии ее название) и тех обычных языковых практиках, которые помогли создать обычную языковую философию.

Есть два момента в исторической и методологической связи между аналитической философией и в значительной степени континентальной традицией феноменологии. В начале традиции феноменологические проекты были отмечены как проблемные такими аналитическими философами, как Рассел, Карнап и Райл; в конце традиции такие философы, как Джон Серл и Дэниел Деннетт, продолжают отличать свои соответствующие проекты от очевидно связанных идей в феноменологии. Существует тесная историческая связь в возникновении аналитической философии и феноменологии в начале двадцатого века и в некоторых аспектах их последующего развития, независимо от того, поддерживает ли кто-либо утверждение Майкла Даммета о том, что — подобно Дунаю и Рейну — они начинались из одного источника, но затем развивались все более независимыми и расходящимися траекториями [7].

На что обратили внимание российские исследователи, так на историю «расхождения путей», которая известна и сопровождалась изложением встреч между представителями обеих сторон «раздела», с такими феноменологами, как как Гуссерль и Хайдеггер, с одной стороны, и такими «аналитиками», как Фреге, Карнап и Райл, с другой. Многие рассказы выступают как ретроспективные суждения, которые частично обусловлены современным дискурсом относительно «раздела». Они также часто сопровождаются постулированием предшествующего или будущего философского горизонта. Как таковые, они включают в себя неявные нарративы прогресса или упадка, которые часто являются весьма избирательными. В таких размышлениях часто происходит односторонний отбор и выбор. Хорошим примером является утверждение Вольфганга Хюмера о том, что

«...был серьезный интерес к феноменологии среди ранних аналитических философов, таких как Бертран Рассел, Гилберт Райл, и даже среди некоторых членов

Венского кружка. Эти исторические исследования дали более точную перспективу истории философии двадцатого века, положив конец мифу о большом и непреодолимом разрыве между аналитической философией и феноменологическим движением» [11, р. 2].

Ряд авторов выражают обеспокоенность тем, что современная история философии часто является просто перечислением влияний, а не проектом разработки истории философских открытий на службе концепции философии как теоретического предприятия. Именно это чувство философии как теоретического предприятия, способного генерировать позитивное знание, отмечается в ранних аналитических и феноменологических движениях. Честный новаторский дух ранней и конструктивной фазы аналитической философии имел свои близкие параллели также у ранних феноменологов, настолько, что столетие назад не существовало никакой пропасти между ними [19, р. 67]. Да, было много общего, но точка зрения «отсутствия пропасти» верна только в определенных пределах; здесь не изображена картина бурного взаимодействия, постепенно уменьшающегося со временем. Вместо этого фактическое взаимодействие между ранними аналитиками (Расселом и Муром) и Гуссерлем было слабым в первые десятилетия двадцатого века, именно когда существовала общая повестка дня и когда потенциальное взаимодействие было, по всей вероятности, самым полезным.

Шесть «Логических исследований» Гуссерля по-разному касаются природы экспрессивного языка, нашего осознания универсалий, различения части/целого, которое обосновывает теорию аналитичности, и попытки охарактеризовать природу намеренных актов и предложить тонкое описание, чем у Brentano. Почти все эти проекты имеют очевидное сходство с философской деятельностью Рассела и Мура того времени. Однако в то время эти позитивные проекты в «Логических исследованиях» обсуждались гораздо меньше, чем «Пролегомены к чистой логике», в которых Гуссерль (под сильным влиянием Фреге) представляет свои доводы против психологизма. В этот период критика гуссерлевской формы антипсихологизма была опубликована Наторпом, Хеймансом, Риккертом, Кронером, Иерусалимом, Михальчевым, Эрдманном, Шликом и многими другими (см.: [12, гл. 5])^{*}. Его роль как антипсихологического трактата, по-видимому, является единственным аспектом «Логических исследований», который получил какое-либо внимание в британских философских журналах в то время, как правило, в контексте немецких дебатов о «психологизме». Однако под влиянием Ройса и Мюнстерберга американская философия в то время, по-видимому, обращала внимание на позитивную работу Гуссерля так же, как и на полемику против психологизма, о чем говорит ранняя позитивная оценка Ройса «феноменологического анализа» [22]. В *Mind*, например, с 1900 по 1913 гг. Гуссерль обсуждается таким образом в четырехрежды. Два из них являются обзорами Мура (*Empfindung und Denken* Августа Мессера и *Philosophische Studien* Дмитрия Михальчева, каждый из которых

^{*} См. подробно об атмосфере того времени при выходе работы: Куренной В. «Пролегомены к чистой логике» Э. Гуссерля и спор о психологизме. [Электронный ресурс] URL <https://publications.hse.ru/pubs/share/folder/w0nzwza8d8/79051863.pdf>

широко критикует позицию Гуссерля относительно роли психологии в логике) [18]. Упоминания Муром Гуссерля мимолетны, но ясно показывают, что Мур осознает не только споры о психологизме, но и разделение Гуссерлем материи и качества намеренных актов (различие, введенное в Пятом исследовании). Упоминание Гуссерля в британских философских публикациях по-видимому, представляет собой длинную сноску в статье Сэмюэля Александера 1913 г. «II: Коллективное воление и истина», в которой, кроме ссылки на антипсихологизм, он защищает свою точку зрения против утверждения Гуссерля о том, что было бы абсурдно считать логику наукой о реальностях [1, p. 39].

Раннее отношение Рассела к работам Гуссерля стало предметом научного любопытства по крайней мере с 1950-х гг., когда Рассел отвечал Шпигельбергу по этому вопросу, ситуация, отчасти вызванная относительным молчанием Рассела о Гуссерле и феноменологии, как в опубликованных работах, так и в частной переписке. Единственное мимолетное упоминание Гуссерля в автобиографии Рассела находится в письме к Расселу от Норберта Винера в 1913 г., в котором пренебрежительно говорится об «интеллектуальных искажениях» Гуссерля.

Эдит Рассел объяснила одному из спрашивающих, что по словам отца, он давным-давно прочитал «Логические исследования» Гуссерля, однако его работа, как и труд Мейнонга, потеряла свою ценность ввиду его собственной теории описаний. Он не читал ни одной из последующих работ Гуссерля [28] Рассел принимает на себя теоретические обязательства, позволяющие ему избегать мейнонгианских угроз основам его философской логики [38, p. 310]. «Исследования» привлекли внимание Рассела вскоре после публикации Кутюра [35, #82]. Критика психологизма, безусловно, поддавалась реализму Рассела и Мура, и кажется возможным, что этот аспект работы Гуссерля был достаточен для Рассела, чтобы считать его ранние сочинения чем-то вроде союзника в трехсторонних дебатах, которые вели в британской философии, между реализмом, идеализмом и прагматизмом. Однако, по всей видимости, это была единственная работа, которую прочитал Рассел: в своей популярной обзорной статье 1924 г. «Философия в двадцатом веке» Рассел описывает «Логические исследования» как «монументальную работу, [которая] вскоре начала оказывать большое влияние». При этом он упоминает Фреге, Гуссерля и Мейнонга как участников «восстания против немецкого идеализма», осуществленного «с строго технической точки зрения» [26, p. 53].

Между завершением работы Рассела над *Principia Mathematica* в 1910 г. и началом войны в 1914 г. Рассел был озабочен обеспечением эпистемологических основ логики, проектом в целом того же рода, что и Гуссерль. Его главная неопубликованная работа в этот период, рукопись 1913 г. «Теория познания» [27], показывает параллели с отдельными темами, исследуемыми Гуссерлем (например, с классификацией ментальных актов Гуссерля), установленными в рамках общего проекта обоснования нашего знания логических терминов в когнитивном отношении знакомства, и демонстрации вклада, который знакомство с логической формой играет во всех актах суждения (и, следовательно, во всех сложных мыслях). Критика Витгенштейном теории суждения, связанной с множественными отношениями, вынудила отказаться от проекта,

и Рассел временно отошел от основополагающих вопросов к конструктивным возможностям новых методов в философии [38, p. 310]. Его лекции Лоуэлла, собранные под названием «Наши знания о внешнем мире как поле для научного метода в философии» (1914), являются витриной новых методов анализа по ряду тем, включая природу внешнего мира, непрерывность, бесконечность и причинность.

Пацифистская деятельность Рассела во время войны привела к приостановке его философской работы на некоторое время, но его возвращение к философии знаменует собой еще одно потенциальное занятие. «Логические исследования» была одной из многих книг, к которым Рассел имел доступ в период своего пребывания в тюрьме Брикстон в 1918 г.; в письме к Гуссерлю от 19 апреля 1920 г. Рассел упоминает, что прочитал ее [24], и планировал рецензию на нее в *Mind*; о запланированной рецензии он упоминает в его переписке со Стаутом во время пребывания в тюрьме [23]. Очевидно, что Рассел вернулся к основополагающим вопросам, рассмотренным в его «Теории познания» (и, конечно, к теории множественных отношений суждения, которая довольно осторожно обсуждается в его лекциях 1918 г. «Философия логического атомизма»). Завершив в мае «Введение в математическую философию», Рассел в оставшуюся часть своего тюремного срока читал труды по психологии, работая над вопросом о том, был ли нейтральный монизм чем-то большим, чем просто удобством, позволяющим уйти от критики Витгенштейна теории множественных отношений [17, p. 525].

В это время позитивная исследовательская программа Рассела уже была в самом разгаре. Аналитическую философию можно рассматривать как сосредоточенную вокруг «классического проекта анализа», в котором ресурсы одного словаря используются для осмысления (анализа, определения, сокращения, перефразирования, перевода) другого словаря. Является ли это полезным приемом для понимания всей традиции, многие из исследований Рассела и примеров анализа в начале двадцатого века имеют именно этот шаблон. К моменту очевидного взаимодействия Рассела с «Прологоменами» в 1918 г., по сути, исключало любое серьезное взаимодействие с формирующейся феноменологической традицией.

Потенциальное взаимодействие было очень затруднено в то время направлением, в котором двигался Рассел. Большая часть чтения Рассела в тюрьме была бихевиористской психологией, и вскоре, в начале 1919 г., он начал расширенную переписку с Джоном Уотсоном, отправив ему рукопись «Анализа разума» для комментариев перед его публикацией. Цели Рассела в то время отличались от целей Гуссерля: по его словам, «Я все еще хочу спасти физический мир от идеалиста. Но если бы я мог спасти так называемый “ментальный мир” от него тоже!» [17, p. 535]. В этом случае трудно понять, почему Рассел читал «Прологомены» в тюремной камере. Переходя к более поздним исследованиям Гуссерля на этом этапе, его характеристика объектов субъективных представлений просто показалась бы Расселу развитием того, что он на этом этапе считал основной ошибкой Brentano и Meinong [25, p. 14–19].

Итак, отсутствие плодотворного аналитического взаимодействия с ранней реалистической феноменологией Гуссерля в первом десятилетии XX в. можно

рассматривать как упущенную возможность. Собственный отход Гуссерля от однозначно реалистической позиции, публикация *Jahrbuch* и так называемый трансцендентальный поворот Гуссерля (1906–1907 гг.) привели к тому, что его феноменология оказалась в соответствии с различными лагерями в британских и американских дебатах. *Jahrbuch* был с энтузиазмом рецензирован Г. Доусом Хиксом и Бернардом Бозанкетом [9; 3]. В течение следующего десятилетия именно британцы Хикс и Бозанкет интегрировали оценку работы Гуссерля в свои собственные версии идеализма, создавая больше точек потенциального взаимодействия. Так, аргументы Гуссерля использовались Хиксом в дискуссиях за круглым столом с Муром, Стаутом и другими в Аристотелевском обществе в 1913 и 1916 гг., что было частью дискуссий о природе внешнего мира. Хикс также организовал визит Гуссерля в 1922 г. для чтения лекций в Лондонском университетском колледже, на которых присутствовали Мур и молодой Райл. Это была очевидная неудача с точки зрения взаимодействия с Гуссерлем для британской философии в целом [39–156], исключая влияние Гуссерля на Райла. Опять же, широко использовались работы Гуссерля в работе Бозанкета 1920 г. *Implication and Linear Inference*, в рецензии на которую К. Д. Брод приветствовал взаимодействие с Гуссерлем, что становится чем-то вроде тропа в британских комментариях к феноменологии в дальнейшем: приятно видеть, что по крайней мере один выдающийся английский философ признает важность работы Гуссерля, которая была игнорирована, возможно, из-за ее чрезвычайной многословности и ее колючей проволоки запутанности новых технических терминов.

Известно, что 1950-х гг. «раздел» между аналитической и континентальной философией становится укоревающимся. Создаются ключевые аналитические журналы, такие как *Philosophical Studies* (1950). В Гарварде организуется «Общество феноменологии и экзистенциальной философии» (1962). В Европе печально известные коллоквиумы в Роямонте проводятся недалеко от Парижа в 1958 г., провал которых засвидетельствовал о «пропасти». В этом же году Джеффри Уорнок публикует «Английскую философию с 1900 года», отстаивая этот «разрыв» [44], а Мэри Уорнок отметила в своих мемуарах, что в Оксфорде и Кембридже была «глубокая враждебность» к философии, пришедшей из континентальной Европы [45, p. 85].

Основные представители обеих сторон мнимого «разрыва» делают замечания, которые, по-видимому, согласуются с тезисом о «расхождении путей». Жорж Батай говорит, что между этими способами философствования существует «пропасть», которая намного больше, чем между французской и немецкой философией, а Габриэль Марсель отметил:

«Опыт неоспоримо показывает нам, что в большей части англосаксонского мира слово “философия” понимается в совершенно ином смысле, чем там, где феноменология, исходящая от Гуссерля и Шелера, постепенно распространяла свое влияние...» [13, p. 17–8].

Стоит признать и ряд внефилософских факторов расхождения даже на явном философском и методологическом уровне, что не является просто исключением по отношению к феноменологии. Напротив, феноменология периодически вводится или понимается как дополнение к обычной языковой

философии. Именно в этот период различные «гиганты» аналитической философии всерьез рассматривали возможность назвать свою собственную работу феноменологией. Витгенштейн предпринимал такой шаг еще в 1930 г., заметив: «Вы могли бы сказать о моей работе, что это “феноменология”» [46–116]. Он возвращается к рассмотрению феноменологии в конце своей карьеры в «Заметках о цвете»: «Такой вещи, как феноменология, не существует, но действительно существуют феноменологические проблемы» (RC, I, § 53); «искушение верить в феноменологию, нечто среднее между наукой и логикой, очень велико» (RC, II, § 3) Дж. Л. Остин сказал в 1956 г. в «Мольбе об извинениях»:

«Я думаю, было бы лучше использовать для этого способа заниматься философией какое-то менее вводящее в заблуждение название, чем приведенные выше, — например, “лингвистическая феноменология”, только это довольно труднопроизносимо» [2, p. 130].

В этот период Чарльз Тейлор был приглашен на знаменитые субботние утренние встречи Остина именно для того, чтобы проинформировать аудиторию о работе Мориса Мерло-Понти и его книге «Феноменология восприятия» [45, p. 32]. В 1958 г. Райл в Ройомоне заявляет, что «Концепцию разума» «можно описать как последовательное эссе по феноменологии, если вы чувствуете себя как дома с этим ярлыком» [29–196]. У. Селларс также заявил, что, «насколько я помню, я считал философский анализ (и синтез) родственным феноменологии» [36, p. 170]. Лекции Селларса в Нотр-Дам показывают его интерес к классической феноменологии на протяжении 1950-х гг., и процитированное замечание было сделано в диалоге с известным феноменологом Дж. Л. Моханти. Моханти отмечает, что он не видит непреодолимой пропасти между феноменологическим анализом и концептуальным анализом и приписывает Селларсу большое мастерство в практике феноменологической редукции путем «прореживания» перцептивных обязательств [15, p. 186].

Заигрывания с кооптацией самого названия «феноменология» выступает признаком все более расходящихся траекторий. Но любая воспринимаемая близость с феноменологией некомфортна для формирующейся аналитической традиции и ее практиков, потенциально угрожая социально-политическому институту аналитической философии через ее претензию на наличие отдельных методов и способов заниматься философией [21, p. Xi]. Однако стоит отметить историческое и методологическое значение феноменологии для традиции обычного языка через Райла [41], предполагая, что полемос этого периода отчасти является результатом зарождающейся близости к феноменологии. Хотя Урмсон описывает Райла как имеющего «короткий и ранний флирт с феноменологией» [43, p. 269].

Если о Витгенштейне и феноменологии написано много, то о Райле и феноменологии написано мало, а вовлеченность Райла была и глубже, и сохранялась на протяжении всей его долгой карьеры. При этом в работе Стролла [40] в главе, посвященной Райлу и Остину, ничего не упоминается о феноменологических интересах Райла. Этот факт тривиализируется Дамметом замечанием, что «молодой» Райл «начал свою карьеру» с интереса к феноменологии, только чтобы пожалеть, что «малое из того, чему он научился у них, сохранилось

в его более поздних работах» [7, р. ix-x]. Дермот Моран в своей истории феноменологии даже обвиняет Райла, в том, что он помешал мысли Хайдеггера обрести влияние, хотя на самом деле он был ее оригинальным толкователем для англоязычного мира (и, конечно, не негативным толкователем) [18, р. 246].

Интерпретация вклада началась с обзора книги Романа Ингардена в *Mind* в 1927 г. [34] и закончилось его 15-страничной интеллектуальной автобиографией, которая посвящает две страницы феноменологии [31; 41–116). Своё предпочтение феноменологии Райл демонстрировал разными способами: преподавал и читал Гуссерля, написал несколько статей по феноменологии. В его отношении к феноменологии есть некоторая двойственность, которая может отражать как трудности в его собственных метафилософских трудах, так и тот факт, что многие из его самых известных философских действий имеют феноменологическое происхождение.

В 1929 г. Райл опубликовал обзор в *Mind* по *Бытию и времени*, до влиятельной критики Карнапом Хайдеггера в 1932 г. Обзор Райла колеблется между жестким упреком «саморазрушительного субъективизма» и «мистицизма» Хайдеггера и гораздо более благожелательными трактовками. Отмечается, что «первые попытки Райла в 1920-х гг. “сломать шаблон” привели его к изучению континентальной феноменологии, но примерно к 1930 г. он был занят главным образом вопросом о том, что такое сама философия» [10, р. 786], в то время как *Who's Who in the Twentieth Century* сообщает:

«Райл изначально проявил некоторый интерес к современной немецкой философии, но в своей статье “Систематически вводящие в заблуждение выражения” (1931) он объявил о своем обращении к новой лингвистической философии. И далее он развил взгляды в своей оригинальной ранней статье по методологии, “Категории” (1937)» [5, р. 503],

в которой очевидно развитие идей, по признанию Райла, выдвинутых в «Логических исследованиях» Гуссерля. Опираясь на Гуссерля, в «Концепции разума» Райл выдвинул свою знаменитую идею категориальной ошибки, идею, которая обычно предполагает резкое различие между философским и научным языком и поиском местоположения разума [29, р. 196]. Именно в образах феноменологической традиции, от Brentano до Хайдеггера, Райл нашел основу для своих собственных взглядов на природу и надлежащие методы философии, а также некоторые из его существенных взглядов на разум. Конечно, это не отрицает важности таких образцов, как Рассел, Мур и Витгенштейн, которые также оказали большое влияние на Райла и его способы явного ответа на вопрос о том, каковы надлежащая роль и метод философии. Гуссерль говорил об интуиции сущностей примерно так же, как Мур говорил об осмотре понятий, а Рассел говорил о знакомстве с универсалиями.

Хотя работа называется «Концепции разума», на самом деле это исследование разнообразных конкретных ментальных концепций, таких как познание, обучение, открытие, воображение, притворство, надежда, желание, чувство подавленности, чувство боли, решение, действие добровольно, действие преднамеренно, восприятие, воспоминание и т. д. Книгу можно было бы описать как выдержанное эссе по феноменологии [32, р. 188]. Концепция философии

как концептуального анализа служила общей формой ответа на вопросы об истинной роли философии. Таким образом, сама идея того, что такое философия, которая помогла сформировать аналитическую философию как школу и дать ей ее название, произошла от попыток ранних феноменологов отличить философию от эмпирической психологии. Многие из них согласятся с таким пониманием, включая Гуссерля, а в последнее время Дэн Захави, как и Эми Томассон считают «категориальную ошибку» одновременно гуссерлианским и райловским языком [41].

Райл также открывает пространство для феноменологии как потенциально жизнеспособного проекта, между наукой и логическим анализом. В своей автобиографии он пишет: «Убежденность в том, что “Концептуальный анализ”, по-видимому, обозначает допустимое, даже похвальное упражнение...» [31, р. 10–11]. Его понимание концептуального анализа допускает роль того, что было названо феноменологией. Райл подразумевает под ним с точки зрения раскрытия «логической грамматики» выражений различных типов. В то время как Витгенштейн обсуждает идею правил логической грамматики в «Трактате» (1922), Райл отмечает по крайней мере дважды [33–363; 32–81], что эта идея была подробно обсуждена гораздо раньше Гуссерлем в «Логических Исследованиях». В Четвертом *Исследовании* Гуссерль обращается к «старой идее универсальной или даже априорной грамматики», которая раскроет априорные законы, определяющие «возможные формы смысла» [32, р. 493]. Он напоминает, что логико-грамматические законы «с их объективной значимостью, основанной на чистых категориях значений, отличаются от онтологически-аналитических законов, которые основаны на формально-онтологических категориях (таких как объект, свойство, множественность и т. д.)» [32, р. 523]*.

Идеи из *Прологомен* являются важнейшим первоисточником как общей идеи Райла о том, что философский анализ смысла основан не на поиске словарных определений, а скорее на раскрытии «логической грамматики» выражений. Он пытается отделить специфически философскую задачу анализа смысла выражений от связанных с ней лингвистических задач, говоря, что первая задача заключается не в предоставлении парафраз или синонимов выражений, а скорее в картографировании их «логической географии», раскрытии их «логических категорий». Вот почему работа Райла по другим философским проблемам явно задумана в этих терминах. Например, он описывает основную задачу «Концепции разума» как «исправить логическую географию знаний [разума], которыми мы уже обладаем» [29, р. 71], а «определить логическую географию понятий — значит раскрыть логику предложений» [29, р. 8].

Райл метафилософски близок к феноменологии, хотя и более оптимистичен в отношении идеи отправной точки без предпосылок. Но мыслитель довольно часто характеризует различия между своим взглядом и взглядом немецких феноменологов с точки зрения их отношения к науке. Фактически троп феноменологии как антинауки, возможно, обязан Райлу так же, как и Карнапу

* Круглый стол в Институте философии РАН и «Вопросах философии» «Логические исследования» Эдмунда Гуссерля. К выходу в свет первого полного перевода на русский язык», 14 ноября 2024 г.

и посткуайновским натуралистам. Вопросы, связанные с отношениями между философией и наукой, также являются ключевой особенностью вклада Райла в печально известную встречу в Руайомоне. Хотя критика им феноменологии не полностью соответствует более ранним замечаниям, она представляет собой риторически более сильную позицию, которая стала частью фольклора «разделения», даже если иногда ошибочно.

По всей видимости трансцендентальная феноменология имеет некоторую метафилософскую близость между Гуссерлем и Райлом. И если Гуссерль изложил метод программно, Райл применяет этот метод анализа к ряду давних философских проблем, таких как проблема разума, проблема свободы воли и проблема отношения между научным и «обычным» миром. В свою очередь, метод Райла по выявлению «ошибок категорий» и его парадигматические приложения к другим проблемам выдержали испытание временем как влиятельные модели аналитической философии. Можно отметить и некоторое согласие между Райлом и феноменологами по более конкретным философским темам. В его философии, например, есть акцент на примате практического знания над теоретическим, что, по-видимому, согласуется со многими феноменологическими размышлениями. В «Концепции разума» он говорит, что тщательное изучение фактических практик показывает, что они не требуют философски проблематичных сущностей (платонических сущностей, картезианских душ и т. д.), которые, как предполагается, необходимы для их оправдания. Обычный языковой подход к философии, отстаиваемый в 1940–1960-х гг., справедливо считает Райла одним из главных основателей этого метода, тогда как Витгенштейна обычно считают его первоисточником.

«Практический поворот» Витгенштейна был объявлен задолго до «Исследований», и Райл, безусловно, был осведомлен о содержании Синей и Коричневой книг. Более вероятно, что и Витгенштейн, и Хайдеггер оказали значительное влияние на Райла. Тем не менее, Томассон прав, видя, что «Знание-как и знание-что» обязаны *Бытию и Времени* в некоторых существенных отношениях. И Райл, и Хайдеггер пытаются раскрыть неявные обязательства и взаимосвязи в рамках обычного опыта (Хайдеггер) или языка (Райл), чтобы обойти вводящие в заблуждение теоретические реконструкции и ошибочную метафизику, которые, как правило, их сопровождают. Райл и Хайдеггер не только разделяют диагноз многих традиционных проблем разума, они также разделяют точку зрения, что таких проблем можно избежать, изучая обычные практики. Райл говорит о своей собственной «Концепции разума», что «философские аргументы, которые составляют эту книгу, предназначены не для увеличения того, что мы знаем о разуме, а для исправления логической географии знания, которым мы уже обладаем» [29, p. 7].¹

Позиция Райла на самом деле кажется довольно тесно связанной со взглядами, которых придерживались Сартр и Мерло-Понти: то есть что существует асимметрия между перспективами первого и третьего лица, но что это не вопрос эпистемической привилегии, помимо некоторого минимального чувства осознания или владения нашим собственным опытом. Хотя Райл не рассматри-

¹ Для более подробного сравнения методов феноменологии и философии обычного языка см. эссе Эрнста Тугендхата [42].

вает феноменологию в «Дилеммах» [30], он развивает свои метафилософские взгляды там таким образом, что дистанцирует свою работу от бихевиоризма, как и иллюстрирует эту любопытную близость. В главе о восприятии Райл утверждает:

«Человек может страдать от дефицита витаминов, не зная, что такое витамин, и тем более что у него их не хватает. Но он не может видеть, вспоминать или удивляться, не зная и того, что он делает, и того, что он делает». — Здесь мы получаем акцент на асимметрии между перспективами первого и третьего лица, и он добавляет: «ни физиолог, ни психолог, ни я сам не можем поймать меня в процессе видения дерева — поскольку видение дерева — это не то, в чем меня можно поймать» [30, р. 101–102].

Райл даже говорит, что «одним из источников этой дилеммы является ... естественное, но ошибочное предположение, что восприятие является телесным процессом или состоянием, как потоотделение» [30, р. 109].

Эти замечания отрицают то, что сегодня называется онтологическим натурализмом, и они удивительно тесно связаны с аргументами Мерло-Понти о воплощении и восприятии в «Феноменологии восприятия». Это и является фактором устойчивой амбивалентности Райла в отношении феноменологии. Именно близость является как философским стимулом, так и причиной потенциального беспокойства. Хотя за многими его критическими замечаниями стоят принципиальные причины: он колеблется между пониманием своего и феноменологического проекта как широко совместимых и несовместимой позицией, в которой ситуация представлена как феноменология или философия обыденного языка. Отчасти эту связь через Райла феноменологическая традиция, от Brentano до Хайдеггера, оказала гораздо более длительное влияние на саму идею аналитической философии и ее надлежащую роль, на развитие некоторых из ее наиболее характерных методов и более позднее применение этих методов к обычному языку, чем это обычно признается.

Итак, доминирование философии обыденного языка в Оксфорде генетически обязано чем-то как феноменологии (через задолженность Райла феноменологии), так и демонстрирует некоторую метафилософскую и методологическую близость с феноменологией. Похожие заявления делали Райль, Стросон и Витгенштейн. Конечно, даже если бы сближение возникло в Ройомоне, как предполагает Overgaard [20], оно могло бы не продлиться долго, учитывая, что философия обыденного языка быстро лишилась своей центральной роли в аналитическом пантеоне в начале 60-х гг. Большинство философов придут к выводу, что претензия феноменологии на единство обыденного языка не является лучшим способом понимания философской задачи сегодня. Внутри каждой «школы» (феноменологии и аналитической философии) существуют огромные доктринальные различия. В каждой «школе» есть центральные фигуры по обе стороны дебатов, касающихся природы и статуса предложений и сущностей, реализма против различных идеализмов или антиреализмов, эпистемологического фундаментализма и роли опыта как эпистемического фундамента, а также степени, в которой мир может быть понят или познан посредством исследования человеческого опыта, мысли или языка. В результате

обычно предполагается, что отличительные черты аналитической философии не основаны на приверженности каким-либо доктринам, а скорее на определенном методе или подходе к философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Alexander S.* II: Collective Willing and Truth. In: *Mind*, 1913, 22, pp. 14–47.
2. *Austin J. L.* A Plea for Excuses. In: *Philosophical Papers*. Eds. J. Urmson. and G. Warnock. Oxford: OUP, 1961.
3. *Bosanquet B.* Review of *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. In: *Mind*, 1914, 23, pp. 587–597.
4. *Brentano F.* *Psychology from an empirical standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, L. L. McAlister. London: Routledge, 1995.
5. *Briggs A., Alan I., E. Martin, eds.* *Who's who in the twentieth century*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
6. *Chase J., Reynolds J.* *Analytic Versus Continental: Arguments on The Methods and Value of Philosophy*. London: Routledge, 2011.
7. *Dummett M.* *Origins of Analytical Philosophy*, London: Duckworth, 1993.
8. *Durfee Harold A., ed.* *Analytic philosophy and phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
9. *Hicks G. D.* The Philosophy of Husserl. In: *Hibbert Journal*, 1913–14, 13, pp. 198–202.
10. *Honderich T., ed.* *Oxford companion to philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
11. *Huemer W.* *The Constitution of Consciousness: A Study in Analytic Phenomenology*. London: Routledge, 2005.
12. *Kusch M.* *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London: Routledge, 1995.
13. *Marcel G.* *Tragic Wisdom and Beyond*, Evanston: Northwestern UP, 1973.
14. *Mays Wolfe, and S. C. Brown, eds.* *Linguistic analysis and phenomenology*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1969.
15. *Mohanty J. N.* "Reply to Sellars". R. Bruzina, eds. In: *Crosscurrents in Phenomenology*, 1978, vol. 7, pp. 186–198.
16. *Mohanty J. N.* *Husserl and Frege*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1982.
17. *Monk R.* *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*. London: Jonathan Cape, 1996.
18. *Moran D.* *Introduction to phenomenology*. London: Routledge, 2000.
19. *Mulligan K., Simons P., Smith B.* What is wrong with contemporary philosophy? In: *Topoi*, 2006, vol. 25, pp. 63–67.
20. *Overgaard S.* Revisiting Royaumont. In: *British Journal for the History of Philosophy*, 2010, 18:5, pp. 899–924.
21. *Preston A.* *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London: Continuum, 2007.
22. *Royce Josiah.* The World and the Individual In: *International Journal of Ethics*, 1902, 12 (3), pp. 389–398.
23. *Russell B.* Letter to G. F. Stout, 10 June 1918, #119573, Box 6.27, Bertrand Russell Archives, McMaster University, <http://bracers.mcmaster.ca/119573>.
24. *Russell B.* Letter to E. Husserl, 19 April 1920, #95393, Box 5.47, Bertrand Russell Archives, McMaster University, <http://bracers.mcmaster.ca/95393>.

24. Russell B. *The Analysis of Mind*. London: Allen and Unwin, 1921.
25. Russell B. *Philosophy in the Twentieth Century, Sceptical Essays*. London: Norton, 1928.
26. Russell B. *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript, Collected Papers volume 7*, London: George Allen and Unwin, 1984.
27. Russell E. Letter to F. Gusberty-Cazzani, 26 June 1961, #24183, Box 6.08, Bertrand Russell Archives, McMaster University, <http://bracers.mcmaster.ca/24183>.
28. Ryle G. *The concept of mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1949/2009.
29. Ryle G. *Dilemmas*. Cambridge: CUP, 1952.
30. Ryle G. *Autobiographical*. In: Wood, Oscar P., and George Pitcher, eds. *Ryle*. New York: Doubleday and Co Wood and Pitcher, 1970.
31. Ryle G. *Critical Essays: Collected Papers Volume 1*. London: Routledge, 1971/2009.
32. Ryle G. *Collected papers volume 2: Collected essays*. New York: Barnes and Noble, 1971.
33. Ryle G. *Review of Essentiale Fragen: Ein Beitrag zum*, 1927.
34. *Problem des Wesens*, by Roman Ingarden. In: *Mind* 36, no. 143, pp. 366–70.
35. Schmid A.-F. ed. *Bertrand Russell: Correspondance sur la philosophie, la logique et la politique avec Louis Couturat (1897–1913)*. Paris: Éditions Kimé, 2001. #82/
36. Sellars W. "Some Reflections on Perceptual Consciousness". In: Ronald Bruzina and Bruce Wilshire (eds), *Crosscurrents in Phenomenology*. The Hague: Nijhoff, 1978, pp. 169–85.
37. Simons P. *Philosophy and logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer, 1992.
38. Smith J. *The Russell-Meinong Debate*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1985, vol. 45, pp. 305–350.
39. Spiegelberg H. *The Context of the Phenomenological Movement*, Dordrecht: Kluwer, 1981.
40. Stroll A. 2000. *Twentieth-century analytic philosophy*. New York: Columbia University Press, 2000.
41. Thomasson A. *Phenomenology and the Development of Analytic Philosophy*. In: *Southern Journal of Philosophy*, 2002, vol. XL, pp. 115–33.
42. Tugendhat E. *Description as the method of philosophy in Mays, Wolfe, and S. C. Brown*, eds. 1969. *Linguistic analysis and phenomenology*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1969, pp. 256–66.
43. Urmson J. *Philosophical Analysis: Its Development Between the Wars*, Oxford: Clarendon Press, 1956/1967.
44. Warnock G. L. *English Philosophy since 1900*. Second Edition, Greenwood Press, 1982.
45. Warnock M. *A Memoir: People and Places*. London: Duckworth, 2002.
46. Wittgenstein L. *Culture and Value*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

REFERENCES

1. Alexander, S. II: *Collective Willing and Truth*. In: *Mind*, 1913, 22, pp. 14–47 (in English).
2. Austin, J. L. *A Plea for Excuses*. In: *Philosophical Papers*. Eds. J. Urmson. and G. Warnock. Oxford, OUP, 1961 (in English).
3. Bosanquet, B. *Review of Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. In: *Mind*, 1914, 23, pp. 587–597 (in English).
4. Brentano F. *Psychology from an empirical standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, L. L. McAlister. London, Routledge, 1995 (in English).

5. Briggs, Asa, Alan Isaacs, and Elizabeth Martin, eds. 1999. *Who's who in the twentieth century*. Oxford, Oxford University Press, 1999 (in English).
6. Chase, J. and Reynolds, J. 2011. *Analytic Versus Continental: Arguments on The Methods and Value of Philosophy*. London, Routledge, 2011 (in English).
7. Dummett, M. *Origins of Analytical Philosophy*, London, Duckworth, 1993 (in English).
8. Durfee, Harold A., ed. 1976. *Analytic philosophy and phenomenology*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976 (in English).
9. Hicks, G. D. The Philosophy of Husserl. In: *Hibbert Journal*, 1913–14, 13, pp. 198–202 (in English).
10. Honderich, Ted, ed. *Oxford companion to philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 1995 (in English).
11. Huemer, W. *The Constitution of Consciousness: A Study in Analytic Phenomenology*. London, Routledge, 2005 (in English).
12. Kusch, M. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London, Routledge, 1995 (in English).
13. Marcel, G. *Tragic Wisdom and Beyond*, Evanston, Northwestern UP, 1973 (in English).
14. Mays, Wolfe, and S. C. Brown, eds. 1969. *Linguistic analysis and phenomenology*. Lewsburg, Bucknell University Press, 1969 (in English).
15. Mohanty, J. N. "Reply to Sellars". R. Bruzina, eds. In: *Crosscurrents in Phenomenology*, 1978, vol. 7, pp. 186–198 (in English).
16. Mohanty, J. N. *Husserl and Frege*. Bloomington, Ind.: Indiana University, 1982 (in English).
17. Monk, R. *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*. London, Jonathan Cape, 1996 (in English).
18. Moran, Dermot. *Introduction to phenomenology*. London, Routledge, 2000 (in English).
19. Mulligan, K., Simons, P. and Smith, B. What is wrong with contemporary philosophy? *Topoi*, 2006, vol. 25, pp. 63–67 (in English).
20. Overgaard, S. Revisiting Royaumont. In: *British Journal for the History of Philosophy*, 2010, 18:5, pp. 899–924 (in English).
21. Preston, A. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London, Continuum, 2007 (in English).
22. Royce, Josiah. The World and the Individual. In: *International Journal of Ethics*, 1902, 12 (3), pp. 389–398 (in English).
23. Russell, B. *Letter to G. F. Stout*, 10 June 1918, #119573, Box 6.27, Bertrand Russell Archives, McMaster University, <http://bracers.mcmaster.ca/119573> (in English).
24. Russell, B. *Letter to E. Husserl*, 19 April 1920, #95393, Box 5.47, Bertrand Russell Archives, McMaster University, <http://bracers.mcmaster.ca/95393> (in English).
25. Russell, B. *The Analysis of Mind*. London, Allen and Unwin, 1921 (in English).
26. Russell, B. *Philosophy in the Twentieth Century, Sceptical Essays*. London, Norton, 1928 (in English).
27. Russell, B. *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript, Collected Papers volume 7*, London, George Allen and Unwin, 1984 (in English).
28. Russell, E. *Letter to F. Gusberty-Cazzani*, 26 June 1961, #24183, Box 6.08, Bertrand Russell Archives, McMaster University, <http://bracers.mcmaster.ca/24183> (in English).
29. Ryle, G. *The concept of mind*. Chicago, University of Chicago Press, 1949/2009 (in English).
30. Ryle, G. *Dilemmas*. Cambridge, CUP, 1952 (in English).

31. Ryle, G. Autobiographical. In: Wood, Oscar P., and George Pitcher, eds. New York, Doubleday and Co Wood and Pitcher, 1970 (in English).
32. Ryle, G. *Critical Essays: Collected Papers Volume 1*. London, Routledge, 1971/2009 (in English).
33. Ryle, G. *Collected papers volume 2: Collected essays*. New York: Barnes and Noble, 1971 (in English).
34. Ryle, G. Review of *Essentielle Fragen, Ein Beitrag zum*, 1927 (in English).
34. Problem des Wesens, by Roman Ingarden. In: *Mind* 36, no. 143, pp. 366–70 (in English).
36. Schmid, A.-F. ed. *Bertrand Russell: Correspondance sur la philosophie, la logique et la politique avec Louis Couturat (1897–1913)*. Paris, Éditions Kimé, 2001. #82/ (in English).
37. Sellars, Wilfrid. “Some Reflections on Perceptual Consciousness,” in: Ronald Bruzina and Bruce Wilshire (eds), *Crosscurrents in Phenomenology*. The Hague, Nijhoff, 1978, pp. 169–85 (in English).
38. Simons, P. *Philosophy and logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. Dordrecht, The Netherlands, Kluwer, 1992 (in English).
39. Smith, J. The Russell-Meinong Debate. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1985, vol. 45, pp. 3305–350 (in English).
40. Spiegelberg, H. *The Context of the Phenomenological Movement*, Dordrecht, Kluwer, 1981 (in English).
41. Stroll, Avrum. *Twentieth-century analytic philosophy*. New York, Columbia University Press, 2000 (in English).
42. Thomasson, A. Phenomenology and the Development of Analytic Philosophy. In: *Southern Journal of Philosophy*, 2002, vol. XL, pp. 115–33 (in English).
43. Tugendhat, Ernst. Description as the method of philosophy in Mays, Wolfe, and S. C. Brown, eds. 1969. *Linguistic analysis and phenomenology*. Lewisburg, Bucknell University Press, 1969, pp. 256–66 (in English).
44. Urmson, J. *Philosophical Analysis: Its Development Between the Wars*, Oxford, Clarendon Press, 1956/1967 (in English).
45. Warnock, G. L. *English Philosophy since 1900*. Second Edition, Greenwood Press, 1982 (in English).
46. Warnock, M. *A Memoir: People and Places*. London, Duckworth, 2002 (in English).
47. Wittgenstein, L. *Culture and Value*, Chicago, University of Chicago Press, 1984 (in English).

*Е. А. Заславская**

**СТРУКТУРА И МЕХАНИЗМЫ
НАРРАТИВНОГО СОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ
МОСКОВСКОЙ ТРАДИЦИИ
АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ****

В статье исследуется структура и механизмы нарративного сознания в контексте московской традиции аналитической философии, особое внимание уделяется вкладу ключевых отечественных мыслителей. Анализируются работы Н. С. Юлиной, разработавшей синтез идей А. Уайтхеда и Д. Деннета в рамках процессуальной онтологии, а также труды А. Ф. Грязнова, чьи исследования философии языка Л. Витгенштейна и логического анализа заложили основы московской школы. Рассматривается концепция нарратива Д. Б. Волкова, связывающего его с проблемой тождества личности, и подход Д. В. Иванова к сознанию доступа (Д-сознанию) как управлению информационными процессами. Упоминается вклад Л. Б. Макеевой в развитие аналитической традиции, включая вопросы соотношения языка и реальности. Автор демонстрирует, как московские философы адаптировали западные идеи (логический атомизм Рассела, организмическую онтологию Уайтхеда) к отечественному контексту, подчеркивая их роль в преодолении картезианского дуализма через нарративные модели. Особое

* Заславская Елизавета Алексеевна — аспирант, Институт Философии СПбГУ, zaslavskayalizaveta@gmail.com, мл. науч. сотр., Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Elizaveta A. Zaslavskaya — postgraduate student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, zaslavskayalizaveta@gmail.com, junior researcher, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

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

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 24–28–00295, <https://rscf.ru/project/24-28-00295/>; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

внимание уделяется натуралистическому пониманию сознания, его связи с языком и эволюционными механизмами, что открывает перспективы для когнитивных наук и психотерапевтических практик.

Ключевые слова: нарративное сознание, московская школа аналитической философии, процессуальная онтология, тождество личности.

E. A. Zaslavskaya

*THE STRUCTURE AND MECHANISMS OF NARRATIVE CONSCIOUSNESS IN THE
CONTEXT OF MOSCOW'S ANALYTIC PHILOSOPHY TRADITION*

The article examines the structure and mechanisms of narrative consciousness within the context of Moscow's analytic philosophy tradition, with particular focus on contributions by key Russian thinkers. It analyzes works by N. S. Yulina, who developed a synthesis of A. N. Whitehead's and D. Dennett's ideas within process ontology framework, as well as A. F. Gryaznov's studies of L. Wittgenstein's philosophy of language and logical analysis that laid foundations for Moscow School. D. B. Volkov's conception of narrative is examined in relation to personal identity problem, while D. V. Ivanov's approach to access consciousness (A-consciousness) as information processing management is discussed. The contribution of L. B. Makeeva to development of analytic tradition, including issues of language-reality relationship, is also addressed. The author demonstrates how Moscow philosophers adapted Western ideas (Russell's logical atomism, Whitehead's organismic ontology) to Russian context, highlighting their role in overcoming Cartesian dualism through narrative models. Special attention is paid to naturalistic understanding of consciousness, its connection with language and evolutionary mechanisms, which opens new perspectives for cognitive sciences and psychotherapeutic practices.

Keywords: narrative consciousness, Moscow School of Analytic Philosophy, process ontology, personal identity.

Аналитическая философия в России, в том числе в советский период, отличалась самобытностью, однако не существовала в изоляции от западного мира, как это может показаться на уровне исторической интуиции [14, с. 3]. Конечно, ведущее место в философских кругах занимала континентальная традиция, связанная с парадигмой марксизма, тем не менее разрабатывался и аналитический вектор философствования. Такие исследователи, как А. С. Богомоллов, А. Ф. Грязнов, М. С. Козлова, В. В. Целищев, А. С. Колесников, развивали собственные идеи, продолжая классическую линию аналитического философствования, однако в советский период в большей степени через призму истории философии, через критику «буржуазных» авторов, через исследования в сфере логики и философии языка [10]. Особое место в аналитической традиции занимает тема сознания, которая и сегодня остается «последним рубежом» [2] в науках о жизни. Среди выдающихся отечественных авторов неопределимый вклад в осмысление темы сознания и формирование уникальной московской школы аналитического философствования внесла Н. С. Юлина. В своих трудах путем глубокого анализа исторических параллелей Н. С. Юлина дополняет собственным оригинальным видением и развивает тезисы как классических аналитиков (таких как А. Уайтхед), так и современных авторов (Д. Деннет, Дж. Серл, Р. Рорти), синтезируя расширенное понимание структуры и механизмов нарративного сознания. Будучи научным сотрудником Института Философии РАН с 1958 г., Н. С. Юлина оставила после себя обширное фило-

софское наследие как автор более 300 научных трудов и как значимая фигура, определившая характер становления московской традиции аналитического философствования.

Сложно переоценить вклад другого выдающегося московского философа, заслуженного профессора МГУ А. Ф. Грязнова, ученика А. С. Богомолова. В работах А. Ф. Грязнова затрагивается обширный перечень тем и авторов, связанных с аналитической традицией, более того, особенное место в наследии А. Ф. Грязнова занимает исследование и осмысление философского творчества Л. Витгенштейна. А. Ф. Грязнов специализировался на философии языка, логике и истории философии, уделяя особое внимание проблемам соотношения языка, мышления и реальности, которые имеют прямую связь с проблемами сознания. Он активно развивал идеи логического анализа, заложенные Б. Расселом и Л. Витгенштейном, адаптируя их к отечественному философскому контексту. Активная научная и преподавательская деятельность советских московских исследователей, разрабатывавших проблематику аналитического философствования, послужила основой для становления и развития отечественной аналитической традиции, поддержанной такими современными авторами, как Д. И. Дубровский, В. В. Васильев, Д. В. Иванов, Л. Б. Макеева, Д. Б. Волков и другими.

Понятие нарратива попадает в поле пристального внимания в литературоведении, когнитивистике, психологии, истории, однако в рамках указанных сфер знания этот феномен рассматривается ограниченно, с позиций узкой применимости в определенной области. Важной особенностью аналитического философского подхода к проблематике структуры и механизмов функционирования нарратива является, во-первых, его метапонятийный характер, подразумевающий выдвигание гипотез о фундаментальных закономерностях и универсальности нарративности, и возможность рассмотрения нарратива с онтологических позиций, а во-вторых, натуралистичность, то есть опора на современные научные воззрения, не допускающие наличия сверхъестественного. А. Ф. Грязнов подчеркивал внимательное отношение аналитических философов к стилю философствования, не допускающему чрезмерной литературности, поэтичности, а тяготеющий скорее к научной точности:

«Он [стиль] характеризуется такими, например, качествами, как строгость, точность используемой терминологии, осторожное отношение к широким философским обобщениям, всевозможным абстракциям и спекулятивным рассуждениям... При этом аргументированной убедительности, логичности выводов отдается явное предпочтение перед их эмоциональным (или каким-либо иным) воздействием» [5, с. 6].

Одной из важных точек осмысления в философии сознания является преодоление так называемого провала в объяснении (*explanatory gap*), стремление разместить в единичной Вселенной и ментальное, и физическое [16, с. 15]; нарративное понимание сознания представляется перспективным для продвижения в данном вопросе и рассматривается как неотъемлемый способ структурирования реальности. Подобный подход особенно актуален в связи с потенциальной пользой в активно развивающихся и востребованных нар-

ративных практиках, таких как психотерапия. Натуралистическое понимание структуры и механизмов функционирования нарратива позволит повысить подконтрольность и, следовательно, эффективность подобных практик.

Согласно Л. Р. Бичу [18, с. 3], нарративом является последовательность упорядоченных во времени событий, однако эта упорядоченность не ригидно фиксирована, а в допустимой степени пластична [17, с. 12]: события укрупняются до состояния фигуры, формируются в последовательность, а затем дополняются новыми событиями, которые могут трансформировать существовавшую ранее последовательность, и так далее. Д. Б. Волков дает такое определение нарратива в контексте проблемы тождества личности:

«Под нарративом сторонники подхода обычно подразумевают представление последовательности событий. События в нарративе распределены во времени и связаны между собой смыслом. В нарративе просматриваются закономерности. Нарратив, таким образом, предполагает не только констатацию фактов, но также объяснение событий (каузальное или логическое)» [3].

Таким образом речь идет о процессуальном характере нарратива, его динамичности и беспрестанной трансформации как его компонентов, так и отношений между этими компонентами, которые можно рассматривать как с гносеологической, так и онтологической точек зрения. В целом мотивы онтологической монистической процессуальности можно рассматривать как звучащие в аналитической философии с самых истоков ее развития. А. Ф. Грязнов отмечает, что идеи логического атомизма Б. Рассела стали отправным пунктом для развития всего аналитического движения [5, с. 9], например, у Б. Рассела:

«Привычно думать об атоме как о бильярдном шаре; однако точнее отражает истину представление о нем как о духе, который не имеет плоти, но может поднять вас в воздух. Мы должны изменить наши представления как о субстанции, так и о причинности. Сказать, что атом постоянен, — все равно что сказать, что мелодия постоянна. Если мелодия исполняется пять минут, мы воспринимаем ее не как единое целое, существующее в течение этого времени, а как серию нот, составленных таким образом, чтобы образовать это единство» [25, р. 144].

В контексте нарративного сознания можно рассматривать атомарные события как минимальные единицы нарратива. Каждое событие в нарративе в таком случае интерпретируется как атомарный факт, который в сочетании с другими фактами формирует сложные структуры и все более крупные единства.

Н. С. Юлина видит в аналитическом курсе на процессуальность формирование целостного, даже метафизического взгляда на реальность, амбицию на создание холистической системы [16, с. 207], функционирующей на основании новаторских принципов. Можно сказать, речь идет о перерождении метафизики через ее отрицание. Философская работа на, казалось бы, нерушимых границах (между живым и не живым, сознательным и не сознательным, ментальным и материальным), отражает стремление плеяды аналитиков преодолеть плотины, мешающие свободному течению процессуальности мира. Д. Деннет открыто заявлял о своем интересе к осмыслению «стыков», что можно объяснить желанием построить мосты через «пропасти» в рамках не допускающей

прерывистости натуралистической картины мира. В конце 20-х гг. прошлого века другой выдающийся аналитический философ, А. Уайтхед (уместно указать здесь тот факт, что Б. Рассел какое-то время был студентом А. Уайтхеда), писал:

«Существует великое множество видов живых существ. Начиная от человечества, продолжая всеми позвоночными, насекомыми и примитивно организованными животными, которые кажутся сообществами клеток, и заканчивая всеми разновидностями растительной жизни и самыми микроскопическими формами жизни. На нижнем пределе шкалы затруднительно обрисовать какие-либо резкие различия между живыми существами и неорганической материей» [28, р. 3].

Стремление найти общие закономерности и основания функционирования ментального и физического, решение онтологического картезианского разлома, проявляется и в поисках базовых единиц бытия.

А. Уайтхед рассматривал событие как приписываемую действительности онтологическую категорию как ключевой элемент в структуре опыта, то есть своеобразную минимальную нарративную единицу. Событие (*actual occasion*) — это любой «случай» опыта мирового организма (будь то факт, ощущение, переживание, эмоция), который является частью непрекращающегося процесса бытия. События формируются через сращение [12], своеобразное сближение, слипание между собой других событий, происходящее благодаря креативности [12, с. 297]. Событие — это не нечто фиксированное или завершенное, это также активный процесс, в ходе которого совершается интеграция множества факторов. Уайтхед полагал, что каждое событие вбирает в себя влияние других событий, преобразует их и вносит вклад в последующие процессы. Его онтология выдвигается как альтернативное субстанционализму (физическому, ментальному, нейтральному) организмическое процессуальное решение: «Вселенная представляет собой целостный, единый, живой, творчески развивающийся и целенаправленный организм» [15], состоящий из событий, вбирающих и продолжающих друг друга в процессе нескончаемого становления. Подобное решение Н. С. Юлина рассматривает в том числе и как реакцию на изменяющуюся с начала XX в. научную картину мира (особенно значимо влияние теории относительности Эйнштейна) и стремление вписать существующие философские дихотомии в каузально закрытую действительность. Д. Деннет развивает идеи процессуальности, экстраполируя их на личность и сознание: в его нейтральной онтологии личность лишена актерства и становится процессом в рамках глобального биосоциального процесса: «ученый человек — это только способ, каким одна библиотека создает другую библиотеку» [13, с. 195]. Тезис Деннета о том, что авторство личных намерений является иллюзией, логично вытекает из заявленной им онтологии. Он рассматривает нарративизацию самости (процесс постоянного адаптивного формирования «Я» с использованием языка) как основной функциональный принцип, управляющий организацией эволюции. Этот взгляд позволяет Деннету отказаться от картезианской концепции «духа в машине», которая описывает разум как особую ментальную субстанцию, подчиняющуюся сверхъестественным законам.

Образование целостного относительно устойчивого объединения событий, то есть сообщества или нарратива, связано с динамическим взаимодействием

актуальных событий между собой, которое в терминах Уайтхеда называется сращением (конкресценцией) [12, с. 603]. Первичной стадией трехстадийного процесса сращения является фаза инициации, в основе которой лежит схватывание (чувствование), — это процесс, посредством которого одно актуальное событие воспринимает другое и реагирует на него, фаза набора информации и контекстуализации. Схватывание может быть как физическое, так и концептуальное, но суть его неизменно состоит во взаимодействии и взаимном непрерывном изменении за счет взаимодействия. Схватывание связывает актуальные сущности в сеть отношений, создавая основу для процесса становления.

На антропологическом уровне о схватывании можно говорить в рамках стадии переживания качественных разрозненных состояний, «сырых» ощущений, происходящих в феноменальном сознании (Ф-сознании). Представление о том, что внутренний мир сознательного антропос представляет из себя четкую и последовательную систему, не выдерживает критики, и интернальный процесс зачастую состоит из разрозненных переживаний, обрывков слов и образов, которые не всегда и не сразу объединяются в более оформленную структуру. Ф-сознание — это не мыслительная деятельность, не когнитивные содержания умозаключений или интенциональности. С точки зрения Д. В. Иванова, именно этот тип субъективного сознательного опыта незаслуженно упускался из поля зрения философов, начиная с Нового времени и заканчивая редукционной стратегией бихевиоризма «в результате рассмотрения сознания в качестве рациональной деятельности, заключающейся в совершении интеллектуальных, мыслительных операций» [9, с. 102]. Метафорически можно представить себе схватывание как процесс, подобный нахождению человека в темной комнате. Сперва его окружает полная темнота, но постепенно появляются ориентиры: звуки, оттенки светотени, тактильные ощущения от пространства и так далее. Это и есть схватывание на фазе инициации. Внутренний нарратив на этой стадии не сформирован, он флюиден, представляет из себя набор разрозненных ощущений, впечатлений, эмоций. Однако в плоской процессуальной онтологии схватывание относится не только лишь к однозначно сознательным объектам, но также и к любым прочим объектам, — например, когда камень лежит на земле, происходит схватывание камнем земли и наоборот, солнечный свет схватывает лист растения и наоборот, и так далее.

Следующая фаза — это фаза интеграции, на которой разрозненные элементы (схватывания) находятся в процессе объединения в новую структуру. Векторная форма, доминирующая на первой стадии сращения, уходит на второй план относительно сколярной формы сращения, то есть происходит обрастание значениями уже заданного вектором направления. На второй фазе начинает формироваться индивидуальная цель, которая направляет процесс скалярного сращения. Эта цель — есть определенный идеал, нечто, что актуальное событие стремится достичь, и он становится конечной причиной сращения. Индивидуальный идеал постепенно оформляется в процессе сращения, и он определяет, как различные чувствования будут интегрироваться в новое единство. Фундаментальная движущая сила всеобщего становления — креативность — проявляется на этой стадии сращением с максимальной интенсивностью [11]. Чувствования, которые изначально воспринимались как чуждые

или несовместимые, начинают трансформироваться. Они интегрируются в эстетическое единство, которое становится индивидуальным переживанием. На второй фазе чувствования приобретают эмоциональный характер. Это происходит благодаря наплыву концептуальных чувствований, которые добавляю глубину и интенсивность переживаниям. Эмоции здесь — это не просто субъективные реакции, а способ связи актуального события с другими сущностями во вселенной. Они подчиняются метафизическому принципу Уайтхеда, утверждающему, что быть чем-то означает иметь возможность достичь реального единства с другими сущностями.

Фаза интеграции подразделяется на два компонента: эмоциональный и интеллектуальный. Сперва происходит эмоциональное восприятие контрастов и ритмов, которые присущи процессу унификации. Чувствования усиливаются благодаря усвоению таких элементов, как боль, удовольствие, красота и отвращение. Это фаза, где восприятие становится более интенсивным. Во время интеллектуального дополнения происходит либо отрицание, либо принятие интеллектуального «видения». Если интеллектуальное видение допускается, то актуальное событие становится более структурным. В противном случае процесс остается «слепым», то есть лишенным интеллектуальной осознанности.

На уровне человеческого сознания мы можем говорить об обретении разрозненными сырыми ощущениями словесных форм, нагруженных все более сложными абстрактными содержаниями. Подобный процесс можно соотнести с тем, что Н. Блок называет сознанием доступа (Д-сознание). К сознанию доступа относятся такие внутренние феномены, которые отображают пропозиционную установку — мысли, мнения, желания, инструкции. Д. В. Иванов характеризует Д-сознание как ту форму содержания сознания, которая может характеризоваться придаточным предложением, начинающимся на «что»: «некто полагает, что» [9, с. 103]. Это то содержание, которое может привести к определенному действию, стать причиной изменений окружающей действительности или психологического состояния:

«По сути, этот вид сознания наиболее адекватно представлен в терминах управления информационными процессами и в таком своем качестве является удобным объектом для исследования с помощью функционалистской, когнитивистской методологии» [9, с. 103].

Вследствие своей более четкой формы, чем феномены Ф-сознания, они лучше поддаются изучению, в частности, при помощи предлагаемой Д. Деннетом гетерофеноменологии или психологических методик исследования. Внутренний нарратив на этой стадии приобретает большую четкость, однако нет окончательности в соотнесении и связях всех актуальных событий, на этой стадии нарратив еще может меняться и включать в себя новые актуальные сущности, новые связи между ними.

Большую роль на этой стадии играет память, содержимое которой такие философы, как Д. Чалмерс [7], также относят к сознанию доступа. Формирование актуальных сущностей или более сложносоставных структур, таких как сообщества (нарративы), происходят не из ничего, а на основе прошедших актуальных событий, вечных объектов. То есть можно говорить о предуспа-

новке этого процесса, что часто становится темой обсуждения в современных нейронауках: восприятие не является пассивным процессом отображения мира как такового, человек неизбежно накладывает фильтр собственного опыта на любые объекты. Провести ряд экспериментов, наглядно демонстрирующий подобное явление, не составляет большого труда. К примеру, эксперименты, связанные с восприятием амбигуозных изображений [24], то есть изображений, на которых испытуемый может увидеть два разных объекта в зависимости от фокуса внимания. В подобных исследованиях ученым удается, повлияв на предустановку восприятия, например, с помощью музыки, изменить то, какое именно изображение увидит участник эксперимента. В других экспериментах исследуются феномены приписывания человеком, казалось бы, нейтральным объектам (таким как бытовая техника, продукты питания) определенных моральных и характерологических качеств, в зависимости от предыдущего опыта субъекта, связанного прямо или косвенно с этими нейтральными объектами. Категоризация (или концептуализация) — это фундаментальный процесс в человеческом мозге. Хотя существуют споры о том, как именно работает категоризация, сам факт ее существования не вызывает сомнений.

Обретение более четких форм на данной стадии формирования сознательного нарратива связано с языком. Язык с позиций таких влиятельных лингвистических традиций, как традиция Хомского [20], рассматривается как непрерывный творческий процесс, система, опирающаяся на две необходимости для собственного функционирования: набор правил, по которым элементы связываются между собой, а также набор возможных элементов этой системы (словарем). Фундаментальная принципиальная способность, predisпозиция к овладению языком носит с позиций Хомского эволюционно-биологический характер, однако освоение языка конкретного происходит через интернализацию звучащей в раннем возрасте речи. Язык понимается как принципиально бесконечного соединения элементов из словаря в разнообразные более крупные единицы (словосочетания, предложения, нарративы, тексты и т. п.). Хомский вводит понятие «слияние» (merge) для обозначения базовой операции между двумя объектами, для объединения их в единую структуру, к тому же слияние рекурсивно, то есть результат одной операции merge может стать входным элементом для следующей операции. С онтологических позиций возможно рассмотрение «слияния» Хомского в качестве частного случая уайтхедовского «сращения» актуальных событий. А. Ф. Грязнов, опираясь на традиции Витгенштейна и Остина, полагал, что язык не просто отражает реальность, но и активно участвует в её конструировании. Язык задает категории, через которые мы воспринимаем мир, и формирует наше мышление. То есть те формы, которые приобретает наш сырой опыт на стадии инициации сращения, зависят от той языковой системы, которая нами усвоена: «Если принять тезис о том, что язык представляет собой деятельность, тогда следует признать, что значение его единиц — слов и выражений — тоже должно иметь процессуальный характер» [6, с. 8].

На фазе завершения, или сатисфакции, нарратив-сообщество достигает своей временной фиксированной формы, воплощающей решительное «да» или «нет». Однако в силу непрерывности организмического процесса реальности стадия сатисфакции — лишь только стадия процесса всеобщего становления,

которая, конечно, обладает некоторой связностью, но тем не менее не носит характер стабильности и нерушимости. Некоторые нарративы достаточно долго могут поддерживать относительную стабильность, другие же рассыпаются моментально, изменяемые новыми сращениями, непрерывной гибелью актуальных сущностей. Процессы ретроактивности и антиципации, то есть переосмысления прошлого и предсказания будущего, о которых говорят как Э. Гуссерль, так и Дж. Бурнер, есть отражение процесса непрерывного становления, которое не дает внутреннему нарративу оставаться в неизменности, подвергая его пересмотру. Однако некоторые нарративы оказываются достаточно негибкими и устойчивыми, даже если это нарративы более флюидные, чем нарративы так называемого материального мира. То есть ментальный сознательный нарратив (например, когнитивная установка) может быть в определенном понимании более устойчив к разрушению, чем камень.

Процессуальный взгляд трансформирует соотношение события и времени. Классическая модель мира основывалась на определенных фундаментальных категориях, в рамках которых пространство понималось как совокупность лишенных измерений точек, а время, в свою очередь, трактовалось как последовательность мгновений, не имеющих собственной длительности, но создающих ощущение протяженности благодаря своему порядку. Эта модель мира не только заложила основу для классической механики, но и определила направление развития научной мысли, акцентируя внимание на абстрактных и математически строгих представлениях о реальности. Однако А. Уайтхед переворачивает это представление, предлагая изменить ракурс рассмотрения отношений время-событие: не событие расположено на линии неумолимо текущего вперед времени, а время определяется составляющими его событиями [15]. Таким образом времени приписывается роль атрибутивного компонента события, наряду со свойством и объектом. В дальнейшем Дж. Ким выразил формулу конституирования события следующим образом: $[x, P, t]$, где x — объект, P — свойство, t — время [22, p. 60]. Аналогично разворачиваются процессы и на уровне индивидуального бытия (как части общего организмического процесса). Нарративная организация опыта, представляющее из себя события, связанные между собой и имеющие компоненту времени, становится одним из механизмов развертывания глобального становления. С точки зрения Деннета, процесс познания выходит за рамки работы отдельного индивида, вовлекая ресурсы культуры, общества и окружающего мира. Опираясь на идеи Р. Докинза, он трактует личность как канал для распространения нарративной информации, функционирующий в рамках эволюционного процесса, выступая переносчиком меме-вирусов [13]. Н. С. Юлина отмечает, что целостность мировоззрения в его философской системе сохраняется благодаря эволюционному когнитивизму в трактовке познания [16]. Современный натурализм, стремящийся учитывать актуальные достижения науки, неизбежно ставит под сомнение как интернальное акторство (свободу воли), так и экстернальное (высшую метафизическую силу). В то время как у Уайтхеда внешняя метафизическая сила отождествляется с Богом [11], Деннет исключает подобное допущение из своей онтологической концепции. В результате он рассматривает метафизическую проблему обоснования процессуальности

через призму нейтрального монизма, исследуя возможность существования сугубо бессубъектного процесса в каузально замкнутой, единосубстанциональной Вселенной. С позиций эволюционизма, который органично включается в натуралистическую процессуальную онтологию, временная компонента нарратива связана с адаптационной необходимостью успешного выживания.

А. Уайтхед также говорит о конститутивных функциях прошлого по отношению к настоящему: «Событие начинается как следствие, обращенное в прошлое, а заканчивается как причина, обращенная в будущее» [12, с. 595]. Сращение событий в случившиеся в прошлом, имеющие место в настоящем и возможные в будущем, соединенные между собой каузальными связями, повышает предсказательную и, следовательно, приспособительную способность [18, р. 3]. Стоит отметить, что предсказательная сила в данном случае весьма ограничена и носит характер «наброска» большей или меньшей степени четкости. Нарратив темпорально структурирует хаотический опыт и предполагает предсказывание будущего, исходя из воспоминаний прошлого и анализа текущего момента. Согласно данным современных нейронаук, когда человек слушает, рассказывает, читает нарративные структуры, активно работают области мозга, связанные с памятью (гиппокамп), предсказанием (кора больших полушарий) и эмоциями (например, амигдала), причем одновременно [17]. Этот феномен объясним тем, что для предсказания будущего мы анализируем прошлое, одновременно с этим и воспоминания, и ожидания вызывают у нас эмоции. Процесс интеграции времени (то есть динамического взаимодействия между прошлым, будущим и настоящим) является необходимым для нарративизации. Даже когда время разворачивается в нарративе нелинейно, тем не менее вовлеченность всех перечисленных процессов позволяет удержать временную логику происходящего. Что вполне объяснимо с эволюционной точки зрения: негативные чувства связанные с прогнозом будущего в той или иной степени мотивируют человека избегать реализации мрачных перспектив. Подобное представление поддерживает онтологически натуралистический взгляд на субъективный опыт [16].

С чем с точки зрения современных натуралистических позиций может быть связана именно такая форма структурирования опыта, какую представляет из себя нарратив? На данный вопрос можно отвечать с позиций Деннетовского эволюционизма. Приведем аналогию с последовательностью ДНК и сформулируем вопрос следующим образом: «Почему именно такая последовательность ДНК существует?» [23]. Один из распространенных ответов заключается в том, что данная последовательность когда-то была случайностью, которая закрепилась благодаря позитивному влиянию на приспособительные возможности организма (Фрэнсис Крик [21] вводит такое понятие, как «замороженная случайность»). В дальнейшем возможные изменения закрепленной первоосновы повлекли бы за собой катастрофические, разрушительные последствия, ставящие под угрозу существования всей системы. Как было описано выше, мозг человека системно предрасположен к подобному структурированию реальности, данная форма отражает эволюционную необходимость предсказывать наиболее безопасные исходы будущего и действия, которые способны увеличить шансы благоприятного исхода событий. Подобное, однако,

не идентичное, структурирование реальности мы можем наблюдать не только у человека, но и у других существ и, возможно, неодушевленных систем (например, искусственный интеллект [17]).

Нарративность с необходимостью подразумевает под собой каузальную связанность компонентов [18, р. 5], характеризующуюся весом и направленностью. Вес каузальных связей может варьироваться от значительного до едва ощутимого, влияя на причинно-следственную согласованность нарратива. Причинность в натуралистической традиции также рассматривается как многокомпонентный динамический процесс, Б. Рассел писал: «Я считаю, что закон причинности, как и многое из того, что утверждают философы, является пережитком ушедшей эпохи, сохранившимся, подобно монархии, только потому, что ошибочно считается безвредным» [27, р. 387]. Понимание причинно-следственной связи усложняется вместе с развитием научного знания, и, несмотря на аксиоматическое признание каузальной закрытости Вселенной, в которой все имеет натуралистические причины и следствия, открывается необходимость увидеть многоаспектность этого феномена. В рамках процессуальной онтологии, как пишет Н. С. Юлина [15], события связаны друг с другом, взаимодействуют и взаимно трансформируются в общем непрекращающемся процессе становления. Изолированное атомарное существование недопустимо, с необходимостью предполагается различное взаимодействие [8].

«Наш разум предрасположен к тому, чтобы соединять вещи между собой. Он неотступно ищет структуру» [19], и в тоже время заданная структура непрерывно меняется, обновляется, то есть находится в процессе постоянного становления. Поиск баланса между потребностью к гибкости, адаптивности, открытости к изменениям и в тоже время потребностью в постоянстве и закономерностях — конфликтные тенденции как нашего разума, так и нашего мозга [17, р. 11]. Нарративная форма структурирования опыта помогает, с одной стороны, формированию паттернов, с другой стороны, допускает динамическое обновление. Популярные термины «схема» или же «паттерн» не отражают процесса постоянного обновления и коррекции, поэтому их использование осложняет восприятие устройства как мозга, так и сознательного опыта. Флюидную сущность сознания отражает введенное Д. Деннетом определение самости (Я) как «центра нарративной гравитации» (центра тяжести) [13], по аналогии с физическим представлением о центре масс. Было бы категориальной ошибкой отождествить центр тяжести с конкретным атомом, так как центр тяжести является абстракцией, используемой учеными для практических целей. Данное представление можно экстраполировать на самость — абстракцию, обусловленную, как писалось выше, эволюционной необходимостью; то есть искать некую конкретную локализацию, нейрокоррелят самости было бы ошибочно. Понятие самости, эго, может быть использовано для удобства, оно выхватывает на время из процессуального становления лишь некое событие, которое само по себе динамично. Однако в связи с этим возникает сложность, в какой момент согласованность и связанность перестает быть достаточной для удержания приемлемого уровня целостности и сознания. Ощущение тождества личности, как своей, так и Другого, может быть обеспечено за счет памяти, нарративной интеграции времени и других механизмов.

Нарратив стремится к правдоподобности за счет согласованности, конституированный хронологическими, каузальными компонентами событий, при необходимости разброса возможной гибкости, обеспечивающие открытость для встраивания новых событий. Человек сталкивается со сложностями адаптации в обоих случаях: и когда его сознательный опыт слишком ригиден и не приемлет нового, и когда какое-либо структурирование хаотичной реальности не представляется возможным [29]: «язык — это щит, ограждающий нас от ужасов прямого контакта с миром, который происходит в опыте» [1, с. 33]. Д. Волков иллюстрирует механизм функционирования нарратива через ретроспективную атрибуцию ментальных содержаний [4, с. 329] — подмену первоначальной интенции к действию (например, в связи с получением соответствующего изначальной интенции результата) на поддерживающую большую нарративную согласованность. Однако есть еще одна форма сосуществования с прошлым, иллюстрирующая стремление к нарративной согласованности, так называемая «боль Прометея» [1, с. 448]. Те случаи, когда тяжелое событие прошлого не уходит в забвение и настолько не вписывается в нарратив (личный и/или общественный), что не может быть встроено без его фундаментального пересмотра. Человек зависает между собой прошлым и собой будущим, в безвоздушном пространстве переработки парадоксального опыта. Весь ужас мифа о Прометее заключается в том, что орел выклевывал его печень, но та регенерировала снова, таким образом мучение возобновлялось и не могло завершиться. Так же и в личностном нарративном кризисе — человек не может уместить в одном представлении себя и некое событие или осознание, механизм ретроспективной атрибуции выходит из строя.

Московский центр аналитической философии является беспрецедентно значимым для развития аналитической традиции в нашей стране. Активная научная, публикационная, а сегодня и популярностическая деятельность целого ряда поколений московских философов безусловно продвигает отечественных исследователей на пути осмысления важнейших вопросов аналитической философии, связанных в том числе с темой сознания. Огромный вклад в становление московской традиции аналитического философствования вложила Н. С. Юлина, посвятившая свою плодотворную жизнь исследованиям в этой сфере знания. В частности, в рамках данной статьи рассмотрено критическое осмысление Н. С. Юлиной структуры и механизмов нарративного сознания. Нарратив, в широком смысле последовательность упорядоченных во времени и связанных между собой событий особым образом событий, лежит в основе понимания сознания в процессуальной натуралистической онтологии Д. Деннета. Н. С. Юлина анализирует линию преемственности Д. Деннет — А. Уайтхед, постулируя сформированную систематическую, можно даже сказать метафизическую, теорию [16, с. 206]. А. Уайтхед рассматривает событие как онтологическую нарративную единицу, отказываясь таким образом от нейтрального, ментального и физического субстанциализма. Событию приписывается ряд атрибутивных компонентов, в том числе темпоральность, которую Д. Деннет рассматривает уже с позиций когнитивного эволюционизма, опираясь в том числе на современные научные данные. Подобный

ракурс рассмотрения сознания открывает исследовательские и практические перспективы в науках о сознании, в частности, в вопросах о тождестве личности и нарративных помогающих практиках, таких как психологическое консультирование.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. 612 с.
2. Анохин К. В. Последний великий рубеж наук о жизни. М.: Экономические стратегии, 2010.
3. Волков Д. Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 166–175.
4. Волков Д. Свобода воли: иллюзия или возможность. М.: Карьера Пресс, 2018. 368 с.
5. Грязнов А. Ф. Аналитическая философия: становление и развитие. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 528 с.
6. Грязнов А. Ф. Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства. М.: Изд-во Московского университета, 1991. 152 с.
7. Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: ИД Стратегия-Центр, 2007.
8. Заславская Е. А. Проблема тождества личности в философии Бертрانا Рассела // Вестник РХГА. 2022. Т. 23. № 3–2. С. 25–35.
9. Иванов Д. В. Природа феноменального сознания. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2018.
10. Иванов Д. В. Рецепция аналитической философии в России // Философия науки и техники. 2015. Т. 20. № 2. С. 106–117.
11. Никоненко С. В. Понятие Бога в системах Рассела и Уайтхеда в контексте английской теологической мысли // Вестник РХГА. 2020. Т. 21. № 4–2. С. 200–209.
12. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 717 с.
13. Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания. М.: КАНОН+, 2004. 544 с.
14. Юлина Н. С. Очерки по философии в США. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 304 с.
15. Юлина Н. С. Организмическая теория бытия Уайтхеда. «Бог» как процесс и творчество. М.: Проблемы метафизики в американской философии XX века, 1978.
16. Юлина Н. С. Философский натурализм. О книге Д. Деннета «Свобода эволюционирует». М.: КАНОН+, 2007. 240 с.
17. *Armstrong P.* Stories and the Brain. Johns Hopkins University Press, 2020. 259 p.
18. *Beach L. R.* The Structure of Conscious Experience. Cambridge Scholars Publishing, 2019. 122 p.
19. *Chatman S.* Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film. Fiction and Film, 1978.
20. *Chomsky N.* The minimalist program. MIT press, 2014. 393 p.
21. *Crick F.* The Origin of the Genetic Code. Journal of Molecular Biology, 1968.
22. *Kim J.* Philosophy of Mind. 2nd ed. Westview Press, 1998. 258 p.
23. *Orr H. A.* The Genetic Theory of Adaptation: A Brief History. Nature Reviews Genetics, 2016.
24. *Prinz J., Seidel A.* Alligator or squirrel: Musically induced fear reveals threat in ambiguous figures // Perception. 2012. Vol. 41. No. 12. P. 1535–1539.

16. Iulina, N. S. *Filosofskii naturalizm. O knige D. Denneta "Svoboda evolutsiionirue"* [Philosophical Naturalism. About D. Dennett's book "Freedom Evolves"]. Moskow, KANON+, 2007 (in Russian).
17. Armstrong, P. *Stories and the Brain*. Johns Hopkins University Press, 2020 (in English).
18. Beach, L. R. *The Structure of Conscious Experience*. Cambridge Scholars Publishing, 2019 (in English).
19. Chatman, S. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Fiction and Film, 1978 (in English).
20. Chomsky, N. *The Minimalist Program*. MIT Press, 2014 (in English).
21. Crick, F. *The Origin of the Genetic Code*. In: *Journal of Molecular Biology*, 1968 (in English).
22. Kim, J. *Philosophy of Mind*. 2nd ed., Westview Press, 1998 (in English).
23. Orr, H. A. *The Genetic Theory of Adaptation*. A Brief History Nature Reviews Genetics, 2016 (in English).
24. Prinz, J., and Seidel, A. *Alligator or Squirrel: Musically Induced Fear Reveals Threat in Ambiguous Figures*. In: *Perception*, vol. 41, no. 12, 2012, pp. 1535–1539 (in English).
25. Russell, B. *Analysis of Mind*. Routledge, 2005 (in English).
26. Russell, B. *An Outline of Philosophy*. Bibliotech Press, 2023 (in English).
27. Russell, B. *On the Nature of Acquaintance, Part I: Preliminary Description of Experience*. The Monist, 1914 (in English).
28. Whitehead, A. N. *The Function of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1929 (in English).
29. Wolberg, L. R. *The Technique of Psychotherapy*. 4th ed., Jason Aronson Inc., 2005 (in English).

*Д. В. Михалёв**

СЕМЬЯ КАК ПРОТОСОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ВО ФРАНЦУЗСКОМ ПЕРСОНАЛИЗМЕ ЖАНА ЛАКРУА И ЭММАНЮЭЛЯ МУНЬЕ И В ФИЛОСОФИИ ИММАНУИЛА КАНТА

Целью статьи является изучение семьи как протосоциальной структуры во французском персонализме Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье, а также в философии Иммануила Канта. Для достижения поставленной цели применяется герменевтический метод исследования основных философско-антропологических и социально-философских текстов Жана Лакруа, Эмманюэля Мунье и Иммануила Канта с их последующим концептуальным и компаративистским анализом. В результате проводимого исследования делаются выводы о значительной схожести взглядов рассматриваемых мыслителей на обозначенную проблематику. Философы соглашаются с тем мнением, что семья является первичной, базисной и наиболее органичной формой социального единства людей, а жизненной силой семьи является любовь. Исходя из перечисленных особенностей, мыслители делают заключение, что семья является уникальным социальным феноменом, который не вкладывается в формат четких философских определений. Возникшую проблему изучения семьи Жан Лакруа и Эмманюэль Мунье решают путем формулирования ее описательных моделей. Иммануил Кант же в своем понимании семьи исходит из дуальной морально-правовой концепции ее интерпретации.

Ключевые слова: И. Кант, Ж. Лакруа, Э. Мунье, личность, персонализм, человек, человеческое существование, общество, семья, протосоциальная структура.

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

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

D. V. Mikhalyov
*THE FAMILY AS A PROTO-SOCIAL STRUCTURE IN THE FRENCH PERSONALISM
OF JEAN LACROIX AND EMMANUEL MOUNIER AND IN THE PHILOSOPHY
OF IMMANUEL KANT*

The purpose of the article is to study the family as a proto-social structure in the French personalism of Jean Lacroix and Emmanuel Mounier, as well as in the philosophy of Immanuel Kant. To achieve this goal, a hermeneutic method is used to study the main philosophical-anthropological and socio-philosophical texts of Jean Lacroix, Emmanuel Mounier and Immanuel Kant, with their subsequent conceptual and comparative analysis. As a result of the conducted research, conclusions are drawn about the significant similarity of the views of the considered thinkers on the designated problem. Philosophers agree with the opinion that the family is the primary, basic and most organic form of social unity of people, and the life force of the family is love. Based on these features, thinkers conclude that the family is a unique social phenomenon that is not embedded in the format of clear philosophical definitions. Jean Lacroix and Emmanuel Mounier solve the problem of studying the family by formulating its descriptive models. Immanuel Kant, in his understanding of the family, proceeds from the dual moral and legal concept of its interpretation.

Keywords: I. Kant, J. Lacroix, E. Mounier, personality, personalism, human, human existence, society, family, proto-social structure.

Введение

Жан Лакруа (Jean Lacroix; 1900–1986) и Эмманюэль Мунье (Emmanuel Mounier; 1905–1950) являются ведущими представителями французского персонализма, основным предметом философствования которого является человеческая личность. При этом примечательно то, что в роли одного из наиболее значимых «предтеч» персонализма ими рассматривается Иммануил Кант (1724–1804) [9, с. 62], который своим главным философским интересом также считал человека [4, с. 322]. Следует отметить, что как Кант, так и философы-персоналисты в своих рассуждениях о человеческой личности отмечают факт ее тесной взаимосвязи и с обществом, являющимся средой, в которой личность формируется и совершенствуется. В связи с этим исследовательский интерес вызывает поиск протосоциальной, т. е., лежащей в самом основании общества социальной структуры, которая оказывает первичное личностно-формирующее воздействие на человека. Как видится, таковой является семья как базисная и наиболее органичная человеческому существованию общественная реальность.

Таким образом, целью настоящего исследования является поиск сходств и различий во взглядах философов-персоналистов Лакруа и Мунье на семью, как на уникальную протосоциальную структуру с аналогичными взглядами Канта. Поставленная исследовательская цель достигается посредством последовательного рассмотрения основных тезисов, в общих чертах раскрывающих философское осмысление понятия семьи, сначала сформулированных Лакруа и Мунье, а затем Кантом. После чего осуществляется компаративистский анализ полученных результатов.

1. Семья как протосоциальная структура в персонализме Жана Лакруа

В своих философских рассуждениях Лакруа исходит из того, что семья и ее жизненная сила — любовь — носят уникальный трансперсональный и даже во многом иррационально-метафизический характер [7, с. 291], и поэтому они не вмещаются в формат четко формулируемых философских определений. Это побуждает философа прибегать к приему конструирования описательных моделей семьи через ее отношение к другим философским и религиозным понятиям (прежде всего через отношение к личности, обществу и Богу).

Так, по мысли Лакруа, говорить о действительности «я» можно только через факт обретенной в акте любви к «другому» действительности «я-ты», которая в своей предельной форме возрастает до сверхличностного бытия «мы». Иными словами, подчеркивает философ-персоналист, моя личность реальна в меру признания реальности личности другого человека [8, с. 206], открывшегося мне через любовь к нему и обретенное с ним единство [10, с. 412]. Несомненно, такой опыт возможен прежде всего в гармоничной семье [9, с. 149]. Полученный протосоциальный опыт семейной жизни Лакруа обозначает экзистенциалистским понятием «*бытие-в-семье*» [7, с. 291].

Исходя из этого, Лакруа выделяет три возможных, по его мнению, варианта гармоничной семьи: *семья как подлинно свободный союз; гражданский брак и религиозный брак*. Каждый из этих вариантов семьи по-своему описывает три основных параметра протосоциальной реальности, лежащей в основании человеческого общества.

Так, в *семье как в подлинно свободном союзе* доминирующим протосоциальным параметром является ценность личности как таковой. Гарантом действительного характера такой семьи становится неустрашимая очевидность открывшихся в трансперсональном диалоге высоты и величия личностного формата существования человека [9, с. 150].

В *гражданском браке* основным протосоциальным параметром является общностный характер существования человека. В таком варианте семьи гарантом ее действительности служит социум, неотделимой частью которого является семья [9, с. 150].

В *религиозном браке* в качестве основного протосоциального параметра выступает религиозно-ориентированный характер семейной жизни, составляющий ее духовный фундамент, именуемый Лакруа «обетом верности» (фр. *l'aveu*) [19, p. 9; 9, с. 149; 8, с. 206]. Очевидно, что в таком варианте семьи гарантом действительности семейных отношений является Сам Бог [9, с. 150]. Более того, Бог, открывающийся в Христианстве как Пресвятая Троица, становится также и первообразом для выстраивания семейных отношений. Если конкретнее, то внутрибожественная реальность Троицы, выражающаяся в единстве и взаимной любви Ее Ипостасей (Личностей), служит духовным ориентиром для супругов и детей, также призванных во взаимной любви объединиться в единую сверхличность семьи [9, с. 149].

Итак, семья для Лакруа выступает в роли первичной протосоциальной структуры, актуализирующейся в трех описательных моделях гармоничного

семейного союза, а любовь — как жизненной силы семьи и способа познания другой личности.

2. Семья как протосоциальная структура в персонализме Эмманюэля Мунье

С общим ходом мысли Лакруа в целом солидарен его коллега — Мунье. Философ подчеркивает, что в семье с самого своего рождения человек получает первичный опыт диалога с «другими» — отцом и матерью и остальными членами семьи. Через этот опыт человек раскрывается как личность, постепенно обретая в общении с «другими» и самого себя [20, р. 38].

Мунье, так же как и Лакруа, полагает в основание социального единства в целом и семьи в частности — любовь. При этом, по замечанию И. С. Вдовиной, любовь понимается Мунье не только лишь как естественное чувство высшего расположения и симпатии, а скорее как «отношение сверхприродное, новая форма бытия» [1, с. 76]. Сверхприродный характер любви с точки зрения персонализма придает социальности духовную глубину, выражая ее жизненную энергию, без которой никакое общество не может существовать [12, с. 73].

Как отмечает Мунье, семья в целом обладает дуальным личностно-формирующим характером. Так, с одной стороны, в своем идеальном, совершенном состоянии семья, основанная на любви, имеет все основания именоваться «духовным сообществом» [11, с. 337]. С другой же стороны, семья, в основу которой положены деструктивные начала, редуцирующие семью до узких социальных функций, способна и подавлять личность, приводя ее к духовному искажению. Исходя из этого, ниже будут рассмотрены три возможных варианта таких разрушительных моделей семьи, которые, по мысли Мунье, ведут к деперсонализации личности*.

Первой деструктивной моделью является *буржуазный тип семьи* [11, с. 335]. По мнению философа, данный тип семьи характеризуется редуцированием семейной жизни до функций субъекта экономической деятельности.

Вторая деструктивная модель может именоваться *биологическим типом семьи*. Рассмотренная в такой перспективе, семья, по мнению Мунье, выступает в роли только лишь, во-первых, средства воспроизведения популяции населения страны; во-вторых, инструмента расово-национального отбора этого же населения [11, с. 335].

Третья деструктивная модель семьи может быть названа *функциональным типом семьи* [11, с. 336]. В таком варианте семья становится исключительно инструментом реализации политико-государственных и партийных целей.

Итак, в своей интерпретации семьи, как уникальной протосоциальной структуры, Мунье прибегает к методу, своего рода, социально-философской апофатике. Такой прием позволяет философу показать то, чем семья не должна

* Мунье в предложенной им системе описательных моделей деструктивных типов семьи во многом опирается на социально-политическую топологию эпохи XX в., дифференцирующую социум по трем возможным вариантам: либерально-буржуазное, фашистское и коммунистическое общество, которые соответствуют у философа буржуазному, биологическому и функциональному типу семьи.

являться, и на основании этого вычертить грани подлинной семейной жизни, отвечающей персоналистским критериям этого понятия.

3. Семья как протосоциальная структура в философии Иммануила Канта

Кант в своем понимании семьи прибегает к дуальной морально-правовой модели ее интерпретации, которой, однако, как будет показано ниже, семья не исчерпывается.

Итак, с моральной точки зрения семья, по мысли Канта, предоставляет прекрасную возможность проявить свое подлинно человеческое, личностное отношение к другому человеку — своему супругу. Философ подчеркивает, что муж и жена в рамках законных семейных отношений не могут более рассматривать друг друга только лишь в качестве средства для удовлетворения своих потребностей. В положении семьи они (супруги) прежде всего являются целью друг для друга, т. к., будучи людьми, обладают универсальной ценностью человеческого существования [6, с. 205]. Это, в свою очередь, как считает Кант, дает основание супругам свободно обладать друг другом [5, с. 191], подчеркивая тем самым ответственный характер семейных отношений^{*}. Эту особенность кантовского этического учения, применимого к понятию семьи, отмечает и В. А. Чалый. В частности, он указывает на то, что, по Канту, любой практический опыт человека, в том числе и семейный, должен быть рассмотрен в контексте факта «неустрашимого значения конкретной личности», ее «свободы и ответственности» [18, с. 93].

В целом же брак двух людей позволяет им реализовать важнейший этический принцип, заключающийся в том, что «Наивысшая любовь по отношению к другому — та, когда другого я люблю точно так же, как самого себя» [3, с. 185]. В свою очередь, А. К. Судаков обращает внимание на то, что, согласно кантовскому учению, брак позволяет проявить еще один важный принцип социального единства — доверие, являющееся состоянием, присущим только личностям, объединенным свободным семейным союзом [15, с. 20].

Кроме того, моральный характер семьи по Канту, как отмечает это Т. Ю. Рудницкая, проявляется и во взаимной обязанности родителей по заботе о своих детях [14, с. 146]. Философ здесь исходит из идеи о том, что ребенок, несмотря на его социальную неразвитость, все же, как и его родители, является полноценным человеком. Соответственно, указанная выше неотделимая ценность его человеческого существования распространяется и на ребенка. Это, в свою очередь значит, что родители не вправе относиться к нему как к вещи, будто бы произведенной ими, а только как к цели, равной им самим [5, с. 196].

С правовой же точки зрения семья, как считает Кант, представляет собой первичную и самую элементарную форму общественного договора: при заключении брака один супруг предоставляет другому право владеть самим

^{*} Как отмечает К. А. Рейтер, употребление Кантом понятия «обладание» в пространстве семейных отношений не является противоречащим его моральной философии, т. к. обладание друг другом в семье супругами предоставляется без принуждения, исходя из их свободного характера как человеческих личностей [13].

собой*. При этом, в интерпретации Канта, исходившего из социальных реалий XVIII в., право наибольшего обладания в семье принадлежит мужу. Жена ему должна подчиняться по факту его силы и большей социальной дееспособности. Это, как считает философ, позволяет супругам формировать систему гармоничного и эффективного распределения социальных ролей в семье [2, с. 561].

Дети же, по мысли Канта, как отмечает это Ю. М. Татарникова, подпадают под правовую систему вещно-личностных отношений [17, с. 49]. Такое положение ребенка в семье объясняется тем, что, не являясь вещью по существу, что было рассмотрено выше, тем не менее ребенок в силу своей социальной неразвитости находится в полной зависимости от своих родителей, обязующих его не только с любовью доверять им, но и подчиняться [5, с. 288–289].

Тем не менее, как указывалось выше, феномен семьи не исчерпывается у Канта только лишь морально-правовой моделью ее интерпретации. Кенигсбергский мыслитель отмечает, что в отношениях между членами семьи имеет место быть иррациональная «жизненная стихия», притягивающая людей друг к другу на уровне эстетической симпатии. Иными словами, как отмечает А. К. Судаков, семейные отношения в понимании Канта в подлинном смысле скрепляет «любовь эстетического благорасположения» [16, с. 41]. Именно сила этой любви, не выразимой никакими четкими формулировками, является тем необходимым фоном и энергией, без которой семья не может существовать. Мораль же и право являются лишь средствами оформления этой жизненной силы любви, соединяющей совершенно разных людей в единую цельную «собирательную личность семьи» [16, с. 40].

Заключение

Таким образом, проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы. Как философы-персоналисты Лакруа и Мунье, так и Кант сходятся во мнении, что понятие семьи не укладывается в формат четко формулируемых философских определений. По своей сути семья является уникальной формой межличностного единства, поддерживаемого жизненной силой любви, способной объединять разрозненные «я» личностей в единую сверхличность «мы». Способами оформления стихийной силы любви семейного союза, по мнению Канта, являются мораль и право. В свою очередь, Лакруа и Мунье в своем объяснении семьи предпочитают использовать описательные модели семейного союза. При этом Лакруа, в формулируемых им моделях гармоничного семейного союза во многом опирается на религиозно-философский понятийный аппарат, источником которого является христианское богословское учение о Пресвятой Троице (триадология). Мунье же в предлагаемых им моделях деструктивных вариантов семейного союза преимущественно использует социально-философский и политико-философский понятийный инструментарий. Таким образом, можно утверждать, что и в персонализме, и в кантовской философии семью следует рассматривать как уникальную протосоциальную структуру, лежащую в основании человеческой общности, которая оказывает

* Как видно, одно и то же понятие «обладание» осмысливается Кантом не только с моральной точки зрения, но также и с правовой.

на человека наиболее действенное личностно-формирующее воздействие и задает общий вектор созидательного развития социума.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вдовина И. С.* Эмманюэль Мунье: личность и цивилизация. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. 116 с.
2. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 349–588.
3. *Кант И.* Лекции по этике. М.: Наука, 2000. 431 с.
4. *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 319–444.
5. *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, Ч. 2. 478 с.
6. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Кант И. Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 153–246.
7. *Лакруа Ж.* Марксизм, экзистенциализм, персонализм // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 290–385.
8. *Лакруа Ж.* Персонализм как антиидеология // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 166–289.
9. *Лакруа Ж.* Персонализм: истоки — основания — актуальность // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 5–165.
10. *Лакруа Ж.* Чувства и нравственная жизнь // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 386–450.
11. *Мунье Э.* Манифест персонализма // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 267–410.
12. *Мунье Э.* Персоналистская и общностная революция // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 13–266.
13. *Рейтер К. А.* Социально-правовые аспекты семейных отношений в немецкой философии. // Государство и право в прошлом и настоящем: Сборник статей по итогам межвузовской научной конференции. М.: Изд-во МФПУ, 2016. [Электронный ресурс] URL: <https://rffi.1sept.ru/file/2021/11/44fa20f8-e329-4874-9445-cd1f3855bc35.pdf> (дата обращения: 08.07.2024).
14. *Рудницкая Т. Ю.* Проблема семьи: историко-философский дискурс // Вестник КГУ. 2014. № 6. С. 144–148.
15. *Судаков А. К.* Философия любви и этика семьи в кантовских «Лекциях по этике» // Кантовский сборник. 2017. № 2. С. 10–23.
16. *Судаков А. К.* Философия любви и этика семьи у Канта — 2. Критика способности суждения // Кантовский сборник. 2017. № 3. С. 21–43.
17. *Татарникова Ю. М.* Нравственно-правовые нормативы семейной жизни в философии И. Г. Фихте // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2009. № 4. С. 44–52.
18. *Чалый В. А.* Кант и «морская болезнь» современности // Кантовский сборник. 2024. Т. 43. № 1. С. 76–102.
19. *Lacroix J.* Force et faiblesses de la famille. Paris, 1948.
20. *Mounie E.* Le personnalisme. Paris, 1969.

REFERENCES

1. Vdovina, I. S. *Emmanuel' Munè: lichnost' i tsivilizatsiia* [Emmanuel Mounier: Personality and civilization]. Moscow, Saint Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2022, 116 s. (in Russian).
2. Kant, I. *Antropologiiia s pragmaticheskoi tochki zreniia* [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. Moscow, Choro Publ., 1996, vol. 6, pp. 349–588 (in Russian).
3. Kant, I. *Lektsii po etike* [Lectures on ethics]. Moscow, Nauka Publ., 2000, 431 s. (in Russian).
4. Kant, I. *Logika. Posobie k lektsiiam* [Lectures on Logic]. Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 319–444 (in Russian).
5. Kant, I. *Metafizika nravov* [Metaphysics of Morals]. Moscow, Mysl' Publ., 1965, vol. 4, ch. 2, 478 s. (in Russian).
6. Kant, I. *Osnovopolozheniia metafiziki nravov* [Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals]. Moscow, Choro Publ., 1994, vol. 4, pp. 153–246 (in Russian).
7. Lakrua, Zh. *Marksizm, ekzistentsializm, personalizm* [Marxism, existentialism, personalism]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004, pp. 290–385. (in Russian).
8. Lakrua, Zh. *Personalizm kak antiideologiiia* [Personalism as an anti-ideology]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004, pp. 166–289 (in Russian).
9. Lakrua, Zh. *Personalizm: istoki — osnovaniia — aktual'nost'* [Personalism: Origins — reasons — relevance]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004, pp. 5–165 (in Russian).
10. Lakrua, Zh. *Chuvstva i nravstvennaia zhizn'* [Feelings and moral life]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004, pp. 386–450 (in Russian).
11. Munè, E. *Manifest personalizma* [A Personalist Manifesto]. Moscow, Respublika Publ., 1999, pp. 267–410 (in Russian).
12. Munè, E. *Personalistskaia i obshchnostnaia revoliutsiia* [The Personalist and community revolution]. Moscow, Respublika Publ., 1999, pp. 13–266 (in Russian).
13. Reiter, K. A. Sotsial'no-pravovye aspekty semeinykh otnoshenii v nemetskoii filosofii [Social and legal aspects of family relations in German philosophy]. In: *Collection of articles based on the results of an interuniversity scientific conference*. Moscow, Publishing house MFPU, 2016. [Electronic resource] URL: <https://rffi.1sept.ru/file/2021/11/44fa20f8-e329-4874-9445-cd1f3855bc35.pdf> (accessed: 08.07.2024) (in Russian).
14. Rudnitskaya, T. Yu. Problema sem'i: istoriko-filosofskii diskurs [The problem of family: historical and philosophical discourse]. In: *Bulletin of KSU*, 2014, no. 6, pp. 144–148 (in Russian).
15. Sudakov, A. K. Filosofiiia liubvi i etika sem'i v kantovskikh «Lektsiiakh po etike» [Philosophy of love and family ethics in Kant's "Lectures on Ethics"]. In: *Kantian Journal*, 2017, no. 2, pp. 10–23 (in Russian).
16. Sudakov, A. K. Filosofiiia liubvi i etika sem'i u Kanta — 2. Kritika sposobnosti suzhdeniia [Kant's philosophy of love and family ethics — 2. Criticism of the ability to judge] In: *Kantian Journal*, 2017, no. 3, pp. 21–43 (in Russian).
17. Tatarnikova, Yu. M. Nravstvenno-pravovye normativy semeinoi zhizni v filosofii I. G. Fikhte [Moral and legal standards of family life in the philosophy of I. G. Fichte]. In: *Bulletin of RUDN University. Series: Philosophy*, 2009, no. 4, pp. 44–52 (in Russian).
18. Chaly, V. A. Kant i "morskaia bolezn'" sovremennosti [Kant and "Seasickness" of Modernity]. In: *Kantian Journal*, 2024, vol. 43(1), pp. 76–102 (in Russian).
19. Lacroix, J. *Force et faiblesses de la famille*. Paris, 1948 (in French).
20. Mounier, E. *Le personalisme*. Paris, 1969 (in French).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.2.2.009

УДК 1(091)

*И. А. Тульпе**

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЙ КОНЦЕПТ

В статье исследована историческую память как религиозно-нравственный концепт. Проанализирована ее роль в формировании коллективной идентичности и социальной солидарности. Автор рассматривает работы ключевых теоретиков, таких как М. Хальбвакс, П. Рикер и Й. Рюзен, подчеркивая различие между научной историей и коллективной памятью, которая часто служит инструментом идеологии. Особое внимание уделяется сакрализации исторических событий и героев, их влиянию на воспитание патриотизма и традиционных ценностей. Статья также затрагивает роль фольклора, лубков и коммеморативных практик в передаче исторической памяти. В заключении автор отмечает, что концепт «историческая память» не воспринимает исторической дистанции, легко актуализируя, вводя в «злобу дня» героические события и олицетворяющих их акторов, он формирует направление действий, сплачивая общество вокруг образов героев и подвигов.

Ключевые слова: концепт, историческая память, коллективная память, сакрализация, историческое сознание, идентичность.

I. A. Tulpe

HISTORICAL MEMORY AS A RELIGIOUS AND MORAL CONCEPT

The article explores historical memory as a religious and moral concept, analyzing its role in the formation of collective identity and social solidarity. The author reviews the works of key theorists such as M. Halbwachs, P. Ricoeur and J. Rüsen, emphasizing the difference between scientific history and collective memory, which often serves as a tool of ideology. Particular attention is paid to the sacralization of historical events and heroes, and their

* Тульпе Ирина Александровна — д-р филос. наук, доц., проф.; tulpei@yandex.ru, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина. 196605, Россия, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10.

Irina A. Tulpe — Doctor of Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy; tulpei@yandex.ru, Pushkin Leningrad State University, 10, Peterburgskoye Shosse, Pushkin, Saint Petersburg, Russia, 196605 (Russia).

influence on the accomplishment of patriotism and traditional values. The article also touches on the role of folklore, popular prints and commemorative practices in the transmission of historical memory. In conclusion, the author notes that the concept of “historical memory” does not perceive historical distance, easily actualizing, introducing heroic events and actors personifying them into the “agenda”, it forms the direction of action, rallying society around the images of heroes and feats.

Keywords: concept, historical memory, collective memory, sacralization, historical consciousness, identity.

Слово *память* отсылает к прошедшему, к далекому и близкому прошлому, в этом смысле — к истории. Само словосочетание *историческая память* и обе его составляющих несколько десятилетий являются объектами научных дискуссий, которые и сами становятся предметом исследования [см. напр.: 1; 10].

Известный французский философ и социолог, задавший направления научных исследований исторической коллективной памяти, М. Хальбвакс (Maurice Halbwachs), отмечал, что в зависимости от времени и обстоятельств общество по-разному представляет себе прошлое — оно видоизменяет свои конвенции, без которых невозможны социальная жизнь и социальное мышление [18, с. 325]. Существенным предстает и различие автобиографической (внутренней или личной) и исторической (внешней или социальной) памяти [19].

Индивидуальная память имеет конкретную биолого-психологическую основу, на которую накладываются автобиографическая история, в свою очередь, содержащая социокультурные элементы. Для понимания контента индивидуальной и коллективной исторической памяти, выяснения способов их взаимодействия вопрос о специфике собственно человеческой памяти и выявления психологических механизмов усвоения ею социокультурных практик важны, о чем свидетельствуют исследования в области когнитивных наук, но для цели данной статьи это может быть обойдено вниманием.

В работах, посвященных проявлениям внеиндивидуальной (неиндивидуальной) памяти, термин *историческая память* обычно употребляется в синонимическом ряду с памятью социальной, коллективной, народной, групповой, культурной. Обладая спецификой, которую исследуют представители разных дисциплин, в мультидисциплинарном контексте они могут быть своего рода синонимами, обозначающими память социальной группы разного объема (от семьи до нации), который влияет на характер и глубину взаимодействия индивидуальной и коллективной составляющих, на соотношение когнитивного, эмоционального и поведенческого компонентов типа транслируемых памятью и в память «исторических источников» и пр.

Основные направления исследований коллективной памяти (в *memory studies*), проблематики соответствия/несоответствия прошлого и меняющихся представлений о нем рассмотрены в монографиях А. В. Святославского, изучавшего социологические аспекты культуры памяти [14, с. 34–91] и Т. П. Емельяновой [6], в фокусе внимания которой находятся теоретические эмпирические решения в социальной психологии, не без оснований утверждающей, что именно «социальная психология в состоянии предложить как концептуальную модель онтологии коллективной памяти, так и операционализацию соответствующего понятия, исходя из методологии психологической наук» [6, с. 278].

Социальная память связана с историческим процессом, в ходе которого формируется человек как коллективный субъект и объект культуры (в целом и в ее локальных вариантах). В этом онтологическом смысле социальная, культурная, коллективная, народная, групповая и т. п. виды памяти историчны. Историческая память, в свою очередь, не может не быть социальной, культурной, коллективной etc., но отличается собственными контентом, дискурсом и интенцией.

Будучи социальной, историческая память исполняет такие функции, как

«...выравнивание индивидуальных воспоминаний, подчинение их единой логике; подчеркивание эпизодов прошлого, актуальных для настоящего; ассимиляция различных событий, рассказов и историй в единое целое; реконструирование прошлого в соответствии с требованиями настоящего; интегрирующая функция, реализуемая в коммеморативных обрядах в традиционных обществах; поддержание позитивной социальной идентичности через высвечивание подкрепляющих ее эпизодов, негативные эпизоды, связанные с культурной травмой, — к забвению» [7, с. 180–181].

В более узком значении *историческая память* подразумевает отрефлексированную, запечатленную в сознании историю, явленную памяти в событиях и лицах. Здесь следует разделить коллективную память об истории и научную историю как рациональное познание исторического процесса.

В обоих случаях коллективный субъект культуры реализует потребность в «культурной рамке ориентации» из прошлого в будущее. Но, по справедливому замечанию немецкого теоретика истории Й. Рюзена (Jörn Rüsen), было бы ошибкой утверждать, что историческое мышление и вместе с ним все дело исторической науки следуют лишь за культурными потребностями практической жизни людей; они имеют также свою собственную «логику», которая характеризуется главным образом методической рациональностью в трактовке эмпирических свидетельств прошлого [13, с. 12–13]. Впрочем, жизненно актуальная память с ее сильным эмоционально-аксиологическим компонентом, с ее воспоминаниями, необходимыми для человеческой жизни, видится противоположенной рациональности исторического знания — этой памяти, «помещенной в клетку накапливаемого знания» и не имеющей практической функции в жизни [13, с. 15].

Выработавший методологические принципы исследования исторического сознания Ю. А. Левада писал о том, что в каждую данную эпоху оно представляет собой определенную систему взаимодействия «практических» и «теоретических» форм социальной памяти, народных преданий, мифологических и научных представлений; оно фиксирует в своей структуре взаимосвязь многообразия вариантов «сознательного» и «бессознательного», «теоретического» и «практического», «научного» и «мифологического» и т. п. вариантов запоминания обществом своего прошлого, научное знание об истории выступает лишь одним из моментов [11, с. 305, 310].

О разнонаправленности истории и коллективной памяти писал М. Хальбакс: история представляет собой картину изменений: группа (общество), рассматриваемая извне в длительный период времени, свидетельствует

о происходящих изменениях. Коллективная память, рассматривающая группу изнутри, представляет ей ее собственный образ, который, развертываясь в относительно короткий период времени, остается неизменно узнаваемым в сменяющих друг друга картинах. В этой картине сходства и изменения, происходящие в отношениях группы с другими, показывают с разных сторон одинаковое содержание — различные фундаментальные черты самой группы [19]. Историческая память как солидаризирующий социальную группу концепт ориентирована не на историю, а на ее фрагменты, объективно принадлежащие разным эпохам с разными контекстами, унифицируя их, лишая их конкретной специфики и смыслов, останавливая тем самым движение истории вперед, то есть — превращая различия в сходства.

Французский историк Марк Ферро (Marc Ferro) выделяет три «очага» зарождения, распространения истории с собственными толкованиями отличающимися друг от друга по существу, форме и целям. Главенствует институциональная история, выражающая/узаконивающая политику, идеологию, режим. «Служит ли она Христу или султану, республике или церкви, или даже партии, она стремится подмять под себя историю, которая еще только формируется»: господствующие структуры (государство, церковь, политические партии и группы, связанные частными интересами) владеют средствами массовой информации и книгоизданием, включая школьные учебники и комиксы. В конечном итоге прошлое, «которое они отпускают всем и каждому, становится все более и более единообразным» [17, с. 8–9]. Параллельно с этой «историей победителей» может существовать — тоже институциональная — «история побежденных», которая возникает или возрождается там, где, прежде автономная, социальная группа чувствует себя подавленной, свою целостную самобытность разрушающейся, а свою историю — запрещаемой. Названная контристория отличается обращенностью вовне, определением себя по отношению к другим державам, верованиям и пр., а также конъюнктурностью (присущей ей как институциональной истории). Истории, независимо от ее тяги к научному знанию, присущи две функции: врачевание и борьба. Эти миссии осуществлялись в разные времена по-разному, но смысл их остается неизменным. Третий очаг истории — индивидуальная или коллективная память общества, у которой нет профессиональных историков с их научными правилами, что делает ее неуязвимой для критики со стороны официальной или учебной истории. Эти три очага «смешивают достоверное с иллюзорным, но никогда не устанавливают научной истины, которой мог бы довериться каждый, настолько различны и противоречивы толкования прошлого, которые они предлагают, навязывают, воспроизводят» [17, с. 306–308].

Рассуждая об истине в познании истории и проблеме взаимоотношения объективности и субъективности, П. Рикер (Paul Ricœur) надеялся, что к прошлому человеческих обществ история сможет найти доступ, который обладал бы достоинством эпистемологической объективности, возможной благодаря вовлеченной в нее, соответствующей ей субъективности историка, мечтая, что это будет история людей, которая поможет читателю, воспитанному на истории историков, построить «не только субъективность “я”, но и субъективность человека вообще» [12, с. 36].

Между тем интерес к фундаментальным принципам познания, присущим профессиональным практикам производства исторического знания, вытесняется интересом к культурным практикам символического изображения и воспроизведения прошлого в мемориалах, монументах, годовщинах, церемониях коллективных воспоминаний. Если в дискурсе памяти история и признается, то она

«...выступает просто как средство идеологии, представляющее историю в соответствии с интересами и нуждами элит, как оружие в борьбе за власть, используемое теми, кто волен определять семантические условия обмена в сфере конструкции, деконструкции и реконструкции коллективной идентичности» [13, с. 10].

Важный материал дает фольклорная «историческая» память, в которой осуществляется дихотомия «сакрального» и «профанного» (по Дюркгейму): памятуются, остаются в памяти герои и их подвиги. Исследователи русского фольклора отмечают, что большинство произведений, создававшихся в крестьянской среде, проникнуто героической темой; служение родной земле и православное благочестие — вот главные черты богатырей, отличающихся так же отсутствием тщеславия, личной выгоды, стремления к власти. «Богатырство было проникнуто идеей православного христианского служения, являлось формой церковного послушания» [1, с. 14]. Нередко былинные герои, будучи приверженцами христианской веры, противопоставляют себя «бусурманам» [5, с. 33]. Этническое начало с конфессиональным, подобно богатырям, сочетали образы защищавших землю святых князей. Государева служба — основное место приложения и проявления качеств героя — богатыря, воина. Из исторических и этнографических материалов известно, что в воспетое в былинах «эпическое время» еще существовала восходящая во многом к родовому обществу культура, которая объединяла разные сословия, и это в той или иной мере «сохранялось вплоть до XVIII века» [5, с. 35], то есть создание и бытование эпических творений и героев не ограничивалось крестьянской средой.

Наряду с историей, передававшейся изустно, самым доступным источником исторической информации, как показано Т. А. Ворониной [2], были очень популярные в народной среде лубочные картинки (широко распространенные в России во второй половине XVII — начале XX в.). Они были традиционным украшением крестьянской избы, часто встречались в домах провинциальных, главным образом, городов России, на постоянных дворах и на почтовых станциях. Архивные материалы выявляют преобладание лубков на военно-патриотическую тему (русско-турецкие войны XIX в., Крымская война, русско-японская война, Первая мировая война), широкое распространение изображений князей, царей и императоров, а также фольклорных героических персонажей. Изображения, сопровождавшиеся кратким описанием события и его оценкой.

«Имея в первую очередь большое познавательное значение, они становились источниками исторических знаний, выполняли воспитательную функцию, наглядно передавая подрастающему поколению факты и характеристики выдающихся деятелей отечественной истории» [2, с. 72].

Наделение фактов прошлого высоким нравственным статусом делает их идеалами, не сопоставляемыми с другими (профанными) историческими событиями, и не подлежащими пересмотру. Историческая память сакрализует избранные фрагменты исторического процесса, фрагменты прошедшего, присутствующие сейчас и обеспечивающие «уверенность в завтрашнем дне» традиции.

Концепты исторической памяти выражают/отражают вектор движения общества. Времена социальных переломов преодолевают оставленное прошлое и конструируют вектор движения: будущее, которое закономерно вытекает из прошлого. Список лиц, которых планировалось увековечить планом монументальной пропаганды (1918 г.), в самом большом разделе революционеров и общественных деятелей начинался со Спартака, Тиберия Гракха, Брута. Происходящее здесь и сейчас вписывалось в закономерный процесс всемирного и всестороннего революционного обновления, в котором задействованы не только революционные деятели-герои, но и теоретики и писатели, художники, актеры [15, с. 38–39].

В «постреволюционные» периоды стабилизации появляется развилка («точка бифуркации») между развитием общества и самосохранением государственной системы. Последнее обращается к историческому концепту увековечивания прошлого через внесение его в настоящее и обеспечения в будущем (воплощенная ретроспектива прошлого).

В первом случае положительно оценивается разрыв с «плохим» прошлым, преодоленным в борьбе с ним прогрессивных тенденций, реализуемых здесь и сейчас, во втором — угрожающей системе социальный хаос обусловлен разрывом с «хорошим», правильным прошлым, и этот негативный фактор должен быть преодолен ценностным восстановлением «хорошего». При этом второй вариант более присущ традиционным обществам, но в нем возможен и первый, в относительно короткой перспективе сменяемый вторым. В «гибридном» обществе историческая память традиционного типа может «работать» в тех стратах и в индивидуальном сознании, в которых присутствует мифоритуальный компонент.

Что помнит «историческая память» из академической истории? Можно утверждать, что в исторической памяти история как уже прошедший ряд событий — объективная реальность, даваемая нам главным образом набором школьных знаний с акцентами, расставленными не только академической наукой, но и министерствами народного просвещения, а также деятелями искусства, реализующими свое или «вышестоящее» видение.

Возможно, собственно стандарты школьного образования с их набором и объемом учебных дисциплин есть то общее, что объединяет (или «объединяет») несколько поколений соотечественников. Смена исторических вех довольно быстро приводит к смене вех и векторов школьных курсов истории, так что поколения дедов и внуков могут оказаться в различающихся кластерах исторических событий, персонажей, категорий, оценок. В этом случае историческую память сложно рассматривать солидаризирующим фактором. Но от этого общеобразовательного продукта, хотя и имевшего воспитательную установку, реализуемую с разной степенью успешности, отличается сконструированная

историческая память в качестве артефакта и концепта, выражающего общие религиозно-нравственные ценности, явленные в выбранных исторических событиях, озаменованных деяниями героических личностей.

В отличие от истории как научной дисциплины, которая, несмотря на разделенность всеобщей истории на периоды и страны, стремится за событиями и лицами увидеть тенденции и закономерности процесса, историческая память фиксирует историю не континуально (процессно), а дискретно, конструируя из выбранных фрагментов образы и образцы прошлого, преобразуя естественный исторический процесс в набор артефактов — как видимых коммеморативных объектов и ритуалов-перформансов, так и частично реализуемый через них наличный концепт исторической памяти.

История в «исторической памяти» не имеет ни эпистемологической интенции, ни эпистемологического смысла: «плохая» субъективность (используя термин П. Рикера) интерпретатора для отеческой задачи «воспитания народа» на исторических примерах заключается именно в том, что купируется если не способность к вопрошанию, то желание вопрошать. Например, грандиозный план преподавания всеобщей истории построен его автором Н. В. Гоголем так,

«... чтобы наводить на мысли и заставлять слушателей думать» для успешного достижения нравственно-патриотической цели, сформулированной следующим образом: «...образовать сердца юных слушателей той основательной опытностью, которую развертывает История, понимаемая в ее истинном величии; сделать их твердыми, мужественными в своих правилах, чтобы никакой легкомысленный фанатик и никакое минутное волнение не могло поколебать их; сделать их кроткими, благородными, необходимыми и нужными сподвижниками Великого Государя, чтобы ни в счастье, ни в несчастье не изменили они своему долгу, своей вере, своей благородной чести и своей клятве — быть верными Отечеству и Государю» [3, с. 208, 209].

Подобно знанию священной истории, «историческое» знание обладает религиозной и нравственной ценностью, необходимой для научения правильной жизни.

Различные уровни привычного понимания причинности сводятся к презентации телеологического хода исторического процесса (как отражения константности духовного «ядра»). «Отборщик фактов» выделяет в (или — изымает из) цепи событий, так или иначе обозначенной исторической наукой, прагматически значимое (с его точки зрения) и конструирует концепт, вмещающий коллективные страхи («лишь бы не было войны») и надежды («лишь бы не было войны»). Здесь «процессность» истории и ее причинные зависимости могут представляться как отклонение от традиции, обусловленное внешними цивилизационными воздействиями на «прельщенное» сознание коллективного субъекта культуры, воздействиями, подменяющими или затемняющими в нем собственное духовное «ядро»; далее — вызванные «отклонением» негативные социальные и культурные последствия способствуют в конечном счете осознанию причин произошедшего (предпочтение материально-технических «благ цивилизации» исконным ценностям заповеданной предками «духовной культуры»). Кризис разрешается посредством раскаяния, возвращения к «ис-

тока» и обретением материально-духовного благополучия. Случающееся новое отклонение, вызванное новым соблазном новых поколений запускает причинно-следственную цепочку возвращения домой, к заветам предков. Реализация такого алгоритма представлена, например, в библейской книге Судей. Священная история религий в большем или меньшем количестве нарративов представляет поучающие образцы нравственного поведения или уклонения от них, о чем писали еще Спиноза [16] и Кант [8].

Религиозный компонент — божья помощь в исторических событиях; она свидетельствует о том, что бог с нами, он на стороне правого дела и здесь верность (избранного свыше) делу — нравственная обязанность, включающая кроме патриотизма традиционные семейные ценности. Религиозное начало проявляется и в подчеркивании относительности земных ценностей, включая земную жизнь героя, жертвующего собой «во имя царя и отечества». И обретающего в исторической памяти бессмертие, воплощаясь в новых героях и коммеморативных артефактах и ритуалах почитания. В «исторической памяти» о подвигах и героях — это предстает как дискретные, с одной стороны, феномены, с другой — сливающиеся в один «#подвиггероя» (олицетворение непобедимого победоносного народа). В этом смысле носителю исторической памяти неважен исторический контекст и закономерности исторического процесса и подробности хронологии, поскольку — и во время оно... Нравственный компонент ограничивается патриотизмом и традиционными семейными ценностями.

Субъективность творимой «исторической памяти» определяется представлением о необходимой в данный социокультурный момент поддержке для сохранения данного социального космоса, отделенного от окружающего хаоса. Желание «поновить» и использовать историческую память растет в ситуациях применения стратегии выживания — когда локальная культура выступает (для себя) в качестве главного или последнего актора, центром мироздания (мировая ось), преодоление хаоса в котором приведет к космоизации всего мира. Синоним хаоса — *другой* в смысле *чужой*. В гибридных (традиционно-новационных) культурах в этом качестве чужого могут выступать элементы новационной культуры (с я-индивидом и соответствующими культурно-социальными ценностями), повседневное бытовое проявление которых воспринимается традиционным укладом мы-индивида не просто с непониманием, а остро негативно. Борьба с угрозой надвигающегося хаоса требует мобилизации всех ресурсов, включающей и религиозно-нравственную «духовную» мобилизацию, реализуемую верностью истокам и призывами «исторической памяти» к их возвращению.

Внутригрупповая идентичность, солидарность — и условие, и результат стабильности, «повенчанной» с вечностью. «Историческая память», вводимая в качестве пробуждающей и укрепляющей духовную культуру населения, не эпистемологический феномен, а концепт-фантом, действующий на индивидуальные и коллективные элементы мифоритуального (традиционного) сознания, встроенные в сознание новационное. Степень эффективности зависит от индивидуального «новационного самочувствия», от потребности и готовности индивида к осуществлению себя в качестве объекта воздействия в парадигме внешней его я-йности.

П. Рикер писал, что сначала объективность возникает перед нами как научная интенция истории, затем она говорит о расхождении между хорошей и плохой субъективностью историка, «определение объективности из “логического” превращается в “этическое”» [12, с. 47].

Заключение

Концепт «историческая память» не знает исторической дистанции, легко актуализируя, вводя в «злобу дня» героические события и олицетворяющих их акторов. В ней соединяются память, по своему существу относящаяся к области опыта, придающего ей статус достоверности, и представление об истории как продукте союза памяти и репрезентации. Историческая *память* манифестирует культурное бессознательное традиционной культуры, а ее *историчность* (возможная с появлением истории с ее селекцией и оценкой фактов) — происходит из героических и/или трагических для конкретного социума фрагментов исторического процесса, определенного событийного ряда или «портретной галереи». Героический и трагический акценты имеют разнонаправленные цели — «можем повторить» против «не допустить повторения» (трагическая жертва). Первый вариант носит мобилизационный характер, поскольку геройство (персонифицированное событие) связано с победой над врагом, предстающей как борьба добра (мы) и зла (они), из чего вытекает мессианство и сакрализация. Историческая память как религиозно-нравственный концепт не дает исторического знания, а задает направление действия. В нем презентуется сплочение вокруг образа героя-подвижника, осененного божественной поддержкой. События и реальные акторы исторического процесса превращаются в аисторичные артефакты, концепты, в формы, наполняемые конструируемым смыслом. «Уроки истории» предстают как не подвергаемый внешним воздействиям религиозно-нравственный паттерн поведения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буганов А. В. Героическое в историческом фольклоре и народном сознании русских XIX–XX вв. // Героическое и повседневное в массовом сознании русских XIX — начала XXI вв. / отв. ред. А. В. Буганов. М.: ИЭА РАН, 2013. 367 с. С. 14–28.
2. Воронина Т. А. Героическая тематика в русских лубочных картинках XIX — начала XX века // Героическое и повседневное в массовом сознании русских XIX — начала XXI вв. / отв. ред. А. В. Буганов. М.: ИЭА РАН, 2013. 367 с. С. 48–75.
3. Гоголь Н. В. План преподавания всеобщей истории // ЖМНП. 1834. Ч. 1. № 2. С. 189–209.
4. Грибан И. В. Историческая память как исследовательская проблема: анализ современных подходов // Бюллетень науки и практики. 2016. № 1 (ноябрь). [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskaya-pamyat-kak-issledovatel'skaya-problema-analiz-sovremennyh-podhodov/viewer> (дата обращения: 11.09.2024).
5. Дмитриева С. И. Русский героический эпос в историко-этнологическом отношении // Героическое и повседневное в массовом сознании русских XIX — начала XXI вв. / отв. ред. А. В. Буганов. М.: ИЭА РАН, 2013. 367 с. С. 29–47.

6. Емельянова Т. П. Коллективная память о событиях отечественной истории: социально-психологический подход. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2019. 299 с.
7. Журавлев А. Л., Соснин В. А., Китова Д. А., Несвик Т. А., Юревич А. В. Массовое сознание и поведение: Тенденции социально-психологических исследований. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. 424 с.
8. Кант И. Спор факультетов // Кант И. Сочинения: в шести томах / под общей ред. В. Ф. Асмуса и др. Т. 6. М.: Мысль, 1966. 743 с. С. 311–348.
9. Кассирер Э. Технологии современных политических мифов (Из книги «Миф о государстве») // Политико-философский ежегодник. Вып. 4 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. И. К. Пантин. М.: ИФРАН, 2011. 203 с. С. 112–134.
10. Кознова И. Е. Историческая память и основные тенденции ее изучения // Социология власти. 2003. № 2. С. 23–32.
11. Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод // Памяти Юрия Александровича Левады / [сост. Т. В. Левада]. Москва: Издатель Карпов Е. В., 2011. 475 с. С. 298–352.
12. Рикер П. История и истина / Пер. с фр. СПб.: Алетейя, 2002. 400 с.
13. Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 7. М., 2001. 392 с. С. 8–26. [Электронный ресурс] URL <http://abuss.narod.ru/Biblio/ruzen.htm> (дата обращения: 18.06.2024).
14. Святославский А. В. История России в зеркале памяти. Механизмы формирования исторических образов. М.: «Древлехранилище», 2013. 592 с.
15. Семенцов С. В., Сперанская В. С. Ленинский план монументальной пропаганды и традиции императорской столичной культуры // Вестник гражданских инженеров. 2018. № 2 (67). С. 37–47.
16. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. М., 1957. С. 5–284.
17. Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира / пер. с фр. Е. И. Лебедевой. М.: Книжный Клуб 36.6, 2010. 480 с.
18. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. статья С. Н. Зенкина. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
19. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. [Электронный ресурс] URL: <https://culturolog.ru/content/view/3438/5/> (дата обращения: 15.02.2025).

REFERENCES

1. Buganov, A. V. Geroicheskoe v istoricheskom fol'klоре i narodnom soznanii russkikh XIX–XX — vv. [The heroic in historical folklore and popular consciousness of Russians in the 19th–20th centuries]. In: *Geroicheskoe i povsednevnoe v massovom soznanii russkikh XIX — nachala XXI vv.* Moscow, IEA RAN, 2013, pp. 14–28 (in Russian).
2. Voronina, T. A. Geroicheskaya tematika v russkikh lubochnykh kartinkakh XIX — nachala XX veka [Heroic themes in Russian lubok pictures of the 19th — early 20th centuries]. In: *Geroicheskoe i povsednevnoe v massovom soznanii russkikh XIX — nachala XXI vv.* Moscow, IEA RAN, 2013, pp. 48–75 (in Russian).
3. Gogol, N. V. Plan prepodavaniya vseobshchey istorii [Plan for teaching universal history]. In: *ZhMNP*, 1834, vol. 1, no. 2, pp. 189–209 (in Russian).

4. Griban, I. V. Istoricheskaya pamyat' kak issledovatel'skaya problema: analiz sovremennykh podkhodov [Historical memory as a research problem: analysis of modern approaches]. In: *Bulletin of Science and Practice*, 2016, 1 (November). Retrieved from [Electronic resource] URL <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskaya-pamyat-kak-issledovatel'skaya-problema-analiz-sovremennykh-podkhodov/viewer> (accessed: 11.09.2024) (in Russian).

5. Dmitrieva, S. I. Russkiy geroicheskiy epos v istoriko-etnologicheskom otnoshenii [The Russian heroic epic in historical and ethnological terms]. In: *Geroicheskoe i povsednevnoe v massovom soznanii russkikh XIX — nachala XXI vv.* Moscow, IEA RAN, 2013, pp. 29–47 (in Russian).

6. Emelyanova, T. P. *Kollektivnaya pamyat' o sobyitiyakh otechestvennoy istorii: sotsial'no-psikhologicheskii podkhod* [Collective memory of events in national history: a socio-psychological approach]. Moscow, Institute of Psychology RAS, 2019 (in Russian).

7. Zhuravlev, A. L., Sosnin, V. A., Kitova, D. A., Nestik, T. A., & Yurevich, A. V. *Massovoe soznanie i povedenie: Tendentsii sotsial'no-psikhologicheskikh issledovaniy* [Mass consciousness and behavior: Trends in socio-psychological research]. Moscow, Institute of Psychology RAS, 2017 (in Russian).

8. Kant, I. Spor fakul'tetov [The conflict of the faculties]. In: Kant, I. *Sochineniya*, Moscow, Mysl', 1966, vol. 6, pp. 311–348 (in Russian).

9. Cassirer, E. Tekhnologii sovremennykh politicheskikh mifov (Iz knigi "Mif o gosudarstve") [Technologies of modern political myths (From the book "The Myth of the State")]. In: *Politiko-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow, IF RAN, 2011, no. 4, pp. 112–134 (in Russian).

10. Koznova, I. E. Istoricheskaya pamyat' i osnovnye tendentsii ee izucheniya [Historical memory and the main trends in its study]. In: *Sociology of Power*, 2003, no. 2, pp. 23–32 (in Russian).

11. Levada, Yu. A. Istoricheskoe soznanie i nauchnyy metod [Historical consciousness and scientific method]. In: *Pamyati Yuriya Aleksandrovicha Levady*. Moscow, Publisher Karpov E. V., 2011, pp. 298–352 (in Russian).

12. Ricoeur, P. *Istoriya i istina* [History and truth]. Saint Petersburg, Aleteyya, 2002 (in Russian).

13. Riuzen Iorn. Utrachivaia posledovatel'nost' istorii (nekotorye aspekty istoricheskoi nauki na perekrestke modernizma, postmodernizma i diskussii o pamiati) [Losing the coherence of history (some aspects of historical scholarship at the crossroads of modernism, postmodernism, and the debates on memory)]. In: *"Dialog so vremenem". Al'manakh intellektual'noi istorii*. Moscow, 2001, vyp. 7, 392 p., pp. 8–26. [Electronic resource] URL <http://abuss.narod.ru/Biblio/ruzen.htm> (accessed: 18.06.2024).

14. Svyatoslavsky, A. V. *Istoriya Rossii v zerkale pamyati. Mekhanizmy formirovaniya istoricheskikh obrazov* [Russian history in the mirror of memory: Mechanisms of forming historical images]. Moscow, Drevlekhranilishche, 2013 (in Russian).

15. Sementsov, S. V., & Speranskaya, V. S. Leninskiy plan monumental'noy propagandy i traditsii imperskoy stolichnoy kul'tury [Lenin's plan of monumental propaganda and the traditions of imperial capital culture]. In: *Bulletin of Civil Engineers*, 2018, no. 2(67), pp. 37–47 (in Russian).

16. Spinoza, B. Bogoslovsko-politicheskiy traktat [Theological-Political Treatise]. In: *Izbrannyye proizvedeniya*, Moscow, 1957, vol. 2, pp. 5–284 (in Russian).

17. Ferro, M. *Kak rasskazyvayut istoriyu detyam v raznykh stranakh mira* [How history is told to children in different countries of the world]. Moscow, Knizhnyy Klub 36.6, 2010 (in Russian).

18. Halbwachs, M. *Sotsial'nye ramki pamyati* [The social frameworks of memory]. Moscow, Novoe izdatel'stvo, 2007 (in Russian).

19. Halbwachs, M. (n. d.). *Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat'* [Collective and historical memory]. Retrieved from [Electronic resource] URL <https://culturolog.ru/content/view/3438/5/> (accessed: 15.02.2025) (in Russian).

*А. М. Леонов**

СЕМИОТИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРАЗА ВАВИЛОНА-БЛУДНИЦЫ В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ СЕМАНТИКИ ПОНЯТИЯ «РИМ»

В данной статье рассматривается проблематика семиотической интерпретации одного из наиболее ярких и таинственных апокалиптических образов — образа Вавилона-блудницы (вавилонской блудницы). В рамках экзегетических исследований Вавилон-блудница нередко ассоциировался / отождествлялся с разными городами, государствами, религиозными общностями; с совокупностью богоборцев вообще и, случалось, даже с видными политическими и религиозными деятелями. Из всех экзегетических версий, направленных на интерпретацию образа Вавилона-блудницы, максимальной популярности и наиболее широкого признания в межконфессиональном христианском пространстве достигла та раннехристианская версия, в рамках которой Вавилон-блудница отождествлялся / ассоциировался с Римом. Конфессиональный фактор вносил свои коррективы в практику создания методологических подходов к ее осмыслению и дальнейшему развитию. Вариативность методов и подходов отразилась в многообразии форм интерпретации не только понятия «вавилонская блудница», но и понятия «Рим» как денотата образа вавилонской блудницы. Конфессиональная специфика этих экзегетических форм и использовавшихся при их создании методов и подходов в процессе их исторического применения — вот основной предмет настоящего исследования, отчет о котором представлен в данной работе.

Ключевые слова: Вавилон-блудница / вавилонская блудница, эсхатология, Апокалипсис, последние времена, конец света, антихрист, Рим, третий Рим.

* Леонов Алексей Михайлович — leonov_a.m@mail.ru, аспирант, Российский государственный университет им. А. И. Герцена. Российская федерация, 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48.

Alexey M. Leonov — leonov_a.m@mail.ru, post-graduate, Herzen Russian State Pedagogical University, 48, nab. r. Moiki, Saint Petersburg, 191186. Russian Federation.

*THE SPECIFIC OF THE INTERPRETATION OF THE IMAGE OF BABYLON-HARLOT
IN THE CONDITIONS OF THE TRANSFORMATION OF THE IDEA OF ROME*

The article is dedicated to the problematic of the semiotic interpretation of one of the most striking and mystical apocalyptic images — the image of the Babylon-harlot. In the frame of exegetical investigations the Babylon-harlot is associated / identified with different cities, states, religious societies, with totality of the fighters in general and even with famous political and religious persons. Among all exegetical versions directed to the interpretation of the image of the Babylon-harlot the most popular in the interconfessional field has the early Christian version where the Babylon-harlot is associated / identified with Rome. The confessional factor puts its corrections in the practice of the creation of methodical approach to its comprehension and further development. The variety of the methods and approaches reflected in numerous forms of the interpretation not only the idea of the Babylon-harlot but also the idea of Rome as a denotation of the image of the Babylon-harlot. The confessional specific of these forms and the methods approaches that are used in their creation in the process of their historical utilization is the main subject of the investigation the report of which is presented in this article.

Keywords: Babylon-harlot, eschatology, Apocalypse, the last times, the end of the world, antichrist, Rome, the third Rome.

Введение

В сфере христианской апокалиптики и эсхатологии, на всем протяжении развития этих наук, образ Вавилона-блудницы* входил в число главных объектов исследований. О глубокой заинтересованности христианских богословов в правильном осмыслении его символического содержания свидетельствует как многочисленность научных исследований, посвященных проблематике его интерпретации, так и многообразию предлагаемых в рамках этих исследований форм его трактовки.

По свидетельству Апокалипсиса, ев. Иоанн Богослов созерцал его, пребывая в состоянии харизматического озарения. Формально Вавилон-блудница был явлен ему в образе женщины, внешне величественной, но ничтожной в нравственном отношении: надменной, развратной, испытывающей ненависть к святым, упоенной кровью христианских мучеников. Она восседала на семиглавом багряном звере, «преисполненном богохульными именами». В ее руке была чаша из золота, наполненная «мерзостями блудодействия», а на ее челе была начертана надпись: «Тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» (Откр 17:3–6). По свидетельству ап. Иоанна, олицетворяемый этой блудницей Вавилон за его преступления был обречен претерпеть наказание Божье, пасть и погибнуть (Откр 18:2–9). Этому событию должен был/будет** предшествовать исход из него верных (Откр 18:4).

* В дальнейшем возможно использование аналогичного понятия: вавилонская блудница.

** В период Средневековья и последующие времена некоторые исследователи Апокалипсиса считали его уже сбывшимся и связывали падение Вавилона-блудницы с теми или иными историческими событиями, тогда как другие исследователи настаивали, что ему еще предстоит сбыться (в эсхатологической перспективе). См. об этом ниже.

Изначально методология семиотической интерпретации образа Вавилон-блудницы была ориентирована на решение двух ключевых задач: 1) раскрытие значения символики понятия «блудница»; 2) установление денотата имени «Вавилон». В данном сегменте эсхатологических исследований этот методологический норматив и сегодня воспринимается в качестве базового методологического принципа*.

Первая из названных задач была успешно решена уже на ранней стадии развития христианской апокалиптики. Дело в том, что в ветхозаветный исторический период термин «блудница» активно использовался в рамках пророческой проповеди в качестве образного, морально нагруженного маркера богоотступнических, реже — языческих сообществ**. Разумеется, в этой модели словоупотребления в термин «блудница» вкладывался не прямой лексический, а иносказательный смысл. Специфика символики образа блудницы всецело соответствовала ветхозаветной пророческой традиции изображать союз Бога и «Его народа» посредством аналогий с обручением (Ис 62:4–5), браком (Ис 54:5–6). В этом контексте богоотступничество ассоциировалось с грубейшим нарушением добрачной или супружеской верности: с блудом или прелюбодеянием. Как следствие, сама богоотступническая общность ассоциировалась с распутной и непотребной женщиной: с блудницей или прелюбодейкой. Христианам-интеллектуалам такая символика была не только известна, но и духовно близка, поскольку в Св. Писании Нового Завета под образами обручения и брака представлен союз Христа и Церкви, которая, в свою очередь, изображается там как Его невеста (Откр 21:9) и как Его жена (Откр 19:7). Черты Церкви-невесты/супруги угадывались верующими в апокалиптическом образе жены, облаченной в солнце, увенчанной двенадцатизвездным венцом (Откр 12:1–2). Держа во внимании тот факт, что Вавилон-блудница противопоставлен в Апокалипсисе жене-Церкви как ее двойник-антипод, христианские экзегеты нередко позиционировали его либо как общность, враждебную Церкви, либо как Церковь-отступницу; номинальное лицемерное христианство; ложную Церковь (см. напр.: [15, л. 26–28 об.]).

При незначительной трудоемкости решения первой задачи безупречно решить вторую и убедительно доказать безошибочность найденного при этом решения оказалось непросто: многочисленные теологические исследования, направленные на идентификацию Вавилон-блудницы, не привели к общепризнанному результату. В свете этих исследований Вавилон-блудница ассоциировался или отождествлялся с различными городами и государствами, религиозными общностями. Однако преобладающее внимание, как правило, уделялось тем представлениям, в рамках которых Вавилон отождествлялся или ассоциировался с Римом.

* До сих пор техника объяснения значения символики образа Вавилон-блудницы основывается на схеме: 1) интерпретация понятия: «блудница»; 2) интерпретация понятия «Вавилон» (см. напр.: [3, с. 1934, 1936]).

** См. напр.: Иер 3:2–3; Ис 1:21; Иез 23:2–4; Наум 3:4–5.

**Формирование представлений о Риме
как об историческом прототипе Вавилона-блудницы
в период II–IV вв.**

Ввиду того что исторический — халдейский — Вавилон был разрушен задолго до времени написания Апокалипсиса, предполагалось, что решение задачи по выявлению денотата образа «Вавилона-блудницы» требует использования не буквального, а аллегорического метода толкования*. Исторический Вавилон издревле служил символом противления Богу, бунтарства (Быт 11:1–9). На пике своего процветания и политического могущества** он был величественным, царственным городом (Дан 4:27). Жители Вавилона отличались распушенностью нравов, приверженностью идолопоклонническим культам. Здесь осуществлялись притеснения исповедников веры в единого Бога (Пс 136:1), отвергавших языческие воззрения и обряды.

В период языческих гонений на Церковь, вплоть до времени ее легализации в Римской империи (I в. — 1-я четверть IV в.), из всех городов греко-римского мира максимально узнаваемыми признаками сходства с халдейским Вавилоном обладал Рим. Этот факт не ускользнул из поля духовного зрения таких христианских писателей, как св. Ириней Лионский (II в.) [7, с. 509–510], св. Викторин Петавский (III — нач. IV в.) [32, col. 338a], Ипполит Римский (II–III вв.) [6, с. 42], Тертуллиан (II–III вв.) [27, col. 620b]. Обладая чертами подобия историческому Вавилону, Рим***, без сомнений, обладал очевидным сходством с Вавилоном-блудницей. Во-первых, в те времена Рим доминировал в политическом отношении над прочими городами империи; его столичный статус всецело соответствовал статусу Вавилона-блудницы как города, «царствующего над земными царями» (Откр 17:18). Во-вторых, вплоть до времени легализации Церкви Рим был передовым центром противодействия христианству, главным местом казней христиан, что соответствовало такой характерной особенности Вавилона-блудницы, как упоенность кровью христианских мучеников (Откр 17:6). Наконец, эмблема Рима как «города на семи холмах», отражавшая его топографическую особенность, отвечала апокалиптическому толкованию образа семи голов зверя, носившего блудницу: «семь голов суть семь гор» (Откр 17:9). Значительная часть комментаторов Апокалипсиса принимала эту эмблему за уникальный маркер Рима (см., напр.: [32, col. 338a]). И хотя впоследствии к числу городов, расположенных на семи холмах, разного рода легенды относили и «новый Рим» (Константинополь) (см., напр.: [13, с. 3]), и «третий Рим» (Москву) (см., напр.: [18, с. 92]), все же

* Гипотеза о том, что прототипом Вавилона-блудницы является исторический Вавилон, который, предположительно, будет восстановлен, выдвигалась исследователями Библии, однако широкого распространения не получила.

** Насколько высоким был уровень могущества Вавилона, видно, в частности, из того, что он был назван «молотом всей земли» (Иер 50:23).

*** Достоинно замечания, что ряд выдающихся комментаторов Св. Писания Нового Завета, и в их числе блж. Феофилакт Болгарский, считали, что ап. Петр, приветствуя единоверцев от имени «Церкви в Вавилоне» (1Пет 5:13), подразумевает под Вавилоном Рим [21, с. 366].

преимущественно она продолжала ассоциироваться именно с историческим Римом (см., напр.: [14, с. 1736]).

Показательно, что, согласно второй трактовке образа семи голов зверя как символа семи царей (Откр 17:9–10), некоторые представители древне-христианской Церкви ассоциировали их с семью римскими императорами, притеснявшими христиан: от Домициана до Диоклетиана [1, с. 151]. Заметим попутно: в пользу утверждения, что под образом Вавилона-блудницы изображается именно Рим, издавна приводится довод, согласно которому воздержаться от чрезмерно прямолинейного сравнения Рима с презренной, обреченной на гибель блудницей от ап. Иоанна требовала предусмотрительность, поскольку, если бы Рим был представлен в столь омерзительном виде под его общеизвестным названием, это могло быть воспринято гражданскими властями как антигосударственный выпад и спровоцировать их на ужесточение и без того жестоких гонений на Церковь [6, с. 41–42].

Эволюция версии «Вавилон — Рим»

На раннем этапе существования Церкви христиане ожидали скорого пришествия Мессии (Евр 10:37). Перспектива дальнейшего существования мира осмысливалась ими в свете эсхатологических представлений, сообразно которым период «последних времен» уже наступил (ср.: 1Ин 2:18) и история мира близится к обусловленному промыслом Божиим концу (Откр 1:1–3). Многими верующими «библейские» пророчества о конечных судьбах мира воспринимались как реализуемые прямо у них на глазах. В этих обстоятельствах идея о скорой гибели Рима как предполагаемого прототипа Вавилона-блудницы отвечала их ожиданиям. Однако их расчет на скорую парусию Христа не оправдался, как не оправдался и прогноз о скорой гибели Рима. Более того, в IV в. религиозная ситуация в Риме принципиальным образом изменилась: нормализовались отношения между государством и Церковью; Рим был в значительной мере христианизирован и стал важнейшим форпостом христианства. То значение, какое было придано кафолической^{*} Церковью городу Риму как месту расположения Римской епископской кафедры уже не соответствовало атрибутике Вавилона-блудницы — бесстыдной обольстительнице народов, «матери блудницам и мерзостям земным» (Откр 17:5). Однако, несмотря на эти эпохальные перемены, версия «Вавилон — Рим» не утратила актуальности: многие богословы, не без оглядки на своих авторитетных предшественников, сторонников данной версии, относились к ней с благорасположением. Другое дело, что с улучшением репутации Рима в христианском пространстве наметилась тенденция к переосмыслению ее содержания (при сохранении внешней формы «Вавилон — Рим»). Попытки адаптации этой версии к новым историческим реалиям привели к трансформации семантики понятия «Рим» (как предполагаемого денотата образа Вавилона-блудницы), которое впредь стало восприниматься не столько в значении города Рима вообще, сколько в иной коннотации: 1) в значении Рима на определенном этапе его исторического развития (причем вопрос о хронологических границах этого

^{*} Зд.: Вселенской.

этапа разными исследователями решался по-разному и, как следствие, имел несколько вариантов ответа); 2) в значении особого модуса существования Рима, а именно: Рима как гнездилища греха и непотребства; оплота и центра сосредоточения богоборческих сил (относительно данной трактовки вариативность мнений исследователей обнаруживалась при попытках конкретизации понятия «богоборческие силы»).

Внедрение в экзегетическую практику этого методологического подхода позволило христианским теологам сформировать несколько модификаций версии «Вавилон — Рим». При этом столкнулись две взаимно непримиримые точки зрения на вопрос об актуальности пророчества о падении Вавилоня-блудницы: одни исследователи не считали, а другие, напротив, считали его уже сбывшимся. Некоторые настаивали на неоднократности таких падений [31, р. 337–338]. Итак, Вавилон-блудница стал позиционироваться: 1) как нравственно разложившийся языческий Рим, «падение» которого произошло в период правления императора Константина Великого и проявилось, с одной стороны, в торжестве христианства над язычеством [31, р. 337–338], а с другой, в утрате Римом своей исключительной значимости в политическом отношении в связи с основанием на Босфоре нового имперского центра — Константинополя (согласно этой модели интерпретации, Рим прекратил существование не в буквальном, а в условном значении тезиса: как центр идолопоклонства и противодействия христианству [26, р. 512], как главный управленческий центр греко-римского цивилизационного пространства); 2) как Рим, в значительной мере христианизированный, но все еще сохранявший в себе черты языческого города, падение которого заключалось в его разграблении / сожжении варварами, после чего продолжилась его христианизация [31, р. 338; 28, р. 439–441]; 3) как Римская империя вообще [3, с. 1934]; 4) как Рим будущего, к которому, предположительно, возвратится утраченное ранее могущество и который падет при кончине мира [1, с. 151]. Показательно, что преимущественное распространение эти версии получили в Западной Церкви.

Принципиально иное направление развитию версии «Вавилон — Рим» задали европейские представители крайне пессимистичного отношения к папству, папистам, папизму. Состояние Римской Церкви диагностировалось ими как состояние нравственного упадка, деградации. Причины ее деградации они усматривали в запредельной концентрации власти в руках римских первосвященников и злоупотреблении этой властью; в пренебрежении католическим духовенством своими прямыми обязанностями, что оказывало развращающее воздействие на мирян. Недовольство внутренней и внешней политикой Римской Церкви стало зреть среди европейцев задолго до начала Реформации [25, р. 102; 19, с. 168–169]. Тогда-то и было заложено основание эсхатологической концепции: «Вавилон — папский, католический Рим» [9, т. 2, с. 76]. Между тем широчайшую популярность и наукообразную оформленность она приобрела лишь с развитием реформационных движений, в разгар идеологического и теологического соперничества протестантов с апологетами католицизма. Подвергая обличительной критике папизм, протестанты не скупились на резкие оценки, действовали решительно, убежденно и убедительно. Не ограничиваясь позиционированием папства как вавилонского царства (см., напр.: [11, с. 92]),

они артикулировали его как царство антихриста, в то время как самого папу отождествляли с антихристом (см., напр.: [11, с. 147]). Как следствие, католики массово выходили из лона Римской Церкви и пополняли ряды протестантских общин. Постепенно в протестантской среде укоренилось мнение, что под образом Вавилона-блудницы изображается Верующая католическая Церковь в целом [23, с. 37]. Со временем «исход» из нее верующих стал осмысливаться в протестантизме как отклик верных на Божественный призыв (Откр 18:4) покинуть гибнущий Вавилон [29, р. 424–425] и как начало исполнения пророчества о падении Вавилона-блудницы [30, р. 92–93].

В XVII в. в среде российских старообрядцев^{*} стало распространяться мнение, что Вавилон-блудница — это Великороссийская^{**} или даже Вселенская Православная Церковь. Эти мнения сформировались на почве неприязненного отношения части представителей Русской Церкви, «ревнителей отеческой старины», к инициаторам патриархом Никоном церковным реформам, нацеленным на исправление и унификацию богослужебных книг и обрядов. Деятельное принятие Русской Церковью этих инициатив артикулировалось активистами раскола как следствие очарования «римской прелестью» [20, с. 4–5]; отступление от отеческой веры, вероотступничество [5, с. 1–2]. Под влиянием распространенной в то время в российско-христианском пространстве идеологии, кратко выраженной в формуле «Москва — третий Рим, два Рима пали, третий стоит, а четвертому не быть»^{***}, мнимое отступничество Русской Церкви от православия осмысливалось ревнителями «старой веры» как катастрофа всеправославного масштаба, как верный признак наступления последних времен, пришествия антихриста и скорой кончины мира (см., напр.: [24, с. 16]). Отдельные активисты раскола, стремясь подвести герменевтические основания под мысль о Москве как о месте открытия антихристианского царства, сигнализировали, что, согласно Св. Писанию и свв. отцам, антихристу и надлежало явиться в северной стране — то есть в России, в Риме — то есть в третьем Риме, в Москве [20, с. 17–18]^{****}. С особым фанатичным энтузиазмом клеймили позором Православную, и в частности Великороссийскую [5, с. 1–2], Церковь представители беспоповщины. Называя ее вавилонской блудницей, они учили, что в ней больше нет благодати и что уже в 1666 г. в ней воцарился антихрист (богоборческий дух отступления) [16, с. 332]. Впрочем, среди старообрядцев было немало лиц, допускавших иные варианты интерпретации

^{*} В данном случае и в дальнейшем термин «старообрядцы» используется в том значении, которое закрепилось за ними в последующие времена.

^{**} Зд. и далее под Великороссийской Церковью подразумевается Русская Православная Церковь.

^{***} Авторство этой формулы принадлежит монаху Спасо-Елеазаровского монастыря, Филофею [22, с. 345].

^{****} В действительности же с северной страной в эсхатологических библейских свидетельствах связывается место будущего княжения богопротивного воителя — Гога, «князя Рос, Мосоха и Фовеля» (Иез 38:2–3). И хотя ряд христианских теологов отождествляли Гога с антихристом, а под страной, где ему предстоит править, подразумевали Россию, все же эта гипотеза никогда не имела единодушного признания ни в одной из христианских конфессий [8, с. 72–82].

образа Вавилона-блудницы, о чем, в частности, свидетельствует одно старо-обрядческое пособие XIX в. В числе предполагаемых денотатов Вавилона-блудницы там, в частности, обозначены: 1) город Рим; 2) Рим, «побивавший святых мучеников» (то есть языческий Рим); 3) совокупность отступников истинного благочестия: паписты и прочие; 4) греческий Царьград — новый Рим; 5) Константинополь (новый Рим), «обладаемый турками», падение которого проявится в будущем в низложении турецкой власти; 6) нечестивое соборное земное царство, «а не частное, ветхоримское или константинопольское» [2, л. 123–127 об.].

В настоящее время уровень популярности версий, фундированных идеей «Вавилон — Рим», уже не столь высок, как раньше. Многие современные комментаторы Апокалипсиса предпочитают трактовать образ Вавилона-блудницы в широком смысле, позиционируя его как общность грешников, упорствующих в противлении Богу^{*}: например, как «отступническое христианство в целом» [4, с. 735]; «отступническую цивилизацию» [10, с. 715–716]; «людей, организованных в общество», враждебное Богу [12, с. 344–345]. Тем не менее версии, соответствующие схеме «Вавилон — Рим», продолжают оставаться в фокусе внимания исследователей и комментаторов Библии (см., напр.: [3, с. 1934]). Исходная версия «Вавилон — город Рим» не является исключением (см., напр.: [14, с. 1736]).

Заключение

Подводя итог сказанному, целесообразно сделать следующие выводы.

1. В продолжение всего периода исследований образа Вавилона-блудницы версия «Вавилон — Рим» занимала первое либо одно из первых по популярности мест.

2. Важнейшим шагом, способствовавшим ее популяризации в масштабах общехристианского (межконфессионального христианского) пространства, стало усвоение ей типологического значения, что давало исследователям возможность переосмысливать ее первоначальное содержание исходя из их личных предпочтений, в том числе обусловленных их конфессиональной принадлежностью.

В методологическом отношении основой для этого служила экзегетическая установка, согласно которой, хотя понятие «Вавилон» и надлежит соотносить с понятием «Рим», значение имени «Вавилон» не обязательно ограничивать значением альтернативного аллегорического имени/названия города «Рим» (значением эквивалента топонима «Рим»): имя «Рим» допустимо переносить на понятия иной модальности^{**}. С опорой на эту установку (изначально четко детерминированное) понятие «Рим»^{***} наделялось новыми смыслами. В рамках формализованного языка это отображалось посредством сопровождения

* К числу таких версий принадлежит версия Андрея Кесарийского, допускавшего, что под Вавилоном-блудницей подразумевается «земное царство, как бы в одном теле представляемое» [1, с. 151].

** Подробнее о символизме имени см.: [17, с. 3–5].

*** В данном случае под понятием «Рим» подразумевается город Рим.

термина «Рим» особым детерминативом: «языческий...», «папский...», «католический...», «новый...», «третий...» (Рим) и пр.

3. Многообразие модификаций версии «Вавилон — Рим» нельзя объяснить особенностями специфик применявшихся при их создании герменевтических методов: как правило, все они создавались с опорой на равнозначные методы, направленные, во-первых, на выявление и анализ признаков сходства Вавилона-блудницы с его предполагаемыми прототипами, а во-вторых, на выбор из их числа наиболее вероятного прототипа (с точки зрения исследователя). Вариативность форм интерпретации образа Вавилона-блудницы следует объяснять: 1) разнообразием тех исторических обстоятельств, в рамках которых осуществлялись его исследования; 2) разнообразием критериев и подходов исследователей к восприятию и осмыслению этих обстоятельств.

4. В условиях развития межконфессиональных отношений интерес к версиям «Вавилон — Рим» обуславливался не только познавательными, но и прагматическими задачами и целями. Положим, проецирование образа Вавилона-блудницы представителями одной христианской общности на другую могло производиться как для ее дискредитации (в рамках идеологической борьбы), так и для закрепления за своей общностью значимости истинной Церкви (за счет минимизации значимости другой).

5. На снижение уровня популярности версии «Вавилон — Рим» в Новейшее время повлияло как минимум два ключевых фактора: 1) снижение значимости религиозной и политической роли Рима в мире; 2) усиление в христианском социокультурном пространстве тенденции к конструктивному, уважительному межконфессиональному общению, связанное с развитием экуменического движения.

6. Значимость знаний об образе Вавилона-блудницы для христиан не ограничивается их теоретической значимостью, но усматривается и в их благотворном влиянии на ортопраксическую сторону жизни христиан: адресованный христианам призыв покинуть разращенный Вавилон (Откр 18:4) может и должен быть ими осмыслен как призыв не совершать тех злодеяний, какие совершали/совершают представители Вавилона-блудницы.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Андрей Кесарийский, св.* Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Мн.: Свято-Елисаветинский монастырь, 2005. 248 с.
2. Апокалипсис толковый (многотолковый) старообрядческий свод [рукопись]. Ч. 3. Первая половина XIX в. // ОР РГБ. Ф. 17 № 959. 308 л.
3. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2004. 2048 с.
4. *Геллей Г.* Библейский справочник / Пер. с англ. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2004. 884 с.
5. *Григорий, архиеп.* Истинно древняя и истинно православная Христова Церковь: изложение в отношении к глаголемому старообрядчеству: в 2-х ч. Ч. 2. СПб.: Типография Григория Трусова, 1856. V, 354, 2 с.

6. *Ипполит Римский*. Слово святого Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII века, с исследованием о Слове и о другой мнимой беседе Ипполита о том же, с примечаниями и приложениями К. Невоструева. М.: Синодальная Типография, 1868. 6, II, 2, 119, 256 с.

7. *Ириней Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. 672 с.

8. *Леонов А. М.* Мифологизация эсхатологических нарративов о Гоге и Магоге как способ демонизации России // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (19). С. 72–82.

9. *Ли Г. Ч.* История инквизиции в Средние века / Пер. с фр. А. В. Башкирова, под редакцией С. Г. Лозинского. Т. 2. СПб.: Брокгауз-Евфрон, 1912. 602 с.

10. *Лэйд Д.* Богословие Нового Завета: Пер. с англ. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2003. 800 с.

11. *Лютер М.* О Вавилонском пленении Церкви / Сост. и ред. Ивана Фокина. СПб.: Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера; Санкт-Петербургский христианский университет, 2017. XXIV, 800 с.

12. *Моррис Л.* Теология Нового Завета. СПб.: Христианское общество «Библия для всех»; Санкт-Петербургский христианский университет, 1995. 391 с.

13. *Нестор-Искандер*. Повесть о Царьграде (его основании и взятии турками в 1453 году) Нестора-Искандера XV века: (по рукописи Троице-Сергиевой лавры нач. XVI века, № 773 / сообщил архимандрит Леонид. СПб.: Типография В. Балашева, 1886. VI, 43 с.

14. Новая Женевская учебная Библия / Синодальный перевод. Hänssler-Verlag; Свет на Востоке, 2001. 2052 с.

15. *Оберлен К. А.* Рассмотрение пророчества св. Даниила и Апокалипсиса св. Иоанна Богослова, заключающее в себе мирозрительное зеркало последней години церкви и мира. [С. В. Б.] [рукопись] / Оберлен; пер. с нем. прот. А. Романовым. Конец XIX в. // ОР РГБ. Ф. 17. № 101. 49 л.

16. *Платон, архиеп.* Сокращенное изложение догматов веры по учению Православной Церкви. М.: Лествица, 1999. 338, 10 с.

17. *Прилуцкий А. М.* Символизм имени в пространстве религиозного семиозиса // Acta Eruditiorum. 2013. № 12. С. 3–5.

18. *Рейтенфельс Я.* Сказание светлейшему герцогу Тосканскому Козьме третьему о Московии: Падуя, 1680 г. / Пер. с лат. Алексей Станкевич. М.: Типография Общества распространения полезных книг, арендуемая В. И. Вороновым, 1905. X, 228 с.

19. *Робертсон Д. С., Герцог И. И.* История христианской Церкви от апостольского века до наших дней: в 2 т. / Пер. А. П. Лопухина. Т. 2: От разделения церквей до наших дней. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1891. 1290 с.

20. *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописям. СПб.: Печатня С. П. Яковлева, 1898. СXXXIV, 237, 121 с.

21. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование блж. Феофилакта Болгарского на Апостол: в 3-х кн. Кн. 1: Толкование на деяния и соборные послания святых апостолов. М.: Лепта-Пресс, 2004. 474 с.

22. *Филофей*. Сие послание старца Филофеа зело полезно о планитах и о зодях и о прочих звездах, и о часах злых, и о рожении человечестем в которую звезду, и о богатстве и о нищете прелщающихся // Синицина Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М.: Индрик, 1998. С. 339–346.

23. *Юнг-Штиллинг И. Г.* Победная повесть, или Торжество веры христианской. СПб.: Морская типография, 1815. XVI, 450 с.

24. Яцкевич В. И. Краткие сведения о старообрядческом расколе и сектах в Русской Церкви с изложением действующего о них законодательства. М.: Товарищество И. Д. Сытина, 1900. 83 с.

25. Luc A. de. Eclaircissemens sur l'Apocalypse et sur l'épître aux hébreux, ou analyse de leur composition. Genève; Paris: Ab. Cherbuliez, Libraire, 1832. X, 258 p.

26. Manuel du chrétien contenant les Psaumes, le Nouveau Testament l'imitation de N.-S. Jésus-Christ précédés de l'ordinaire de la Messe des Vêpres et des Complies. Tours: Alfred Mame et fils, éditeurs, 1887 г. CLXVII, 535 p.

27. Quinti Septimii Florentis Tertulliani. Liber adversus Judaeos // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1844. T. 2. Col. 595–642.

28. Rohrbacher R.-F. Histoire universelle de l'Eglise Catholique. Paris: Gaume Frères, Libraires-éditeurs, 1850. T. 7. 616 p.

29. Roussel. Traités-Roussel. Controverse. Paris: Libraire protestante, 1848. 439 p.

30. Steinheil G. Etude prophétique comprenant une critique du système prophétique darbyste un aperçu de l'Apocalypse une explication du chapitre XX de St. Luc et suivie d'un discours traduit du professeur Auberlen sur la doctrine du royaume de Dieu par G. Steinheil. Lausanne: Georges Bridel Editeur, 1861. 196 p.

31. Versé N. A. de. La clef de l'Apocalypse, ou Histoire de l'Etat de l'Eglise chretienne. Sous la IV Monarchie. T. 2. Paris: La Veuve de Daniel Horthemels, 1703. 485, 7 p.

32. Victorini Episcopi Petavionensis et martyris. Scholia in Apocalypsin beati Joannis // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1844. T. 5. Col. 317–344.

REFERENCES

1. Andrei Kesariiskii, sv. *Tolkovanie na Apokalipsis sviatogo Ioanna Bogoslova* [The interpretation on the Apocalipsis of st. John the theologian]. Minsk: Sviato-Elisavetinskii monastyr' Publ., 2005, 248 s. (in Russian).

2. *Apokalipsis tolkovyi (mnogotolkovyi) staroobriadcheskii svod (rukopis')* [The interpretative Apocalipsis (anyinterpretative) old-rite vault (manuscript)]. XIX. Ch. 3. 308 l (in Church Slavonic).

3. *Bibliia: Knigi Sviashchennogo Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta v Sinodal'nom perevode s kommentariiami i prilozheniiami* [Bible: the books of the Scripture of the Old and New Testament in the Synodal interpretation with commentaries and additions]. Moscow, Rossiiskoe Bibleiskoe obshchestvo Publ., 2004, 2048 s. (in Russian).

4. Gellei, G. *Bibleiskii spravochnik* [Bible handbook]. Saint Petersburg, Khristianskoe obshchestvo "Bibliia dlia vsekh" Publ., 2004, 884 s. (in Russian).

5. Grigorii, arkhiep. *Istinno drevniaia i istinno pravoslavnaia Khristova Tserkov': izlozhenie v otnoshenii k glagolemomu staroobriadchestvu: v 2-kh ch.* [Truly old and truly orthodox Church of Christ: interpretation in the relation to so called old rite: in 2 volumes]. Ch. 2. Saint Petersburg, Tipografiia Grigoriia Trusova Publ., 1856, V, 354, 2 s. (in Russian).

6. Ippolit Rimskii. *Slovo sviatago Ippolita ob antikhriste v slavianskom perevode po spisku XII veka, s izsledovaniem o Slove i o drugoi mnimoi besede Ippolita o tom zhe, s primechaniiami i prilozheniiami K. Nevostrueva* [The word of st. Hyppolite about anti-Christ in the Slavic translation according to the copy of XII century with the investigation about the Word and about another pseudo Word of Hypolite about the same thing with commentaries and additions of C. Novostruev]. Moscow, Sinodal'naia Tipografiia Publ., 1868, 6, II, 2, 119, 256 s. (in Russian).

7. Irinei Lionskii, sv. Protiv eresei. Dokazatel'stvo apostol'skoi propovedi [Against heresies. The proof of the apostolic preach]. Saint Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 2008, 672 s. (in Russian).

8. Leonov, A. M. Mifologizatsiia eskhatologicheskikh narrativov o Goge i Magoge kak sposob demonizatsii Rossii [The Mythologizations of eschatological narratives about Gog and Magog as a way of discreditation and demonization of Russia]. In: *Trudy kafedry bogosloviia Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii*, 2023, no. 3 (19), pp. 72–82. (in Russian).

9. Li, G. Ch. *Istoriia inkvizitsii v Srednie veka* [The history of the inquisition in the Middle Ages]. T. 2. Saint Petersburg, Brokgauz-Evfron Publ., 1912, 602 s. (in Russian).

10. Ledd, D. *Bogosloviie Novogo Zaveta* [A theology of the New Testament]. Saint Petersburg, Khristianskoe obshchestvo "Bibliia dlia vsekhn" Publ., 2003, 800 s. (in Russian).

11. Liuter, M. *O Vavilonskom plenenii Tserkvi* [About the Babylon captive of the Church]. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskoe obshchestvo Martina Liutera; Sankt-Peterburgskii khristianskii universitet Publ., 2017, XXIV, 800 s. (in Russian).

12. Morris, L. *Teologiia Novogo Zaveta* [New Testament theology]. Saint Petersburg, Khristianskoe obshchestvo "Bibliia dlia vsekhn"; Sankt-Peterburgskii khristianskii universitet Publ., 1995, 391 s. (in Russian).

13. Nestor-Iskander. *Povest' o Tsar'grade (ego osnovanii i vziatii turkami v 1453 godu) Nestora-Iskandera XV veka: (po rukopisi Troitse-Sergievoi lavry nach. XVI veka, no. 773* [The story about Tzargrad its foundation and capture by Turks in 1453) by Nestor Hysander XV century: according to the manuscript of the Lavra of Saint Trinity st. Sergius the beginning of XVI century, № 773]. Saint Petersburg, Tipografiia V. Balasheva Publ., 1886, VI, 43 s. (in Russian).

14. *Novaiia Zhenevskaia uchebnaia Bibliia / Sinodal'nyi perevod* [New Geneva Study Bible]. Hänssler-Verlag; Svet na Vostoke Publ., 2001, 2052 s. (in Russian).

15. Oberlen, K. A. *Rassmotrenie prorochestva sv. Daniila i Apokalipsisa sv. Ioanna Bogoslova, zakliuchaiushchee v sebe mirozritel'noe zertsalo poslednei godiny tserkvi i mira* [The analyses of the prophecy of st. Daniel and Apocalipsis of st. John the Theologian, that includes the world-sighting vision of the last hour of the church and the world] (rukopis'). (XIX). 49 l. (in Russian).

16. Platon, arkhiep. Sokrashchennoe izlozhenie dogmatov very po ucheniiu Pravoslavnoi Tserkvi [The Abbreviated presentation of the dogmas of the faith according to the teaching of the Orthodox church]. Moscow, Lestvitsa Publ., 1999, 338, 10 s. (in Russian).

17. Prilutskii, A. M. Simvolizm imeni v prostranstve religioznogo semiozisa [The symbolism of the name in the space of religious semiosis]. In: *Acta Eruditorum*, 2013, no. 12, pp. 3–5 (in Russian).

18. Reitenfel's, Ia. *Skazaniia svetleishemu gertsogu Toskanskomu Koz'me tret'emu o Moskovii* [The stories to the Most Serene Duke of Toscana Cosma the third about Moscovia]. Moscow, Tipografiia Obshchestva rasprostraneniia poleznykh knig, arenduemaia V. I. Voronovym Publ., 1905, X, 228 s. (in Russian).

19. Robertson, D. S., Gertsog, I. I. *Istoriia khristianskoi Tserkvi ot apostol'skogo veka do nashikh dnei: v 2 t. T. 2: Ot razdeleniia tserkvei do nashikh dnei* [The history of the Christian church from apostolic century till nowadays: in 2 volumes. Vol. 2. From the division of the Churches till nowadays]. Saint Petersburg, Knigoprodavets I. L. Tuzov Publ., 1891, 1290 s. (in Russian).

20. Smirnov, P. S. *Vnutrennie voprosy v raskole v XVII veke: Issledovanie iz nachal'noi istorii raskola po vnov' otkrytym pamiatnikam, izdannym i rukopisiam* [Inner questions in the schism of the XVII century: The investigation from original history of the schism according to newly opened edited monuments and manuscripts]. Saint Petersburg, Pechatnia S. P. Iakovleva Publ., 1898, CXXXIV, 237, 121 s. (in Russian).

21. Feofilakt Bolgarskii, blzh. *Tolkovanie blzh. Feofilakta Bolgarskogo na Aposttol: v 3-kh kn. Kn. 1: Tolkovanie na deiania i sobornye poslaniia sviatykh apostolov* [The interpretation of st. Theophilact of Bulgaria on the Apostolic Readings: in 3 Books. Book 1. The interpretation on the Acts and Catholic Letters of Saint Apostols]. Moscow, Lepta-Press Publ, 2004. 474 s. (in Russian).

22. Filofei. *Sie poslanie startsa Filofea zelo polezno o planitakh i o zodeiakh i o prochikh zvezdakh, i o chasekh zlykh, i o rozhenii chelovechestem v kotoruiu zvezdu, i o bogatstve i o nishchete preishchaiushchikhsia* [This letter of elder Thelopheos is very useful about planets and zodiacs and other stars and about evil hours and about human born in which star and about the richness and poverty who are tempted]. In: Sinitina N. V. *Tretii Rim: Istoki i evoliutsiia russkoi srednevekovoi kontseptsii (XV—XV vv.)*. Moscow, Indrik Publ., 1998, pp. 339–346 (in Russian).

23. Iung-Shtilling, I. G. *Pobednaia povest', ili Torzhestvo very khristianskoi* [The victorious story, or the Triumph of the Christian faith]. Saint Petersburg, Morskaia tipografiia Publ., 1815, XVI, 450 s. (in Russian).

24. Iatskevich, V. I. *Kratkie svedeniia o staroobriadcheskom raskole i sektakh v Russkoi Tserkvi s izlozheniem deistvuiushchego o nikh zakonodatel'stva* [The summary about the Old Rite schism and sects of the Russian Church with the addition of the laws about them]. Moscow, Tovarishchestvo I. D. Sytina Publ., 1900, 83 s. (in Russian).

25. Luc, A. de *Eclaircissemens sur l'Apocalypse et sur l'épître aux hébreux, ou analyse de leur composition*. Genève; Paris, Ab. Cherbuliez, Libraire, 1832, X, 258 p. (in French).

26. Manuel du chrétien contenant les Psaumes, le Nouveau Testament l'imitation de N.-S. Jésus-Christ précédés de l'ordinaire de la Messe des Vêpres et des Complies. Tours, Alfred Mame et fils, éditeurs, 1887, CLXVII, 535 p. (in French).

27. Quinti Septimii Florentis Tertulliani. Liber adversus Judaeos. In: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1844, vol. 2, col. 595–642 (in Latin).

28. Rohrbacher, R.-F. *Histoire universelle de l'Eglise Catholique*. Paris, Gaume Frères, Libraires-éditeurs, 1850, vol. 7, 616 p. (in French).

29. Roussel. *Traité-Roussel. Controverse*. Paris, Libraire protestante, 1848, 439 p. (in French).

30. Steinheil, G. *Etude prophétique comprenant une critique du système prophétique darbyste un aperçu de l'Apocalypse une explication du chapitre XX de St. Luc et suivie d'un discours traduit du professeur Auberlen sur la doctrine du royaume de Dieu*. Lausanne, Georges Bridel Editeur, 1861, 196 p. (in French).

31. Versé, N. A. de *La clef de l'Apocalypse, ou Histoire de l'Etat de l'Eglise chretienne. Sous la IV Monarchie, vol. 2*. Paris, La Veuve de Daniel Horthemels, 1703, 485, 7 p. (in French).

32. Victorini Episcopi Petavionensis et martyris. Scholia in Apocalypsin beati Joannis. In: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1844, vol. 5, col. 317–344 (in Latin).

*А. Ю. Гуревич**

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ РОССИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ДЛЯ ИУДЕО-ПРАВОСЛАВНОГО ДИАЛОГА

Статья посвящена анализу взаимодействия и специфике богословского дискурса в контексте межрелигиозного диалога между иудейской и православной религиозной традицией. Поскольку православное христианство является крупнейшим религиозным объединением в России, то акцент делается на восприятии иудейских богословских течений в контексте российской культурной и богословской традиции (через призму герменевтики). Духовные течения в богословии православия выражаются в особом образе жизни, который созвучен с мистической традицией хасидизма, что способствовало распространению именно этой формы иудаизма в России. Культурный контекст православной церкви, которая претерпела различные метаморфозы, тем не менее способствовал сближению с мистическим иудаизмом, в связи с чем взаимодействия двух конфессий разных религий представляется в России наиболее гармоничным, однако в статье показано, что гармония различного возможна при условии духовной дистанции и взаимопонимания, сохранении собственной идентичности. Звучание православного концепта в контексте взаимодействия с иудаизмом поможет открыть новые возможности для прагматической миссии межрелигиозного диалога двух авраамических религий.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог; иудаизм, православие, Россия, восточная Европа, старчество, хасидизм.

* Гуревич Аарон Юрьевич — соискатель ученой степени кандидата наук СПбГУ, руководитель Департамента по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами, Федерация еврейских общин России; arong@mail.ru; Федерация еврейских общин России, Российская Федерация, Москва, 127055, 2-й Вышеславцев пер., 5а.

Aharon Yu. Gurevich — academic degree applicant of Saint Petersburg State University, Head of the Department for Interaction with the Armed Forces and Law Enforcement Agencies; arong@mail.ru; Federation of Jewish Communities of Russia, Federation of Jewish Communities of Russia, Moscow, 127055, Vysheslavtsev per 5 a, Russian Federation.

A. Yu. Gurevich
INTELLECTUAL HERITAGE OF RUSSIAN THINKERS
AS A PREREQUISITE FOR JUDEO-ORTHODOX DIALOGUE

The article is devoted to the analysis of interaction and specificity of theological discourse in the context of interreligious dialogue between Jewish and Orthodox religious tradition. Since Orthodox Christianity is the largest religious association in Russia, the focus is on the perception of Jewish theological trends in the context of Russian cultural and theological tradition (through the prism of hermeneutics). Spiritual currents in the theology of Orthodoxy are expressed in a special way of life that is consonant with the mystical tradition of Hasidism, which contributed to the spread of this particular form of Judaism in Russia. The cultural context of the Orthodox Church, which underwent various metamorphoses, nevertheless favoured a rapprochement with mystical Judaism. In this regard, the interaction between the two confessions of different religions seems to be the most harmonious in Russia, however, in the article we will show that the harmony of the different is possible under the condition of spiritual distance and mutual understanding, preserving its own identity. Clarifying the Orthodox concept in the context of interaction with Judaism will help open new possibilities for the pragmatic mission of interreligious dialogue between the two Abrahamic religions.

Keywords: inter-religious dialogue; Judaism; Orthodox; Russia; Eastern Europe; Orthodox eldership; Hasidism.

Введение

Отношения православия с иудаизмом складывались в русле более глобальных отношений иудаизма и христианства, впоследствии распавшегося на несколько конфессий. Как и иудаизм, христианство было инкорпорировано в ткань европейской истории, которая вносила в эти две авраамические религии свои правки, исключения, коррекции и даже искажения. Поэтому современная проблема межрелигиозного диалога имеет свою историческую значимость и контекстуальность.

Современный иудео-христианский мир вошел в стадию, которую можно назвать предапокалиптической, поскольку человечество сталкивается с масштабными бедствиями разного характера. Природные катаклизмы, множественные военные столкновения, экономические, политические кризисы ведут к духовному опустошению человека, так или иначе вовлеченного в актуальный исторический нарратив, свидетелем которого невольно является каждый. Такая эпоха перемен провоцирует к глубокому духовному поиску, чтобы обрести опору в нерушимом, вечном и светлом первоначале мира, в Боге. С одной стороны, поиск духовного успокоения связан с естественной потребностью человека в вере, с другой стороны, на этой потребности паразитируют различные сектантские, радикальные религиозные направления. Поэтому сегодня вопрос межрелигиозного диалога является особенно актуальным, поскольку результаты открытых, компетентных и духовных бесед, встреч способствуют воспитанию толерантности и миролюбия по отношению к представителям другой религиозной традиции.

В данной статье предпринимается попытка прояснить то, как межрелигиозный диалог происходит в России между представителями православной и иудейской ветвями авраамических религий.

На философском и богословском материалах мы осветим различные грани этого взаимодействия.

Генезис иудео-православного диалога

Богословские вопросы на пересечении иудаизма и христианства остаются самыми долгоживущими, на протяжении двух тысяч лет две авраамические религии балансируют от крайней непримиримости до понимания ценностного и концептуального единства.

Самым острым вопросом и причиной многих споров между богословием иудаизма и христианства является статус, природа и историческая миссия Иисуса Христа.

Две авраамические религии не совпали в отношении к основателю второй мощной монотеистической традиции, своими корнями уходящей в иудейскую. Эта генетическая преемственность часто отбрасывается в порыве обличить и указать на инаковость иудаизма, подчеркивая разделенность образа жизни и образа веры. Если взаимодействия иудеев с мусульманами были обусловлены христианством, в некотором смысле, даже противопоставляясь ему, как бы объединяясь против нового религиозного мировоззрения, то отношения иудеев с христианами были похожи на прямое столкновение двух спорящих между собой миров, тем не менее, связанных единой пуповиной истории.

Иудейский Бог, как он представлен в богословской традиции, абсолютно един и неделим, что исключает возможность рождения из Бога какого бы то ни было. «Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтобы расклевываться» [Числа 23:19].

«Я Господь, это — Мое имя, и не дам славы Моей иному и хвалы моей истуканам» [Исайя 42:8].

Идея воплощенного Бога отсутствует в иудаизме, и это вступает в противоречие с христианством.

«И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» [Иоанн 5:18].

Приведенные тезисы из Библии явно указывают на принципиальную разницу относительно онтологического представления Бога в иудейском и христианском богословии, несмотря на то, что в обоих случаях мы улавливаем общий смысл Бога-Творца и защитника творения.

В этой связи интересен новый взгляд на фигуру апостола Павла (Шаул из Таршиша), который, как и остальные апостолы, был иудеем изначально, но оказал сильное влияние на понимание христианской веры. Важно для нашей работы указать, что именно Павел указывает на важность и нерушимость Завета между Богом и Израилем и берет это как своеобразную точку отсчета, как луч веры, продолжающий свой свет через новое религиозное учение. «Итак мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем» [Рим. 3:31]. Представление о Павле как о богослове-мыслителе позволяют говорить о его методах как риторических, так и богословских, миссионерских, способствующих налаживанию межрелигиозного диалога.

«И тогда на исторической арене появился человек по имени Павел, которого многие исследователи считают подлинным отцом христианства. Именно ему и его последователям обязана своим происхождением христианская теология, в основу которой легла проекция иудаизма на языческое сознание. Иными словами, то,

каким образом язычники прочитывали и понимали священные еврейские тексты, привело к появлению собственно христианского вероучения и его обособлению от иудаизма» [23].

Конечно, на заре своего становления, особенно через послания Павла, христианство только обретало свою концептуальную форму, однако мощный духовный контекст иудаизма создает ситуацию бинарного отношения к тому, что формируется как одновременно и продолжение, но и как нечто новое. В этом тонком полуразличимом дискурсивном поле работали первые христианские богословы, создавая новые концепты вероучения, но при этом сохраняя связь со своим источником. Интересна мысль богослова М. Нейноса, который создает радикально новый взгляд на фигуру апостола Павла. Он «не согласен с идеей «двух путей», поскольку Иисус был ожидаемым еврейским Мессией. Язычники должны принять минимальный стандарт соблюдения Торы — заповеди Ноя — ради гармоничных отношений с еврейскими братьями» [14, с. 277]. Здесь мы переходим к еще одной острой проблеме различия иудаизма и христианства.

Кроме онтологических характеристик Бога существенным отличием христианства от иудаизма является представление о Мессии (Машиах). Иудаизм не признает в Иисусе Мессию, поскольку события его жизни не соответствовали тому, что предсказывали пророки Ветхого Завета. Так, по словам В. С. Соловьёва,

«... иудеи ждали от Мессии между прочим и политической победы иудейства: также несомненно и то, что Христос проповедовал прежде всего царствие Божие в духе и истине; но как в ожиданиях иудеев дело Мессии не исчерпывалось его политической победой, так, с другой стороны, и возведенное Христом царство Божие не исчерпывается одним поклонением Богу в духе и истине» [18, с. 24].

Более того, христианство не едино во мнении относительно природы Иисуса и Святого Духа. Православная традиция, на которой мы делаем акцент в настоящей работе, не признает *filioque*, а также не едино во мнении относительно природы и личности Иисуса. Бог един в трех лицах, что для иудейского богословия неприемлемо. Однако, несмотря на непримиримость в вопросах Бога, область антропологии в христианстве сохраняет генетическое ядро иудаизма, особенно это касается духовного опыта православия. Так, архиепископ Тиранский и всей Албании пишет: «Восточная Церковь оставляет пространство для личной свободы мысли и выражения, в рамках живого предания» [1]. В этом отчасти заключается зерно межрелигиозного диалога, самого по себе являющего часть живого предания.

Обращаясь к реальной истории России и взаимосвязи русского, православного населения с иудейским, мы увидим картину, далекую от той, которая представляется в богословских исследованиях и работах, открывающих путь к взаимопониманию и диалогу.

В целом, общий тренд восприятия иудеев как отверженных, изгоев сохранялся как в католической, так и в православной и униатской церквях на территории Польши: «...с середины XVII в. православное и униатское

духовенство начинают весьма активно обращаться к практике дисциплинирования еврейско-христианских отношений» [22, с. 110]. Таким образом, можно обнаружить асинхронизм отношения к евреям и иудаизму в Западной Европе и в восточной ее части, а впоследствии и на территории России. Когда начинают гореть костры инквизиции, яростное вычищение крови от еврейства в Испании, то в Восточной Европе, и особенно в Польше, мы наблюдаем длинные периоды религиозной толерантности. Здесь иудаизм получает хоть какую-то возможность сохранить свою самобытность.

Однако, кроме проблем с христианскими конфессиями, иудаизм ждет внутренний кризис, который на территории той же Польши оказался весьма сильным, что привело к расколу, разделению на два течения — «литовское» и хасидское.

Великая схизма XI в., расколовшая до того момента монолитное здание христианства на две фундаментальные части, дала начало новым распадам как католичества, так и православия в будущем. Как природно связанная с христианством, иудейская религия также испытает изменения и кризис, однако намного позже проявленный в своего рода расколе. Именно территория Российской империи станет тем плавильным котлом иудео-христианских, а точнее сказать, иудео-православных отношений. Отметим, что «к 1880 г. в Российской империи проживало около 67% всех евреев мира!» [19, с. 83], что представляет собой серьезный аргумент для важности изучения иудео-православного межрелигиозного диалога именно в России.

Отсутствие государственности у еврейского народа способствует тому, что иудаизм становится одним из перманентных духовных фонов в Европе, не была исключением и европейская часть России.

Изначальные настроения в христианстве относительно иудаизма окрашены в негативные тона [17], что привело к множеству вопросов относительно интерпретации статуса иудаизма после пришествия Христа. Восточное христианство, которое продолжило применять ограничительные меры по отношению к еврейским общинам, было в целом солидарно с общим христианским трендом, заложенным новозаветными и богословскими представлениями времен патристики. Однако мы не будем касаться проблемы евреененавистничества и отношения к евреям в целом как социальной общности, для нас важно показать богословскую специфику концептуального, понятийного взаимодействия тех направлений иудаизма, которые наиболее гармонично распространялись на территории православного российского государства.

Поскольку, как мы упомянули выше, в России в XIX в. проживало около 70% всех евреев в мире, взаимодействие с иудаизмом в контексте православной традиции в новейшее время представляется одним из самых глубоких и значительным.

После раздела Польши в 1772 г. возникает проблема определения статуса еврейских общин и дальнейшая судьба тех, кто исповедует иудаизм. Поскольку в России основной религией является восточное христианство православного толка, то иудейские общины также находились в притесненных условиях. Формирование так называемой черты оседлости, которая существовала с 1791 по 1917 гг., ограничивало мобильность представителей иудаизма, и указывает

если не на враждебное отношение к еврейству, то точно настороженное. В 15-ти губерниях на западе Российской империи плотность еврейского населения возрастала, что вызывало конфликты как с православным населением, которое также там исторически проживало, так и внутри иудейской общины. Издавались указы об ослаблении ограничения в перемещении для иудеев [8, с. 87], что позволяло говорить о важности продуктивного, полезного народа, который выгоден государству с экономической точки зрения (применялись к купцам 1 и 2 гильдий, и также к ремесленникам). Тем не менее именно мультикультурная, мультинациональная и мультирелигиозная атмосфера, царившая в западных губерниях, способствовала активному взаимодействию и в итоге положила начало для диалога между иудаизмом и православием.

Печально известные погромы (1881–1883) вызвали духовный отклик в сердцах верующих русских философов, о чем мы скажем ниже.

После революции 1917 г. было провозглашено равенство народов, в связи с чем все ограничения в связи с чертой оседлости были сняты, однако это был шаг назад от традиционного иудаизма.

«В условиях небывалых культурно-государственных экспериментов, в моральной атмосфере, нагнетаемой до невыносимого давления под действием жестких и хищных сил, поделивших вчера еще единую территорию “черты оседлости”, заканчивается процесс напряженной поляризации» [4, с. 202].

В котле идеологического варева оказались представители сразу всех трех авраамических религий, которые перед лицом отрицания уникальности и религии в целом заняли оборонительную позицию. Подобно тому как в Испании периода реконкисты иудеям было запрещено находиться на ее территории или для этого необходимым условием был переход в христианство (что не гарантировало безопасности и признания в дальнейшем, поскольку они становились так называемыми конверсо — перешедшими из иудаизма в христианство — и, таким образом, были как отверженными в среде иудеев, так и не полностью принятыми в среде христиан), так и после революции возникли ограничения в вероисповедании.

События, предшествовавшие обострению еврейского вопроса в России, были связаны с политикой, направленной на минимизацию влияния еврейской общины. Так, на юге Российской империи в 1881–1882 гг. в 166 населенных пунктах происходит череда погромов, в 1891 г. происходит высылка из Москвы еврейского населения, в 1903 г. крупный погром и уничтожение еврейских домов в Кишиневе, в 1907 г. вводится процентная норма поступления в высшие учебные заведения для евреев. В 1914 г. с началом Первой мировой войны евреев принудительно переселяют из прифронтовых территорий, а вскоре и вовсе обвиняют в шпионаже. Данный период отмечен трагизмом и отдалением от реализации межрелигиозного диалога, чему способствовала в первую и главную очередь политика государства.

Для достижения целей данной работы мы сосредоточимся на тонком взаимодействии двух богословских традиций, которые осуществлялись в контексте православной культуры. Духовный стержень России, контекст которого важен для понимания специфики будущего иудео-православного

диалога, восходит к византийской традиции, наполненной образами, вещественными атрибутами. Иудейские общины оказались в такой культуре, таком особом евразийском синтетическом единстве, которое «...создает известную генетическую общность религиозно-культурных начал с “народом-хозяином”, которого рецепция византийского православия в ином смысле вводит в круг асийских культур» [4, с. 203].

Интересна судьба иудаизма и его распространения на Руси, феномен которого в сущности сводился к осторожному сближению ветхозаветного и новозаветного богословия. Так называемая «ересь жидовствующих», появившаяся в Великом Новгороде, представляет собой феномен прозелитической деятельности крымского еврея Схарии [4, с. 207]. Что интересно, именно в отношении к данной ереси православие обретает полемическую форму в процессе поиска аргументов и организации богословских диспутов.

Феномен данной ереси вызвал резонанс в истории русской религиозной и светской мысли, на что указывают разночтения и приписывания разных смыслов на протяжении смены режимов и идеологий [7, с. 115]. Такой высокий интерес к данной ереси, ставшей историческим феноменом, кроется, на наш взгляд, в глубоком духовном созвучии православного истецлишмента с идеями, которые принес Схария. Резонанс и довольно положительная реакция со стороны правящего сословия [7, с. 111] дают право говорить о сходных интеллектуальных, духовных основаниях иудаизма и православия на Руси.

Действительно, с практической стороны осуществления религиозного чувства, православие в своей склонности к уединению, а также традиция старчества стала благодатной духовной почвой для глубокого личного диалога с иудаизмом в его мистической форме.

Однако молах истории в лице революций и власти большевизма оборвал нарождающуюся нить понимания в духовном диалоге иудаизма и православия. Этому способствовало уравнивание каждого перед идеологией, стирание индивидуальных черт и подмена сакрального на псевдоморфозу «правящего слоя» [4, с. 202]. Трагедийность бытия еврейского народа, который теряет «тихое пристанище» [5, с. 192] на окраинах гигантской империи, совпадает с глубоким потрясением русского народа после случившегося слома духовного уклада жизни. После жестких политических решений, мировых войн, краха советской цивилизации, происходит возрождение религиозной мысли, а также активизируются интенсивные поиски смысла происшедшим событиям. Сегодня происходит процесс самоопределения и поисков тех глубинных корней, объединяющих на огромной территории разнообразных народов, культур и религий. В современной России создались условия для подлинного диалога иудаизма и православия, поскольку основные народы, принадлежащие к данным религиозным традициям, вместе пережили за последние сто лет подлинную историческую и политическую трагедию. Россия объединила в себе эсхатологические мотивы как иудаизма, так и христианства в его восточной форме.

Более того, в России создалась ситуация поликультурного смешения, и поэтому на фоне феномена русского человека, который по национальности может быть бурятом, финно-угром, чеченцем или евреем, вопрос о взаимодействии

между представителями разных конфессий и религий выходит на уровень духовного диалога. В целом в России фоном такого межрелигиозного диалога является аксиологическое единство общечеловеческих ценностей, а также традиционных ценностей, которые являются в России связующим звеном, духовным фактором сохранения российской идентичности в условиях цивилизационного противостояния с глобальными трендами расчеловечивания и отрицания традиционных, религиозных ценностных установок, формирующих личность. В целом вопрос идентичности является общим для всех народов, живущих в России и сталкивающихся с проблемами единого государства.

«Наряду с формированием новых коллективных идентичностей на передний план все более выдвигается личностная самоидентификация, осознание себя как самоценной личности, свободной от прежних коллективных обязательств» [13, с. 7].

В этих условиях поиска личностной опоры межрелигиозный диалог обретает новое звучание, открывая возможность критически, а также творчески подойти к вопросам личной веры.

Для представления не только исторического, но и духовного, интеллектуального контекста становления иудео-православного диалога обратимся к русским философам и их отношению к так называемому «еврейскому вопросу». Время проблематизации еврейского вопроса совпадает с расцветом русской мыслительной традиции, формируя ее особый религиозный характер и метаисторичность.

Иудаизм сквозь призму русской религиозной философии

Исторические события конца XIX в. побудили философскую мысль в России на размышления о роли и миссии еврейского народа и иудаизма в мировой истории, а также в христианской эсхатологии.

Одним из выдающихся религиозных мыслителей России, внесших вклад в становление иудео-христианского диалога, является В. С. Соловьёв. Его работа «Еврейство и христианский вопрос», созданная на основе лекций, прочитанных на высших женских курсах в 1884 г., посвящена поискам ответа на трагические события, связанные с еврейскими общинами в «черте оседлости», сформированной со времен раздела Польши в 18 в.

По словам А. У. Чемурзиева,

«...с работ В. С. Соловьёва началась определенная богословско-философская активность, направленная на более адекватное восприятие христианами иудаизма, а иудаистами — христиан, что положило начало диалогу» [20, с. 58].

Исходя из данного утверждения, можно заключить, что до работ русского философа диалога как такового не было, почти два тысячелетия иудейские общины скорее приспосабливались к христианству, не растворяясь в нем, но обособленно обеспечивая себе выживание, идя на многие уступки и ограничения. Для понимания духовной потребности в таком диалоге, возникшем между иудаизмом и христианством именно в Российской империи, обратимся к историческому контексту и той области, которая была основным местом соприкосновения христиан с иудеями.

Россия в XVIII в. стала обладательницей уникальной территории, католической *de jure*, но совершенно мультирелигиозной *de facto*. На ней проживали католики, православные и многочисленное еврейское население. Такой внутренний полифонизм различных духовных традиций является серьезным условием для глубокого понимания отличий и общих черт между этими традициями. Мы сосредоточимся на прояснении связи иудаизма и православия, поскольку именно в Российской империи конца XVII–XIX вв. носители данных религиозных направлений были брошены в вынужденное познание друг друга. Эта поистине знаковая ситуация открывает поле для поиска богословских смыслов, связанных с божественным промыслом, сведшему в одной стране столько разнообразных религиозных направлений. Это обстоятельство заставляет заглянуть за пределы лишь исторической данности, увидеть его духовный пласт, что попытались сделать религиозные русские философы, в первую очередь В. С. Соловьёв, С. Л. Франк, Л. Шестов, Н. С. Бердяев. Их идеи ознаменовали попытку соединить духовный, богословский уровень понимания исторических событий, начиная с библейских и до современности, с метауровнем философского поиска смыслов человеческой жизни и смысла сосуществования народов.

Вопросы, которые Соловьёв задает в начале своей работы, относятся к выяснению причины неприятия и отрицания ценности друг друга как у иудеев, так и у христиан. Действительно, если Иисус был сам по национальности евреем, то, согласно символу веры, едиnorodный с Богом человек был рожден в конкретном народе. Второй вопрос относится к тому, что «... большая часть иудейского народа отвергла Христа и заняла решительно враждебное положение относительно христианства» [18, с. 11]. Также интересен третий вопрос, связанный с тем, что «главная масса еврейского народа и религиозный центр новейшего иудейства находятся не в Западной Европе, а в двух славянских странах — России и Польше» [18, с. 11]. В последнем вопросе слышен намек на мессианскую роль России как того государства, в котором волею провидения появляется возможность осуществления не абстрактного диалога религий, но конкретного взаимодействия, взаимообогащения и самопознания через другого, иначе, осуществления личностной модели межрелигиозного диалога [12, с. 71–75].

Все три вопроса являют собой квинтэссенцию иудео-христианского напряжения, олицетворяющую проблему отца и его детей.

С точки зрения герменевтики, на что также обращает внимание В. С. Соловьёв, — на эту необычную генетическую связанность и в то же время разделенность:

«...новое не просто заменяет старое, но находится с ним в двойственном отношении; оно отменяет его и в то же время завершает, оно изменяет письмо, превращая его в духовное явление; так вода превращается в вино. Стало быть, христианство само себя осознает, производя изменение смысла внутри прежнего писания» [16, с. 117].

Как правило, когда мы говорим о диалоге, целью которого является понимание и признание другой религиозной традиции через личностное обще-

ние с ее представителем, то мы опираемся на священный текст и пытаемся обнаружить те общие коннотации, позволяющие выйти из закупоренности убеждений и ограниченности собственной традиции. К этому, на наш взгляд, призывает Соловьёв, указывая на то, что религия христианская, так и иудейская,

«...начинается личным отношением между Богом и человеком в древнем завете Авраама и Моисея и утверждается теснейшим личным соединением Бога и человека в новом завете Иисуса Христа, в котором обе природы пребывают нераздельно, но и неслиянно» [18, с. 17].

Конечно, мотив рассматриваемой работы Соловьёва как представителя христианской религии, а впоследствии принявшего католичество, состоит в последовательном доказательстве генеральной мысли самого философа о единой религии, о синтезе христианства и иудаизма. Несмотря на то что он пишет о неслиянности, сам мыслитель в душе видит всеединое религиозное здание авраамического Духа.

«Так, Вл. Соловьёв не только выступал против антисемитизма, но и обосновывал провиденциальное предназначение еврейского народа и его веры» [10, с. 26].

В этом, на наш взгляд, состоит особый духовный посыл, присущий именно православию в его склонности к срединности и стремлении к гармоничному сосуществованию людей Ветхого и Нового Заветов. В этом заключается особая миссия России, о чем мы скажем в следующей части, раскрывая аспекты личностной модели межрелигиозного диалога.

Именно на территории православного государства складываются особые аксиологические условия, позволяющие реализации межрелигиозного диалога между христианским и иудейским миром. Действительно, взаимодействия между иудеями и православной церковью отличались своей умеренностью, и не было случаев насильственной христианизации евреев, как это повсеместно происходило в Европе (Средние века, Новое время) [9, с. 216]. Всеединый подход православной церкви с опорой на свободу души формирует особый характер религиозного образа жизни и образа чувствования. Так, иудаизм как одна из авраамических религий, генетически связанная с христианством, в призме православного богословия является инаковой, но не противоположной или радикально вредной религиозной традицией, т. е. она сосуществует, мирно соприкасаясь с православием как инаковый способ восприятия Бога и человека. Такая уникальная позиция церкви в России в современных условиях способствует расширению и развитию духовно-нравственных учений для поддержания здоровой, духовно развитой силы для противостояния глобальным процессам расчеловечивания и преодоления кризиса веры.

Понимание взаимодополняемости и гармоничного сосуществования иудаизма и христианства в его восточном образе является важнейшей составляющей реальной межрелигиозного диалога.

Стоит добавить, что пророки стремились к наиболее точной интерпретации и пониманию божественного послания, при этом само его восприятие было встроено в иерархию Бог-человек в своем нравственном и телесном несовер-

шенстве. Пророк исполняет высшую миссию проводника божественных смыслов в человеческий мир, чтобы наполнить его смыслом, ниспосланным Богом. Иисус же представляет собой уже совершенного богочеловека, который иначе изъясняется и воспроизводит волю Бога как свою собственную, в этом состоит радикальное отличие восприятия Иисуса христианами от других авраамических религий. Однако на заре становления христианства, когда можно было только через личное взаимодействие с Иисусом осознать, «что есть истина», происходит распад иудейского и эллинского народа на воспринявших Иисуса и отвергнувших его. Таким образом был запущен процесс поляризации религиозных сил, что впоследствии привело к расколам и распадам внутри каждой традиции. Здесь стоит отметить, что человеческая природа склонна к эгоизму и привязанностям, что препятствует к открытости другому, носителю не иной истины, но иного ее понимания и представления о ней. В этом, на наш взгляд, заключается суть межрелигиозного диалога между иудаизмом и православием, который погружен в более глубокий контекст иудео-христианского взаимодействия.

Обратимся к словам В. С. Соловьёва, что «окончательная цель для христиан и иудеев одна и та же — вселенская теократия, осуществление божественного закона в мире человеческом, воплощение небесного в земном» [18, с. 28].

Иной ракурс иудео-православного взаимодействия содержится в работе Н. А. Бердяева, который делает акцент на поиск общеисторического смысла иудейского народа. Однако настрой мысли русского философа находится в глубоком ограничении той мысли, что несмотря на мессианскую историчность еврейского народа, тем не менее он до сих пор находится в двойственном положении, отвергая Мессию в лице Иисуса [2, с. 93]. Отметим, что проблема межрелигиозного диалога у Бердяева не проявляется, поскольку речь идет не о религиозном, богословском смысловом наполнении иудаизма, но о национальной истории еврейского народа.

Отец С. Н. Булгаков исследует апокалиптические тексты иудаизма в контексте осуществления исторического процесса, ожидания Мессии и соотношения божественного и человеческого планов бытия. Для нас важной идеей религиозного мыслителя является мысль о сходных чертах апокалиптических ожиданий как в иудаизме, так и христианстве.

«Ожидание мессианского царства того характера, какой ему приписывается в 17-м псалме Соломоновом, свойственно, наряду с другими концепциями, почти всей апокалиптической литературе и составляло народную веру этого времени, как мы хорошо знаем это из Евангельской истории, где мы непрерывно наблюдаем желание и апостолов, и народа превратить Спасителя в ожидаемого мессию» [3, с. 396].

Безусловно, здесь подчеркивается генетическая непрерывность богословских смыслов, передавшихся по наследству от иудаизма к христианству в целом. Здесь можно обнаружить фиксацию богословского аспекта межрелигиозного диалога.

О существенном отличии также пишет С. Н. Булгаков:

«Эсхатология составляет важную часть содержания апокалиптики, притом в основных своих идеях она была санкционирована христианством с тем, конечно отличием, что центральное место в ней занял Христос» [3, с. 399].

В целом можно резюмировать, что в контексте иудео-православного взаимодействия фигура Иисуса выступает одновременно камнем преткновения, так и объектом межрелигиозного диалога. В этом смысловом зоре возможен диалог только при условии глубокого понимания смыслов Священного Писания и внутренней установки на уважение и стремление разгадать другого как тайну, которая может быть раскрыта в экзистенциальной встрече двух личностей.

Теперь мы перейдем к рассмотрению личностной модели межрелигиозного диалога между представителями мистической традиции богословия православия и иудаизма и мессианской роли России в его осуществлении.

Духовные пересечения иудаизма и православия как фактор реализации личностной модели межрелигиозного диалога в России

В XVIII в. на территории Подолии, Волыни, Червонной Руси [5, с. 6] возникает хасидизм, который по духу, как мы покажем, оказывается близким православному мистицизму, впрочем, как и всякому иному духовному направлению на внутреннее переживание Бога религиозному направлению. Как мы уже писали, после раздела Польши Российская империя становится обладательницей тех земель, где проживало большое количество иудейского населения, которое было неоднородным, как, впрочем, и христианское. Православие также претерпело кризис, обострившийся к концу XIX в., связанный с толстовством и штундистами. Удивителен тот факт, что именно секта украинских штундистов (евангелическое христианское движение) была тесно связана именно в духовном, мировоззренческом аспекте с иудеями, проживающими в украинских губерниях. Этот своеобразный пассаж духовной истории России возник в результате активного взаимодействия,

«...культурного диалога между колонистами, немцами-протестантами и менонистами, с одной стороны, и местными православными крестьянами и выросшими из православной традиции христианскими сектами, с другой» [6, с. 207].

Такой плавильный котел способствовал формированию особой атмосферы свободы самовыражения и проявлению своей веры, в которой распространялся так же хасидизм.

Новое течение иудаизма, призванное обновить раввинистическую традицию «миснагедского» интеллектуализма», выполняет особую историческую роль, отвечающую духовным потребностям тех верующих иудеев, проживавших на территории Восточной Европы и России. Можно с осторожностью сказать, что с этого момента отношение к иудаизму на глубинном, смысловом уровне начинает меняться. Появление нового духовного направления, которое получило название хасидизм (от חסד — хесед — милость, благочестие, любящая доброта) на базе ашкеназской традиции в восточной Европе связано с именем Исраэлем Баал Шем Това (Бешт). Основатель хасидизма может быть назван аскетом, пустынником — пусть и на определенные непродолжительные отрезки времени, — коими были знаменитые православные подвижники, и в этом кроется глубинное сходство особых форм духовной жизни в иудаизме и в православии.

«Зародившись в глинистых пещерах у Буковинских Кутт, где Израиль Межибужский (Бал Шей Тов) проводил целые месяцы в молитве и размышлениях, новое учение неудержимо влеклось на Восток, через Подолию и Волынь в Киевщину и Белоруссию по тем же дорогам, по которым шли паломники в Киевские Печеры, Почаев Острог» [4, с. 211].

Мы можем выделить два уровня восприятия хасидизма в контексте межрелигиозного диалога иудаизма и православия. Первый уровень субъективный, относится к выдающимся личностям, подвижникам как православной традиции старчества, так и хасидизма, о котором мы будем говорить особенно. Второй уровень можно отнести к провиденциальному, поскольку относится к богословскому поиску смысла исторических процессов, связанных с движением хасидизма и непосредственно роли России.

Сравнительный анализ хасидизма и православия на первом, субъективном уровне, можно определить также по двум критериям: фигура учителя и способ духовного существования подвижника.

Исраэль Баал Шем Тов создает новый способ религиозного общения с Высшим, с Богом, что привело к своего рода революции внутри иудаизма.

Бешт осуществил поворот от интеллектуализма, штудирования законов к чистой практике жизни в Боге. Конечно, не принижая роль раввинистического иудаизма, благодаря которому имеет продолжение комментаторская традиция, помогающая понять порой столь сложные места священных текстов. Однако учитывая исторический контекст возникновения учения Бешта, связанный с политическим и экономическим кризисом, с которым столкнулось еврейское население после раздела Польши, оно было необходимо для сохранения иудейской духовной традиции как таковой. Успех хасидизма связан, с одной стороны, с простотой формы учения для распространения иудаизма, с другой стороны, делала духовную жизнь более близкой к бытовой жизни верующего иудея.

Однако это упрощение не было подобно популяризации, но основано на многолетнем опыте изучения сложных, даже тайных учений каббалы [5, с. 51–54]. Также свою роль сыграл ореол таинственности и впоследствии святости основателя хасидизма Бешта, которого назовут Баал Шем Тов, то есть Владеющий добрым именем.

Непосредственность веры, воздвигание восторженной радости перед Богом, не страх, а любовь к Господу становятся ключевыми состояниями цадика (צדיק), того, кто ведет праведный образ жизни и каждый день его связан со служением Богу. Также цадик — это человек, который находится на высокой ступени хасидского духовенства, что можно сравнить с православным старчеством. О сходстве смыслов между понятиями цадик и старец говорит С. В. Мельник и другие исследователи, подчеркивая при этом не генетическое сходство, а *параллельное* появление двух духовных течений из двух разных авраамических религий.

Сочетание служения Богу и миру возможно только в форме старчества и хасидизма,

«...служение старцев в качестве духовных помощников, советников и наставников представляет собой оригинальную форму контакта аскетической

традиции с мирским человеком. Эту же характерную тенденцию совмещения поглощенности духовной практикой с широким общением с верующими мы обнаруживаем и в поведении хасидских цадиков» [11, с. 17].

В целом можно утверждать о действительном сходстве хасидизма и православного старчества на уровне субъекта, духовного лидера движения.

Кроме перекликающихся черт лидеров хасидизма и старцев, обратим внимание на схожесть идейного истока двух религиозных традиций — это мистицизм, и здесь мы остановимся подробнее. Диалог в контексте мистической традиции происходит не между двумя масками, которые скрывают подлинную личность, а между внутренним, подлинным наполнением личностей, акторов диалога. В этом случае мы говорим о личностной модели межрелигиозного диалога, где каждый его участник является воплощенным духом и личностью, стремящейся к Богу. Такой диалог является высшей формой отношения к другому, когда оппонент представляет собой такого же человека, ищущего божественной благодати, который так же испытывает мистический опыт, сопровождающийся вспышками религиозного восторга и осознания близости Бога.

Мистический опыт является духовной точкой объединения участников межрелигиозного диалога, его альфой и омегой. Из этой точки выходят разветвления учений, связанных с убеждениями акторов диалога, их верованиями и принципами. На этом уровне замечаются отличия в понимании, как правило, связанном не с внутренним чувством, а с интеллектуальным наполнением учения. Эти отличия становятся объектом внимания, благодаря которому достигается принятие этих отличий, поскольку существование разных религий подразумевает, во-первых, разный исторический контекст, во-вторых, различный способ существования конкретного народа. Поэтому понимание различий, признание их существования как естественных ведет к расширению границ собственной веры. Понимающий межрелигиозный диалог на глубоком духовном уровне подобен геометрическому образу в притче православного старца Дорофея:

«... на сколько святые входят внутрь круга, желая приблизиться к Богу, на столько, по мере вхождения, они становятся ближе и к Богу, и друг к другу; и сколько приближаются к Богу, столько приближаются и друг к другу; и сколько приближаются друг к другу, столько приближаются и к Богу» [15, с. 74].

Заключение

В настоящей работе мы показали исторический и духовный уровень взаимосвязи иудаизма и православия на территории России. В первой части раскрыты исторические вехи, заложившие определенную специфику межрелигиозного диалога между иудаизмом и православием в России. Сделан акцент на ключевые события, связанные с присоединением части Польши в состав Российской империи и последующим инкорпорированием на государственном и личностном уровнях представителей иудаизма. Также показан богословский уровень взаимодействия иудаизма и православия на примере яркого феномена «ереси жидовствующих», что можно воспринимать как прототипическое

начало межрелигиозного диалога между православием и иудаизмом в историческом контексте российского государства. На основании приведенных аргументов можно утверждать, что Россия в силу исторических и религиозных обстоятельств обретает статус узлового государства, на территории которого пересекаются духовные течения различных религий, в частности, особенно православия и иудаизма. Делается вывод, что Россия является наиболее гармоничным пространством для воплощения межрелигиозного диалога между иудаизмом и христианством.

Во второй части анализируются идеи русских религиозных мыслителей относительно еврейского вопроса и связанного с ним роли России в его разрешении. Христианский концепт, в котором происходят рассуждения В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, задает определенный посыл всем их интуициям и категориям. Важно, однако, здесь было показать активную вовлеченность и сочувствие со стороны религиозных мыслителей, которые так или иначе задавали интеллектуальные и духовные тренды в конце XIX и начале XX вв. Более того, именно с рецепции русских философов, особенно с работ В. С. Соловьёва, активизируется проблематика межрелигиозного диалога как такового, как на когнитивном, так и на духовном уровнях.

Третья часть открывает соотношение богословского диалога между представителями мистического религиозного направления. Рассмотрены два уровня феноменологического пересечения между хасидизмом и православным старчеством. Первый уровень относится к субъекту, к образу духовной жизни цадика и православного старца. Второй уровень указывает на метаисторический план реализации двух мистико-религиозных направлений. Таким образом, реализации личностной модели диалога способствует специфика того религиозного течения, к которому склонны его акторы. Несмотря на то что реальных соприкосновений представителей хасидизма и православия не было зафиксировано, мы можем утверждать, что сформированная атмосфера сопереживания в контексте православия в России безусловно способствует реализации подобных форм духовного диалога.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Анастасий (Яннулатос)*. Отношение Православия к другим религиям. [Электронный ресурс] URL http://azbyka.ru/religii/religioznost/otnoshenie_pravoslaviya_k_drugim_religiyam.shtml (дата обращения: 20.03.2025).
2. *Бердяев Н. С.* Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон +, 2002. 448 с.
3. *Булгаков С. Н.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. 750 с.
4. *Бромберг Я. А.* Еврейское восточничество в прошлом и будущем // Мир Россия-Евразия: Антология / Сост.: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М.: Высш. шк, 1995. 399 с.
5. *Дубнов С. М.* Евреи и украинские крестьяне-протестанты в пореформенной Российской империи / Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. Под ред. М. В. Дмитриева. М.: ИНДРИК, 2011. С. 206–227.
6. *Жук С. И.* В поисках иудеохристианского идеала Библии: российские евреи и украинские христиане-протестанты в пореформенной Российской империи / Евреи

и христиане в православных обществах Восточной Европы. Под ред. М. В. Дмитриева. М: ИНДРИК, 2011. С. 206–227.

7. *Зеленина Г.* От мифа заражения к теории заговора: идеологизация памяти о жидовствующих в различных дискурсах / Сборник статей. История-миф-фольклор еврейской и славянской культурной традиции. Сборник статей. Сер. «Академическая серия». Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». 2009. Вып. 24. С. 105–121.

8. *Иванов А. М., Аксенова Е. К.* История молитвенного дома иудейской религиозной общины во второй половине XX века в городе Рославль // Теологический вестник Смоленской духовной православной семинарии. 2023. № 4. С. 86–92.

9. *Ильин С. А.* Русская православная церковь и «еврейский вопрос» в Российской империи // Вестник ТГУ. 2009. Вып. 3 (71). С. 215–220.

10. *Кауфман И. С., Норкина Е. С.* Иудаизм в России / Иудаизм: pro et contra. СПб.: Изд-во РГХА, 2017 [Электронный ресурс] URL <chrome-extension://efaidnbmninnnibpcajpcglclefindmkaj/https://russianway.rhga.ru/upload/main/1%20%D0%9A%D0%B0%D1%83%D1%84%D0%BC%D0%B0%D0%BD.pdf> (дата обращения 22.03.2025)

11. *Мельник С. В.* Старцы и цадики: соотношения устного и книжного наставления / Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции. Ответ. ред. О. В. Белова. М.: Пробел 2000. 2013. С. 15–25.

12. *Мельник С. В.* Православие и хасидизм Хабад: личностная модель межрелигиозного диалога. М.: РАН.ИНИОН, 2017. 250 с.

13. *Носенко-Штейн Е.* Иудаизм, православие или «светская религия»? Выбор российских евреев // Еврейские диаспоры: религия, культура, история. ИВ РАН. 2009. № 2. С. 6–40.

14. *Попков Р.* «Радикально новый взгляд на Павла» или «Павел в рамках иудаизма»: истоки, влияния, идеи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42 (1). С. 268–291.

15. *Притчи православных старцев* / Сост. Е. В. Тростникова. Воронеж: Издательство Борисова, 2012. 232 с.

16. *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. 270 с.

17. *Св. Иустин-философ и мученик.* Творения. М.: Паломник: Благовест, 1995. 486 с.

18. *Соловьёв В. С.* Статьи о еврействе. Иерусалим: Маслина, 1979. 90 с.

19. *Тантлевский И. Р.* «Еврейство и христианский вопрос»: о некоторых особенностях концепции В. С. Соловьёва касательно «Разрешения еврейского вопроса» в рамках создания в Российской Империи единой православно-католическо-иудейской общности на «теократической основе» Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций: сборник статей / Отв. ред. О. Н. Ноговицин; СИ ФНИСЦ РАН. Вып. 3. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. С. 82–94.

20. *Тора.* М.: Книжники; 2024. 895 с.

21. *Чемурзиев А. У.* Взгляд В. С. Соловьёва на еврейский Восток и взаимоотношения иудаизма с христианством // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 51–61

22. *Шпирт А.* Православное и униатское духовенство и их отношение к евреям в середине XVII века в Речи Посполитой // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. 2018. Т. 17. С. 103–116.

23. *Штейнзальц А.* Вера, провидение и упование. URL: <http://www.judaicaru.org/stainsalz/faith.html> (дата обращения: 22.03.2025)

REFERENCES

1. Anastasij (Yannulatos). *Otnoshenie Pravoslaviya k drugim religiyam* [Relation of Orthodoxy to other religions]. [Electronic resource] URL http://azbyka.ru/religii/religioznost/otnoshenie_ppravoslaviya_k_drugim_religiyam.shtml (accessed: 20.03.2025) (in Russian).
2. Berdyayev, N. S. *Smy'sl istorii. Novoe srednevekov'e* [The meaning of history. The New Middle Ages]. Moscow, Kanon+ Publ., 2002, 448s (in Russian).
3. Bulgakov, S. N. *Sochineniya v 2-x tomakh. Tom 2. Izbranny'e stat'i* [Works in 2 volumes. Vol. 2. Selected Articles]. Moscow, Nauka Publ., 1993, 750 p. (in Russian).
4. Bromberg, Ya. A. *Evrejskoe vostochnichestvo v proshlom i budushhem* [Jewish Orientalism in the past and future]. In: *Mir Rossiya-Evraziya: Antologiya*. Moscow, Vy'sshaja shkola Publ., 1995, pp. 201–219 (in Russian).
5. Dubnov, S. M. *Evrei i ukrainskie krest'yane-protestanty v poreformennoj Rossijskoj imperii* [Jews and Ukrainian Protestant peasants in the post-reform Russian Empire]. In: *Evrei i khristiane v pravoslavny'x obshhestvax Vostochnoj Evropy*. Moscow: INDRIK Publ., 2011, pp. 206–227 (in Russian).
6. Zhuk, S. I. *V poiskax iudeoxristianskogo ideala Biblii: rossijskie evrei i ukrainskie khristiane-protestanty v poreformennoj Rossijskoj imperii* [V poiskax iudeoxristianskogo ideala Biblii: rossijskie evrei i ukrainskie khristiane-protestanty v poreformennoj Rossijskoj imperii]. In: *Evrei i khristiane v pravoslavny'x obshhestvax Vostochnoj Evropy*. Moscow, INDRIK Publ., 2011, pp. 206–227 (in Russian).
7. Zelenina, G. *Ot mifa zarazheniya k teorii zagovora: ideologizaciya pamyati o zhidovstvuyushhix v razlichny'x diskursax* [From contagion myth to conspiracy theory: the ideologisation of the memory of the Judaizers in different discourses]. In: *Sbornik statej. Istorija-mif-fol'klor evrejskoj i slavyanskoj kul'turnoj tradicii*, no. 24, Moscow, Sefer Publ., 2009, pp. 105–121 (in Russian).
8. Ivanov, A. M., Aksenova, E. K. *Istorija molitvennogo doma iudejskoj religioznoj obshhiny vo vtoroj polovine XX veka v gorode Roslavl'*. In: *Teologicheskij vestnik Smolenskoj duxovnoj pravoslavnoj seminarii*, 2023, no. 4, pp. 86–92 (in Russian).
9. Il'in, S. A. *Russkaya pravoslavnaya cerkov' i "evrejskij vopros" v Rossijskoj imperii* [The Russian Orthodox Church and the 'Jewish Question' in the Russian Empire]. In: *Vestnik TGU*, 2009, no. 3 (71), pp. 215–220 (in Russian).
10. Kaufman, I. S., Norkina, E. S. *Iudaizm v Rossii* [Judaism in Russia]. In: *Iudaizm: pro et contra: Antologiya*. Saint Petersburg, Publishing house Russkoi khristianskoj gumanitarnoi akademii, 2017 [Electronic resource] URL [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefin dmkaj/https://russianway.rhga.ru/upload/mai n/1\)%20%D0%9A%D0%B0%D1%83%D1%84%D0%BC%D0%B0%D0%BD.pdf](chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefin dmkaj/https://russianway.rhga.ru/upload/mai n/1)%20%D0%9A%D0%B0%D1%83%D1%84%D0%BC%D0%B0%D0%BD.pdf) (accessed 22.03.2025) (in Russian).
11. Mel'nik, S. V. *Starcy i czadiki: sootnoshenie ustnogo i knizhnogo nastavlenniya* [Elders and Tzadiks: The Relationship between Oral and Book Instruction]. In: *Ustnoe i knizhnoe v slavyanskoj i evrejskoj kul'turnoj tradicii*. Moscow, Probel 2000 Publ., 2013, pp. 15–25 (in Russian).
12. Mel'nik, S. V. *Pravoslavie i xasidizm Xabad: lichnostnaya model' mezhreligioznogo dialoga* [Orthodoxy and Chabad Hasidism: a personal model of interreligious dialogue]. Moscow, RAN INION Publ., 2017, 250 p. (in Russian).
13. Nosenko-Shtejn, E. *Iudaizm, pravoslavie ili "svetskaya religiya"? Vy'bor rossijskix evreev* [Judaism, Orthodoxy or 'secular religion'? The Choice of Russian Jews]. In: *Evrejskie diaspory': religiya, kul'tura, istoriya*. IV RAN, 2009, no. 2, pp. 6–40 (in Russian).
14. Popkov R. *"Radikal'no novy'j vzglyad na Pavla" ili "Pavel v ramkax iudaizma": istoki, vliyaniya, idei* [A Radical New View of Paul' or "Paul within Judaism": origins, influences,

ideas]. In: *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom*, 2024, no. 42 (1), pp. 268–291 (in Russian).

15. *Pritchi pravoslavny'x starcev* [Parables of the Orthodox elders] / Edited by E. V. Trostnikova. Voronezh, 2012, 232 p.

16. Riker P. *Germenevtika i psixoanaliz. Religiya i vera* [Hermeneutics and psychoanalysis. Religion and faith]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1996, 270 p. (in Russian).

17. Sv. Iustin-filosof i muchenik. *Tvoreniya* [Creations]. Moscow, Palomnik, Blagovest Publ., 1995, 486 p. (in Russian).

18. Solov'ev, V. S. *Stat'i o evrejstve* [Articles about Jewishness]. Jerusalem, Maslina Publ., 1979, 90 p. (in Russian).

19. Tantlevskij, I.R. “Evrejstvo i xristianskij vopros”: o nekotory'x osobennostyax koncepcii V. S. Solov'eva kasatel'no «Razresheniya evrejskogo voprosa» v ramkax sozdaniya v Rossijskoj Imperii edinoj pravoslavno-katolicheskoi iudejskoj obshhnosti na “teokraticheskoj osnove” [“Jewry and the Christian Question”: on some peculiarities of V. S. Soloviev's conception of the “Solution of the Jewish Question” within the framework of the creation of a unified Orthodox-Catholic-Jewish community in the Russian Empire on a “theocratic basis”]. In: *Vizantiya, Evropa, Rossiya: social'ny'e praktiki i vzaimosvyaz' duxovny'x tradicij*. Vy'pusk 3: sbornik statej. Saint Petersburg, Publishing house Russkoi khristianskoj gumanitarnoi akademii, 2023, pp. 82–94 (in Russian).

20. *Tora*. [Torah] Moscow, Knizhniki Publ., 2024, 895 p. (in Russian).

21. Chemurziev, A. U. Vzglyad V. S. Solov'eva na evrejskij Vostok i vzaimootnosheniya iudaizma s xristianstvom [V. S. Soloviev's view of the Jewish East and the relationship between Judaism and Christianity]. In: *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, vy'pusk 1 (25), pp. 51–61 (in Russian).

22. Shpirt, A. Pravoslavnoe i uniatskoe duxovenstvo i ix otnoshenie k evreyam v seredine XVII veka v Rechi Pospolitoj [Orthodox and Uniate clergy and their attitude towards Jews in the mid-seventeenth century in the Polish-Lithuanian Commonwealth]. In: *Tirosh. Trudy' po iudaike, slavistike, orientalistike*, 2018, vol. 17, pp. 103–116 (in Russian).

23. Shtejnzal'cz, A. *Vera, providenie i upovenie* [Faith, providence and supplication]. [Electronic resource] URL <http://www.judaicaru.org/steinsalz/faith.html> (accessed 22.03.2025) (in Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2025.2.2.012

УДК 314.743

*Л. А. Ганичев**

ИСТОРИЧЕСКАЯ МИССИЯ, ОБРАЗ И СУДЬБА ПЕРВОЙ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ**

Статья посвящена феномену первой «волны» русской эмиграции. Проводится анализ эмоциональных и психологических факторов эмиграции. Определяется главный катализатор событий Февральской и Октябрьской революций 1917 г. — Первая Мировая война. Приводятся данные масштабов и географии «русского исхода», его выдающиеся представители и ключевые группы. Внутренняя политика большевиков на фоне Гражданской войны делала жизнь в стране для будущих эмигрантов тяжелой и часто опасной. Русские эмигранты не были едины в вопросе политических убеждений, в отличие от приверженности православию и ненависти к большевизму. Личные переживания эмигрантов на фоне экзистенциальной катастрофы сподвигли их к воссозданию «собственной» России на чужбине. Все это способствовало осмыслению интеллектуальной частью русской эмиграции своей исторической и культурно-нравственной миссии. Эмигранты верили в скорое неизбежное падение СССР. В своем желании приблизить «освобождение» страны от большевизма мно-

* Ганичев Леонид Александрович — магистр, аспирант; Leonid.ganichev98@mail.ru; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского Российская Федерация, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна, Российская Федерация, Санкт-Петербург, 191186, Большая Морская ул., д. 18.

Leonid A. Ganichev — master's degree, postgraduate student; Leonid.ganichev98@mail.ru; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation; Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design, 18 Bolshaya Morskaya str., Saint Petersburg, 191186, Russian Federation.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–00927, <https://rscf.ru/project/25-28-00927/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 25–28–00927, <https://rscf.ru/project/25-28-00927/>; Russian Christian Academy of Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

гие из них сознательно становились коллаборантами, осознавая, что за этим стоит уничтожение русской цивилизации, в отличие от русских патриотов-антифашистов. Русскую эмиграцию как явление нельзя идеализировать, однако его следует признать уникальным. Ее опыт, наследие и жертва сделали возможным осознать общность судеб и, следовательно, приблизить будущее примирение и воссоединение Русского Зарубежья с исторической Россией.

Ключевые слова: русская эмиграция, Русское Зарубежье, первая «волна», культура, самосознание.

L. A. Ganichev

HISTORICAL MISSION, IMAGE AND FATE OF THE FIRST RUSSIAN EMIGRATION

The article is devoted to the phenomenon of the first “wave” of Russian emigration. Emotional and psychological factors of emigration are analyzed. The main catalyst of the events of the February and October revolutions of 1917 is defined: it was The First World War. Data on the scale and geography of the “Russian exodus”, its prominent representatives and key groups are given. The internal policy of the Bolsheviks against the background of the Civil War made life in the country for future emigrants difficult and often dangerous. Russian emigrants were not united on the issue of political beliefs, as opposed to adherence to Orthodoxy and hatred of Bolshevism. Emigrants’ personal experiences against the backdrop of existential catastrophe prompted them to recreate “their own” Russia in a foreign land. All this contributed to the intellectual part of the Russian emigration’s understanding of its historical and cultural-moral mission. The emigrants believed in the soon inevitable fall of the USSR. In their desire to bring closer the “liberation” of the country from Bolshevism, many of them consciously became collaborators, realizing that behind this was the destruction of Russian civilization, unlike Russian patriots-antifascists. Russian emigration as a phenomenon cannot be idealized, but it should be recognized as unique. Its experience, heritage and sacrifice made it possible to realize the commonality of destinies and, consequently, to bring closer the future reconciliation and reunification of the Russian Diaspora with historical Russia.

Keywords: Russian emigration, Russian Abroad, first “wave”, culture, self-awareness.

Эмиграцию как симптоматичное явление нашей истории называют и предвестником, и признаком, и следствием фундаментальных изменений как в рамках мировой цивилизации, так и отдельных государств. К событиям нашего прошлого, которым сопутствовали эмиграционные процессы глобального порядка, относят, в частности, Великое переселение народов и открытие Христофором Колумбом Южной и Центральной Америк, а заметного локального — Великую Французскую революцию 1789 г., Февральскую и Октябрьскую революции 1917 г.

Профессор, доктор исторических наук, исследователь русского зарубежья П. Н. Базанов предлагает расширенную трактовку понятия «эмиграция». Он обозначает ее как вынужденное или добровольное переселение в другую страну на временное или постоянное проживание [1, с. 15], что относится и к эмигрантским сообществам.

В то же время В. Ю. Жуков обращает внимание на тот факт, что эмиграция может быть одновременно и процессом, и состоянием, и корпусом людей, и в целом явлением [2, с. 12]. В его интерпретации у «эмиграции» есть два равнозначных синонима — диаспора (рассеяние) и Русское Зарубежье (Зарубежная Россия; относится только к русской эмиграции).

Эмиграция как процесс включает в себя два основополагающих фактора — социологический и психологический. Первый означает различные формы и степень вовлеченности эмигранта (диаспоры) в отличный от его (ее) родины социум. Обретающие свою индивидуальность формы взаимодействия индивида (эмигрантского сообщества) с местным населением оставляют свои отпечатки на обеих культурах: той, носителями которой являются эмигранты, и того общества, которое их приняло.

Психологический фактор напрямую связан с эмоционально-душевым состоянием эмигрантов. Многие из них болезненно переживали отъезд из родной страны. Состояния наподобие тревожности, ностальгии и отчаяния формируются под влиянием сомнений касательного принятого решения, ощущения «выбитой» почвы из-под ног, жизненной неопределенности и в целом нелегкого адаптационного процесса.

Первопричины эмиграции могут быть самыми разными, начиная от природных катаклизмов, социально-экономической нестабильности и заканчивая локальными гражданскими конфликтами вкупе с различными формами дискриминации определенных общественных и этнических групп. Все они так или иначе влияют на особенности восприятия эмигрантами своей бывшей родины.

В случае Российской Империи до второй половины XIX в. эмиграция из страны не носила массового характера. Основной тому причиной было отсутствие за пределами российской метрополии заметной национальной диаспоры со своими институциями и организациями. Другими факторами стали аграрный уклад экономики и преобладание оседлого крестьянства в составе населения.

Здесь необходимо уточнить, что русская эмиграция не равнозначна эмиграции российской. Последние и ее наследники никогда не ассоциировали себя с русской культурой и государственностью, как те же ортодоксальные евреи, немцы-меннониты и басмачи. Эмигранты, воспитанные в духе русской культуры, считали русский язык, социум и традиции родными вне зависимости от своих национальности и вероисповедания. Они воспринимали Россию своей первой или второй родиной, с поправкой на свои политические и этические убеждения. В этом отношении понятие «российское зарубежье» гораздо более шире «русского зарубежья», поскольку первое означает историю всех русских диаспор за территорией СССР [1, с. 15].

Начавшаяся в 1914 г. Первая Мировая война во многом стала катализатором событий Февральской и Октябрьской революций 1917 г., которые радикально изменили общественно-политические, социальные и культурные реалии страны. Неудачи на фронте, экономические трудности, агитационная деятельность антиправительственных сил и ряд других факторов привели к демонтажу монархии в пользу Временного правительства и Совета рабочих и солдатских депутатов.

В то время многие российские интеллектуалы считали, что династия Романовых себя дискредитировала, а имперская бюрократия не способна привести Россию к победе в войне. Многие будущие эмигранты позитивно восприняли смену власти в стране в надежде на качественные перемены: в частности, обновление политических институтов и проведение глубоких реформ, призванных

укрепить страну преддверие серьезных исторических вызовов. Некоторые из представителей эмиграции нулевой «волны» также возвращалась в страну. Они руководствовались политически мотивированным желанием принять участие в построении «обновляющейся» России и взывавшим чувством долга перед родиной в непростые для нее времена.

Однако скоро российское общество будет разочаровано новой властью в силу нараставшего экономического, политического и гуманитарного кризиса, что дополнялось хронической усталостью от войны и агитацией большевиков. Последние в итоге смогли в октябре 1917 г. захватить власть. Последовавшие после события в короткие сроки инициировали беспрецедентную в отечественной истории массовую эмиграцию, ставшей первой из ее «волн».

Оценка масштабов этого явления разнится в зависимости от исследователя (официальной организации), методик подсчета и выбранного хронологического отрезка. Так, Лига Наций насчитала от 863 тыс. до 2 млн выехавших из России после 1917 г. [3, с. 248]. Красный Крест оценил численность русских эмигрантов почти в 1,2 млн на момент 1 ноября 1920 г., позже пересмотрев это значение в большую сторону — до 2,1 млн человек [4, с. 494].

Если принимать во внимание русское население новообразованных стран-лимитрофов, то дипломат, журналист и писатель Вячеслав Васильевич Костиков приводит значение в 10 млн человек [5, с. 37]. Доктор исторических наук, специалист в области исторической демографии и географии, этнической статистики Российской Империи и СССР Владимир Максимович Кабузан утверждает о 5 млн эмигрантах, покинувших Россию в течение 1918–1924 гг. [4, с. 495], включая 2 млн жителей бывших польских и прибалтийских губерний, которые получили паспорта новообразованных стран. Подобный разброс обусловлен не только авторским подходом, но и отсутствием сводных данных об эмиграции после 1917 г. [3, с. 247].

Первый «русский исход» не был единовременным. Немногочисленные группы беженцев стали прибывать осенью 1917 г. в такие европейские страны, как Финляндия, Швеция и Германия. Знаковым местом для ряда петербургских и московских знаменитостей стал Киев — столица «независимой» Украины гетмана П. П. Скоропадского, режим которого держался на немецких штыках. Начавшаяся в ноябре 1918 г. революция в Германии привела к завершению оккупации региона. Тогда вместе с частями немецкой армии добровольно эвакуировалась и часть местного населения.

Пик первой «волны» эмиграции пришелся на период 1920–1922 гг. Именно тогда Красная армия перехватила инициативу у Белого движения почти на всех участках фронта. Вследствие этого белогвардейцы и примыкавшие к ним беженцы отступали по всем возможным направлениям. Оренбургские и сибирские казаки уходили в регионы северо-западного Китая (Синьцзян), а уральские пробивались в Иран. Самой известной и многочисленной стала «крымская» эвакуация, организацией которой занимался военный деятель и один из главных руководителей Белого движения П. Н. Врангель. По ее итогам в Стамбул (Константинополь) прибудет свыше 150 тыс. человек, включая гражданских лиц. В силу преобладания в первой «волне» эмиграции участников Белого движения ее часто называют белоэмигрантской или белогвардейской.

Необходимо отметить, что в составе первой «волны» были представители всех социальных слоев и сословий дореволюционной России, начиная от членов Дома Романовых и заканчивая крестьянами и рабочими. Национальный состав также был самым широким, с заметным преобладанием этнически русского населения.

Особняком стоят группы русских эмигрантов, ставшие таковыми из-за Первой Мировой войны. Среди них оказались русские солдаты-военнопленные, военные русского экспедиционного корпуса во Франции и часть подданных российской короны, которые не смогли вернуться. Многие из них свое пребывание за границей воспринимали как вынужденное и временное. Гражданская война в России также сделала невозможным возвращение и юношей, недавно окончивших царские военные училища.

Другой обширной группой вынужденных эмигрантов стали жители западных территорий бывшей Российской Империи: это современные Эстония, Латвия, Литва, Финляндия, Польша и Молдавия. Появившиеся на карте мира страны-лимитрофы — не без помощи западных держав и Брестского мира — стали фактически «санитарным кордоном», который должен был ограничивать эмиграционные потоки и предотвратить возможное «покраснение» Европы. Случилось так, что крупные сообщества коренного русского населения, никуда не уезжая, фактически оказались в эмиграции, хотя в странах-лимитрофах временно находились и собственно беженцы из России.

Ключевой причиной оттока (отпадения в случае «лимитрофов») из страны миллионов ее граждан фактически стал большевизм. За этим понятием стоят монополизация «красными» политической власти в стране, их идеологические, экономические и культурные установки (диктатура пролетариата, продразверстка, воинствующий атеизм), репрессии в отношении целых социальных групп (прежде всего аристократии, казачества и духовенства), борьба с инакомыслием (особенно среди интеллигенции). В целом Гражданская война сделала невозможным продолжение профессиональной деятельности из-за серьезно уменьшившихся гонораров и общественно-политической нестабильности.

География распространения русской эмиграции первой «волны» была очень широкой, однако самыми востребованными направлениями стал ряд государств Центральной, Южной и Западной Европы, Китай и (после 1933 г.) США. Именно в первой половине 1920-х гг. сформировались «столицы» (центры) Зарубежья в лице Парижа, Берлина и, позднее, Нью-Йорка. Заметные эмигрантские сообщества также можно было найти в столичных городах таких стран, как Югославия (г. Белград), Чехословакия (г. Прага), Болгарии (г. София). Особняком стоят Маньчжурия (г. Харбин) и г. Шанхай, ставшие точками притяжения эмигрантов на Дальнем Востоке.

Примечательно, что такие страны, как Турция, Финляндия и Швеция, пользовались большим спросом в самом начале первой «волны» в силу удобного транзитного положения. Однако по ряду причин там не возникли заметные сообщества русской эмиграции, хотя на определенное время актуализировались г. Гельсингфорс (современный Хельсинки) и г. Константинополь (Стамбул). Такие страны, где не появилось заметной эмигрантской общины, принято называть «провинцией» русского зарубежья.

Большинство эмигрантов, оказавшись на чужбине, столкнулись с рядом серьезных трудностей. Одной из них стал поиск работы, особенно эквивалентной прежнему социальному положению. Повышенная конкуренция на рынке труда привела к тому, что бывшие царские офицеры и дворяне брались за малооплачиваемые, непрестижные, тяжелые работы. Более того, у русских эмигрантов во многих странах не был определен гражданско-правовой статус: иными словами, они стали лицами без гражданства. Появившиеся позже нансеновские паспорта лишь отчасти выправили положение: в большинстве случаев эмигрантам приходилось либо принимать подданство другого государства, либо — гораздо реже — возвращаться в СССР.

В то же время многие славянские страны, особенно балканские, менее всего ограничивали деятельность русских эмигрантов. В силу русофильских настроений и из чувства благодарности России за отстаивание ею национальных интересов «братских» стран им предоставляли самоуправление, работу в научных, государственных и военных учреждениях (учитывая высокий уровень их образования и компетенций) и оказывали всевозможную поддержку в виде стипендий, пособий и других форм выплат.

Другой проблемой, которую также можно считать и ключевой особенностью русской эмиграции, стало отсутствие политического единства. Фактически ею был воссоздан политический ландшафт царской России. Так, монархические настроения преобладали в Югославии, Китае и Аргентине, а к либеральному флангу тяготели русские эмигранты, оказавшиеся в Чехословакии, Франции и США. Однако такая политическая неоднородность часто приводила к «атомизации» русских эмигрантов, не позволяя им договориться касательно многих внутренних и внешних аспектов: например, собственных структур и восприятия СССР.

К последнему подавляющая часть русской эмиграции, особенно во время Гражданской войны, относилась крайне негативно (правда, значительно позже часть эмигрантов с началом Второй мировой войны станет симпатизировать стране Советов в надежде на «обновление» и демократизацию власти). Это связано с эмоционально тяжелым восприятием событий Октябрьской революции. В понимании эмигрантов она стала национальной катастрофой, что сокрушила до основания их «прежний» мир. Так, русский философ, писатель и публицист Иван Александрович Ильин (1883–1954), ранее поддержавший события Февраля, позже видел в Российской империи вполне жизнеспособный политический организм с изъянами, которые можно было исправить. В его понимании российский народ оказался в плену коммунистической утопии.

События Октября привели к разделению русской культуры на две ветви. Уникальность феномена русской эмиграции, особенно первой «волны», состоит в том, что ее представители де-факто воссоздали собственную Россию в формате виртуального государства без своей территории, однако со всеми внешними и внутренними признаками (правительство, РОВС в качестве армии и даже претендентов на царский трон), культурную жизнь как целостную систему (школы, университеты, библиотеки, музеи, издательства, периодика). В этом отношении она стала своеобразным полигоном «свободной мысли», а эмигрантские издания — ее материальным воплощением [1, с. 13].

«Россия № 2», «русские без России», «Россия вне России» стала мощным проектом, который был призван продемонстрировать странам Западного мира и советской метрополии уровень и возможности отечественной науки и культуры, сохранить и продолжить их развитие за рубежом [1, с. 14].

В отличие от политического фактора, православная идентичность стала для русской эмиграции тем признаком, который смог по-настоящему объединить и в определенном смысле примирить большую часть ее сообщества. Фактически позволила русскому зарубежью успешно противопоставить себя атеистической советской России. Географическая и духовная удаленность от последней, тяжесть утраты «прежней» России и стремление к ее реинкарнации закономерно сподвигала отечественную эмиграцию учреждать разнообразные культурно-общественные организации и учреждения. Многие из них ориентировались на Русскую Православную Церковь как авторитетную духовную институцию.

Благодаря сложным и вместе с тем трагичным и уникальным событиям у интеллектуальной части эмиграции, помимо творческих способностей, формируется особое мироощущение в отношении самой себя. Русская эмиграция приходит к идее своей особой духовной миссии, которая заключается прежде всего в сохранении и преумножении русской культуры, которая, по ее мнению, уничтожалась в большевистской России. Отсюда происходит известный посыл, представляющий собой тезис Н. Н. Берберовой, которому вторят И. А. Бунин и Зинаида Гиппиус: *«Мы не в изгнании, мы в послании»* [1, с. 14].

Психологической особенностью первой «волны» русской эмиграции стало убеждение, что установившаяся в России большевистская диктатура скоро падет. Многие эмигранты искренне верили в то, что страны Антанты восстановят «законный порядок», и они смогут вернуться обратно на родину. Этому не суждено было сбыться из-за победы «красных» в Гражданской войне, что подкреплялось осознанием настоящих мотивов лидеров Антанты, которые действовали исключительно в собственных меркантильных интересах.

И. А. Ильин в своей работе «О сопротивлении злу силой» [6] (впервые издана в 1925 г.) стремился подвести основания (особенно с позиций христианства) под идею «священного» права государства на сопротивление революционерам. В своей книге философ призывал извлечь уроки из событий обеих революций, а главным выводом стала следующая мысль: любой, кто отстаивает порядок (созидание) и традиционную мораль (как добродетель), имеют право защищать их от разрушителей (в широком смысле — зла). Несмотря на отличные от других эмигрантов-интеллектуалов идейные концепты и восприятие исторического момента в целом, И. А. Ильин склонялся к тому, что эта борьба должна продолжаться скорее в нравственной плоскости силами русских людей, даже если она займет не одно поколение.

В этом отношении первая «волна» эмиграции была скорее патриотической. Верность «прежней» России определила ее фундаментальные мотивы — «освобождение» (для многих эмигрантов не были важны ее инициаторы и цена «вопроса») и возрождение «прежней» монархической России (хотя в большинстве случаев это были скорее утопические представления). В силу этого настроение русской эмиграции было ностальгическим, а ключевой темой —

воспоминания, тоска об утраченной Родине-рае. Обусловленный глобальными событиями первой четверти XX столетия творческий всплеск обозначил склонность эмигрантов к мемуарам и автобиографии, вследствие чего судьба даже «заурядного» человека могла стать по-настоящему увлекательной и порой возвышенно-трагической.

Русскую эмиграцию первой «волны» не просто так называют «цветом русской культуры» и продолжателем дела интеллигенции Серебряного века. Об этом свидетельствует тот факт, что в русском зарубежье оказались тысячи ученых, которые внесли огромный вклад в мировой научный прогресс: ими стали, например, изобретатель вертолета и самолета-амфибии И. И. Сикорского, инженер-кораблестроитель В. И. Юркевич, нобелевские лауреаты химик И. Р. Пригожин и экономист В. В. Леонтьев; художники Н. К. Рерих, И. Я. Билибин, А. Н. Бенуа; писатели и поэты — И. А. Бунин, Л. Н. Андреев, А. И. Куприн, А. Н. Толстой, М. Цветаева, К. Бальмонт и многие, многие другие.

При всем этом необходимо понимать, что представители русской эмиграции по-разному интерпретировали «освобождение» России. Многие, особенно в период Гражданской войны, призывали к свержению большевиков ценой потери страной внутривнутриполитической стабильности, территорий и суверенитета. Так, в статье «Русский вопрос в Париже» (из газеты «Северная жизнь» [7]) отмечается, что страны Антанты должны направить свои армии для сражения с большевистской Россией на восточном фронте, участвовать в организации внутри РСФСР антибольшевистского подполья и набирать добровольцев из стран-лимитрофов. Здесь можно вспомнить, что часть западных стран инициировала интервенцию в РСФСР в попытке закрепиться на Севере и Дальнем Востоке страны, что можно считать попыткой аннексии российских территорий под предлогом военной помощи белому движению.

Позиции русской эмиграции первой «волны» в вопросе «освобождения» бывшей родины оказались столь же разделенными и во время Второй Мировой войны. Основной водораздел прошел между коллаборантами и антигитлеровцами. Первые выступали в войне на стороне Третьего Рейха: таковыми стали, в частности, генерал В. В. Бискупский, П. Н. Краснов, А. А. фон Лампе, А. Г. Шкуро, полковник Е. В. Кравченко, подполковник А. Д. Архипов, ротмистр Р. К. Заустицкий и многие другие [2, с. 20]. Эмигрантский Русский корпус вел боевые действия против югославских партизан будущего лидера страны И. Б. Тито, часть видных чинов РОВС служили в войсках Вермахта на Восточном фронте, а после — на заключительном этапе войны — проявила себя Русская освободительная армия (РОА) генерала А. А. Власова.

Однако среди эмиграции первой волны были и настоящие герои, воевавшие на стороне СССР и стран-союзников. Среди них можно вспомнить И. А. Кривошеина, А. Н. Левицкого, Гайто Газданова, Д. Г. Амилахвари, А. Б. Катлама, А. А. Беннигсена. Участвовали во французском Сопротивлении Вера Оболенская, монахиня Мария (Скобцова), Игорь Кривошеин. В США развернулась просоветская деятельность той части белой эмиграции, которая сплотилась вокруг Американско-русского общества взаимопомощи (АРОВ).

В этом контексте И. А. Ильина можно отнести к тем немногим эмигрантам, которые, несмотря на эволюцию политических взглядов, всегда оставались

верными России и ее народу. Так, изначально философ возлагал определенные надежды на фашизм и национал-социализм, которые в теории могли бы остановить коммунизацию Европы и изолировать СССР, что привело бы к падению советской власти. Однако И. А. Ильин, убедившись в истинных планах А. Гитлера — уничтожении русской цивилизации, — быстро избавился от соблазнительной для многих эмигрантов иллюзии: сбросить режим большевиков с помощью внешних сил, установить собственную власть и, в случае необходимости, отказаться от невыгодных договоренностей.

По этой причине Великая Отечественная война стала для И. А. Ильина народно-оборонительной, вследствие чего сталинский режим в его глазах нашел частичное оправдание, поскольку он стал той организационной структурой, которая это сопротивление оформила. Если Антон Деникин примирился с советской властью, а Петр Краснов стал коллаборантом, то И. А. Ильин горячо поддерживал русского человека, но не пытался оправдывать советский строй, что делает позицию философа по-настоящему уникальной.

Все последующие «волны» русской эмиграции отличаются от первой не только причинами отъезда (главными из которых были политические и экономические мотивы), но и отношением к бывшей родине. Многие эмигранты не питали к ней теплых чувств, у них не было стремления однажды вернуться обратно, они никак ей не сопереживали, — напротив, они прикладывали все усилия для интеграции в социумы своих новых «отчизн». Поэтому они утрачивали прежнюю идентичность, а их образ жизни и мыслей не способствовал творческим поискам и открытиям.

Однако признаки т. н. упадка значительной части русской эмиграции можно найти и в случае первой ее «волны». Так, в начале 1920-х гг. поэт Владимир Маяковский, периодически пересекаясь с русскими эмигрантами в Берлине и Париже, четко разделял «эмигрантов-врагов» и эмигрантов «по несчастью». В своем очерке «Париж» поэт сетует на материальное и духовное оскудение российского культурного слоя тогдашнего Зарубежья. Он подмечает ту стремительность, с которой многие представители высшего общества превратились в «официантов и статистов». Возможно, это напрямую связано с тем, что «белые русские», задержавшиеся на чужбине, в итоге стали «ан масс».

При всем этом не следует умалять культурные, гуманитарные, документальные достижения и наследие первой русской эмиграции, материальную и духовную quintэссенцию ее опыта. Определенной ее части, на наш взгляд, удалось сформулировать те изыскания, собственные ценности и надежды, которые наши потомки в России начинают все более отчетливо воспринимать. Одним из таких идеологов, с определенными оговорками, стал российский писатель, публицист, общественный, политический и религиозный деятель, православный монархист, эмигрант третьей «волны» Михаил Викторович Назаров.

По его мнению, у русской эмиграции есть три ключевые функции (предназначения) [8, с. 17]. Первой является сохранение исторической памяти о дореволюционной России и ее национального самосознания наподобие своеобразного живого «блока памяти». Эту функцию эмигрантская литература выполняла в достаточной мере: множество сохранившихся мемуаров и худо-

жественных произведений, наряду с русской классикой, запечатлели канувшую в лету цивилизацию. Огромную роль в этом сыграла и православная Церковь, ставшая духовным стержнем русской эмиграции.

Вторым ее предназначением была помощь тем силам на Родине, которые, как она полагала, могли бороться с коммунистическим экспериментом. Чаще всего это выражалось в стремлении добиться политических перемен в России. Со временем энтузиазм поубавился с принятием того факта, что большевизм закрепился в России надолго.

Третьей функцией русской эмиграции выступает творческая: это осмысление трагического опыта революции как опыта всемирного; осознание того, на что способен человек в разных общественных системах; выход на новый уровень русской идеи как православного синтеза общечеловеческого опыта. Через последний, по мнению М. В. Назарова, можно осознать духовное состояние всей человеческой цивилизации, понять грозящие ей новые опасности, увидеть движущие силы всех катаклизмов XX в.

Ценными нам представляются и мысли И. А. Ильина, относящегося к первой «волне» эмиграции. Именно он сформулировал концепцию т. н. духовного национализма, основанного на идеях гегелевского духа и связи высшей формы реализации национального духа с историей. Так, национализм И. А. Ильин видит как связь народа с Богом и пониманием обществом своего предназначения. Наличие духовных ядра и миссии являются признаками нации и, следовательно, здорового национализма.

Вторая идея философа заключается в том, что именно русская история (точнее, логика ее исторического развития) дает понимание сути русской нации и ее имперского национализма. По его мнению, только христианская Россия может полностью реализовать идею христианской любви. Последняя представляется ему идеальной целью российской цивилизации — построить на этом принципе все общество. В подтверждение своего концепта И. А. Ильин указывает, что расширение страны в имперские времена не сопровождалось геноцидом присоединенных народов, в отличие от других колониальных держав.

И. А. Ильин полагал, что ядром советского проекта была религиозная энергетика коммунизма. Он считал выгорание этого проекта неизбежным, а потому видел необходимость в подготовке в эмигрантской среде качественно новой патриотически настроенной элиты, которая смогла бы отстроить национальную Россию. Однако он ошибся в сроках (советская власть, вопреки его прогнозу, не изжила себя к 1950-м гг.) и не смог предвидеть настолько сильную ассимиляцию первой и последующих «волн» эмиграций, вследствие которой она и ее потомки оказались не способны сохранить свою русскую идентичность, не говоря о порождении национально мыслящей элиты.

И. А. Ильин справедливо опасался, что постсоветская Россия в условиях национально-духовного вакуума станет «учеником» Запада. Стремление имплементировать его демократические институты в отсутствие у российского народа опыта принятия ответственных самостоятельных решений станут симулякротом и манипуляцией. При таком сценарии псевдодемократическая Россия перестала бы существовать, став объектом корыстных интересов со стороны западных «кураторов» и бывших советских элит.

В заключение следует отметить, что феномен русской эмиграции настолько уникален, насколько же и противоречив. Многие эмигранты первой «волны» стремились, на первый взгляд, достичь благой цели — «спасти» Россию, а впоследствии «воскресить» ее, когда пришло осознание долгосрочного характера большевистского проекта. В отличие от первой, последующие «волны» эмиграции мало волновали какие-либо возвышенные мотивы: чаще всего ее представители стремились выбраться из «коммунистической антиутопии» в «свободный мир» ради благополучной жизни. В этом отношении эмиграция первой «волны» была наиболее патриотической и бескорыстной.

Однако последнюю ни в коем случае нельзя идеализировать. Среди нее были как герои-мученики, ставившие Россию превыше политической конъюнктуры и экономических доктрин, так и предатели-коллаборанты, которые объявили стране войну на уничтожение под видом ее «освобождения». Бесспорно то, что Русское Зарубежье стало удивительным, многоплановым и во многом трагичным явлением мировой и отечественной истории, чьи опыт, символы и заветы требуют дальнейшего изучения и осмысления как современниками, так и потомками.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Базанов П. Н.* Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 4 (7). С. 11–24.
2. *Жуков В. Ю.* Зарубежная Россия: эмиграция и эмигранты // *Русская эмиграция и фашизм: статьи и воспоминания: сб. ст.* СПб.: СПбГАСУ, 2011. 264 с.
3. *Мухачев Ю. В.* Российская эмиграция: численность, расселение // *Русское зарубежье*. 2013. С. 245–252.
4. *Полян П. М.* Эмиграция: кто и когда в XX веке покидал Россию // *Россия и ее регионы в XX веке: территория — расселение — миграции* / Под ред. О. Глезер и П. Поляна. М.: ОГИ, 2005. 816 с.
5. *Костиков В. В.* Не будем проклинать изгнание... Пути и судьбы русской эмиграции. М.: Международные отношения, 1990. 486 с.
6. *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой. Дарь, 2023. 480 с. (Библиотека паломника).
7. *Ляцкий Е. А.* «Русский вопрос в Париже». Статья [в газ. Северная жизнь]. Рук. А. В. Ляцкой (рожд. Пыпина) // Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук. Ф. 163. Оп. 1. Ед. хр. 275. 4 л.
8. *Назаров М. В.* Миссия русской эмиграции. (На фоне катаклизмов XX века) / В двух томах. Том первый. М.: Русская Идея; СПб.: Русская Лира, 2020. 544 с.

REFERENCES

1. Bazanov, P. N. Kul'tura russkoi emigratsii — gordost' otechestvennoi istorii [The culture of the Russian emigration is the pride of national history]. In: *Russko-Vizantiiskii vestnik*, 2021, no. 4 (7), pp. 11–24 (in Russian).

2. Zhukov, V. Iu. (2011). *Zarubezhnaia Rossiia: emigratsiia i emigrant* [Foreign Russia: emigration and emigrants]. In: *Russkaia emigratsiia i fashizm: stat'i i vospominaniia: sbornik statej*. Saint Petersburg, SPbGASU Publ., 264 s. (in Russian).
3. Mukhachev, Iu. V. Rossiiskaia emigratsiia: chislennost', rasselenie [Russian emigration: population, settlement]. In: *Russkoe zarubezh'e*, 2013, pp. 245–252 (in Russian).
4. Polian, P. M. (2005). *Emigratsiia: kto i kogda v XX veke pokidal Rossiiu* [Emigration: who left Russia in the 20th century and when]. Moscow, OGI Publ., 816 s. (in Russian).
5. Kostikov, V. V. (1990). *Ne budem proklinat' izgnan'e... Puti i sud'by russkoi emigratsii* [Let us not curse exile... Paths and destinies of the Russian emigration]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia Publ., 486 s. (in Russian).
6. Il'in I. A. (2023). *O soprotivlenii zlu siloi*. [About resisting evil by force]. Serija: Biblioteka palomnika. Moscow, Dar" Publ., 480 s. (in Russian).
7. Liatskii, E. A. "Russkii vopros v Parizhe". Stat'ia [v gaz. Severnaia zhizn']. Rukoi A. V. Liatskoi (rozhd. Pypina) [The Russian Question in Paris". Article [in the newspaper Severnaya zhizn]. By the hand of A. V. Lyatskaya (born Pypina)]. *Rukopisnyi otdel Instituta russkoi literatury (Pushkinskii Dom) Rossiiskoi akademii nauk*. Fond 163, opis' 1, edinitsa khraneniia 275. 4 s. (in Russian).
8. Nazarov, M. V. (2020). *Missiia russkoi emigratsii. (Na fone kataklizmov KhKh veka). Tom pervyj* [Mission of the Russian emigration. (Against the background of the cataclysms of the twentieth century). Vol. 1]. Moscow, Russkaia Ideia Publ.; Saint Petersburg, Russkaia Lira Publ., 544 s. (in Russian).

*П. Н. Базанов**

ИСТОРИК Н. И. УЛЬЯНОВ О КУЛЬТУРЕ И САМОСОЗНАНИИ ПЕРВОЙ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ**

Знаменитый представитель второй «волны» русской эмиграции, философ, культуролог и историк Николай Иванович Ульянов (1904–1985) был одним из первых бывших советских граждан, обратившихся к анализу культурного феномена Русского Зарубежья. Особенно нужно подчеркнуть, что Н. И. Ульянов был младшим современником Серебряного века, и достижения русской эмиграции были для него органичным продолжением русской культуры начала столетия. Профессиональный историк, Н. И. Ульянов был одним из первых русских мыслителей, оценивших вклад в мировую цивилизацию культуры первой эмиграции. Анализируется статья Н. И. Ульянова «Культура и эмиграция», полностью посвященная исследуемой теме. Также показаны отзывы современников на данную статью историка, полемика вокруг этой работы. Исследуется эволюция взглядов Н. И. Ульянова на культуру и самосознания русской эмиграции. Показана аргументация его сторонников и оппонентов, посвященная будущему русской эмиграции. Рассматривается тема патриотизма соотечественников в зарубежье, прославивших Россию даже в вынужденном изгнание. Особое внимание уделяется известным статьям Н. И. Ульянова «После Бунина» и «Десять лет». Раскрываются

* Базанов Петр Николаевич — д-р ист., наук, проф., bazanovpn@list.ru, Санкт-Петербургский государственный институт культуры, Россия, 191187, Санкт-Петербург, Дворцовая наб. 2–4; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Россия, 191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Petr N. Bazanov — D.Sc. (Hist.), Prof., bazanovpn@list.ru, Saint Petersburg State Institute of Culture, Russia, 191187, Saint Petersburg, Dvortsovaya Nab. 2–4; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–00927, <https://rscf.ru/project/25–28–00927/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 25–28–00927, <https://rscf.ru/project/25–28–00927/>; Russian Christian Academy of Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

особенности восприятия историком партийности в культуре и политического влияния на литературу. Показаны его взгляды на элитарность культуры русской эмиграции.

Ключевые слова: Н. И. Ульянов, русская эмиграция, первая «волна», история, культура, самосознание.

P. N. Bazanov

*HISTORIAN N. I. ULYANOV ON THE CULTURE AND SELF-AWARENESS
OF THE FIRST RUSSIAN EMIGRATION*

The famous representative of the second “wave” of Russian emigration, philosopher, culturologist and historian Nikolai Ivanovich Ulyanov (1904–1985) was one of the first former Soviet citizens who turned to the analysis of the cultural phenomenon of the Russian abroad. It should be especially emphasized that N. I. Ulyanov was a younger contemporary of the Silver Age and the achievements of the Russian emigration were for him an organic continuation of the Russian culture of the beginning of the century. Professional historian N. I. Ulyanov was one of the first Russian thinkers who appreciated the contribution of the culture of the first emigration to world civilization. The article by N. I. Ulyanov “Culture and Emigration” is analyzed, which is entirely devoted to the topic under study. The article shows the responses of contemporaries to this article by the historian, the controversy surrounding this work. The evolution of N. I. Ulyanov on the culture and self-awareness of the Russian emigration. The argumentation of his supporters and opponents is shown, dedicated to the future of the Russian emigration. The topic of patriotism of compatriots abroad, who glorified Russia even in forced exile, is considered. Particular attention is paid to the famous articles of N. I. Ulyanov “After Bunin” and “Ten Years”. The features of the historian’s perception of party spirit in culture and political influence on literature are revealed. His views on the elitism of the culture of the Russian emigration are shown.

Keywords: N. I. Ulyanov, Russian emigration, first “wave”, history, culture, self-awareness.

В многообразном творческом наследии самого знаменитого представителя второй «волны» русской эмиграции Николая Ивановича Ульянова (1904–1985) традиционно выделяют исследования по истории украинского сепаратизма, размышления о решении национального вопроса в России, литературную критику и даже талант прозаика [5; 4; 6, 7]. За рамками изучения оказываются идеи историка о развитии отечественной культуры [см. также: 3, с. 16–319; 5, с. 382–389]. Н. И. Ульянов по праву может считаться основателем изучения культурного наследия и особенностей самосознания русской эмиграции. Он был одним из первых русских людей, попавших под очарование Русского Зарубежья, достижений культуры соотечественников межвоенного периода, прославивших Россию даже в изгнание. Н. И. Ульянов, как и большинство советских людей, мало что знал о Русском Зарубежье и стал фактически первым историком культуры первой волны русской эмиграции. Тревога за понижение уровня русской культуры за рубежом проходит через все творчество Н. И. Ульянова.

Историк выделял русскую эмиграцию как уникальную среди всех эмиграций мира. В его концепции истории России, большое значение имела тема страданий русского народа, неизбежно приводивших к великим подвигам и достижениям:

«Недостатков у эмиграции много и говорить о них надо, но если счесть все удары и невзгоды, обрушенные на нее извне, то ясно станет, что это самая

многострадальная из всех эмиграций, которые когда-либо существовали» [цит по: 22, с. 3].

Проблема взаимоотношений представителей различных «волн» русской эмиграции — любимая тема современного эмигрантоведения — плавно переходит в обсуждение самых актуальных вопросов исторической науки [9, с. 5–6]. Различия между первой и второй эмиграции, конечно, существовали. Люди, воспитанные в СССР или прожившие в советском режиме 1920–1930 гг., отличались от покинувших Родину вовремя или сразу после Гражданской войны. По мнению автора данной статьи, противоречия в основном не носили культурного направления, а были чисто политическими. Когда надо, представители первой и второй «волн» всячески подчеркивали любую разницу друг между другом, и наоборот, со временем, в изгнании, в иноязычном и неправославном окружении, находили все больше общего. Понятно, что монархисты и совпатриоты из первой эмиграции резко осуждали власовцев за коллабратионизм или за советское прошлое, а те в ответ напоминали 25-летнюю оторванность от советской действительности на Родине.

Различия между первой и второй эмиграциями были любимой темой в публицистике русской эмиграции. Эмигранты из первой «волны» были, из-за особенностей дореволюционного воспитания, большими идеалистами. Соотечественники из второй «волны», прошедшие все особенности советской жизни, являлись прагматиками и реалистами.

Положение Н. И. Ульянова во второй «волне» русской эмиграции уникальное. Современники, лично его знавшие, неизменно подчеркивали, что историк по культуре принадлежит «Серебряному веку». Представители первой «волны» признавали его за «своего» и подчеркивали отсутствие даже следов советского, социалистического эксперимента. Такое мнение высказывали знаменитые поэты Георгий Иванов [11, с. 102] и А. А. Биск [1, с. 113]. Причем они довольно критически относились к послевоенным эмиграциям из России. На той же позиции стоял главный редактор «Нового журнала» Ю. Д. Кашкаров из третьей эмиграции [14, с. 150].

Историк и культуролог, Н. И. Ульянов доказывал, что достижения первой «волны» Русского Зарубежья являются прямым продолжением «Золотого» и «Серебряного» века. Еще в самом начале своей эмиграции историк выступил с речью «Культура и эмиграция» на праздновании «Дня Русской культуры» в Касабланке (Марокко) 5 августа 1951 г. Доклад перед русской аудиторией в глухом углу нашей диаспоры получил заслуженную известность. Через год речь была напечатана в самом уважаемом периодическом издании Русского Зарубежья в «Новом журнале» [27]. Статья вызвала многочисленные отзывы в прессе и дискуссии о будущем русской эмиграции. Профессор Гарвардского университета, главный редактор «Нового журнала» М. М. Карпович, написал развернутый отзыв в своей рубрике «Комментарии» [12, с. 273–284]. В переписке он характеризовал статью как «превосходную» и хотел выпустить в виде брошюры как рекламу журнала [13, с. 48–49]. Откликнулись известная публицистка Е. Д. Кускова [15, С. 2–3], меньшевик Г. Я. Аронсон [2, с. 2,8] и др. [29, с. 9].

В «Культуре и эмиграции» Н. И. Ульянов высказал несколько абсолютно неоспоримых идей. После революции и Гражданской войны 1917–1922 гг. —

«Лучшие писатели, музыканты, художники, балет, опера, виднейшие представители науки ушли в изгнание» [27, с. 264]. Выделил и главное в истории Русского Зарубежья: «Проблема русской культуры в эмиграции — это проблема духа» [27, с. 271]. Провидчески еще в 1952 г. историк писал о первой «волне»:

«Эмиграция поэтому имела законные основания считать себя монопольной обладательницей русской культуры. Придет время, когда этот период ее существования станет предметом специальных исследований, о нем будут написаны книги, и тогда в полной мере откроется, какими огромными силами располагала зарубежная Россия. В течение трех десятилетий русские профессора вписывали блестящие страницы в историю университетов Запады, русские инженеры участвовали в крупнейших сооружениях нашего времени, музыка во главе с Глазуновым, Стравинским, Прокофьевым, Рахманиновым царил безраздельно, в мировой столице живописи, в Париже, наши художники завоевали себе видное место. О балете и говорить не приходится, он остался непревзойденным. Даже литература, труднее всех пережившая отрыв от родной почвы, создала шедевры, приобретшие мировую известность. Не говорю о большой культуртрегерской роли эмиграции как популяризатора и распространителя русского искусства и русского знания за границей» [27, с. 264].

Не все были полностью согласны со всеми постулатами доклада и статьи Н. И. Ульянова. Писатель и публицист Владимир Сергеевич Варшавский (1906–1978) — автор ставшей уже классической, много раз переиздававшийся книги «Незамеченное поколение» — о «детях» первой «волны», — начинает повествования с дискуссионным призывом, обращенным к Николаю Ивановичу:

«Выступление Н. Ульянова представляется мне чрезвычайно важным. Соглашаясь с ним в главном, я все-таки чувствую, что не все его утверждения я могу принять. ... Повесть “эмигрантских сыновей” — повесть слишком грустная. Судьба не послала им удачи, не дала возможности проявить себя в каком-нибудь большом, человеческом начинании. Они были обречены стать людьми гораздо более лишними, чем все “лишние люди” русского прошлого. Но все-таки, неужели действительно ни одного имени, ни одного громкого дела? Ульянов не назвал даже Набокова-Сирина, литературная гениальность которого, казалось бы, дает ему право на некоторую известность. Не упомянул Ульянов и Бориса Вильде и Анатолия Левицкого, героев так называемого “дела Музея Человека”. А уж это ли не “громкое дело”? Ульянов — Ди-Пи, и не его вина, что в той эмигрантской среде, куда он попал, никто не мог ему рассказать о судьбе целого поколения молодых апатридов, прошедших в изгнании страшную школу одиночества, нищеты и отверженности и все-таки в условиях необычайно трудных пытавшихся быть русскими интеллигентами. Как могло случиться, что зарубежная Россия о них ничего не знает? Действительно ли они ничего не свершили ни в одной области творческого, человеческого действия? Так ли это? Правда ли? Предлагаемая книга пытается дать ответ на эти вопросы» [8, с. 15–16].

Фактически весь последующий текст своей книги В. С. Варшавский посвящает опровержению неверного тезиса Н. И. Ульянова, ставшего хрестоматийным заблуждением в эмигрантоведении.

Критически отнесся к «Культуре и эмиграции» Н. И. Ульянова общественный деятель и дипломат В. А. Маклаков. В письме Е. Д. Кусковой 18 мая 1953 г. он писал о правоте историка про состояния культуры русской эмиграции в послевоенный период, но категорически был против концепции «Второй России» за рубежом. К тому же В. А. Маклаков считал, что у всей второй «волны» и лично у Н. И. Ульянова завышенные требования и ожидания к уровню первой эмиграции [30, л. 53 об.].

Благодаря переписке с общественно-политическим деятелем С. П. Мельгуновым можно выяснить, что Н. И. Ульянов считал главным в своем анализе изучения русской эмиграции и на чем хотел поставить основной акцент:

«Ни Вы, ни Карпович не захотели почему-то обратить внимание на то место моей статьи, где я заявляю, что культурные завоевания эмиграции имеют значение политических завоеваний. Если прусский учитель, победивший при Садовой, выглядит вполне политической фигурой, то в наших эмигрантских условиях его, учителя, политическая роль значительно превышает удельный вес наших Бисмарков и Мольтке. Бисмарки за 30 лет своих зарубежных подвигов ни разу не подумали о том, что станет с эмиграцией и с ее политической миссией после их смерти? Ни разу не задумались над тесной *зависимостью политики от судеб культуры*. Неужели Вам не ясно, что появление таких убудочных организаций молодого поколения ... и прочие власовские группы, равно как солидаристы, — объяснимо только как результат некультурности? Неужели неясно, что от монархического лагеря люди шарахаются прочь не столько по причине его “реакционности”, сколько из-за полного отсутствия там культурных сил и выдающихся людей? Представьте теперь судьбу социалистического сектора, после того как горсточка могикан, сидящая в Америке, — сойдет со сцены и представительство перейдет к их наследнику СБОНРу? От него будут так же шарахаться, как ныне шарахаются от монархистов. Я уже не говорю о том, что с падением культурного уровня падет и число занимающихся политикой. Поэтому так противопоставлять политику “культуртрегерству”, как это делаете Вы, мне представляется неверным. Вместе с Вами я роль эмиграции понимаю как политическую, но решительно отказываюсь под политикой разумеать одни только пропагандные статьи и листовки, партийные платформы, манифесты и дебаты или всевозможные соглашения и блоки. Это только одна из сторон политической деятельности, представляющаяся мне в нынешних условиях наименее ценной (по этой причине я ее и беру в кавычки). Политикой для меня является также забота о сохранении и приумножении духовных национальных ценностей как величайшего козыря в борьбе за возрождение России. Именно пренебрежение и забвение этой задачи заставило меня сделать на ней акцент» [32, л. 1].

Н. И. Ульянов, выступая против примата политики над культурой в эмиграции, приводил в качестве доказательства историю еврейской диаспоры, сохранившейся в веках. За подобные сравнительно-исторические аналогии историк был заподозрен ультрареакционными монархистами из бразильского журнала «Владимирский вестник» в том, что фамилия Ульянов — это псевдоним, а сам автор, скорее всего, еврей [23, с. 28–29]. Хорошо еще, что В. Раскатов не знал про его псевдоним Н. Шварц-Омонский, а ведь мог и «настоящую» фамилию историка «вычислить»... Ту же идею Н. И. Ульянов объясняет и письме С. П. Мельгунову:

«В истории иудаизма был момент, когда вожди почувствовали тщетность надежд на скорое восстановление еврейского государства, и тогда пересмотрена была вся политика восстаний, заговоров, интриг при иностранных дворах. Восторжествовала политика дальнего прицела, направленная на сохранение живых физических и духовных сил народа, упрочения его культуры, религиозных и национальных связей. И эта политика оказалась наиболее дальновидной. Не хочу проводить здесь какой-нибудь аналогии с нашим положением, ссылаюсь на этот факт лишь в оправдание законности своей постановки вопроса. Когда я говорю: “политически мы примитивны, архаичны и дали много образцов нашей несостоятельности», то разумею политику в ее ходячем, обыденном понимании, призывая к другому политическому курсу» [32, л. 1 об.].

В многостороннем творчестве Н. И. Ульянова особое место занимают статьи «После Бунина» [28] и «Десять лет» [26]. Статьи спровоцировали массовые дискуссии о судьбе зарубежной литературы, падении уровня художественной прозы и поэзии во второй половине XX в. Сам же историк в письме А. М. Ремизову он признавался: «Смерть Бунина — только предлог. Главное отдать отпор литературной шпане, готовой немедленной приступить к ликвидации зарубежной литературы» [18, л. 1]. Н. И. Ульянов постоянно выражал обеспокоенность отсутствием наследников у великих русских писателей и деятелей культуры первой «волны». Считал, что со смертью каждого знаменитого деятеля утрачивается великая русская культура. Например, узнав, что умер эсер В. М. Зензинов, кратко написал — «Уходящая Россия» [35, л. 1 об.].

Н. И. Ульянов, прожив в СССР все 1920–1930-е гг., отрицательно относился к вмешательству утилитарной политики в литературу и культуру. Социальный заказ коммунистической партии, концепция «социалистического реализма» превращали многообразную и разностороннюю русскую культуру в агитационно-пропагандистское приложение к официальной идеологии. Историк отмечал проникновение данной тенденции и в эмиграции. До Второй мировой войны этим славились произведения беллетристов П. Н. Краснова, Н. Н. Брешко-Брешковского, а после 1945 г. «народные монархисты» И. Л. Солоневич, Б. Н. Ширяев стали подводить под свои художественные произведения теорию в виде «монархического реализма». По их мнению, в любом произведении эмигрантской культуры должен быть антисоветизм и пропаганда царизма. Н. И. Ульянов же считал ошибочной распространенную зрения о влиянии литературы на политическое сознание масс. Также он придерживался «искусства ради искусства», выдвинутую в Серебряном веке нашими декадентами, обосновывая ее правоту достижениями культуры Декаданса. Пресловутую ленинскую партийность Н. И. Ульянов выводил из «писаревщины» XIX в., считая самым примитивным и утилитарным восприятием культуры и литературы. Еще до публикации «Культуры и эмиграции» Н. И. Ульянов, обсуждая ее текст с С. П. Мельгуновым, выражает своим о партийности в эмиграции, впоследствии выраженное в статье «Застигнутый ночью» о В. Ф. Ходасевиче:

«Большое спасибо Вам за отзыв о моем докладе. Я сам чувствовал, что мне не хватает знания эмигрантского прошлого, и это меня беспокоит. Но мне хочется знать, много ли глупостей я наговорил на этой почве? В одном Вы меня не убедили. Это когда оспариваете утверждение о том, что писатели в эмиграции, чтобы быть

напечатанным, — надо уживаться около какой-нибудь политической группы или партии. Ссылка же на “Возрождение” в данном случае неудачна. Оно является единственным журналом, широко открывающим (*иногда, м. б., слишком широко*) двери всем без различия и независимо от партийной принадлежности. Но назовите мне другой подобный же журнал. Даже “Новый журнал”, старающийся быть беспартийным, не выдерживает этой марки. Всему не левому очень трудно туда проникнуть. Еще труднее не монархисту попасть на страницы правой печати и уж совсем невозможно чужому человеку печататься у солидаристов» [31, л. 1].

Статьи Н. И. Ульянова вызывали неизменные дискуссии в кругах эмиграции. В особенности посвященные истории и будущему русского зарубежной литературе и культуре. Известный иранист и дипломат В. П. Никитин хотя и написал А. М. Ремизову, что «статья Ульянова “После Бунина” (Нов. Журн. XXVI) подняла бурю в стакане воды, застигшие литературные круги общества» [25, л. 15], но внимательно следил за полемикой и даже 6 мая 1954 г. читал «статью Завалишина в “Нов[ом] Р[усском] Слове” о тревоге Ульянова на русскую культуру» [25, л. 16]. Через несколько лет В. П. Никитин опубликовал свои размышления на эту тему. В статье «Две эмиграции» он доказывал их принципиальное различие:

«Две волны русской политической эмиграции, старая и новая, есть только следствие торжества коммунистического режима на родине. Но единство причины не породило однородности двух эмиграций. И на это есть свои основания. И все же Н. И. Ульянов прав, утверждая, что новая эмиграция и через тридцать лет будет “новой”. Объективное различие двух эмиграций несомненно. Их общий протест против режима не устраняет их объективной исторической и политической сути, а значит, и их разности. Физически новая эмиграция представлена разными поколениями. По возрасту среди нее есть люди, родившиеся и сформировавшиеся в дореволюционную эпоху, как и большинство старой эмиграции; другие вошли в революцию детьми и формировались уже в советскую эпоху; третьи родились в послереволюционное время и являются полностью его продуктом» [17, с. 3].

В. П. Никитин в своей статье отстаивал концепцию, что в среде самой первой «волны» не появилось великих достижений, все известные деятели не только сформировались, но и были знамениты на Родине.

«В первые двадцать лет своего существования старая эмиграция чувствовала себя носителем русской культуры. В этой ипостаси она несомненно много сделала в деле ознакомления всего мира с русской культурой. Однако старая эмиграция не создавала деятелей культуры, будучи в рассеянии. Таланты и имена, которыми она гордится, расцвели еще в России, на родной почве. В эмиграцию они пришли уже будучи известными» [17, с. 3].

С В. П. Никитиным был совершенно не согласен публицист и прозаик С. М. Рафальский. Он, наоборот, считал, что «волны» слились в одно культурное пространство и в качестве примера приводил творчество Н. И. Ульянова.

«И лучшее тому доказательство тот факт, что эмиграция вторая — послевоенная, еще состоящая из российских, не успевших осовеститься людей, — так же естественно вошла в российское Зарубежье, как выпрыгнувшая из губительного

невода рыба уходит в воду. И если одни из самых заметных ее представителей Н. Ульянов как-то раз печатно пожаловался на отсутствие блеска и остроты в эмигрантских деяниях времен послевоенных, — то как на пример того, что должно было бы быть, он указал на “Золотой век” эмиграции первой» [24, с. 2].

Литературный критик В. К. Завалишин, пристрастно относившийся к творчеству историка, как раз его идеи про эмиграцию полностью поддерживал:

«Тревога за судьбы русской культуры, которая может остаться без достойных наследников, преследует Ульянова годами. Как ни горестно признаваться в этом, Ульянов во всех отношениях прав, когда он определяет качественное соотношение последних скиптроносцев эмигрантской литературы с теми, кому и в будущем доведется представлять русскую культуру и в России и вне России. Ульянов не без оснований опасается, что эта культура через одичание и опошление выродится в полукультуру или даже в бескультурие» [10, с. 8].

С Н. И. Ульяновым полемизировал журналист и многолетний член руководства НТС Б. В. Прянишников. В своей статье с символическим названием «Сорок лет» последний справедливо не противопоставлял великую русскую культуру в эмиграции антикоммунистической борьбе:

«Н. Ульянов, конечно, прав: “писать в эмиграции — это миссия”. Но писать может лишь тот, у кого имеется творческий стимул. Мало того, нужна и благоприятная для творчества обстановка. У т. н. “старой” эмиграции и свое время были налицо все эти требования. Во-первых, за рубеж ушел целый кусок старой России, органически с нею связанный тысячами культурных нитей и традиций. Ведь не случайно появилось в эмиграции понятие “Зарубежье” с большой буквы! Во-вторых, все верили в то, что большевики — явление весьма временное. В-третьих, за рубеж ушли писатели с большим стажем и известностью, писатели, создавшие ряд книг мирового значения. В-четвертых, к их услугам были многочисленные книгоиздательства в Берлине, Праге, Париже и других центрах эмигрантского рассеяния. В-пятых, была многочисленная читательская масса, страстно тянувшаяся назад к России и поддерживающая своих писателей. В-шестых, у эмиграции было остро понимание возложенной на нее судьбою культурной и политической миссии. И, наконец, в седьмых — жажда беспощадной борьбы с коммунизмом. Были и силы для такой борьбы, была и сама нередко героическая борьба вплоть до смелых боевых вылазок в Россию. И на поверку вышло, что для существования русской литературы, как и русской культуры вообще, нужна родная почва, родная обстановка, родные образы, словом — сама Россия» [21, с. 3].

Оригинальной для 1950-х гг. была идея Н. И. Ульянова, что Париж является третьей русской культурной столицей. Он прямо так и писал А. М. Ремизову: «мне кажется, русские так любили его, что он сделался нашей третьей столицей» [18, л. 2]. В другом письме писателю историк сравнивает столицу Франции с родным городом: «Страшно грущу по Парижу. Это единственный город после Петербурга, куда меня тянет, как домой» [20, л. 1], а также желание туда переехать, «будь у меня деньги или сколь-нибудь сносный заработок в Париже» [18, л. 2]. В современном эмигрантоведении восторжествовала концепция, что Берлин, Париж и Нью-Йорк были не просто центрами культуры русской эмиграции, а «столицами» Русского Зарубежья.

Более поздние взгляды на историю, культуру и самосознание русской эмиграции известны благодаря устному докладу Н. И. Ульянова 7 ноября 1965 г., подробно зафиксированному Г. Н. Раковским. Историк, анализируя веки существования отечественной диаспоры, показывает ее уникальное положение. С одной стороны, борьба советских спецслужб и гигантского агитационно-пропагандистского аппарата СССР при поддержке заграничных компартий, долгие годы видевшего в эмиграции самого опасно врага. С другой — «помощь» Запада, который под видом борьбы с большевизмом с русофобских позиций отстаивал свои корыстные интересы.

«Русской эмиграции отказывают в элементарном сочувствии. Она — парня среди прочих эмиграций. Ей дорого обошлась иллюзия о помощи Запада, который никогда не стремился к уничтожению большевицкого строя в России. ... Ярость Запада, вызванная послевоенной внешней политикой советского правительства, перенесена была на русский народ, на историческую Россию. Вспомнили все антирусские памфлеты столетней давности, использовали даже расовые теории гитлеровца Розенберга. ... Большевиков считали учениками царской политики, а коммунистическую агрессию объясняли “извечным русский империализмом”» [цит по: 22, с. 3].

Отдельно затрагивает Н. И. Ульянов тему сменовеховства и «совпатриотизма» в эмиграции: «Эмигрантский карась клюет на приманку советской сирены: “Россия, национальность, народ...”». Б. В. Прянишников выражал сходные мысли: «И большевизм всеми своими действиями в Зарубежье доказал, что он боится эмиграции как носительницы идей, как ядра, вокруг которого при известных обстоятельствах может сложиться мощное антикоммунистическое движение» [21, с. 3].

Нельзя упрекать Н. И. Ульянова и в идеализации русской эмиграции. Еще в марокканский период он писал: «А вообще очень жаль, что в эмиграции не существует хорошей, солидно поставленной критики» [33, л. 1]. Историк в 1950-е гг. постоянно предсказывал скорую деградацию культуры Русского Зарубежья, про это он писал С. П. Мельгунову:

«Мне хотелось ответить на Ваш недоуменный вопрос, почему эмиграция кончается? Во-первых, потому что уже не остается серьезных и солидных людей. Их можно пересчитать по пальцам. Опыт показал, что только деятели Вашего поколения представляют Россию и являются людьми полноценными. Новая эмиграция и старо-эмигрантская молодежь, возросшая за границей (вроде нац. мальчиков (НТС. — П. Б.)), — это уже не Россия, а что-то совсем особое. Морально-этическое начало у них отсутствует, культуры никакой, и еще меньше политической школы. Стиль, который они насаждают в политике, — ужасен и отвратителен. ... Другая причина, по которой эмиграции скоро сойдет со сцены, — это ее полное культурное вырождение. Скоро у нас не остается людей, которые могли бы достаточно представлять нас перед западным миром. А Вы ждете, что новая эмиграция создаст “какой-нибудь хороший орган печати”. Никогда она его не создаст. Некому» [34, л. 1–1 об.].

Всегда выделяя высокий уровень русской эмиграции в «столицах», Н. И. Ульянов очень низко оценивал культуру соотечественников в провин-

ции. Особенно доставалось нашей диаспоре в стране кленового листа: «Что эмиграция вне Парижа — сброд со всей России, — Вы (А. М. Ремизов. — П. Б.) совершенно правы. Особенно здесь, в Канаде. Тут девятьсот тысяч руссов, и все мертвые души» [19, л. 1]. То же писал С. П. Мельгунову: «Русская эмиграция в Канаде является сейчас образ того, что с нею будет скоро во всем мире, — образец дикости, пошлости и мещанства. Молодежь быстро денационализируется» [34, л. 2].

Денационализация русской эмиграции радуется, в понимании Н. И. Ульянова, только врагов России — западных русофобов и коммунистов:

«Денационализованный эмигрант уже не вызывает опасений у большевиков. Больше всего их беспокоил и беспокоит факт существования России за рубежом. Сколько бы ни смеялась советская власть над жалким положением русской эмиграцией, она тратит огромные средства на ее уничтожение. В народной сознании эмиграция играет революционную роль. Эмиграция внушает большевикам мистический страх. ... Ведь тогда презируемая заграничная Россия станет фактором огромного значения. Задача эмиграции — уцелеть и сохранить себя до наступления долгожданного дня... Но нужно не только сохранить себя, но и оказаться достойный своей миссии. Не велика заслуга пустить в Россию самодовольных обывателей, гордых тем, что они ни на йоту не изменились» [цит. по: 22, с. 3].

Именно такой процесс произошел в 1990-е гг.

Известный культуролог Русского Зарубежья А. Р. Небольсин в своем выступлении перед Советом Федерации сказал:

«Как я понимаю культурную миссию русской эмиграции? ...это борьба с модернизмом. Великие русские эмигранты Н. С. Арсеньев, В. В. Вейдле, историк Николай Иванович Ульянов. Это борьба за христианскую цивилизацию. ... Но даже коммунизм был частью того движения XX в., которое называю модернизмом. Культ современности, наживы, культ жадности и в общем антихристианское движение» [16, с. 229].

Далее он уточняет свою мысль:

«Эмигранты оказались обязаны защищать христианскую цивилизацию, так ее можно назвать, даже в других странах. Многие из них понимали роль России и потенциальные роли, и, может быть, теперь Россия опять возьмет инициативу в этой роли, что Россия как бы защищает мировую цивилизацию от всяких ее врагов. Вот незыблемые принципы русской эмиграции» [16, с. 230].

Н. И. Ульянов в своих выступлениях и работах подчеркивал кредо Русского Зарубежья: «Теперь смысл существования эмиграции только один — **быть Россией за пределами России**» [цит. по: 22, с. 3]. Как пророческое завещание оставил историк свой тезис нашим соотечественникам, оказавшимся за пределами Родины: «Каждый русский, живущий в зарубежье, обязан ныне сам себя спрашивать: “Что ты сделал сегодня для культуры?”» [27, с. 272].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Азадовский К.* Александр Биск и одесская «Литературка» // Диаспора: Нов. материалы, I. Париж; СПб., 2001. С. 95–141.
2. *Аронсон Г.* Новый журнал. Книги 27 и 28 // Новое русское слово. 1952. 11 мая. С. 2, 8.
3. *Базанов П. Н.* Культура в творчестве мыслителя русского зарубежья Н. И. Ульянова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. № 4. С. 178–186.
4. *Базанов П. Н.* Патриотизм и любовь к Родине как отличительная черта самосознания первой и второй «волн» русской эмиграции // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2023. Т. 24. № 3–1. С. 228–236.
5. *Базанов П. Н.* «Петропольский Тацит» в изгнании: Жизнь и творчество русского историка Николая Ульянова. СПб.: Владимир Даль, 2018. 511 с.
6. *Базанов П. Н.* Русская культура в творчестве Н. И. Ульянова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 4. С. 316–325.
7. *Базанов П. Н.* Русский мыслитель Николай Иванович Ульянов о феномене украинского сепаратизма // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 1. Т. 16. С. 157–168.
8. *Варшавский В. С.* Незамеченное поколение. Нью-Йорк: изд-во им. Чехова, 1956. 388 с.
9. *Гагкуев Р. Г.* Проблемы изучения Гражданской войны в России: сегодня и завтра // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2020. № 4. С. 5–8.
10. *Завалишин В.* После Бунина // Новое русское слово. 1954. 25 апр. С. 8.
11. *Иванов Г.* Георгий Иванов — Ирина Одоевцева — Роман Гуль: Тройственный союз. Переписка 1953–1958 гг. СПб., 2010. 632 с.
12. *Карпович М. М.* Комментарии: 1. Эмиграция и культура. Эмиграция и политика // Новый журнал. 1952. № 28. С. 273–284.
13. *Карпович М., Гуль Р.* Письма о «Новом журнале» // Новый журнал. 2002. № 226. С. 21–62.
14. *Кашикаров Ю. Д.* Меж двух берегов: литература русского зарубежья вчера и сегодня // Москва. 1993. № 7–8. С. 149–155.
15. *Кускова Е.* [Рецензия] // Новое русское слово. 1952. 22 мая. С. 2–3.
16. *Небольсин А. Р.* [Выступление в Совете Федерации РФ: «Я скажу несколько слов»] // Российское Зарубежье: История и современность. М., 1998. С. 229–230.
17. *Никитин В.* Две эмиграции // Новое русское слово. 1959. 12 апр. С. 3.
18. Отдел рукописных фондов ФГБУ культуры Государственного музея истории российской литературы имени В. И. Даля (ОРФ ГЛМ). Ф. 156. Оп. 3. Д. 401 Письмо Н. И. Ульянова — А. М. Ремизову, 24 июня 1954 г. Л. 1.
19. ОРФ. ГЛМ Ф. 156. Оп. 4. Д. 544. Письмо Н. И. Ульянова — А. М. Ремизову, 7 февр. 1954. Л. 1.
20. ОРФ ГЛМ. Ф. 156. Оп. 4. Д. 959. Письмо Н. И. Ульянова — А. М. Ремизову, 25 янв. 1954 г. Л. 1–2.
21. *Прянишников Б.* Сорок лет // Новое русское слово. 1959. 27 янв. С. 3.
22. *Раковский Г.* День Непримируемости // Новое русское слово. 1965. 9 нояб. С. 3.
23. *Раскатов В.* «Святой Иуда» // Владимирский вестник. Сан-Паулу, 1955. № 46. С. 28–29.

24. Рафальский С. Посткоммунистический коммунизм // Новое русское слово. 1978. 17 сент. С. 2.
25. Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) (РО ИРЛИ). Ф. 256. Оп. 2. Д. 41. Remisoviana. 1954. 27 лл.
26. Ульянов Н. И. Десять лет // Новое Русское Слово. 1958. 14 дек. С. 2; 17 дек. С. 2; 18 дек. С. 2.
27. Ульянов Н. И. Культура и эмиграция // Новый журнал. 1952. № 28. С. 261–272.
28. Ульянов Н. И. После Бунина // Новый журнал. 1954. № 3 6. С. 134–156.
29. Ходотов Н. Новый журнал. Книга 28 // Народная правда. N. Y., 1952. № 2 (20). С. 9.
30. Hoover Institution on war, revolution and peace; Stanford University (HIA). V. A. Maklakov Collection. Voh. 10. Fold. 13. Письмо В. А. Маклакова — Е. Д. Кусковой. 18 мая 1953 г. Л. 53–53 об.
31. London School of Economics and Political Science Coll. No Melgunov (LSE). Письмо Н. И. Ульянова — С. П. Мельгунову 10 нояб. 1951 г. Л. 1.
32. LSE. Письмо Н. И. Ульянова — С. П. Мельгунову. 17 июня 1952 г. Л. 1.
33. LSE. Письмо Н. И. Ульянова — С. П. Мельгунову 21 марта 1952 г. Л. 1.
34. LSE. Письмо Н. И. Ульянова — С. П. Мельгунову 8 февр. 1955 г. Л. 1–2.
35. Yale University Library, Manuscripts and Archives Beinecke Rare Book. The Roman Gul' Papers. GEN MSS 90 as. Ser. 1. Voh. 14. Fail. 356. Письмо Н. И. Ульянова — Р. Б. Гулю. Л. 1–1 об.

REFERENCES

1. Azadovskii, K. Aleksandr Bisk i odessaika "Literaturka" [Alexander Bisk and the Odessa "Literaturka"]. In: *Diaspora: Nov. materialy*, I. Parizh; Saint Petersburg, 2001, pp. 95–141 (in Russian).
2. Aronson, G. Novyi zhurnal. Knigi 27 i 28 [Novyi zhurnal. Books 27 and 28]. In: *Novoe russkoe slovo*, 1952, 11 maia, pp. 2, 8 (in Russian).
3. Bazanov, P. N. Kul'tura v tvorchestve myslitelia russkogo zarubezh'ia N. I. Ul'ianova [Culture in the works of the thinker of the Russian diaspora N. I. Ulyanov]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2016, tom 17, no. 4, pp. 178–186 (in Russian).
4. Bazanov, P. N. Patriotizm i liubov' k Rodine kak otlichitel'naia cherta samosoznaniia pervoi i vtoroi "voln" russkoi emigratsii [Patriotism and love for the Motherland as a distinctive feature of self-awareness of the first and second "waves" of Russian emigration]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2023, tom 24, no. 3–1, pp. 228–236 (in Russian).
5. Bazanov, P. N. (2018) "Petropol'skii Tatsit" v izgnanii: Zhizn' i tvorchestvo russkogo istorika Nikolaia Ul'ianova ["Petropol Tacitus" in exile: The life and work of the Russian historian Nikolai Ulyanov]. Saint Petersburg, Vladimir Dal', 511 s. (in Russian).
6. Bazanov, P. N. Russkaia kul'tura v tvorchestve N. I. Ul'ianova [Russian culture in the works of N. I. Ulyanov]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2017, tom 18, no. 4, pp. 316–325 (in Russian).
7. Bazanov, P. N. Russkii myslitel' Nikolai Ivanovich Ul'ianov o fenomene ukrainskogo separatizma [Russian thinker Nikolai Ivanovich Ulyanov on the phenomenon of Ukrainian separatism]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2015, no. 1, tom 16, pp. 157–168 (in Russian).
8. Varshavskii, V. S. (1956) *Nezamechennoe pokolenie* [The Unnoticed Generatio]. N'iu-Iork, izd-vo im. Chekhova, 388 s. (in Russian).

9. Gagkuev, R. G. Problemy izucheniia Grazhdanskoï vojny v Rossii: segodnia i zavtra [Problems of Studying the Civil War in Russia: Today and Tomorrow]. In: *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Serii: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2020, no. 4, pp. 5–8 (in Russian).
10. Zavalishin, V. Posle Bunina [After Bunin]. In: *Novoe russkoe slovo*, 1954, 25 apr, pp. 8 (in Russian).
11. Ivanov, G. (2010) *Georgii Ivanov — Irina Odoevtseva — Roman Gul': Troistvennyi soiuz. Perepiska 1953–1958 gg.* [Georgy Ivanov — Irina Odoevtseva — Roman Gul: Triple Alliance. Correspondence 1953–1958]. Saint Petersburg, 632 s. (in Russian).
12. Karpovich, M. M. Kommentarii: 1. Emigratsiia i kul'tura. Emigratsiia i politika [Comments: 1. Emigration and Culture. Emigration and Politics]. In: *Novyi zhurnal*, 1952, no. 28, pp. 273–284 (in Russian).
13. Karpovich, M., Gul', R. Pis'ma o "Novom zhurnale" [Letters about the "Novy Zhurnal"]. In: *Novyi zhurnal*, 2002, no. 226, pp. 21–62 (in Russian).
14. Kashkarov, Iu. D. Mezhdvukh beregov: literatura russkogo zarubezh'ia vchera i segodnia [Between Two Shores: Literature of the Russian Diaspora Yesterday and Today]. In: *Moskva*, 1993, no. 7–8, pp. 149–155 (in Russian).
15. Kuskova, E. Retsenziia [Review]. In: *Novoe russkoe slovo*, 1952, 22 maia, pp. 2–3 (in Russian).
16. Neboľ'sin, A. R. Vystuplenie v Sovete Federatsii RF: "Ia skazhu neskol'ko slov" [Speech in the Federation Council of the Russian Federation: "I Will Say a Few Words"]. In: *Rossiiskoe Zarubezh'e: Istorii i sovremennost'*. Moscow, 1998, pp. 229–230 (in Russian).
17. Nikitin V. Dve emigratsii [Two Emigrations]. In: *Novoe russkoe slovo*, 1959, 12 apr, pp. 3 (in Russian).
18. Otdel rukopisnykh fondov FGBU kul'tury Gosudarstvennogo muzeia istorii rossiiskoi literatury imeni V. I. Dalia (ORF GLM) F. 156. Op. 3. D. 401 Pis'mo N. I. Ul'ianova — A. M. Remizovu, 24 iunia 1954 g. L. 1 (in Russian).
19. ORF GLM. F. 156. Op. 4. D. 544. Pis'mo N. I. Ul'ianova — A. M. Remizovu, 7 fevr. 1954. L. 1 (in Russian).
20. ORF GLM. F. 156. Op. 4. D. 959. Pis'mo N. I. Ul'ianova — A. M. Remizovu, 25 ianv. 1954 g. L. 1–2 (in Russian).
21. Prianishnikov, B. Sorok let [Forty Years]. In: *Novoe russkoe slovo*, 1959, 27 ianv, pp. 3 (in Russian).
22. Rakovskii, G. Den' Neprimirivosti [Day of Intransigence]. In: *Novoe russkoe slovo*, 1965, 9 noiab, pp. 3 (in Russian).
23. Raskatov, V. "Sviatoi Iuda" ["Saint Judas"]. In: *Vladimirskii vestnik*. San–Paulu, 1955, no. 46, pp. 28–29 (in Russian).
24. Rafal'skii, S. Postkommunisticheskii kommunizm [Post-Communist Communism]. In: *Novoe russkoe slovo*, 1978, 17 sent., pp. 2 (in Russian).
25. Rukopisnyi otdel Instituta russkoi literatury (Pushkinskii dom) (RO IRLI). F. 256. Op. 2. D. 41. Remisoviana. 1954. 27 ll (in Russian).
26. Ul'ianov, N. I. Desiat' let [Ten Years]. In: *Novoe Russkoe Slovo*, 1958, 14 dek., pp. 2; 17 dek., pp. 2; 18 dek., pp. 2 (in Russian).
27. Ul'ianov, N. I. Kul'tura i emigratsiia [Culture and Emigration]. In: *Novyi zhurnal*, 1952, no. 28, pp. 261–272 (in Russian).
28. Ul'ianov, N. I. Posle Bunina [After Bunin]. In: *Novyi zhurnal*, 1954, no. 36, pp. 134–156 (in Russian).

29. Khodotov, N. *Novyi zhurnal*. Kniga 28 [*Novy Zhurnal*. Book 28]. In: *Narodnaia pravda*, N. Y., 1952, no. 2 (20), pp. 9 (in Russian).

30. Hoover Institution on war, revolution and peace; Stanford University (HIA). V. A. Maklakov Collection. Box. 10. Fold. 13. Pis'mo V. A. Maklakova — E. D. Kuskovoi. 18 maia 1953 g. L. 53–53 ob. (in Russian).

31. London School of Economics and Political Science Coll. No Melgunov (LSE). Pis'mo N. I. Ul'ianova — S. P. Mel'gunovu 10 noiab. 1951 g. L. 1 (in Russian).

32. LSE. Pis'mo N. I. Ul'ianova — S. P. Mel'gunovu. 17 iiunia 1952 g. L. 1 (in Russian).

33. LSE. Pis'mo N. I. Ul'ianova — S. P. Mel'gunovu 21 marta 1952. L. 1 (in Russian).

34. LSE. Pis'mo N. I. Ul'ianova — S. P. Mel'gunovu 8 fevr. 1955 g. L. 1–2 (in Russian).

35. Yale University Library, Manuscripts and Archives Beinecke Rare Book. The Roman Gul' Papers. GEN MSS 90 as. Ser. 1. Box. 14. Fail. 356. Pis'mo N. I. Ul'ianova — R. B. Guliu. L. 1–1 ob. (in Russian).

*Р. Ф. Галиев**

НАСЛЕДИЕ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ В НЕОФИЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ЛЕНИНГРАДА**

Статья*** посвящена феномену «культурного возвращенчества» русской эмиграции 1920–1930-х гг. До эпохи Перестройки советские люди познакомились с наследием русского зарубежья (поэзия, проза, публицистика, изобразительное искусство, философия), как правило, в формате самиздата. Поэтому культура русского зарубежья оказала существенное влияние на творческую среду «андеграунда» середины 1950 — начала 1980-х гг. На ленинградском/петербургском материале показаны основные пути распространения произведений эмигрантов, а также их влияние на творческую интеллигенцию в позднесоветский период. На материалах «устной истории» и самиздатовской периодики Ленинграда делается вывод о формировании и развитии читательской культуры в отношении произведений эмигрантов первой трети XX в.

Ключевые слова: «культурное возвращенчество», эмиграция, реэмиграция, самиздат, ленинградский «андеграунд», русская литература, искусство русского зарубежья, история чтения, устная история.

* Галиев Радмир Фадисович — студент, galiev.radmir.2003@mail.ru, Институт истории, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9.

Radmir F. Galiev — student, galiev.radmir.2003@mail.ru, the Institute of History, Saint Petersburg State University, 7–9 Universitetskaya Naberezhnaya, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation.

** Статья написана при поддержке Фонда наследия русского зарубежья в рамках проекта «Возвращение Одиссея: Наследие русской эмиграции в интеллектуальной и художественной жизни Ленинграда середины 1950-х — 1980-х годов» (Договор № 342/Г).

The article was written with the support of the Russian Emigration Heritage Foundation as part of the project “The Return of Odysseus: The Legacy of Russian Emigration in the Intellectual and Artistic Life of Leningrad in the Mid-1950s to the 1980s” (Contract No. 342/G).

*** Выражаю благодарность О. Б. Сокуровой, Е. В. Петрову, Л. К. Рябовой за помощь, ценные советы и замечания в работе над статьей.

R. F. Galiev
THE LEGACY OF RUSSIAN EMIGRATION
IN THE UNOFFICIAL CULTURE OF LENINGRAD

The article is devoted to the phenomenon of “cultural return” of Russian emigration in the 1920s and 1930s. Before the era of Perestroika, Soviet people got acquainted with the heritage of the Russian diaspora (poetry, prose, journalism, fine art, philosophy), as a rule, in the samizdat format. Therefore, the culture of the Russian diaspora had a significant impact on the creative environment of the “underground” in the mid-1950s and early 1980s. The Leningrad/St. Petersburg material shows the main ways of distributing the works of emigrants, as well as their influence on the creative intelligentsia in the late Soviet period. Based on the materials of the “oral history” and the Samizdat periodicals of Leningrad, a conclusion is drawn about the formation and development of a reader’s culture in relation to the works of emigrants of the first third of the 20th century.

Keywords: “cultural return”, emigration, re-emigration, samizdat, Leningrad “underground”, Russian literature, art of the Russian diaspora, history of reading, oral history.

«Настанет время, когда будущий историк
перелистает наши газеты и журналы»

В. Ф. Ходасевич [30, с. 147].

Эпиграф к данной статье ярко иллюстрирует настроение, сложившееся в кругах русской эмиграции в 1920-х гг.: пассажиры «Философского парохода» (1922) не раз думали вернуться в Россию не только в физическом смысле, но и в духовном, надеясь, что их наследие получит отклик среди соотечественников на исторической родине. Поэтому вопросы «возвращенчества» становились предметом исследований эмигрантоведов З. С. Бочаровой [6], И. В. Петрова [24], С. Г. Харина [29], В. А. Перцева [23], И. Броуде [7] и других авторов. Однако о «культурном возвращенчестве» («культурной реэмиграции» или «реэмиграции культуры») написано не так много. В качестве примера перечислим работы П. Н. Базанова [3], Л. П. Муромцевой [18], Е. Н. Проскуриной [25], Т. Н. Левоу [15] и других историков. Отметим, что в отечественной историографии сложился целый пласт исследований, посвященных жизни и творчеству отдельных представителей эмиграции, особенностям их адаптации к условиям жизни за границей, а также функционированию социокультурных центров и институтов за рубежом. На фоне этого постепенно формировалось представление об отдельной культуре «первой волны» эмиграции, аккумулировавшей традиции и эстетику эпохи Серебряного века [1; 2].

По справедливому замечанию петербургского историка А. В. Блюма, в СССР по идеологическим причинам «из читательского обихода “метрополии” были вычеркнуты книги и имена крупнейших писателей, творческий путь которых продолжался или начинался в эмиграции» [5, с. 97]. Таким образом, исходя из позиции ученого, был искусственно создан «водораздел» между так называемыми советской (официальной) и эмигрантской культурами. Как в пу-

* Под данными терминами мы предлагаем подразумевать процесс возвращения художественного и интеллектуального наследия, а также архивов, музеев и библиотек русского зарубежья на историческую Родину, включающее публикацию и продвижение творчества русских эмигрантов.

блицистике, так и в исследовательском поле долгое время складывалось мнение, что это два отдельных явления или *два пути русской культуры*, связанных, но не тождественных друг другу [22, с. 66–74]. Выглядят пессимистичными оценки современных исследователей о сложившемся культурном процессе прошлого столетия:

«В изгнание ушли целые направления отечественной философии, науки и культуры <...>. Те лакуны, что образовались уже в советской науке и культуре в связи с эмиграцией ее носителей, так и остались незаполненными» [22, с. 73].

Аналогичная оценка прозвучала в 2021 г. на конференции по позднесоветской истории «Ветер Перестройки» в Санкт-Петербурге. Г. А. Бегларян, изучавший феномен «возвращенной» литературы, так охарактеризовал культурную историю:

«О разделении литератур имеет смысл говорить только в случае их действительного несообщения, ситуации изоляции, в которую всё более погружалась советская культура в первые три десятилетия своего существования...» [4, с. 155].

Основной тезис, который выдвигается в настоящее время исследователями, это то, что до Перестройки эмигранты не имели своих читателей на исторической Родине, а так называемое триединство «неофициальной», официальной, эмигрантской культуры произошло лишь в 1980-е гг.

Однако, несмотря на официальные запреты, факты свидетельствуют о том, что с 1917 г. по 1991 г. контакты между зарубежными и советскими деятелями искусства и науки в той или иной форме продолжали существовать, а к концу этого периода интенсивно развивались, и знакомство с наследием русского зарубежья на Родине происходило непрерывно, и именно оно, как ни парадоксально, оказывало влияние на творчество ряда деятелей культуры. Неудивительно, что уже современниками этих процессов предпринимались попытки осознать *единство* русской культуры. Так, в апреле 1978 г. на базе Швейцарской академии славистики и факультета словесности Женевского университета была организована конференция «Одна или две литературы?», участие в которой приняли зарубежные слависты и представители «третьей волны» эмиграции [20]. Известный литературовед и переводчик Ефим Григорьевич Эткинд (1918–1999) на одном из обсуждений отметил:

«Политический произвол разверз пропасть между Востоком и Западом, метрополией и эмиграцией <...> Эта пропасть, оказалась не настолько глубокой, чтобы по обе ее стороны появились чуждые друг другу художественные системы, разные литературные языки. <...> Всякий раз обнаруживалось, что место “реабилитированного” писателя никем не занято и *ждет его возвращения* (здесь и далее курсив мой. — Р. Г.)» [20, с. 29].

Иными словами, деятели культуры и науки сами понимали необходимость и целесообразность такого «возвращенчества». В связи с этим открытыми остаются вопросы о том, как и где распространялось наследие русского зарубежья, какое оно оказало влияние на художественную интеллигенцию на исто-

рической Родине, какие были причины и последствия распространения (полу) запрещенной эмигрантской литературы в СССР и каковы были его масштабы?

Цель настоящей работы заключается в попытке ответить на эти вопросы, показать на ленинградском/петербургском материале процесс возвращения творчества русской эмиграции в СССР от «оттепели» до «перестройки». Выбранный нами период (середина 1950-х — начало 1980-х гг.) иллюстрирует смену культурно-идеологической парадигмы, формирование и бурный рост неконформистского движения в СССР, новые пути развития науки и искусства (эпоха «физиков и лириков»), обострение социально-культурных противоречий, выразившихся в инакомыслии и «внутренней эмиграции» советской интеллигенции.

На этом фоне в научных и художественных кругах нередко возникал интерес к «полузапрещенной» литературе. Интенсивное знакомство с литературой русского зарубежья в позднесоветский период происходило, в частности, в университетской среде. Одной из публичных форм знакомства с деятельностью русских писателей в период эмиграции были диспуты. Например, 26 ноября 1955 г. в стенах филологического факультета Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова (ЛГУ) состоялась встреча с писателем Леонидом Ильичом Борисовым (1892–1972), лично знавшим И. А. Бунина, А. И. Куприна, И. Северянина. Как вспоминает бывший в то время студентом Михаил Михайлович Красильников* (1933–1996), «филологи, битком набившиеся в аудитории, столь падкие на сенсацию <...> были смущены» [28, с. 178]. В середине 1960-х гг. в ЛГУ им. А. А. Жданова был приглашен упомянутый Е. Г. Эткинд. Обратимся к воспоминаниям современной петербургской поэтессы Тамары Симоновны Буковской (род. 1947):

«Однажды университет позволил себе вольность и пригласил для ведения семинара Ефима Григорьевича Эткинда. И это было незабываемые несколько лекций. Потом, правда, университет опомнился и расторг контракт с Ефимом Григорьевичем Эткиндом. Но то, что говорил и как говорил Ефим Григорьевич Эткинд, и [про] В. Ф. Ходасевича, и [про] фрагменты мемуаров Н. Н. Берберовой, которые тогда еще широко не были перепечатаны и в Россию «не ходили», а были только несколько глав известны. Это было очень важно» [11].

Действительно, Е. Г. Эткинд был одним из немногих советских литературоведов, кто популяризировал творчество В. Ф. Ходасевича, проживавшего в 1930-е гг. во Франции. Е. Г. Эткинд даже пытался включить его имя в 1964 г. в советскую антологию переводчиков. Однако, как он заметил в своих мемуарах, ответ редактора из издательства был следующим: «Пусть лучше мы получим десяток-другой читательских жалоб, чем опубликуем эмигранта Ходасевича» [33, с. 263].

В. Ф. Ходасевич — один из знаковых авторов, как для представителей «андеграунда», так и для печатавшихся литераторов. В 1981–1983 гг. усилиями писателя Юрия Иосифовича Колкера (род. 1946) готовилось к выходу собрание

* Один из поэтов так называемой «филологической школы», испытавшей влияние авангарда начала XX в., в особенности футуризма и поэзии «обэриутов».

сочинений В. Ф. Ходасевича, отдельные фрагменты которого также ходили «по рукам». В мае 1981 г. на квартире состоялась конференция*, посвященная 95-летию поэта-эмигранта [26, с. 509], а в журнале «Часы» была опубликована расширенная статья. В этой статье, реконструируя биографию В. Ф. Ходасевича, Ю. И. Колкер обращается к опубликованным в Мюнхене мемуарам Н. Н. Берберовой, последней жены В. Ф. Ходасевича. Этот текст, начиная с 1960-х гг., распространялся в широких кругах не без участия Е. Г. Эткинда.

Еще одним крупным ученым-универсалом, ставшим Вергилием в мир эмигрантской литературы, был Дмитрий Евгеньевич Максимов (1904–1987). В рамках созданного и возглавляемого им «Блоковского семинара», известного как в академическом сообществе, так и в неофициальной культуре «оттепельной» и брежневской эпохи, проходило знакомство с недоступными тогда авторами Серебряного века и русского зарубежья [12, с. 25]. Семинар возобновил после войны свою активную работу в конце 1950-х гг. и просуществовал до 1975 г. В программе литературоведческих курсов Максимова можно найти имена Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, Вяч. И. Иванова, К. Д. Бальмонта [21, л. 17]. Стихи и воспоминания самого Д. Е. Максимова публиковались в «тамиздате» и самиздате. Конечно, открыто изучать творчество *символистов*, уехавших в эмиграцию, еще не разрешалось, однако руководитель «Блоковского семинара» заложил основы знакомства с их наследием. Обратимся к интервью современного петербургского литературоведа Татьяны Львовны Никольской (род. 1945), участницы семинара:

«Я хотела написать диплом на тему: “Античность в раннем творчестве Вячеслава Иванова”. А мне сразу же Дмитрий Евгеньевич сказал, что эту тему никакая кафедра не утвердит, потому что Вячеслав Иванов уехал за границу» [16].

Но, несмотря ни на что, именно этот семинар стал «заповедной зоной» знакомства с эмигрантской литературой.

Анализируя материалы «устной истории», обратим внимание на различные способы «добывания» и освоения художественной литературы. Например, упомянутая Т. С. Буковская (род. 1947), работавшая в университетской библиотеке (сегодня — Научная библиотека им. М. Горького СПбГУ), вспоминала в одном из интервью:

«Был спецхран, который иногда нужно было инвентаризировать, и молодых, конечно, привлекали. Я помню, как я оказалась в качестве сотрудника инвентаризационной комиссии в этом хранилище книг, которые и так были недоступны, а тебе по дружбе могли дать на ночь почитать. Я увидела шеститомное собрание сочинений Е. И. Замятина...» [11].

В самиздатовских журналах Ленинграда распространялись не только переводы и оригинальные сочинения, но и литературоведческие работы многих писателей русского зарубежья. Например, читатели могли познакомиться

* Такого рода «неофициальные конференции» на квартирах были популярны в культурной среде позднесоветского Ленинграда. В энциклопедии по истории самиздата приведены наиболее известные встречи, на которых обсуждали творчество эмигрантов [26].

с творчеством В. В. Набокова [19], с переводами его критических статей и фрагментов романов. В 1960–1970-е гг. «по рукам» ходили его воспоминания «Другие берега», а также роман «Дар» и ряд других произведений [5, с. 100]. В журнале «Молчание» (1982–1983) публиковались недоступные в СССР стихи Г. В. Иванова, М. И. Цветаевой, В. Ф. Ходасевича. Их издавали будущие основатели знаменитого в годы Перестройки «Митинского журнала» [26, с. 430].

Можно выделить две формы распространения творчества писателей-эмигрантов в самиздате — прямой и косвенный. В первом случае подразумевается публикация отрывков произведений писателей, второй — уже представление текстов в фокусе литературной критики.

Если говорить про официальную печать, то частично произведения авторов публиковались. Например, в 1956 г. усилиями советского писателя Льва Вениаминовича Никулина (1891–1967) вышло собрание сочинение И. А. Бунина, фрагментарно печатались реэмигранты А. И. Куприн и М. И. Цветаева, усилиями Ильи Самойловича Зильберштейна (1905–1988) и «Литературного наследства» передавались архивы русского зарубежья, сам издатель вел переписку с видными деятелями русской эмиграции. В 1968 г. петербургский писатель Андрей Юрьевич Арьев (род. 1940) подготовил сценарий к фильму об И. А. Бунине, но киностудия отказалась готовить фильм к юбилею «белоэмигранта» [5, с. 100]. Были и случаи публикаций эмигрантов в провинциальной и национальной периодике в 1960–1970-е гг. Об одном таком случае писал А. В. Блюм:

«Посылались из Ленинграда небольшие заметки к юбилею Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, В. Ф. Ходасевича. Писалось о них в самых возвышенных тонах, а главное — к месту и не к месту обильно цитировались их стихи...». [5, с. 221].

Это не единственный случай «обхода» цензуры, однако массово печатать творчество писателей русского зарубежья еще не было возможно.

В стенах Союза писателей СССР проходили обсуждения возможности публикации произведений эмигрантов. Так, в одном из писем ленинградским властям советский литературовед Юрий Андреевич Андреев (1930–2009) заметил, что издание произведений А. М. Ремизова в 1978 г. «не привлекло особого внимания» [32, л. 3], подразумеваемая идеологический контекст. Однако широко эмигранты и писатели Серебряного века еще не издавались.

Можно выделить два контекста «культурного возвращения» — официальный и неофициальный. В первом случае, как показано выше, начиная с эпохи «оттепели» шла выборочная публикация произведений «возвращенных» авторов, например, И. А. Бунина, А. И. Куприна, С. Черного и др. Неофициальный контекст связан с теми авторами, чье творчество не имело возможности быть опубликованным до середины 1980-х гг. Такой подход касается, в целом, литературы Серебряного века, поэтому долгое время часть произведений писателей русского зарубежья оставались в пантеоне «запрещенных».

Отличительной чертой знакомства с наследием русского зарубежья как с «неподцензурной» литературой было то, что тексты привозились извне. С многими писателями Серебряного века, недоступными массово советскому читателю, можно было знакомиться в специальном хранилище библиотек. Иосиф Александрович Бродский (1944–1996), работавший два месяца 1961 г.

лаборантом на кафедре кристаллографии геологического факультета ЛГУ, в одном из интервью отмечал:

«Рабочий день в университете начинался в девять утра. Я туда приходил к десяти — потому что в десять открывалась библиотека. В эту библиотеку я записался на второй день по поступлении на работу. И поскольку я числился сотрудником, а не студентом, у меня было более выигрышное право доступа к книгам. Я их там массу брал. И, в частности, взял О. Э. Мандельштама...» [10, с. 225].

Иначе обстояло с эмигрантской литературой, которую привозили либо «дипломатическими коридорами», либо распространяли поштучно. В качестве примера обратимся к интервью Т. С. Буковской:

«Я помню, как приехал замечательный Саша Величанский*, поэт прекрасный, московский, привез нам на ночь почитать “Дар” В. В. Набокова. Ему кто-то привез “Дар”, не перепечатанный, не машинописный, и мы читали — одну страницу переворачивает один, другой читает...» [11].

Как реагировали власти на распространение художественной литературы такого рода? Например, в 1978 г. у поэта Игоря Николаевича Бурихина (род. 1943) были изъяты книги Н. А. Бердяева, М. И. Цветаевой, В. Ф. Ходасевича и других запрещенных авторов [5, с. 90]. По схожим обстоятельствам было заведено дело и на филолога Константина Марковича Азадовского (род. 1941) [5, с. 101]. Аналогичное дело было связано с Михаилом Борисовичем Мейлахом (род. 1944), которого обвиняли ««в антисоветской агитации и пропаганде в форме хранения и распространения книг, изданных на Западе» [17, с. 173–185]. Таким образом, власть в лице КГБ старалась изымать книги и бороться с распространением литературы.

Особое место в неофициальной культуре занимала религиозно-философская мысль русского зарубежья. Популярный в неофициальных кругах Ленинграда семинар Т. М. Горичевой (род. 1947) и В. Б. Кривулина (1944–2001), главных издателей журнала «37», стал одной из площадок, где обсуждались тексты Л. И. Шестова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, о. Антония (Сурожского). Здесь изучались и обсуждались также произведения Отцов Церкви, хранившиеся в отделе редкой книги Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ныне Российская национальная библиотека. — *Р. Г.*). Как правило, книги религиозно-философского содержания привозили в штучных экземплярах с Запада для «личного ознакомления», но затем эти тексты переводили и перепечатывали для распространения в самиздате [12, с. 48].

Первые советские издания книг философов русского зарубежья вышли лишь в 1980-е гг., поэтому для слушателей семинара — поэтов, писателей, людей из академической среды — обращение к текстам на религиозную тематику было некоторым открытием. Обратимся к воспоминаниям Т. М. Горичевой: «Эти люди [философы] были близки нам, мы как будто нашли не только знакомое, но бесконечно более высокое и духовно зрелое, что было для нас непререкаемым церковным авторитетом...» [13, с. 61].

* Александр Леонидович Величанский (1940–1990) — советский поэт и переводчик.

Как известно, именно в 1960–1980-х гг. шел активный процесс так называемого «религиозного ренессанса», возросшего в интеллектуальной и творческой среде интереса к христианству и восточным религиям. Поэтому работа семинара в каком-то смысле обеспечивала трансфер идей русской религиозной философии в СССР.

В рамках семинара происходило обсуждение различных вопросов христианского вероучения, анализ богословских текстов, велись дискуссии о современной культуре. Доклады, озвученные на семинарах, печатались в журнале «37» (1976–1981). Анализ содержания журнала показывает влияние русской религиозной мысли, активно развивавшейся в 1920–1930-е гг. за рубежом.

Распространяли произведения философов и писателей русской эмиграции «первой волны» участники семинара под руководством математика Сергея Юрьевича Маслова (1939–1982). В 1979 г. они начали выпускать реферативный журнал «Сумма», инициатива издания принадлежала самому С. Ю. Маслову. В журнале были представлены краткие или критические обзоры тех или иных произведений художественной и публицистической литературы. Как объясняет математик Анатолий Моисеевич Вершик (1933–2024),

«... в 70-х годах у многих возникало желание поделиться всем новым знанием, рассказать обо всем тем, кто не имеет прямого доступа к неподцензурной литературе, поспорить с некоторыми авторами самиздата, высказать свое мнение...» [9, с. 20].

Читатели «Суммы» могли познакомиться и с содержанием других машинописных журналов, выпускаемых участниками семинара («Часы», «37», «Женщины и Россия»), где выходили тексты Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. В. Набокова. Однако работа семинара и выпуск журнала прекратились с трагической гибелью С. Ю. Маслова в 1982 г.

Сложнее обстояло дело с изобразительным искусством. Если тексты можно было «переправить» на Родину, то картины — нет. Тем не менее, с эмигрантским изобразительным искусством знакомились через каталоги выставок, биографические словари, книги зарубежных искусствоведов, мемуарную литературу. Различная информация о живописцах русского зарубежья была отражена в самиздате. Так, искусствоведы Дмитрий Яковлевич Северюхин (род. 1954) и Олег Леонидович Лейкинд (род. 1953) в конце 1970-х гг. подготовили серию биографических очерков о художниках и опубликовали их в журнале «Часы» под псевдонимами В. Буль и Ф. Жаков [8]. Лишь в 1994 г. эти очерки вышли отдельной книгой [31]. Обратим внимание на слова из предисловия петербургского писателя и историка Александра Валерьевича Кобака (род. 1952) к данному изданию: «Неофициалы тех лет полуподпольно открывали для себя русскую эмиграцию — прозу Набокова и философию Лосского, поэзию Ходасевича и живопись Кандинского» [31, с. 3].

Очевидно, что развитие культуры в XX в. нельзя рассматривать в рассеянном направлении. Интересным кажется рассмотрение русской литературы прошлого столетия через призму *канона*. Современный петербургский филолог И. Н. Сухих так характеризует новейшую литературу:

«Она [русская литература] существовала также в разных контекстах и на разных этажах (официоз и официальная оппозиция, советская и эмигрантская, подцензурная и сам/тамиздат <...> Каноническая версия литературы первой половины XX в. практически сложилась...» [27, с. 331.]

Сам литературовед нередко высказывался о том, что следует рассматривать эмигрантскую и советскую литературу в едином культурном поле. Аналогично рассматривал отечественную культуру XX в. немецкий славист В. Козак [14]. Еще в 1970–1980-е гг., работая над своим монументальным трудом, он обратил внимание на невозможность рассмотрения русской литературы в отрыве от контекстов эпохи: «Как профессор Кёльнского университета — пишет в предисловии ученый, — я считал своей необходимостью <...> не обеднять русскую литературу, а представить ее во всей *цельности*...» [14, с. 8]. Лексикон, составленный русистом, является одним из первых обобщающих трудов по деятелям и творческим направлениям, развивавшихся как в официальной культуре, так и в эмиграции. Отметим, что в доперестроечной литературной критике и в целом в гуманитарной науке не рассматривалась эмигрантская литература и культура в контексте общекультурных тенденций эпохи.

Знакомство с наследием русской эмиграции 1920–1930-х гг., недоступным для широкого читателя, активно проходило в неофициальной среде Ленинграда в хрущевское и брежневское время. В университетском сообществе подспудно распространялись и обсуждались тексты различных произведений в форме самиздата. Влияние русского зарубежья, где аккумулировались духовно-эстетические ценности Серебряного века и последующих десятилетий, на деятелей науки и культуры 1960–1980-х гг. в СССР еще ждет специальных исследований. Однако сейчас ясно, что в позднесоветский период, начиная с эпохи «оттепели», сложилась определенная когорта эмигрантских авторов, получивших популярность в творческой среде. Очевидно, что данный процесс не был стихийным, процесс возвращения наследия русской эмиграции в интеллектуальную среду 1950–1980-х гг. связан с именами различных подвижников, понимавших важность культурной интеграции. Ряд проблем в истории «культурного возвращенчества» остаются нераскрытыми. Как осмысливалось эмигрантское наследие в научном дискурсе позднесоветского и постсоветского времени? Какую роль в популяризации наследия играла медиасфера? Какие были механизмы реституции музеев, архивов, библиотек? Как складывались коммеморативные практики в отношении деятелей культуры и науки русского зарубежья? Как представляется, эти и другие еще ждет своего исследователя.

В рамках небольшой статьи нами приведены лишь отдельные примеры, но они показывают общую культурную тенденцию эпохи — интерес к русскому зарубежью, восстановление преемственности традиций и поиск культурной идентичности, открытие на Родине богатого наследия русской эмиграции в области философии, литературы и искусства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агеносов В. В. Литература русского зарубежья (1918–1996). М.: Терра. Спорт, 1998. 540 с.
2. Азаров Ю. А. Диалог поверх барьеров. Литературная жизнь русского зарубежья: центры эмиграции, периодические издания, взаимосвязи (1918–1940). М.: Совпадение, 2005. 235 с.
3. Базанов П. Н. Русское зарубежье (1917–1940 гг.) на территории Ленинградской области: Особенности эмиграции и реэмиграции // Эмигранты и репатрианты XX века: Слепухинские чтения-2014: Труды Международной научной конференции / сост. П. Н. Базанов, Н. А. Слепухина. СПб.: Фонд Слепухина, 2015. С. 492–504.
4. Бегларян Г. А. Долгожданное триединство: официальная, подпольная и эмигрантская литературы в 1985–1991 гг. // Ветер Перестройки. 2021. № 1. С. 154–158.
5. Блюм А. В. Как это делалось в Ленинграде. Цензура в годы оттепели, застоя и перестройки. 1953–1991. СПб.: Академический проект, 2005. 296 с.
6. Бочарова З. С. Движение за возвращение на Родину в российской эмиграции (1920-е гг.): Дис... к. и. н. М., 1994. 206 с.
7. Броуде И. От Ходасевича до Набокова: Ностальгическая тема в поэзии первой русской эмиграции. Tenaflu: Hermitage Publishers, 1990. 160 с.
8. Буль В, Жэков Ф. Художники России за рубежом (фрагменты биографического словаря с краткой библиографией) // Часы. № 46. С. 243–296.
9. Вершик А. М. «Сумма» — за свободную мысль // Сумма. СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2002. 719 с.
10. Волков С. М. Диалоги с Иосифом Бродским. М.: Изд-во Независимая Газета, 2000. 328 с.
11. Галиев Р. Ф. Интервью с Т. С. Буковской от 19.09.2024 // «Говорят физики и лирики...» [Электронный ресурс] URL: <https://oralhistory.spbu.ru/respondents/bukovskaa-tamara-simonovna/intervu-s-tamaraoj-simonovnoj-bukovskoj> (дата обращения: 01.02.2024).
12. Галиев Р. Ф., Сокурова О. Б. Д. Е. Максимов (1904–1987): портрет ученого и поэта на фоне эпохи // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. 2024. № 3. С. 18–33.
13. Горичева Т. М. Опасно говорить о Боге. М.: Экологическая палата, 2021. 132 с.
14. Козак В. Лексикон русской литературы XX века. М.: РИК «Культура», 1996. 491 с.
15. Левая Т. Н. Прокофьев-репатриант // Актуальные проблемы высшего музыкального образования. 2024. № 3. С. 37–42.
16. Мамаюсупова П. Б. Интервью с Т. Л. Никольской от 05.06.2024 // «Говорят физики и лирики...» [Электронный ресурс] URL: <https://oralhistory.spbu.ru/respondents/nikolskaa-tatana-lvovna/intervu-s-tatanoj-lvovnoj-nikolskoj> (дата обращения: 01.02.2024).
17. Мейлах М. Б. Филологические воспоминания // Лесная школа: Труды VI Международной летней школы на Карельском перешейке по русской литературе. Поселок Поляны (Уусикирко) Ленинградской области, 2010. С. 173–185.
18. Муромцева Л. П. Наследие русской эмиграции: возвращение на родину // Россия и современный мир. 2017. № 2. С. 177–193.
19. Набоков В. Наш господин Чичиков // 37. 1979. № 1 7. б/с.
20. Одна или две русских литературы? Междунар. симп., созв. Фак. словесности Женев. ун-та и Швейцар. акад. славистики, Женева, 13–14 апр. 1978. / отв. ред. Ж. Нива. Lausanne: L'Age d'homme, cop. 1981. 254 с.
21. ОР РНБ. Ф. 1136. Оп. 2. Д. 28. Plans of special courses and special seminars for students, rules of the seminar [1952–1974].

22. Пархоменко Т. А. Русская эмиграция и Советская Россия: два пути развития отечественной культуры // Вестник ВятГУ. 2008. № 2. С. 66–74.
23. Перцев В. А. Реэмиграция и репатриация в СССР в 1950–1960-е годы (на материалах Центрального Черноземья) // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: История. Политология. Социология. 2010. № 1. С. 42–51.
24. Петров И. В. Феномен «возвращенчества» в СССР эмигрантов первой волны в 1920–1930-е гг.: историографический аспект проблемы // *Universum: общественные науки: электрон. научн. журн.* 2018. № 11–12. 6/с.
25. Проскурина Е. Н. Борис Волков. Возвращение забытого имени // Филологический класс. 2020. Т. 25. № 4. С. 60–69.
26. Самиздат Ленинграда. 1950–1980-е. Литературная энциклопедия / под общ. ред. Д. Северюхина; авт.-сост. В. Э. Долинин, Б. И. Иванов, Б. В. Останин, Д. Я. Северюхин. М.: Новое литературное обозрение, 2003. 624 с.
27. Сухих И. Н. Русский литературный канон XX века: формирование и функции // Вестник РХГА. 2016. № 3. С. 329–336.
28. Труды и дни Михаила Красильникова: Дневники 1951–1956 годов / Сост. Д. С. Козлов. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2024. 296 с.
29. Харин С. Г. Церковная реэмиграция из Китая в 40-е годы XX века: к постановке вопроса // Историко-культурное наследие славянских народов Волго-Камского региона. 2017. № 3. С. 151–158.
30. Ходасевич В. Ф. Пушкин и поэты его времени. Том 2. Статьи, рецензии, заметки 1925–1934 гг. Oakland: Berkeley Slavic specialties, 2001. 597 с.
31. Художники русской эмиграции (1917–1941). Биографический словарь. Авторы Д. Я. Северюхин, О. Л. Лейкин. СПб: Издательство Чернышева, 1994. 587 с.
32. ЦГАЛИ СПб. Ф. 556. Оп. 2. Д. 408. Письма Андреева Ю. А., литературоведа, в Ленинградский обком КПСС об издании сборника из произведений членов «Клуба-81».
33. Эткин Д. Е. Записки незаговорщика. Лондон: OPI. 1977. 486 с.

REFERENCES

1. Agenosov, V. V. *Literatura russkogo zarubezh'ia (1918–1996)* [Literature of the Russian Diaspora (1918–1996)]. Moscow, Terra. Sport, 1998, 540 p. (in Russian).
2. Azarov, Iu. A. *Dialog poverkh bar'erov. Literaturnaia zhizn' russkogo zarubezh'ia: tsenry emigratsii, periodicheskie izdaniia, vzaimosviazi (1918–1940)* [Dialogue over Barriers. The Literary Life of the Russian Diaspora: Emigration Centers, Periodicals, and Relationships (1918–1940)]. Moscow, Sovpadenie, 2005, 235 p. (in Russian).
3. Bazanov, P. N. Russkoe zarubezh'e (1917–1940 gg.) na territorii Leningradskoi oblasti: Osobennosti emigratsii i reemigratsii. In: *Emigranty i repatrianty XX veka: Slepukhinskiie chteniia-2014: Trudy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii / sost. P. N. Bazanov, N. A. Slepukhina* [Russian Diaspora (1917–1940) in the Leningrad Region: Features of Emigration and Reemigration // Emigrants and Repatriates of the 20th Century: Slepukhin Readings 2014: Proceedings of the International Scientific Conference / Compiled by P. N. Bazanov and N. A. Slepukhina]. Saint Petersburg, Fond Slepukhina, 2015, pp. 492–504 (in Russian).
4. Beglarian, G. A. Dolgozhdannoe triedinstvo: ofitsial'naia, podpol'naia i emigrantskaia literatury v 1985–1991 gg. [The long-awaited trinity: official, underground, and emigrant literature in 1985–1991]. In: *Veter Perestroiki*, 2021, no. 1, pp. 154–158 (in Russian).

5. Blium, A. V. *Kak eto delalos' v Leningrade. TSenzura v gody ottepeli, zastoia i perestroiki. 1953–1991* [How it was done in Leningrad. Censorship during the Thaw, Stagnation, and Perestroika. 1953–1991]. Saint Petersburg, Akademicheskii proekt, 2005, 296 p. (in Russian).
6. Bocharova, Z. S. *Dvizhenie za vozvrashchenie na Rodinu v rossiiskoi emigratsii (1920-e gg.): Dis... k. i. n.* [The Movement for Return to the Motherland in Russian Emigration (1920s): Dissertation. PhD in History] Moskow, 1994, 206 p. (in Russian).
7. Broude, I. *Ot KHodasevicha do Nabokova: Nostal'gicheskaia tema v poezii pervoi russkoi emigratsii* [From Khodasevich to Nabokov: The Nostalgic Theme in the Poetry of the First Russian Emigration]. Tenafly: Hermitage Publishers, 1990. 160 p. (in Russian).
8. Bul', V, Zhekov, F. *KHudozhniki Rossii za rubezhom (fragmenty biograficheskogo slovaria s kratkoi bibliografiei)* [Russian Artists Abroad (Fragments of a Biographical Dictionary with a Short Bibliography)]. In: *Chasy*, no. 46, pp. 243–296 (in Russian).
9. Vershik, A. M. *"Summa" — za svobodnuiu mysl'* [Summa — for free thought]. In: *Summa*. Saint Petersburg, Izd-vo zhurnala "Zvezda", 2002, 719 p. (in Russian).
10. Volkov, S. M. *Dialogi s Iosifom Brodskim* [Dialogues with Joseph Brodsky]. Moskow, Izd-vo Nezavisimaia Gazeta, 2000, 328 p. (in Russian).
11. Galiev, R. F. *Interv'iu s T. S. Bukovskoi ot 19.09.2024* [Interview with T. S. Bukovskaya, 19.09.2024]. In: "Govoriat fiziki i liriki..." [Elektronnyi resurs] URL: <https://oralhistory.spbu.ru/respondents/bukovskaa-tamara-simonovna/intervu-s-tamaroj-simonovnoj-bukovskoj> (data obrashcheniia: 01.02.2024) (in Russian).
12. Galiev, R. F., Sokurova O. B. D. E. Maksimov (1904–1987): portret uchenogo i poeta na fone epokhi [D. E. Maksimov (1904–1987): A Portrait of a Scientist and Poet in the Context of His Era]. In: *Vestnik Syktyvkar'skogo universiteta*, seriia gumanitarnykh nauk, 2024, no. 3, pp. 18–33 (in Russian).
13. Goricheva, T. M. *Opasno govorit' o Boge* [It is dangerous to talk about God]. Moskow, Ekologicheskaja palata, 2021, 132 p. (in Russian).
14. Kozak, V. *Leksikon russkoi literatury XX veka* [The lexicon of Russian literature of the XX century]. Moskow, RIK "Kul'tura", 1996, 491 p. (in Russian).
15. Levaia, T. N. *Prokof'ev-repatriant* [Prokofiev is a repatriate]. In: *Aktual'nye problemy vysshego muzykal'nogo obrazovaniia*, 2024, no. 3, pp. 37–42 (in Russian).
16. Mamaiusupova, P. B. *Interv'iu s T. L. Nikol'skoi ot 05.06.2024* [Interview with T. L. Nikolskaya on 05.06.2024]. In: "Govoriat fiziki i liriki..." [Elektronnyi resurs] URL: <https://oralhistory.spbu.ru/respondents/nikolskaa-tatana-lvovna/intervu-s-tatanoj-lvovnoj-nikolskoj> (data obrashcheniia: 01.02.2024) (in Russian).
17. Meilakh, M. B. *Filologicheskie vospominaniia*. In: *Lesnaia shkola: Trudy VI Mezhdunarodnoi letnei shkoly na Karel'skom peresheike po russkoi literature* [Philological Memories. In: Lesnaya Shkola: Proceedings of the VI International Summer School on Russian Literature on the Karelian Isthmus]. Poselok Poliany (Uusikirko) Leningradskoi oblasti, 2010, pp. 173–185 (in Russian).
18. Muromtseva, L. P. *Nasledie russkoi emigratsii: vozvrashchenie na rodinu* [The Legacy of Russian Emigration: Return to the Motherland]. In: *Rossia i sovremennyi mir*, 2017, no. 2, pp. 177–193 (in Russian).
19. Nabokov, V. *Nash gospodin CHichikov* [Our Mr. Chichikov]. In: 37, 1979, no. 17, b/s. (in Russian).
20. *Odna ili dve russkikh literatury? Mezhdunar. simp., sozv. Fak. slovesnosti ZHenev. un-ta i SHveits. akad. slavistiki, ZHeneva, 13–14 apr. 1978. / otv. red. ZH. Niva* [One or Two Russian Literatures? Int. Symp., conv. Fac. of Philology of the Univ. of Geneva and the Swiss. Acad. of Slavistics, Geneva, 13–14 Apr. 1978. / ed. by J. Niva]. Lausanne: L'Age d'homme, cop. 1981, 254 p. (in Russian).

21. *OR RNB* [Department of Manuscripts of the Russian National Library]. F. 1136. Op. 2. D. 28. Планы специальных курсов и специальных семинаров для студентов, правила проведения семинара [1952–1974]
22. Parkhomenko, T. A. Russkaia emigratsiia i Sovetskaia Rossiia: dva puti razvitiia otechestvennoi kul'tury [Russian Emigration and Soviet Russia: Two Paths for the Development of Russian Culture]. In: *Vestnik ViatGU*, 2008, no. 2, pp. 66–74 (in Russian).
23. Pertsev, V. A. Reemigratsiia i repatriatsiia v SSSR v 1950–1960-e gody (na materialakh Tsentral'nogo Chernozem'ia) [Reemigration and Repatriation to the USSR in the 1950s and 1960s (Based on the Central Chernozem Region)]. In: *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta*, seriia: Istoriia. Politologiya. Sotsiologiya, 2010, no. 1, pp. 42–51 (in Russian).
24. Petrov, I. V. Fenomen “vozvrashchenchestva” v SSSR emigrantov pervoi volny v 1920–1930-e gg.: istoriograficheskii aspekt problemy [The phenomenon of “vozvrashchenchestva” in the USSR emigrants pervoi volny in 1920–1930-e gg. istoriograficheskii aspect problems]. In: *Universum: obshchestvennye nauki: elektron. nauchn. zhurn*, 2018, no. 11–12, b/s. (in Russian).
25. Proskurina, E. N. Boris Volkov. Vozvrashchenie zabytogo imeni [Borise Volkov. Vozvrashchenie zabytogo imeni]. In: *Filologicheskii klass*, 2020, vol. 25, no. 4, pp. 60–69 (in Russian).
26. *Samizdat Leningrada. 1950–1980-e. Literaturnaia entsiklopediia / pod obshch. red. D. Severiukhina; avt.-sost. V. E. Dolinin, B. I. Ivanov, B. V. Ostanin, D. IA. Severiukhin* [Leningrad Samizdat. 1950–1980s. Literary Encyclopedia / edited by D. Severyukhin; compiled by V. E. Dolinin, B. I. Ivanov, B. V. Ostanin, and D. Ya. Severyukhin]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2003, 624 p. (in Russian).
27. Sukhikh, I. N. Russkii literaturnyi kanon KHKH veka: formirovanie i funktsii [The Russian Literary Canon of the 20th Century: Formation and Functions]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2016, no. 3, pp. 329–336 (in Russian).
28. *Trudy i dni Mikhaila Krasil'nikova: Dnevnik 1951–1956 godov / Sost. D. S. Kozlov* [The Works and Days of Mikhail Krasilnikov: Diaries of 1951–1956 / Compiled by D. S. Kozlov]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2024, 296 p. (in Russian).
29. Kharin, S. G. TSerkovnaia reemigratsiia iz Kitaia v 40-e gody KHKH veka: k postanovke voprosa [Church Reemigration from China in the 1940s: An Introduction to the Issue]. In: *Istoriko-kul'turnoe nasledie slavianskikh narodov Volgo-Kamskogo regiona*, 2017, no. 3, pp. 151–158 (in Russian).
30. Khodasevich, V. F. *Pushkin i poety ego vremeni. Tom 2. Stat'i, retsenzii, zametki 1925–1934 gg.* [Pushkin and the Poets of His Time. Volume 2. Articles, Reviews, and Notes from 1925 to 1934]. Oakland, Berkeley Slavic specialties, 2001, 597 p. (in Russian).
31. *KHudozhniki russkoi emigratsii (1917–1941). Biograficheskii slovar'. Avtory D. IA. Severiukhin, O. L. Leikind* [Artists of the Russian emigration (1917–1941). Biographical dictionary. Authors D. Ya. Severyukhin, O. L. Lakind]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo CHernysheva, 1994, 587 p. (in Russian).
32. *TSGALI SPb*. F. 556. Op. 2. D. 408. Pis'ma Andreeva Yu. A., literaturoveda, v Leningradskij obkom KPSS ob izdanii sbornika iz proizvedenij chlenov «Kluba-81» [Letters from Andreev Yu.A., a literary critic, to the Leningrad Regional Committee of the CPSU about the publication of a collection of works by members of the “Club-81”] (in Russian).
33. Etkind, E. G. *Zapiski nezagovorshchika* [Notes of a non-conspirator]. London: OPI, 1977, 486 p. (in Russian).

*А. Я. Кожурин, И. Б. Романенко**

**ГРАНИЦЫ РУССКОГО МИРА
(ЗАПАДНАЯ РОССИЯ В КОНЦЕПЦИЯХ
Н. Г. УСТРЯЛОВА И М. О. КОЯЛОВИЧА)****

В статье рассматриваются концепции двух выдающихся русских историков XIX в. — Н. Г. Устрялова и М. О. Кояловича, которые нечасто становятся объектом анализа. Их объединяет то, что отечественная история для них не исчерпывалась историей государства Российского, как для магистральной линии русской историографии. Они брали нашу историю шире, включая в нее и исторический путь Западной Руси, которая на протяжении столетий попадала под чужеземное господство, но сумела сохранить себя. Таким образом, в их исторических трудах обозначались настоящие границы Русского мира, что, по нашему мнению, является остроактуальной темой.

Ключевые слова: Русский мир, история, Западная Россия, Великое княжество Литовское, уния.

* Кожурин Антон Яковлевич — докт. филос. наук, доцент, ankozburin@yandex.ru, профессор кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена.

Anton Ya. Kozhurin — Dr. Philos. Sciences, Associate Professor, ankozburin@yandex.ru, Professor of the Department of Philosophy, Herzen Russian State Pedagogical University.

Романенко Инна Борисовна — докт. филос. наук, in_romanenko@rambler.ru, профессор, заведующая кафедрой философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена.

Inna B. Romanenko — Dr. Philos. Sci., in_romanenko@rambler.ru, Professor, Head of the Department of Philosophy, Herzen State Pedagogical University of Russia.

** Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 60-ВГ «Формирование систематических представлений о российской цивилизации, ее государственности и культуре в контексте общеобразовательной подготовки иностранных обучающихся по дисциплине «Основы российской государственности»»).

A. Ya. Kozhurin, I. B. Romanenko
THE BORDERS OF THE RUSSIAN WORLD
(WESTERN RUSSIA IN THE CONCEPTS
OF N. G. USTRYALOV AND M. O. KOYALOVICH)

The article examines the concepts of two prominent Russian historians of the 19th century, N. G. Ustryalov and M. O. Koyalovich, who rarely become the object of analysis. They are united by the fact that for them the national history was not limited to the history of the Russian state, as for the main line of Russian historiography. They took our history more broadly, including the historical path of Western Russia, which for centuries fell under foreign domination, but managed to preserve itself. Thus, their historical writings outlined the real borders of the Russian world, which, in our opinion, is an acutely relevant topic.

Keywords: Russian world, history, Western Russia, Grand Duchy of Lithuania, Union.

На встрече с представителями интеллигенции Санкт-Петербурга в 2006 г. президент РФ В. В. Путин использовал понятие «Русский мир», призвав закрепить его в социально-культурном словаре [8, с. 158–159]. Год спустя был создан фонд «Русский мир», чьей целью было заявлена популяризация русского языка и поддержка программ изучения русского языка за рубежом. Интересующее нас понятие постоянно используется патриархом Московским и всея Руси Кириллом. В дальнейшем понятие «Русский мир» закрепляется в идейно-политическом лексиконе современной России. Попытаемся определить границы применения данного понятия ретроспективно, обращаясь к концепциям русских историков XIX столетия.

Если говорить о магистральной линии развития отечественной исторической науки XIX столетия, то она выстраивалась вокруг проблемы возникновения и развития русской государственности. Это мы видим уже у Н. М. Карамзина, чей труд не случайно назывался «История государства Российского». Даже авторы, не согласные с идеями историографа и пытавшиеся предложить альтернативные проекты, так или иначе были вынуждены сворачивать на данные рельсы. Весьма показательна в этом отношении «История русского народа» Н. А. Полевого, которая обернулась еще одной историей государства [2]. Во второй половине XIX в. несомненное доминирование в русской исторической науке получила «государственная школа», основанная К. Д. Кавелиным и Б. Н. Чичериным и получившая фундаментальное развитие в трудах С. М. Соловьева, В. И. Сергеевича, А. Д. Градовского и Ф. И. Леонтовича. Ее влияние испытали и авторы, которых к ней обычно не относят. В этой связи следует назвать В. О. Ключевского, С. Ф. Платонова и П. Н. Милюкова. Кстати, именно последний и обозначил впервые данное направление под названием «юридическая школа» [7].

Так как собственное государство из всех ветвей русского племени возникло только у великороссов, то большинство отечественных историков позапрошлого столетия сосредоточило свое внимание именно на развитии Московского государства и его преемнице — Российской империи. Западнорусские земли попадали в их поле зрения только тогда, когда они входили в состав государства Российского. Представители государственной школы, конечно, обращались к их истории. Достаточно назвать специальные работы С. М. Соловьева («История падения Польши», 1863) или Ф. И. Леонтовича («Очерки

истории литовско-русского права. Образование территории Литовского государства», 1884; «Сословный тип территориально-административного состава Литовского государства и его причины», 1895). Но в общих курсах русской истории происходило жесткое разделение истории Восточной и Западной Руси. Результатом подобного невнимания становилось то, что историей Западной Руси изначально занимались враждебно настроенные к России авторы — поляки и идеологи нарождавшегося с середины XIX в. украинского национализма (вроде Н. И. Костомарова). Между тем знание этой истории представляется важнейшей задачей даже в наше время.

Конечно, интересующая нас история осмыслялась и патриотически настроенными исследователями. Здесь в первую очередь надо назвать представителей «западнорусской» исторической школы, чьей центральной фигурой был М. О. Коялович. Кроме того, последняя находилась в горизонте восприятия и других представителей отечественной исторической науки. Достаточно назвать имена И. Д. Беляева («Очерк истории северо-западного края России», 1867; «История Полоцка, или северо-западной Руси, от древнейших времен до Люблинской унии», 1872), Д. И. Иловайского («Гродненский сейм 1793 года: Последний сейм Речи Посполитой», 1870; «История России», т. 1–5, 1876–1905), М. К. Любавского («Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания первого Литовского статуса», 1892; «Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно», 1910), Е. Ф. Шмурло («История России. 862–1917», 1922).

Но первым, кто ввел историю Западной Руси в общий курс истории России, был Н. Г. Устрялов. Николай Герасимович Устрялов (4 [16] мая 1805, Богородицкое, Орловская губерния — 8 [20] июня 1870, Царское Село) — русский историк, археограф, педагог, представитель концепции «официальной народности». За ряд исторических работ Н. Г. Устрялов был награжден орденом Св. Анны III степени, а также орденом Станислава. Похоронен Н. Г. Устрялов на Смоленском кладбище Санкт-Петербурга.

Подобно своему коллеге, М. П. Погодину, Н. Г. Устрялов родился в семье крепостного. Его отец, Герасим Трифонович Устрялов, был управляющим князя И. Б. Куракина. Будущий историк учился в Орловской мужской гимназии (1816–1820), после окончания которой в 1821 г. поступил на физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, но вскоре перевелся на историко-филологический факультет, который и окончил в мае 1824 г. По окончании университета Н. Г. Устрялов поступает на службу в канцелярию министра финансов. Бюрократическая рутина, однако, не устраивала молодого человека, предложившего свою кандидатуру на вакантную должность учителя истории в Третьей Санкт-Петербургской гимназии. Здесь его заметил и предложил работу Д. Н. Блудов — товарищ министра народного просвещения и бывший видный «арзамасец». Речь шла о разборе бумаг из кабинета покойного императора Александра I. В ходе этой работы Н. Г. Устрялов познакомился с рядом секретных документов по истории XVIII столетия. Параллельно он переводит и публикует ряд материалов по русской истории XVI — начала XVII в. (записки Ж. Маржерета, сочинения князя Андрея Курбского и др.),

которые пользуются успехом у публики. За эту деятельность Н. Г. Устрялов был дважды удостоен Демидовской премии.

В 1831 г. Н. Г. Устрялов становится преподавателем всеобщей и русской истории Санкт-Петербургского университета. В 1836 г. он защищает докторскую диссертацию «О системе прагматической русской истории» и подучает должность экстраординарного профессора. С 1837 по 1859 г. — ординарный профессор, в 1851–1859 гг. Н. Г. Устрялов занимал должность декана историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. Он был избран в Академию наук — сначала адъюнктом по русской истории и древности (с 13 января 1837 г.), затем — экстраординарным академиком (с 4 июня 1842 г.) и, наконец, ординарным академиком (с 5 октября 1844 г.).

Н. Г. Устрялов сближается с С. С. Уваровым — министром народного просвещения, помогая ему продвигать формулу «православие-самодержавие-народность» в образовательной системе Российской империи. Эти установки он проводит в ряде учебников — для студентов университета («Русская история», 1837–1841), для учеников гимназий и реальных училищ, которые были лично одобрены Николаем I. Это были первые профессиональные работы, которые давали российскому обществу целостное и последовательное изложение исторического прошлого страны — с древнейших времен до середины XIX в. В таком качестве они были безальтернативны до 1860-х гг. Необходимо заметить, что, в отличие от большинства выдающихся русских историков (Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский и др.), Н. Г. Устрялов довел изложение исторического материала до своего времени, а не остановился на отдаленных этапах отечественной истории.

Основные задачи истории, считал Н. Г. Устрялов: 1) самое подробное, верное и отчетливое знание фактов; 2) приведение этих фактов в систему. Среди источников исторических знаний интересующий нас автор выделял: 1) письменные источники (свидетельства современников, государственные акты, произведения наук и изящных искусств); 2) неписьменные источники (памятники материальной культуры — предметы художественного и бытового обихода). Критическое рассмотрение источников было характерной чертой Устрялова-историка. Оно позволяло выявлять фальшивки, как в случае с «Прутским письмом» Петра I, а ведь это письмо рассматривали в качестве подлинного многие маститые историки, включая С. М. Соловьева.

Опираясь на адекватные источники, историк может воссоздать прошлое, выстроить систему «прагматической истории». «Прагматическая история» Н. Г. Устрялова предусматривала выявление причинно-следственной связи исторических событий — в противоположность хронологическому (летописному) или повествовательному изложению русской истории. В этом аспекте он противопоставлял свою установку как русским историкам XVIII в., так и «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. В этом отношении он вполне вписывается в ряд отечественных историков, выступивших с критикой знаменитого труда. Н. Г. Устрялов разделял русскую историю на две главные части: древнюю (до 1689) и новую (до 1855). Каждая из них, в свою очередь, делилась на периоды в соответствии с изменениями, которые происходили в гражданском быте.

Н. Г. Устрялов стал первым русским исследователем истории Великого княжества Литовского. Этой тематике была посвящена его работа «Исследование вопроса, какое место в русской истории должно занимать Великое княжество Литовское?» (1839). Научные изыскания Н. Г. Устрялова были также посвящены эпохе Петра I. Его перу принадлежала «История царствования Петра Великого» (т. 1–4, 6, 1858–1863). К изучению этой эпохи он приступил после смерти А. С. Пушкина, который, как известно, занимался ей по поручению Николая I. С 1842 г. Н. Г. Устрялов был допущен к секретным государственным архивам. Основываясь на полученные там знания, он смог опубликовать материалы следственного дела царевича Алексея, которое было впервые обнародовано в одном из томов «Истории царствования Петра Великого» (т. 6, 1863).

Н. Г. Устрялов был выдающимся преподавателем, достиг в этом деле больших высот. По воспоминаниям современников, его лекции пользовались большим успехом. Среди тех, кто был слушателем его лекций, мы видим Т. Н. Грановского, И. С. Тургенева, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева. Конечно, практически никто из них не стал последователями маститого историка, но в большинстве своем они задумались над проблемами русской истории именно под его влиянием. Кстати, Н. Г. Устрялов помог в свое время Н. Г. Чернышевскому в защите его диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности».

Н. Г. Устрялова, наряду с М. П. Погодиным и С. П. Шевыревым, причисляют к наиболее последовательным представителям теории «официальной народности». Это, несомненно, так, особенно учитывая связи историка с графом С. С. Уваровым — автором этой концепции. Этим можно было бы объяснить отсутствие сколько-нибудь серьезной литературы о нем. Однако о М. П. Погодине, несмотря на его репутацию, существует серьезная литература — как в либеральной историографии, так и в советской. Не говоря уже о фундаментальном исследовании Н. П. Барсукова «Жизнь и труды М. П. Погодина» (в 22-х тт.!!!). В меньшем объеме, но все же удостоивался внимания исследователей и С. П. Шевырев. Переиздавались и его поэтические произведения. Н. Г. Устрялов подобным вниманием был обделен, да и в наше время его воззрения лишь эпизодически привлекают внимание исследователей.

Между тем его установки заслуживают самого внимательного анализа. Н. Г. Устрялов отдавал отчет в том, что изучение истории не может быть оторвано от социально-политических процессов современности. Мы коснемся лишь одного аспекта его наследия — интерпретации истории Западной Руси. Как указывает А. Е. Шикло, «впервые в отечественной историографии он рассмотрел вопрос о разделении Руси на восточную и западную, обратил внимание на историю Литовского княжества» [1, с. 267]. Данная установка была ответом историка на притязания польских бунтовщиков, которые претендовали на восстановление Речи Посполитой в границах 1772 г. [6, с. 15]. Напомним, что в это образование, помимо собственно польских земель, включало в себя Литву, Белоруссию и правобережную Украину.

Н. Г. Устрялов в своих исторических трудах показывал неправомерность польских притязаний, историческую связь данных регионов с Россией. Он

рассматривал историю Руси как борьбу между домами Калиты и Гедимины за объединение русских земель. В «Русской истории» Н. Г. Устрялов писал:

«Русь Западная до конца XVI века оставалась под властью князей литовских, в роде Гедимины, но так же, как Восточная, спасла свою веру, свой язык, свои уставы гражданские. Следовательно, самые крепкие узы связывали ее с Восточной Русью, и народ, свято сохраняя закон прародительский, неоднократно обнаруживал живейшее желание возвратиться в подданство царя православного, целыми областями присоединяясь к его державе» [9, с. 27].

Сами Гедиминовичи были связаны многочисленными брачными и родственными связями с князьями дома Святого Владимира. Ярким символом этого стал титул московских правителей — «Господарь всея земли Русской», принятый в середине XV столетия.

Н. Г. Устрялов отмечает усиление Литвы, которая долгое время выступала объектом завоевательных устремлений западнорусских князей, но выходит на историческую арену после монгольского нашествия. Литовцы выступают из своих лесов и начинают захватывать соседние русские города. Ими были захвачены Полоцкое, Минское и Витебское княжества. Сам Александр Невский был вынужден неоднократно выводить свою дружину, чтобы помешать литовцам овладеть землями Пскова и Новгорода. Потерпев неудачу на северо-восточном направлении, новые завоеватели обратили свои усилия на Юг — на Пинск и Волынь. С этого момента история Литвы тесно связывается с историей Юго-Западной Руси. При этом, присоединив огромные территории, Великое княжество Литовское долгое время сохраняло чисто русский характер. Подавляющее большинство ее населения, язык, гражданские установления имели русский отпечаток.

Был, однако, один русский регион, который оказался под властью поляков. Речь идет о Галицком княжестве, которое в годы правления Даниила Романовича (1201–1264) представляло собой едва ли не самое мощное из древнерусских государств. При его наследниках оно стало приходить в упадок, не в силах бороться с наседавшими со всех сторон врагами — монголами, литовцами, венграми, поляками. Наконец после пресечения династии ее жители обратились к Болеславу Мазовецкому с просьбой занять престол. При этом новый правитель обещал своим подданным сохранить православную веру и древние уставы, но, взойдя на престол, стал нарушать данное ранее слово. Бояре отравили князя-отступника, но территория Галицкого княжества на многие столетия превратилась в объект спора между соседними государствами. В конечном счете Галиция утрачивает русский характер. Судьба Галиции, которая сумела инфицировать своим ядом современную Украину, — яркий пример «несостоявшегося государства» (*failed state*). Данная преемственность, как нам представляется, обрекает на превращение в подобное образование и саму Украину.

Возвращаясь к Великому княжеству Литовскому, Н. Г. Устрялов признает судьбоносным выбор, сделанный ее правителями в 1386 г. Речь идет о польско-литовской унии, впервые оформленной в этом году. Вот как звучит соответствующий пассаж из «Русской истории»:

«В 1386 г. дом Гедимины вступил на польский престол и, связав судьбу своего государства с судьбою Польши, поставил Западную Русь в такое положение, что она могла соединиться с Восточной только после долговременной борьбы» [9, с. 181].

Эта уния, позднее неоднократно подтверждаемая (1401, 1413, 1432, 1499, 1501 и 1569), сыграла в истории Великого княжества Литовского воистину роковую роль. Она фактически перекрыла ей возможность стать гегемоном православного Востока. На пике своего могущества Литва обладала несомненным преимуществом по отношению к Московскому княжеству как в территориальном, так и демографическом аспектах. Она включала множество городов с многочисленным купеческим и ремесленным населением. Фантомный лозунг «*Polska od morza do morza*» («Польша от моря до моря») был в Великом княжестве Литовском реализован на практике, оно действительно протиралось от Балтийского до Черного моря.

Сама власть литовских князей, по мнению Н. Г. Устрялова, имела типологическую близость с властью русских князей. Лишь позднее, под влиянием польских обычаев, она стала меняться — далеко не в лучшую сторону.

«Когда Ягайло вступил на престол Пястов, в польском королевстве обнаружилось все признаки грядущего безначалия: магнаты уже предписывали условия королю и присвоили себе многие из прав его. Ягайло не только не думал об усилении королевской власти, к чему стремились все европейские государи, но и в наследственном княжении вводил польский образ правления» [9, с. 374].

Историк дает следующее объяснение подобному нелогичному, на первый взгляд, поведению польско-литовского правителя:

«К этому странному поступку побуждали его два главных обстоятельства: ревность к обращению русского народа, ему подвластного, в латинскую веру и старание удержать Литовское княжество, отторгаемое Витовтом и Свидригайлом, за своим родом» [9, с. 374].

В дальнейшем, как мы увидим, подобная децентрализация сыграла роковую роль в истории Польско-Литовского объединения.

Образование в 1569 г. Речи Посполитой имело, по мнению Н. Г. Устрялова, еще более тяжелые последствия для Великого княжества Литовского и его русского населения. Оно, по сути дела,

«...вошло в состав польского королевства и допустило наложить на себя иго народу слабому, мало знакомому с порядком гражданским, еще менее с славою завоеваний. Это иго, по своим следствиям, было бедственнее татарского; татары разрушали русские города, губили народ, князей, брали дань тяжкую, но не трогали ни веры, ни языка, ни гражданских уставов, и Россия, спасшая народное достоинство, всегда носила в недрах своих залог будущего величия. Поляки, поработив западную Русь не оружием, а политикой, не могли свирепствовать подобно монголам; зато вводили в Литовском княжестве свой образ правления, чудную смесь анархии с деспотизмом, потрясали там веру, запрещали язык и, лишая обитателей западной Руси того, что было святыней предков, чем дорожит каждый народ, предавали их в жертву жидам и татарам» [9, с. 267].

Неверный цивилизационный выбор обрек Великое княжество Литовское на жесткое подавление собственного населения, исповедовавшее православие, а также на многовековое и, в конечном итоге, безнадежное противостояние с Москвой. Ярким символом последнего стал титул московских правителей — «Господарь всея земли Русской», принятый в середине XV столетия. Впрочем, прежде чем прийти к закономерному краху, крови своим православным подданным власти Польско-Литовской унии попортили изрядно. Описанное Н. Г. Устряловым, выглядит весьма актуально — на фоне происходящего на Украине. Видимо, исторический опыт ничему не учит. Подобная политика заканчивается катастрофой — о чем свидетельствует история Речи Посполитой.

Речь, в первую очередь, идет о многочисленных попытках их обращения под эгиду римского папы. Помимо всевозможных индивидуальных инициатив, необходимо остановиться на двух эпохальных попытках. Первая из них — Флорентийская уния 1439 г., вторая — Брестская уния 1596 г. Они, особенно последняя, имели серьезные последствия для православного населения Великого княжества Литовского, а затем и Речи Посполитой. Король Сигизмунд III активно использовал для навязывания унии административный ресурс:

«Он принял за правило не позволять посвящения в митрополиты и епископы людей, отвергавших Унию; отдавал униатам богатейшие монастыри и приходы; оказывал им при всяком случае явное доброжелательство, притесняя православных; возводил на степени государственных сановников преимущественно последователей Унии» [9, с. 279].

Уния в руках ее инициаторов выступала как способ уничтожения русской народности. Там, где она восторжествовала, как, например, в Галиции, мы видим наглядное подтверждение этого.

Дальнейшая история Речи Посполитой закономерно вела к ее гибели. Даже эпизодические успехи, как в эпоху Смутного времени, лишь отсрочивали ее неминуемую гибель. В этой связи Н. Г. Устрялов рассматривает такое событие, как воссоединение Малороссии с Россией, когда «Алексей Михайлович, опираясь на свои права, возвратил отечеству древнюю область его и принял титул *государя всея великия и малыя России*» [9, с. 337]. Конечно, данное присоединение сопровождалось длительной и кровопролитной борьбой, но обратный отсчет для Речи Посполитой начался. Свой вклад в это дело внесли Петр I и последующие правители Российской империи.

Наконец, последним актом существования Речи Посполитой стали пресловутые разделы Польши, проведенные в 1772, 1793 и 1795 гг. Таким образом,

«...Екатерина II довершила мысль и древних царей, и многие планы Петра: соединила под свою державу почти всю Русскую землю, вместе с значительной частью Польского королевства, которое с отделением Западной Руси не могло существовать самобытно в формах анархии, даровала своему государству решительный перевес над всеми соседями и ознаменовала внутреннее управление многими учреждениями для народной промышленности и образования» [9, с. 30].

Н. Г. Устрялов внимательно рассматривает дальнейшую историю, включавшую участие поляков в войнах Наполеона против России (в 1812 г., писал историк,

было задействовано с их стороны 80000 человек), последующее присоединение польских территорий к нашей стране и создание из них Царства Польского. Это было конституционное государство — одно из немногих на тот момент в Европе, обладавшее собственным законодательством и армией. В Польше началось бурное развитие экономики и стремительный рост населения. Заметим, что на принадлежавших Пруссии и Австрии польских землях ничего подобного не происходило. Например, на принадлежавших Пруссии территориях через сто лет после Венского конгресса проживало меньше поляков, чем до него. Сказывалась жесткая германизация, проводившаяся в течение этого времени.

Но все эти благотворительные меры ни в коей мере не могли удовлетворить тщеславие польских элит — шляхты и католического духовенства. Они постоянно подстрекали мятежи, из которых самыми известными стали вооруженные выступления 1830–1831 гг., описанное Н. Г. Устряловым, и 1863–1864 (в его «Историю» не вошедшее). После подавления первого из этих мятежей русское правительство начало принимать меры по искоренению польского влияния на территории Западной Руси. Самым важным из них, о котором идет речь у Н. Г. Устряловым, стала ликвидация Брестской унии в 1839 г. Мероприятия, связанные с этим, начались в Санкт-Петербурге, а затем прошли в Витебске, Полоцке, Велиже, Сурожье, Орше, Минске и Вильне.

«Тихо и безмятежно родное возвратилось к родному, и с тех пор все основное народонаселение в западном краю империи, за исключением собственно так называемой Литвы и Жмуди, не только русское, но и православное» [9, с. 903].

От этого события мы можем вполне органично перейти к изложению воззрений другого героя нашей статьи — М. О. Кояловича, ибо оно, как мы увидим дальше, сыграло в его истории судьбоносную роль. Любопытно, что в своем основном труде, «Истории русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям» (1884), он специально не рассматривает исторические воззрения Н. Г. Устрялова. Имя последнего лишь изредка упоминается в это работе [3, с. 296]. Это тем более странно, что М. О. Коялович весьма объективно анализирует главные исторические концепции на русской почве, отдавая должное даже тем из них, которые оказываются ему чуждыми. Тем не менее, общее между двумя историками есть и это — пристальное внимание к историческому пути Западной Руси.

Михаил Осипович (Иосифович) Коялович (20 сентября [2 октября] 1828, Гродненская губерния — 23 августа [4 сентября] 1891, Санкт-Петербург) — российский историк, политический публицист и издатель, действительный статский советник. Ведущий представитель «западнорусской» исторической школы. Похоронен М. О. Коялович на Никольском кладбище Александро-Невской лавры, где установлен надгробный памятник.

М. О. Коялович родился в местечке Кузница Сокольского уезда Гродненской губернии в семье униатского священника. Его отец был одноклассником митрополита Иосифа (Семашко) по Главной семинарии при Виленском университете, стал униатским священником, а затем воссоединился с православной церковью. В 1851 г. он поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончил в 1855 г.

С 6 ноября 1855 г. М. О. Коялович преподавал в Рижской и Петербургской духовных семинариях, а 12 мая 1856 г. он стал преподавателем Санкт-Петербургской духовной академии. В 1856–1862 гг. работал на кафедре сравнительного богословия и русского раскола, в 1862–1868 гг. — на кафедре русской гражданской и церковной истории, с 1868 г. до смерти — на кафедре русской гражданской истории. 5 февраля 1857 г. М. О. Коялович был утвержден в звании магистра богословия. С 1865 г. — член Комиссии по разбору и описанию архива Святейшего Синода. В 1873 г. получил ученую степень доктора богословия (диссертация «История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800)») и был назначен ординарным профессором Санкт-Петербургской духовной академии. В 1881 г. М. О. Коялович стал заслуженным ординарным профессором.

М. О. Коялович активно публиковался в российских периодических изданиях. Он сотрудничал в «Журнале Министерства народного просвещения», журналах «Церковный вестник», «Христианское чтение», «Гражданин», «Литовские епархиальные ведомости», «Минские епархиальные ведомости», а также в газетах «Русский инвалид», «День», «Новое время» и др.

Научные исследования М. О. Кояловича посвящены истории униатства, церковной и общей истории Западного края, истории русского самосознания, историографии истории России. Сам исследователь встал на позиции славнофилов, т. к. считал их мировоззрение наиболее соответствующим задачам понимания русской и всеобщей истории. В качестве внутренней основы русской жизни М. О. Коялович рассматривал общинно-вечевые традиции и соборность. Православной церкви и государству он отводил решающую роль в развитии нравственности. Роль интеллигенции в русской истории оценивал критически, осуждая ее за отрыв от народа и подверженность западным влияниям.

М. О. Коялович был приверженцем и одним из идеологов западнорусизма, отстаивал точку зрения, что белорусы являются самобытной частью русского народа наравне с великороссами и малороссами, развивал национально-монархические идеи, идеи единства русского народа. По мысли М. О. Кояловича, вся история Северо-Западного края — это русская история, здесь живет русский народ, местное белорусское наречие — это «мост» между малороссийским и великорусским наречиями. Главный труд М. О. Кояловича — «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям», в котором, по мнению современных исследователей, историография представлена «как процесс развития исторической мысли, как часть самосознания народа» [1, с. 13].

На преподавательском поприще М. О. Коялович достиг больших высот. Он пользовался любовью среди студентов, имел репутацию первоклассного лектора. Вокруг М. О. Кояловича в Санкт-Петербургской духовной академии сложилась целая плеяда учеников, воспринявших и развивших идеи своего учителя: О. В. Щербицкий, П. Н. Жукович, Ю. Ф. Крачковский, П. А. Червяковский, Г. Я. Киприанович, И. А. Котович, Н. Р. Диковский. Также большое влияние М. О. Коялович оказал на мировоззрение А. И. Шавельского, А. Б. Белецкого, Е. Ф. Орловского, А. С. Будиловича, Л. С. Паевского, А. В. Ярушевича, К. В. Харламповича, Н. И. Теодоровича, Л. М. Солоневича и многих других историков,

церковных, политических и общественных деятелей. М. О. Кояловича считают основателем православной исторической школы.

В «Чтениях по истории Западной России», в основу которых были положены лекции, читавшиеся автором перед представителями высшего света в 1864 г. (печатались они в газете «День», издаваемой И. С. Аксаковым), М. О. Коялович очерчивает ее границы. «Под именем Западной России нужно разуметь Белоруссию, Западную Малороссию, или так называемую Украину, и Литву в собственном смысле, т. е. страну, населенную литовским народом». Если же, утверждает автор, обратиться к историческому аспекту, то сюда необходимо включать и левобережную Украину, и Галицию, и территории Пруссии и Польши, населенные малороссами, белорусами и литвинами [4, с. 9].

Подобно Н. Г. Устрялову, автор «Чтений» указывает на русский характер Великого княжества Литовского. В дальнейшем, по мере заключения уний с Польшей, этот характер начинает меняться. Поляки вносят разлад в отношении между русскими и литовцами, прельщая последних латинской верой и шляхетскими привилегиями. В конце концов польские влияния приводят к сильной культурной, религиозной и социальной дифференциации населения Литовского княжества. В особенно тяжелом положении оказалось местное крестьянство.

«Никакие права крестьянства никакие обычаи не могли иметь значения по польским понятиям. Холоп — безусловный раб пана. Чем больше набиралось в Литовском княжестве поляков, чем больше полячилось литовское дворянство, тем больше эти понятия вкоренялись и тем тяжелее становилось положение крестьянства в Литовском княжестве. Тяжесть эта особенно увеличивалась оттого, что господами становились иноплеменники или свои, отрекшиеся от своего родного. Паны были поляки, холоп — русский или литвин. Все русское и литовское делалось низкими, позорным» [4, с. 92].

Для борьбы с русским духом в Литовском княжестве утверждались институты, которые до того не были известны не только здесь, но и на Западе. Например, писал М. О. Коялович, инквизиция в Литве начинает действовать в 1436 г., на тридцать лет раньше, чем в Западной Европе. Она должна была преследовать преступления против католицизма, и не случайно ее первыми жертвами становятся православные. Значительную активность в XVI–XVII вв. на территории Речи Посполитой проявляют иезуиты, которые ведут борьбу как с православием, так и с протестантизмом, который получил здесь значительное распространение.

Одним из важнейших инструментов борьбы становится система образования. Хотя, как человек XIX века, М. О. Коялович был достаточно скептически настроен по отношению к схоластическому образованию, он признает успешность деятельности иезуитов на данном поприще:

«Образование у иезуитов основано было на началах схоластики. Вся сущность образования у них заключалась в долговременном занятии молодого человека изучением латинского языка и в упражнении его ума философскими и богословскими формулами. <...> Он выходил из-под руководства иезуитов с полным убеждением, что прекрасно образован, тогда как на деле не понимал

сущности самых простых вещей. Между тем в течение долговременного учения молодых людей иезуиты присматривались к ним и более способных завлекали в свое общество, а остальных старались приучить к безусловному повиновению себе» [4, с. 95].

С М. О. Кояловичем, конечно, можно поспорить. Вспомним, что выпускниками иезуитского колледжа Ла-Флеш были М. Мерсенн и Р. Декарт, чью роль в формировании новоевропейской науки трудно переоценить. Но то, что в истории Западной Руси образовательные учреждения иезуитов сыграли роковую роль, — не поспоришь. За короткое время им удалось переформатировать сознание большинства представителей литовской и западнорусской аристократии, обратить их в католицизм, а тем самым вырыть пропасть между дворянством и простонародьем. Теперь между ними были не только социальные и культурные отличия, но и отличия религиозного характера. Это рано или поздно должно было взорвать ситуацию в Речи Посполитой.

Борьбу за сохранение идентичности в Западной Руси приняли на себя православные братства. М. О. Коялович немало места уделил в своем творчестве этому феномену. Он пишет о них в «Чтениях по истории Западной России», а еще раньше посвятил им «Чтения о церковных западнорусских братствах», чей материал публиковался в той же газете «День» в 1862 г. Первые братства возникли еще в XV веке — в 1439 г. во Львове и в 1458 г. в Вильне. К православным братствам примыкали миряне — как дворяне, так и простолюдины, представители белого духовенства. При этом М. О. Коялович с горечью констатирует тот факт, что среди членов братств практически отсутствовали представители церковной иерархии. Более того, после 1596 г. «почти вся высшая иерархия перешла в унию» [5, с. 301]. После унии преследование православия в западнорусских землях приняло систематический характер, что вызывало недовольство как местного населения, так и правителей России. Результатом стали многочисленные восстания (самое известное из них — восстание под руководством Богдана Хмельницкого) и военные столкновения между Россией и Речью Посполитой.

В конце концов подобная дискриминационная политика привела Речь Посполитую к гибели. Несмотря на отчаянные попытки шляхты сохранить ее, важнейшую роль в этом сыграло полное равнодушие простого народа. «Над ней совершился исторический приговор, давно заявленный историей и давно требовавшей разделения ее как Польско-Русского государства на две части: русскую и польскую» [4, с. 151]. Русское население Речи Посполитой могло испытать при ее крушении только облегчение своего униженного положения. Россия взяла свое, но, разумеется, ситуацией воспользовались и соседние страны — Пруссия и Австрия, которые использовали данную коллизию для аннексии чисто польских земель. Дело в том, что Речь Посполитая по нормам международного права, принятым в XVIII столетии, не считалась государством и рассматривалась как образование, представляющее угрозу соседям. К. Шмитт писал, что оно

«...не преодолело феодальной стадии и не достигло организации современного европейского государства. Оно не было государством и поэтому в последней

четверти XVIII столетия было поделено между несколькими государствами» [10, с. 207].

Теперь можно провести параллели между концепциями двух авторов. Н. Г. Устрялова часто упрекали за некритическое отношение к царям и императорам. Конечно, автору, писавшему в годы правления Николая I, трудно было поступить иначе. В отличие от него, для М. О. Кояловича свойственно более трезвое восприятие отечественных правителей, особенно в их политике по отношению к Западной Руси. Свою меру критики получает как Иван Грозный — за ту жестокость, которую по его приказам осуществляли на территории Литвы, занятой русскими войсками, что во многом оттолкнуло от России местное население, так и императоры, чья политика была максимально лояльна по отношению к польскому шляхетству и часто игнорировала интересы западнорусского населения. За это автор «Чтений по истории Западной России» критикует и Петра I, и Екатерину II, и Павла I, и Александра I. Впрочем, писал он свои труды в эпоху «великих реформ», когда многое уже было дозволено. Кроме того, нельзя забывать и прагматический характер этих «Чтений» — они должны были ориентировать представителей российских властей в деле проведения политики в этой части империи.

В творчестве обоих историков есть интересные совпадения. Как мы уже писали выше, большую роль в судьбе Н. Г. Устрялова сыграл Д. Н. Блудов. Весьма высоко роль этого государственного деятеля в процессе возвращения униатов в лоно православия оценивал и М. О. Коялович. Вспомним, какое значение имело это событие для самого историка. Он пишет о деятельности министра внутренних дел, а именно такой пост в 1832–1839 годах занимал Д. Н. Блудов, в «Чтениях» [4, с. 161]. На смерть выдающегося государственного деятеля М. О. Коялович откликнулся статьей «Несколько слов о графе Димитрии Николаевиче Блудове: Западной России на память» (1864). В ней автор указывал: «Имя покойного графа Димитрия Николаевича должно быть известно и дорого всему русскому в этой стране. Ему принадлежит горячее участие в великом событии западнорусском — воссоединении униатов, участие, которое составит лучшие страницы этой глубоко народной, но до сих пор непонятой истории» [5, с. 429].

Завершая статью, отметим, что, несмотря на длительный период забвения, концепция Н. Г. Устрялова представляется весьма актуальной. Его основная идея звучит как будто ответ на современные проблемы, стоящие перед нашей страной: «С самого начала, подчеркивал он, русская история имела одно направление, один элемент в своем основании, одну идею — объединение русских земель в одно государство» [1, с. 266]. В еще большей степени данная оценка касается и концепции М. О. Кояловича, для которого Западная Россия — «страна русская в самых корнях своих, и корнях здоровых, которые не могут не давать росту и красоты и своим старым стволам, и своим молодым ветвям» [4, с. 166]. Одной из таких ветвей и стало идейное наследие самого М. О. Кояловича, внесшего выдающийся вклад в изучение как истории родной Белоруссии, так и проблем русского самосознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Историография истории России до 1917 г.: учебник для студентов высших учебных заведений. В 2-х т. Т. 1 / [А. Г. Кузьмин и др.]; под ред. М. Ю. Лачаевой. М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 2004. 382 с.
2. Кожурин А. Я., Романенко И. Б. Бои за историю (Н. А. Полевой *contra* Н. М. Карамзин): опыт историко-философской компаративистики // Общество: философия, история, культура. 2025. № 3. С. 16–25.
3. Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Мн.: Лучи Софии, 1997. 688 с.
4. Коялович М. О. Чтения по истории Западной России. СПб.: Наука, 2020. 438 с.
5. Коялович М. О. Шаги к обретению России. Мн.: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. 752 с.
6. Мегем М. Е. «Русская Литва» в концепции Н. Г. Устрялова // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2014. Вып. 12. С. 14–20.
7. Милюков П. Н. Юридическая школа в русской историографии // Русская мысль. 1886. Кн. 6. С. 80–92.
8. Российская Федерация сегодня. 2007. № 4.
9. Устрялов Н. Г. Русская история до 1855 года, в двух томах. Петрозаводск: Корпорация «Фолиум», 1997. 958 с.
10. Шмитт К. *Nomos* Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. 670 с.

REFERENCES

1. *Istoriografiya istorii Rossii do 1917 g.: uchebnik dlya studentov vysshikh uchebnykh zavedenij. V 2-h t. T. 1 / [A. G. Kuz'min i dr.]; pod red. M. Yu. Lachaevoj* [Historiography of the history of Russia before 1917: a textbook for students of higher educational institutions. In 2 volumes, vol. 1. / [A. G. Kuzmin et al.]; edited by M. Y. Lachaeval]. Moscow, VLADOS Humanitarian Publishing Center, 2004, 382 s. (in Russian).
2. Kozhurin, A. Ya., Romanenko I. B. *Boi za istoriyu (N. A. Polevoj contra N. M. Karamzin): opyt istoriko-filosofskoj komparativistiki* [Battles for history (N. A. Polevoj contra N. M. Karamzin): the experience of historical and philosophical comparative studies]. In: *Society: philosophy, history, culture*, 2025, no. 3, pp. 16–25 (in Russian).
3. Koyalovich, M. O. *Istoriya russkogo samosoznaniya po istoricheskim pamyatnikam i nauchnym sochineniyam* [The history of Russian identity based on historical monuments and scientific writings]. Moscow, Rays of Sofia, 1997, 688 s. (in Russian).
4. Koyalovich, M. O. *Chteniya po istorii Zapadnoj Rossii* [Readings on the history of Western Russia]. Saint Petersburg, Nauka, 2020, 438 s. (in Russian).
5. Koyalovich, M. O. *Shagi k obreteniyu Rossii* [Steps towards acquiring Russia]. Minsk, Publishing House of the Belarusian Exarchate, 2011, 752 s. (in Russian).
6. Megem, M. E. “Russkaya Litva” v koncepcii N. G. Ustryalova [“Russian Lithuania” in the concept of N. G. Ustryalov]. In: *Bulletin of the Baltic Federal University named after I. Kant*. Series: Humanities and Social Sciences. Russian Russian Academy of Law 2014, issue 12, pp. 14–20 (in Russian).
7. Milyukov, P. N. *Yuridicheskaya shkola v russkoj istoriografii* [The legal school in Russian historiography]. In: *Russkaya mysl*, 1886, book 6, pp. 80–92 (in Russian).

8. *Rossijskaya Federaciya segodnya* [The Russian Federation today]. 2007, no. 4. (in Russian).
9. Ustryalov, N. G. *Russkaya istoriya do 1855 goda, v dvuh tomah* [Russian history before 1855, in two volumes]. Petrozavodsk, Folium Corporation, 1997, 958 s. (in Russian).
10. Schmitt, K. *Nomos Zemli v prave narodov jus publicum europaeum* [Nomos of the Earth in the law of nations jus publicum europaeum]. Saint Petersburg, Vladimir Dahl, 2008, 670 s. (in Russian).

*В. А. Щученко**

ОТНОШЕНИЕ В. С. СОЛОВЬЁВА К КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИМ УСТАНОВКАМ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В статье рассматривается отношение В. С. Соловьёва к культурфилософским установкам Ф. М. Достоевского, относящиеся главным образом к актуальным и по сей день вопросам как философии культуры в её общих определениях, так и, в особенности, религиозно-философской концепции культуры. Особо отмечается идейный вклад В. С. Соловьёва в осмыслении философии культуры, основанной на традиционных концептах христианского вероучения. В целом и основном В. С. Соловьёв солидаризируется с культурфилософскими воззрениями Ф. М. Достоевского, какими они были представлены в литературно-художественном творчестве последнего. Оба мыслителя выделяют следующие аспекты христианской философии культуры. Культура, во-первых, являет собою исторически определённую системную целостность ценностей и оценок, притом не только обусловленных внешним миром, средой, но и безусловных, идеальных; не только релятивных, определяемых временем и местом своего бытования, но и абсолютных, некогда заданных раз и навсегда. Культура, во-вторых, устремлена к гармонизации, упорядочиванию, духовно-нравственному усовершенствованию жизни. Культура, в-третьих, динамична, нацелена на высшие уровни ценностных миров, но под натиском экономического материализма и утраты веровательных начал может падать в низины хаоса и упадка. Христианская культура, в-четвёртых, несовместима с мироотречным уклоном в Церкви и призвана бороться против нестроений и хаотических проявлений в мирской жизни. Наконец, в-пятых, общечеловечна в своём движении к высшему, совершенному и идеальному, но в тоже время исторична, многообразна, самобытна по своим конкретным формам и никак не может быть насильственно подведена под идейные шаблоны мертвящего единообразия.

Ключевые слова: В. С. Соловьёв, Ф. М. Достоевский, культура, христианская философия культуры, христианские ценности, безусловное и обусловленное, абсолютное и относительное, духовное, мирское, веровательное, научно-рационалистическое.

* Щученко Владимир Александрович — д-р филос. наук, проф.; vladalex40@mail.ru
Vladimir A. Shchuchenko — doctor of Philosophy, prof.; vladalex40@mail.ru

V. A. Shchuchenko
*V. S. SOLOVYOV'S ATTITUDE TO THE CULTURAL
AND PHILOSOPHICAL ATTITUDES OF F. M. DOSTOEVSKY*

The article examines the attitude of V. S. Solovyov to the cultural-philosophical attitudes of F. M. Dostoevsky, which relate mainly to the topical issues of both the philosophy of culture in its general definitions, and, in particular, the religious-philosophical concept of culture. The ideological contribution of V. S. Solovyov to the comprehension of the philosophy of culture based on the traditional concepts of Christian doctrine is especially noted. In general, V. S. Solovyov is in solidarity with the cultural and philosophical views of F. M. Dostoevsky, as they were presented in the literary and artistic work of the latter. Both thinkers single out the following aspects of the Christian philosophy of culture. Culture, firstly, is a historically determined systemic integrity of values and evaluations, moreover, not only conditioned by the external world, the environment, but also unconditional, ideal; not only relative, determined by the time and place of their existence, but also absolute, once and for all. Culture, secondly, strives for harmonization, ordering, spiritual and moral improvement of life. Culture, thirdly, is dynamic, aimed at the highest levels of the value worlds, but under the onslaught of economic materialism and the loss of religious principles, it can fall into the lows of chaos and decline. Christian culture, fourthly, is incompatible with the world-renunciation in the Church and is called upon to fight against disorders and chaotic manifestations in worldly life. Finally, fifthly, it is universal in its movement towards the highest, perfect and ideal, but at the same time it is historical, diverse, original in its concrete forms and can in no way be forcibly brought under the ideological templates of deadening uniformity.

Keywords: V. S. Solovyov, F. M. Dostoevsky, culture, Christian philosophy of culture, Christian values, unconditional and conditional, absolute and relative, spiritual, worldly, faithful, scientific and rationalistic.

В. С. Соловьёв не раз обращался к анализу культурфилософских установок Ф. М. Достоевского, видел в нём не только художника слова, но и мыслителя, «ясновидящего предчувственника» истинного христианства» [2, с. 302], в том числе и зачинателя нового, христианского направления в области философии и культуры. Если Ф. М. Достоевский, по определению В. С. Соловьёва, «в области идей был более прозорливцем и художником, нежели строго логичным последовательным мыслителем» [7, 289], то самого В. С. Соловьёва можно с полным правом назвать основоположником русской христианской культурфилософии, многосторонне обозначенной в понятиях и категориях. Целесообразно поэтому обратить внимание на некоторые, актуальные и сегодня основоположения философии культуры В. С. Соловьёва, что поможет рельефнее высветить главные моменты вопроса о его отношении к культурфилософским представлениям Ф. М. Достоевского, а также, что существенно, поставить Ф. М. Достоевского в число видных мыслителей, обратившихся к христианской философии культуры в России.

Культура определяется В. С. Соловьёвым как духовно-нравственное начало, нацеленное на улучшение общественной жизни человечества, её гармонизации и упорядочиванию на основе моральных норм и идеалов. Она есть, подчёркивает он, только «средство», «орудие» для улучшения жизни и служит «всеобщему благу» как нравственной цели, в особенности полному проявлению любви как нравственного начала. Культуру, однако, нельзя превращать из средства в цель, «видеть в ней безусловное и окончательное благо [3, с. 376–377]. Это благо и эти цели опознаются на уровне абсолютных и безусловных установок

религиозного, духовно-телеологического характера, т. е. на основе религиозно-метафизических положений христианского вероучения. Отношения между Богом и миром складываются как дело не только Бога, но и человека, активного деятеля и свободного творца. Эти отношения проникают в мирскую жизнь, «историзируются» (историческое свидетельство апостолов, событийность, евангельская фактология, исторический контекст Ветхого и особенно Нового Заветов, концепты Богоявления и Боговоплощения и др.). Вместе с тем все мирские дела, а соответственно и все ценностные измерения культуры рассматриваются в контексте высших целеполаганий христианства.

Одним из первых русских мыслителей В. С. Соловьёв ставит вопрос о разработке христианской концепции культуры. Первая задача на пути такой разработки заключается в необходимости преодоления трёх «искушений»: материализма как рабства плоти; рационализма, уповающего только на науку с её нацеленностью на материальные интересы и «эмпирическое познание», которые не в состоянии быть «единящим началом» в жизни личности и общества; наконец, «религиозного властолюбия», не верящее по большому счёту ни на истину вечной любви и безусловной благодати, ни в «истину Христову» [4, с. 158–166].

Понятие культуры используется философом как раз для того, чтобы, как он осторожно замечает, преодолеть «некоторый дуализм между Богом и миром», усилить и обосновать в соответствии с новым контекстом общественной жизни направленность христианского сообщества на миропрятие, на активную общественную деятельность, на движение общества к единству, согласованию, синтезу. Христианское понимание культуры опирается на иерархический порядок следующих трёх начал:

«Установление во всём обществе человеческом и во всех его деятельности того отношения трёх начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу» [4, с. 167].

В. С. Соловьёв проводит актуальную и по сей день мысль о том, что, во-первых, все названные выше начала должны иметь «самостоятельность», а во-вторых, проведение божественного начала во «внешнюю действительность» должно быть свободным и разумным. Более того, он считает, что «человеческий элемент», т. е. свободная и разумная активность «христианского общества», оказывались зачастую слабыми и недостаточными и для христианской истины, и для христианской культуры. Христианство призвано быть действенным, а не созерцательным, причём и в общественной жизни, и в рациональном мышлении и науке, и, наконец, в культуре. В то же время он не приемлет примат материального начала, а также положений «экономического социализма». И добавляет, что неприятие иерархического строя ценностных миров веры и культуры ведёт «к распадению человечества, к уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу» [с. 166–167].

В. С. Соловьёв формулирует целый ряд культурфилософских установок, которые относятся не к одной только христианской культуре, а к культуре

во всех её духовно и нравственно значимых проявлениях. Культура, во-первых, автономна и самостоятельна; она свободно определяет высшие духовные ценности, в том числе и в качестве безусловных, а не только обусловленных; определяющих свободно, а не только определяемых внешними силами, насильственно; абсолютных, вневременных, а не только релятивных, исторически относительных. Во-вторых, культура есть способ отображения жизненных противоречий личности, её духовно-нравственных взлётов и падений, притом в её высших образцах она демонстрирует стремление человека к гармонизации и упорядоченности как своего внутреннего мира, так и окружающей действительности. В-третьих, культура духовно ослабевает и даже падает в низины хаоса и упадка под натиском материализма и утраты веровательных, абсолютных и идеальных установок духовно-нравственного порядка, а равно и в случае отпадения религиозного сознания и церковных институтов от активной жизненной позиции и нежелания вмешиваться в нестроения, хаос и неправду в социально-исторической жизни. Наконец, в-четвёртых, культура несовместима с установкой на мертвящее единообразие, а присущая ей общечеловеческая повторяемость проявляется как синтетическое единство, созвучие высших, прежде всего абсолютных, безусловных, веровательных первоначал, существующих во всех временах и во всех пространствах, с одной стороны, а с другой, «свободной множественности» развития самобытных начал.

Названные выше культурфилософские установки в целом и основном обозначились, по словам В. С. Соловьёва, в идейном наследии Ф. М. Достоевского. В. С. Соловьёв наделяет писателя такими определениями, как «провозвестник», «предтеча», «пророк» нового духовно-нравственного направления. Что же возвещает известный русский писатель и мыслитель, о чём он пророчествует? На этот вопрос философ даёт пространные и исчерпывающие ответы.

В. С. Соловьёвособо выделял культурфилософскую установку Ф. М. Достоевского на определяющую роль связующих, единящих начал в духовно-нравственного развития человечества. Он видит в Ф. М. Достоевском убеждённого провозвестника понимания общественной жизни, деятельности и культуры в их синтетической целостности. У Ф. М. Достоевского он обнаруживает в большей или меньшей степени обоснованную «логически» синтетическую тенденцию в понимании сущности культуросозидающей деятельности и прежде всего направленность культуры на синтез христианской истины и мирских нужд; многообразного и единого; естественного, заданного природой и сверхестественного, веровательного, абсолютного, сокровенного, предпосланного Всевышним; веру в Бога (религия), веру в человека (гуманизм) и веру в чистоту, святость и красоту материи; наконец, искусства и жизни в её природных, социальных и духовно-нравственных проявлениях. Приведём в этой связи одно высказывание В. С. Соловьёва, где он прямо увязывает идею синтеза с «новой духовной жизнью», в том числе, конечно, и с культурой и нравственным состоянием общества:

«Истинное дело возможно, только если и в человеке и в природе есть положительные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеет... Только отказавшись от своего ложного положения, от своей безумной

сосредоточенности в себе, от своего злого одиночества, только связав себя с Богом в Христе и с миром в Церкви можем мы делать настоящее Божье дело — то, что Достоевский назвал *православным делом*.

Если христианство есть религия спасения; если христианская идея состоит в исцелении, внутренним соединением тех начал, рознь которых есть гибель, то сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется *синтезом*, а на языке нравственном — *примирением*. [2, с. 315].

Работы В. С. Соловьёва об искусстве («Красота в природе» и «Общий смысл искусства») выходят за рамки эстетики и в полной мере относятся к его религиозно-философской концепции культуры. Показательно в этом плане уже то, что эпиграфом к его работе «Красота в природе» являются многозначительные слова князя Мышкина из романа Ф. М. Достоевского «Идиот»: «Красота спасёт мир». В статье «Общий смысл искусства» он пишет, что искусство назидательно — притом далеко не в смысле «дидактической проповеди», а в смысле «вдохновенного пророчества», т. е. веровательно, а ещё и как «ощутительное изображение» предметного в свете идеального, которое, как он полагает, есть «окончательное состояние» «будущего мира», как он выражается, «окончательного состояния» «будущего мира». В первобытной культуре религия и искусство существовали в неразрывной связи, «слитно». Усложнение социальной жизни обусловило их отчуждение друг от друга. Но в будущем возможен их свободный синтез. Такой синтез будет основан не на «поглощении человеческого божественным, но на их свободном взаимодействии», другими словами, на творческой, преобразовательной активности человека в согласии с божественным целеполаганием [6. С. 404].

Синтез занимает в философии культуры В. С. Соловьёва большое, если не сказать центральное место. Христиански ориентированный синтез жизни и культуры строится у него на основе всех без исключения социокультурных сфер, предполагает их свободную взаимоположенность и возможен к тому же только на основе духовно-ценностного иерархизма, предполагающего примат высших религиозных ценностных масштабов. Существенно важно подчеркнуть здесь следующее. Когда этот мыслитель развивает тему синтеза сфер культуры, он особо подчёркивает деятельностное, преобразующее предназначение синтезирования как процесса, гармонизирующего и упорядочивающего историческое бытие. Искусство, как и любая другая сфера культуры, не существует в себе и для себя, как «искусство для искусства». Настоящее художество, подчёркивает он, призвано «глубоко и сильно воздействовать на реальный мир». И добавляет, что «эстетически прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности» [5, с. 351]. Искусство, как и культура в её целом, имеют жизнетворческое, преобразующее предназначение:

«Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь» [6, с. 404].

В культурно-историческом процессе, где происходит воплощение идеального, наблюдается системная взаимосвязь, взаимоположенность и взаимодополнительность разных сфер жизненного процесса и культуры — а осо-

бенно тех из них, которые составляют мировоззренческое ядро христианства (религиозно-философская мысль, нравственность и искусство). Сама постановка этой культурфилософской темы В. С. Соловьёвым, а также и Ф. М. Достоевским явилась существенным завоеванием религиозно-философского подхода к культурному процессу. Отметим в этой связи, что ещё и сегодня проблема взаимосвязи и взаимообусловленности религиозно-философской мысли, искусства, а также и других сфер культуры (ментальной, политической, экономической) остаётся скорее предметом дискуссий по отдельным вопросам, чем системных исследований. Приведём в этой связи ещё одно суждение В. С. Соловьёва, вполне созвучное и идейному миру Ф. М. Достоевского. Материальная основа, вещественное поле природы нуждается для своей полноты и совершенства в «этическом действии, которое и обеспечивает «идеальный строй нашей жизни». Но и сам нравственный порядок не существует вне и помимо «достойного» и «должного», в том числе и помимо «просветления» и «одухотворения» вещественного бытия» в форме красоты в её свободном взаимодействии с «абсолютным началом», «элементом божественным» [6, с. 392–394]. Искусство, таким образом, является важнейшим составным элементом идеального строя жизни. А идеальное во всей культуросозидающей деятельности не существует вне материального, воплощённого. Реальное бытие есть богочеловеческий процесс, вечное в нём существует в историческом времени, безусловное в обусловленном, а абсолютное в относительности реальных объектов. Есть, поясняет философ, «всесовершенное или абсолютное существо, вполне свободное от всяких ограничений, и Искусство, таким образом, является важнейшим составным элементом идеального строя жизни. А идеальное в искусстве, как и во всей культуросозидающей деятельности, не существует вне материального, воплощённого. Реальное бытие есть богочеловеческий процесс, и только оно «достойно бытия» духовного, нематериального, божественного. Искусство же знает только воплощённую идею как «лучшую половину» реального, существующего мира, и только эта половина «заслуживает существования». Тут человечество имеет дело с «частными или ограниченными существованиями», которые становятся только «причастными» к идеальному и достойному бытию в силу своего отношения к абсолютному, каким оно являет себя во всемирном процессе, т. е. в «процессе воплощения» этого достойного и идеального бытия. [5, с. 361].

Религиозно-философский подход к феномену культуры обстоятельно развивается и на литературно-художественном материале, в особенности, в связи с анализом мировоззрения Ф. М. Достоевского. Здесь выделяется работа В. С. Соловьёва «Три речи в память Достоевского». В Предисловии к ней он подчёркивает, что в душе человека есть божественная сила, сила любви, которая способна противостоять и «внутреннему падению» и «внешнему насилию», а главное, что здесь существенно, сила эта необходима для «внешнего осуществления на земле царства правды» [2, с. 302]. Уже здесь, в самом начале своих «Речей», он выходит на проблему «внешнего осуществления» на земле, переполненной «жизненной злобой», «тяготой и чернотой жизни», путями веры в действительность Бога и Христа, в победительную силу любви. Заслугой Ф. М. Достоевского он считает как раз выход последнего за рамки «бытописа-

ния», с одной стороны, а с другой, от «отвлечённого» богословия к проблемам живой жизни — к проблемам «общественного движения», а также к важнейшему для философии культуры вопросу об «общественном идеале». Уже здесь в имплицитном, но вполне определённом, явном виде намечены основополагающие ценностно-познавательные установки религиозно-философского подхода к культуре: признание самоценности относительного мира исторической жизни, который открыт идеальному содержанию божественного Абсолюта, воплощающегося в этой жизни экзистенциально как формирующая сила идеального, диктующая примат «внутреннего», веровательного и безусловного над «внешним», обусловленном обстоятельствами конкретно-исторической «среды», возможность и действительность духовного динамизма в человеческом мире, духовно-нравственного совершенствования как божественного дара свободы и высшей правды.

Именно Ф. М. Достоевский, по словам В. С. Соловьёва, «возвещал» христианскую идею о том, что духовное развитие человечества не может опираться только на веру в сверхчеловеческое и сверхприродное, на «божественную светлость и красоту», но с необходимостью включает веру в человека, способного опознавать и преодолевать зло, проводить в своей социальной и культурной деятельности добро, а также поддерживать веру в природу, которая есть «тело Божие» [2, с. 312–314]. Ф. М. Достоевский, замечает в этой связи В. С. Соловьёв, проводил в своей жизни христианскую идею о триединстве веры, духоносного начала в человеке и в природе:

«Обладая живым чувством внутренней связи со сверхчеловеческим и будучи в этом смысле мистиком, он в этом же чувстве находил свободу и силу человека; зная всё человеческое зло, он верил во всё человеческое добро и был, по общему признанию, истинным гуманистом... Достоевский с глубокой любовью и нежностью обращался к природе, понимал и любил землю и всё земное, верил в чистоту, святость и красоту материи» [2, с. 314].

Искусство, как и другие «человеческие дела», свидетельствует В. С. Соловьёв, характеризуя воззрения Ф. М. Достоевского, не может быть сведено ни к «внешней поучительности», ни к «полезности», ни к развлечению, ни, наконец, к отвлечению от жизни. Предназначение культуры не достигается «простым воспроизведением действительности». Есть идеальная сторона литературы, искусства, всей культуры, и она не в том, чтобы уводить человека от жизни на «олимпийские высоты», и не в том, чтобы погрузиться в тьму и злобу земной жизни», а в том, чтобы воздействовать на «землю», чтобы «повернуть и пересоздать» эту «землю», привлекая и прикладывая к земле «неземные силы», религиозную идею [2, 293].

Духовно-нравственное пересоздание земного мира не может быть насильственным, внешне принудительным. Религиозное мирозерцание не может быть навязано силой. Оно являет себя как некая внутренняя потребность личности в обнаружении идеальной, безотносительной, ничем не обусловленной стороне бытия, а равно и способность воспринимать эту идеальную сторону, Бога для верующего, как высшую реальность, как одухотворяющий эту жизнь идеал. В среде культурных деятелей, даже тех из них, которые

не исповедуют религиозных воззрений, В. С. Соловьёв обнаруживает то, что можно определить как преобразовательные стремления, сообразующиеся с принятыми личностью идеалами. Философ высказывает тут принципиально важную для философии культуры мысль: культурный деятель не имеет права замыкаться в пределах собственных строго формализованных мировоззренческих позициях. Его первейшая задача — искать точки соприкосновения между духовными силами Добра, к какой бы религиозной традиции или даже внерелигиозной идейной позиции они ни относились. Стоит привести слова самого В. С. Соловьёва:

«Несмотря на антирелигиозный (по-видимому) характер современного искусства, пронизательный взгляд сумеет отличить в нём неясные черты будущего религиозного искусства, именно в двойном стремлении — к полному воплощению идеи в мельчайших материальных подробностях до совершенного почти слияния с текущей действительностью и вместе с тем в стремлении воздействовать на реальную жизнь, исправляя и улучшая её, согласно известным идеальным требованиям» [2, с. 294].

Искусство как и культура во всех её многообразных формах не есть только отражение реального в идеальном, а ещё и преобразование реального с помощью этого идеального, как бы просветление реального. На эту сторону культурфилософской концепции В. С. Соловьёва обратил внимание известный русский философ А. Ф. Лосев. Учение В. С. Соловьёва характеризуется «пониманием идеального как движущей материальной силы и материального как преображённо слитого с идеальным». В этом смысле искусство для последнего есть «свободная теургия и не является ни простым «отражением действительности», ни «отражением идеала», но «преображением» [1, с. 20–21].

Уместно отметить здесь, что на протяжении 20 столетия представители русской религиозной философии культуры, в основном работавшие за рубежом (Е. В. Трубецкой, Е. В. Спекторский, И. А. Ильин и др.), решительно продвигали мысль о необходимости поиска духовных взаимосвязей между религиозной и светской культурами и при этом настаивали, во-первых, на том, что светская культура несёт в своём содержании духовные интенции, близкие христианству, а во-вторых, на том, что хотя секулярные тенденции в современной культуре господствуют, не ослабевают, а порой и усиливаются религиозные мотивы в самых разных подсистемах культуры*.

В «Трёх речах в память Достоевского» В. С. Соловьёв настойчиво проводит мысль о том, что христианство призвано одухотворять социокультурную активность личности. Христианская вера не может быть редуцирована ни к молитвенному служению, ни к спасению души. Эта вера — от Христа, Спасителя мира, а потому она деятельна, преобразовательна; она — в созидательной деятельности, духовный нерв которой Христос как «воплощение истины». В этом смысле христианство — религия мироприятия, религия богочеловеческая,

* Щученко В. А. Философия культуры в свете христианского Логоса. Русские христианские мыслители о культуре (вторая половина XIX — первая половина XX веков). СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 17–18, 58–59, 108, 158.

которая отвергает не мир, не «землю», но зло в мире, Антихриста. Последний не уходит добровольно, но нуждается в активном подвиге христиан.

Искусство как и культура во всех её многообразных формах не есть только отражение реального в идеальном, а ещё и преобразование реального с помощью этого идеального, как бы просветление реального. На эту сторону эстетической концепции В. С. Соловьёва обратил внимание известный русский философ А. Ф. Лосев. Учение В. С. Соловьёва характеризуется «пониманием идеального как движущей материальной силы и материального как преображённо слитого с идеальным». В этом смысле искусство для последнего есть «свободная теургия» и не является ни простым «отражением действительности», ни «отражением идеала», но «преобразованием» [1, с. 20–21].

Возвращаясь снова и снова к близкой ему мысли о роли христианства в общественной жизнедеятельности, В. С. Соловьёв видит заслугу Ф. М. Достоевского в постановке актуальной и по сей день проблемы общественного идеала. Так, он подчёркивает, что христианин не может замыкаться в стенах храма, не имеет права ограничиваться ни обрядом, ни «молитвословием», если при этом деятельная сторона жизни остаётся «нехристианской». Такое христианство он называет «храмовым». Но и другой вид или, как он формулирует, «степень» христианской веры, тот, который замкнут исключительно на внутреннюю «индивидуальную» жизнь, тоже недостаточен для веры, так как религиозная вера нацелена здесь только на частные дела человека, на личную нравственность, на спасение отдельной души человеческой. Личность обращается в этом случае к Христу как к высшему нравственному идеалу. Это, по его выражению, «домашнее» христианство. Такое исповедание веры тоже неполное и недостаточное. Христианская вера становится истинной и полной тогда только, когда она нацелена на деятельное участие христианина во всех без исключения проявлениях общественной жизни, когда она одухотворяет весь окружающий человека мир, все его дела — политику, науку, хозяйство и, конечно, такое ценностно нагруженное проявление культуры, как искусство. Этот подход явился самым настоящим прорывом для православия на исходе XIX века и сразу же был подхвачен и деятелями культуры, и частью священнослужителей.

В. С. Соловьёв исходит из того, что мирская жизнь является христианской в той мере и тогда, в какой и когда она опирается на «высшие» и «безусловные» начала, такие прежде всего, как начала «любви, свободного согласия и братского единения», на духовно-нравственные начала людей, исповедующих веру в реальность идеального. Именно здесь и начинается культурно-историческое творчество как «всемирное общее дело». Не будет преувеличением утверждать, что таким объединяющим и примиряющим началом является взятая в широком смысле слова, не требующая доказательств эта вера в реальность абсолютных, безусловных, долженствующих быть начал, которые поддерживают не только религиозные верования, но и любое культурное дело, даже если в своём явном виде оно не опирается на религиозную веру. Именно поэтому в качестве важнейшей мировой задачи он считает необходимость продвижения человечества к «цельной синтетической жизни» на основе сопряжения жизнетворческой преобразующей мир деятельности, с одной стороны, и веры, мысли и культуры, с другой. Именно поэтому он особо выделяет нацеленность Ф. М. Достоевского

на воссоединение в религиозной идее самых разных форм деятельности, в том числе мыслительной (истина) и художественной (красота) [2, с. 302–305].

Если внимательно посмотреть, то именно культура является тем звеном, который связует веру и преобразующую мир деятельность человека. Вера, как и гуманизм, не могут быть отвлечёнными; они действительны только тогда, когда они воплощаются в конкретные дела в меняющейся конкретно-исторической среде. Вера без дел мертва, но и дела без веры обесмысливаются, оказываются под управлением «эгоизма» и «частной выгоды». Вот почему В. С. Соловьёв и Ф. М. Достоевский резко выступали против тех, кто выводил религиозную веру за рамки реальной общественной жизни, а в том числе и культуры с её тяготением к вечному, идеальному и безусловному, с одной стороны, а с другой, с её укоренённостью в сложнейших социальных сетях конкретно существующих ценностных иерархий, столкновений и противоречий.

Здесь следует уточнить, что как Ф. М. Достоевский, так и В. С. Соловьёв остаются при обращении к социальной культурфилософии в пределах религиозной утопии. Их внимание сосредоточено, конечно, на критическом рассмотрении социальной реальности, взятой, однако, только под углом зрения религиозной и моральной аксиологии. Их культурфилософия при всей её духовно-нравственной значимости, существенности и востребованности, особенно в социокультурной ситуации настоящего, пронизана критикой общественной «неправды» главным образом с позиций веры и морали, а не с точки зрения теоретически доказательной и обоснованной социологии культуры. Оба мыслителя опираются только на духовно-нравственную роль ценностей культуры, на мотивирующее значение христианской аксиологии, оставаясь тем самым вне объективно-рационалистического, а тем более научно-рационалистического подхода к философии культуры. Об этом свидетельствует, например, отношение В. С. Соловьёва к высказыванию Ф. М. Достоевского о так называемом «русском социализме» как народной вере в Церковь. В этой связи В. С. Соловьёв характеризует взгляды европейских социалистов как требование насильственного низведения государства и общества на степень «простой экономической ассоциации», «к уровню сытых и самодовольных рабочих». И продолжает в духе религиозного «общественного идеала»:

«Русский социализм», о котором говорил Достоевский, напротив, *возвышает* всех до уровня Церкви как духовного братства, хотя и с сохранением внешнего неравенства социальных положений, требует одухотворения всего государственного и общественного строя чрез воплощение в нём, истины и жизни Христовой» [2, с. 300–301].

В Приложении к «Трёх речам в память Достоевского», озаглавленном «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве» («Наши новые христиане» и т. д. К. Леонтьева, Москва, 1882 г.) В. С. Соловьёв выражает своё несогласие с нападками К. Н. Леонтьева на Ф. М. Достоевского и солидаризуется с взглядами последнего на культуру. Писатель, заявляет философ, не был ни отвлечённым гуманистом, ни отвлечённым моралистом. Ф. М. Достоевский верил в Христа как «Богочеловека», который выше человека, и не верил «в отвлечённый разум или в то безбожное и бесноватое

человечество, которое в романах самого Достоевского яснее, чем где-либо, отражается во всей своей мерзости». «Идеал истинной культуры», продолжает В. С. Соловьёв, — не человеческий только, не рассудочно гуманистический, но «сверхчеловеческий», основанный на веровательных основаниях. Поэтому «идеал истинной культуры» выстраивается не на абстрактно взятом человеколюбии, а на том, что выше, совершеннее человека, что создается на основе духовно осмысленной деятельности [2, с. 320–321].

В. С. Соловьёв остро чувствует историоцентризм христианства, а равно и культуры. Он не приемлет антихристианское противопоставление «этого» и «того» света. Нет «безусловной границы» между «здесь» и «там». Одно дело «земля» в начале Книги Бытия и совсем другое — «новая земля» Богоявления. Культура как дело историческое не противоречит христианскому вероучению; культура не есть некая временная бессмыслица, в ней — одухотворение земного. И далее В. С. Соловьёв делает многозначительное пояснение относительно суждения Ф. М. Достоевского о возможности «всемирной гармонии» на этом свете. Когда писатель говорил о «всемирной гармонии», то он имел в виду не «утилитарное благоденствие на теперешней земле, а «начало той новой земли, в которой правда живёт». Не мирным прогрессом достигается эта гармония, но в муках и болезнях апокалиптического разлома. Не случайно, добавляет В. С. Соловьёв, в последние годы своей жизни Ф. М. Достоевский снова и снова обращался к этой последней книге Нового Завета [2, с. 322].

В. С. Соловьёв и Ф. М. Достоевский осуществили, таким образом, поворот религиозно-философской мысли к культуре и тем самым внесли большой вклад в обоснование философии культуры на основе христианской доктрины. Закljučая статью, хотелось бы подчеркнуть, что блистательно начатое В. С. Соловьёвым осмысление религиозно-философского подхода к культурному процессу ещё далеко не завершено, если не сказать находится на начальном этапе. Его наследие, относящееся к концептуализации философии культуры, становится ещё более актуальным в условиях того духовно-нравственного кризиса, который переживает современное человечество и который провидел этот выдающийся русский мыслитель.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосев А. Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 3–32.
2. Соловьёв В. С. Тривречи в память Достоевского // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 289–323.
3. Соловьёв В. С. Народная беда и общественная помощь // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 370–383.
4. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 5–170.
5. Соловьёв В. С. Красота в природе // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 351–389.
6. Соловьёв В. С. Общий смысл искусства // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 390–404.

7. Соловьёв В. С. Русский национальный идеал (По поводу статьи Н. Я. Грота в “В вопросах философии и психологии”) // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т.М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 286–295.

REFERENCES

1. Losev, A. F. Tvorcheskie put' Vladimira Solovyova [The Creative Path of Vladimir Solovyov]. In: Solovyov, V. S. Sochinenija. In 2 vols. Moscow, Thought, 1988, vol. 1, pp. 3–32 (in Russian).

2. Solovyov, V. S. Three Speeches in Memory of Dostoevsky. In: Solovyov, V. S. Sochinenija. In 2 vols. Moscow, Thought, 1988, vol. 2, pp. 289–323 (in Russian).

3. Solovyov, V. S. Narodnaya beda i obschestvennaya pomoshch [People's Trouble and Public Assistance]. In: Solovyov, V. S. Sochinenija. In 2 vols. Moscow, Izdatel'stvo “Pravda”, 1989. Vol. 2, pp. 370–383 (in Russian).

4. Solovyov, V. S. Chtenija o Bogochelovechestve [Readings about Bogochelovechestvo]. In: Solovyov V. S. Sochinenija. In 2 vols. Moscow, Izdatel'stvo “Pravda”, 1989. Vol. 2, pp. 5–170 (in Russian).

5. Solovyov, V. S. Krasota v prirode [Beauty in Nature]. In: Solovyov V. S. Sochinenija. In 2 vols. Moscow, Thought, 1988. Vol. 2, pp. 351–389 (in Russian).

6. Solovyov, V. S. Obschij smysl iskusstva [General Meaning of Art]. In: Solovyov V. S. Works. In 2 vols. Moscow, Thought, 1988. Vol. 2, pp. 390–404 (in Russian).

7. Solovyov, V. S. Russkii natsional'nyi ideal (Po povodu stat'ji N. Ja. Grot'a v “Voprosah filosofii i psihologii”) [Russian National ideal (On the article by N.Y. Grot in “In Questions of Philosophy and Psychology”)]. In: Solovyov V. S. Sochinenija. In 2 vols. Moscow, Izdatel'stvo “Pravda”, 1989. Vol. 2, pp. 286–295 (in Russian).

*Н. А. Хренов**

«ДВОЙНОЕ ЗРЕНИЕ» В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА: РЕЖИССУРА А. ТАРКОВСКОГО КАК ОСОБЫЙ ТИП ДИСКУРСИВНОСТИ**

В предыдущих публикациях, посвященных философским и культурологическим аспектам творчества кинорежиссера А. Тарковского, много внимания было уделено особенностям его как философа, что не противоречит восприятию режиссера в кинокритике как одного из творцов поэтического кино и так называемого «авторского» кинематографа. Не противоречит, но интегрального видения его поэтики и эстетики еще не исчерпывает. В данной статье предпринята попытка увидеть поэтику и эстетику режиссера сквозь призму философского направления, которое было в период расцвета его творчества в кино чрезвычайно популярным в мировом искусстве. Этим направлением является экзистенциализм. Несомненно, А. Тарковский этому направлению близок. Однако основное внимание в этой статье уделяется также культурологическому истолкованию А. Тарковского как автора, т. е. как представителя «авторского» кинематографа, но уже в его философском и культурологическом понимании. В осмыслении уникальности режиссера как автора особенно значимой оказывается культура, что вообще-то бесспорно и приложимо ко многим кинорежиссерам. Но применительно к А. Тарковскому это особый случай. Дело в том, что некоторые из кинорежиссеров в кино приносят нечто такое, без чего нельзя ни понять культуру, ни дать ее ис-

* Хренов Николай Андреевич — д-р филос. наук, nihrenov@mail.ru, канд. искусствоведения, Государственный институт искусствознания Министерства культуры РФ; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Nikolai A. Khrenov — Doctor of Philosophy, nihrenov@mail.ru, Candidate of Art History, State Institute of Art History of the Ministry of Culture of the Russian Federation; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

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

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 24–28–01588, <https://rscf.ru/project/24-28-01588/>; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

черпывающую характеристику, а точнее, возникающий ее новый тип, рождающийся в переходный период, когда разворачивается смена типов культуры. Без осознания такого перехода невозможно осмыслить и авторство А. Тарковского, что автор этой статьи пытается истолковать, опираясь на отечественный вариант науки о культуре. Своеобразие творчества режиссера заключается в том, что на той фазе российской культуры, когда появляются его фильмы, происходит истощение того, что обычно называют советской культурой и разворачивается постепенная реабилитация культуры русской, переживающей в первых десятилетиях XX в. запоздавший по сравнению с другими европейскими культурами ренессанс, правда, искусственно прерванный процессами становления массового общества и разрушительной стихии революции. А. Тарковский — один из редких, если не единственный художник, преодолевающий разрыв в преемственности русской культуры, а его фильмы знаменуют переход к новому типу культуры, в котором чувственное начало постепенно уступает место сверхчувственной стихии, о чем, например, свидетельствует такое художественное направление как символизм. Это обстоятельство позволяет русской культуре на новом этапе ее функционирования преодолеть разрушительные процессы и разрывы.

Ключевые слова: дискурс Тарковского, автор, модель, личность, культура, экзистенциализм, «двойное зрение», метафильм, разрыв в преемственности культуры, Серебряный век, поэтическое кино, авторский кинематограф, рецепция фильмов, Л. Шестов, Ф. Достоевский, М. Фуко, А. Кребер, Г. Куницын, А. Эфрос, М. Туровская, Д. Салынский.

N. A. Khrenov

*“DOUBLE VISION” IN THE PHILOSOPHY OF EXISTENTIALISM:
A. TARKOVSKY’S DIRECTING AS A SPECIAL TYPE OF DISCURSIVITY*

In previous publications devoted to the philosophical and cultural aspects of the work of film director A. Tarkovsky, much attention was paid to his peculiarities as a philosopher, which does not contradict the perception of the director in film criticism as one of the creators of poetic cinema and the so-called “author’s” cinema. It does not contradict, but it does not exhaust the integral vision of his poetics and aesthetics yet. This article attempts to see the poetics and aesthetics of the director through the prism of the philosophical trend, which was extremely popular in the world of art and, in particular, in cinema during the heyday of his work. This trend is existentialism. Undoubtedly, A. Tarkovsky is close to this direction. However, the main attention in this article is also paid to the cultural interpretation of A. Tarkovsky as an author, i. e. as a representative of the “author’s” cinema, but already in its philosophical and cultural understanding. In understanding the uniqueness of the director as an author, culture turns out to be especially significant, which is actually indisputable and applicable to many film directors. But in relation to A. Tarkovsky, this is a special case. The fact is that some of the filmmakers bring something to cinema, without which it is impossible either to understand culture or to give an exhaustive description of it, or rather, its emerging new type, which is born in a transitional period when a change of types of culture is unfolding. Without awareness of such a transition, it is impossible to comprehend the authorship of A. Tarkovsky, that the author of this article is trying to interpret, based on the domestic version of the science of culture. The peculiarity of the director’s work lies in the fact that at that phase of Russian culture, when his films appear, there is a depletion of what is usually called Soviet culture and a gradual rehabilitation of Russian culture is unfolding, experiencing a renaissance belated in comparison with other European cultures in the first decades of the twentieth century, however, artificially interrupted by the processes of formation of mass society and destructive the elements of the revolution. But. Tarkovsky is one of the rare, if not the only artist who overcomes the gap in the continuity of Russian culture, and his films mark the transition to a new type of culture in which the sensual principle gradually

gives way to the supersensible element, as evidenced, for example, by such an artistic trend as symbolism. This circumstance allows Russian culture to overcome destructive processes and gaps at a new stage of its functioning.

Keywords: Tarkovsky's discourse, author, model, personality, culture, existentialism, "double vision", metaphilm, cultural continuity gap, Silver Age, poetic cinema, author's cinematography, film reception, L. Shestov, F. Dostoevsky, M. Foucault, A. Kroeber, G. Kunitsyn, A. Efros, M. Turovskaya, D. Salinsky.

VII. Творчество Тарковского как единый «метафильм». Тарковский как творец специфической дискурсивности. Проблема «двойного зрения» как следствие восприятия жизни сквозь призму смерти

Как мы показали в предыдущей статье [28, с. 38], цитируя суждение Л. Висконти о том, как он понимает веру, нечто подобное характерно и для А. Тарковского. Вопрос о вере в Бога А. Тарковского остается открытым. Да он и не столь важен. Ведь трансцендентное — это сверхчувственное, а оно синонимом религиозного вовсе не является, хотя, конечно, к сверхчувственному и религиозному можно относиться в том числе и как к синонимам. Важно то, что трансцендентальное представляет сферу философии, включающей в себя и религию. Как же не опираться на религию, если теургическая философия ставит своей задачей не чисто эстетические или познавательные цели, а преобразование жизни. В этом смысле религия является мощным союзником философии. Однако когда Л. Висконти говорит о своей вере в нечто, существующее вне нас или внутри нас, в нас самих, то эта его мысль близка и к мироощущению Тарковского. На самом деле отношение у Тарковского к религии навеяно усвоением идей русских религиозных философов, с идеями которых режиссер был знаком [4]. А в приведенном нами в предыдущей статье его высказывании о Боге, собственно, мы узнаем усвоенную им формулу теургической философии [19, с. 44]. Ведь для этой философии религия, философия и искусство постигаются в единстве. Так и у Ф. Достоевского.

«Религию, философию, искусство, — пишет Тарковский, — эти три столпа, на которых удерживался мир, — человек избрал для того, чтобы символически материализовать идею бесконечности, противопоставив ей символ возможного ее постижения (что, конечно, невозможно). Ничего другого такого же огромного масштаба человечество не нашло. Правда, нашло это оно инстинктивно, не понимая, для чего ему Бог (легче!), философия (все объясняет, даже смысл жизни!) и искусство (бессмертие)» [22, с. 27].

Отсюда и понимание искусства. Вот формула Тарковского как теурга:

«Литература, как и вообще искусство, религиозна. В высшем своем проявлении она дает силы, вселяет надежду перед лицом современного мира — чудовищно жестокого и в бессмысленности своей дошедшего до абсурда. Современное настоящее искусство нуждается в катарсисе, которым бы оно очистило людей перед грядущими катастрофами, а может быть, катастрофой» [22, с. 31].

Как мы убеждаемся, по поводу возможной катастрофы в истории человечества художник Тарковский солидарен со своим современником — философом М. Мамардашвили, которого мы уже успели процитировать. Конечно, рано

или поздно эта катастрофа может предстать над материками как «зловещие смертоносные облака в виде грибов» [22, с. 31]. Но все же Тарковскому эта катастрофа тоже представляется как именно антропологическая катастрофа:

«Пока еще мы калеки в результате страшной болезни, имя которой бездуховность, но болезнь эта смертельна. Человечество сделало все, чтобы себя уничтожить. Сначала нравственно, и физическая смерть — лишь результат этого» [22, с. 32].

Эту мысль Тарковский изложит в своем последнем фильме «Жертвоприношение». А вот в его прямом философском высказывании она звучит как мысль гностика («История человечества слишком уж похожа на какой-то чудовищный эксперимент над людьми, поставленный жестоким и не способным к жалости существом» [22, с. 32]).

Все, что сейчас говорится, это все касается уже непосредственно символических значений фильмов Тарковского. А что же это за тип художника, которого представляет Тарковский? Ведь и перед самим художником встает та же проблема, что и перед его героями, — проблема личного подвига, проблема перехода. Он призывается восстановить преемственность, во-первых, в истории русской культуры, а во-вторых, преодолеть тот разрыв, к которому привели все внутренние для России разрывы, и вернуть отклонившуюся в результате этих разрывов русскую культуру в систему общечеловеческих ценностей. Реализация футуристических проектов в изоляции от этих ценностей оказалась разрушительной. Вот и получается, что проблема Тарковского оборачивается не личным делом конкретного художника, не генеральной линией развития советского кино или даже художественного процесса в целом [5, с. 75]. Традиционная биографическая парадигма, столь соблазнительная для искусствоведа, к которой он, испробовав новые методы, возвращается, здесь явно не работает. Не случайно Д. Салынский пишет, что «творчество Тарковского продуцирует новые методы в изучении культуры» [21, с. 406]. Речь идет о творческом ответе гения на тот Вызов, что обозначился в советской культуре в середине прошлого столетия. Но если бы только в культуре. Он стал очевидным в самой жизни. Целая огромная страна утратила вектор дальнейшего развития. Потерялась во времени истории.

Выход из истории в форме революции 1917 г. стал причиной грандиозного разрыва в логике функционирования культуры и начал восприниматься уже в негативном плане. В этом сюжете самое интересное — это то, что эту свою миссию, связанную с преодолением разрыва, сам Тарковский осознавал. О себе он говорит так:

«Я был одним из тех, кто пытался, может быть, бессознательно, осуществлять эту связь между прошлым России и ее будущим. Для меня отсутствие этой связи было бы просто роковым. Я бы не смог существовать. Потому что художник всегда связывает прошлое с будущим, он не живет мгновением. Он медиум, он как бы проводник прошлого ради будущего» [23, с. 113].

Так в культуре бессознательно возникает потребность в художниках, которые бы своим творчеством могли собрать фрагменты единой культуры

и восстановить преемственность. Не столько продемонстрировать новые, до-толе не существующие формы, чего мы привыкли требовать от современного искусства, сколько преодолеть разрывы, разрешить именно эту проблему. Так уж получилось, что Тарковский первоначально, видимо, четко не осознавал того, что он оказался именно таким художником, но он им все-таки стал. Ведь первый его фильм «Иваново детство» хоть и обращал на себя внимание своей необычностью, но, в общем, вписывался в разряд фильмов о войне, которых в 60-е гг. было много. В них страна-победительница в мировой войне переживала свою победу. Но, разумеется, уже и «Иваново детство» оказывается предвосхищением последующих фильмов режиссера. Поэтому, имея в виду Тарковского, мы видим, что он предстает не только автором фильмов, а их, как посчитала М. Туровская, было 7 1/2 (так она и назвала свою книгу о Тарковском), а чем-то большим, что требует специальной методологии исследования.

Тарковскому, если внимательно читать его Мартиролог, постоянно казалось, что он не достигает полной самореализации, что он поставил мало фильмов. Он недоволен длительными простоями, хотя замыслов было достаточно. Многие из них не принимались и отвергались. И это было правдой. Да и жизнь его окажется недолговечной. В списке его возможных замыслов, подчас уже изложенных в письменной форме, а иногда просто названных в виде возможных, десятки названий, в том числе связанных с какими-то литературными источниками. Да, так получилось, что энергия часто уходила на пробивание тех замыслов, которые все-таки удавалось и реализовать. На это уходили годы. Это продолжалось даже тогда, когда он уже был признанным художником во всем мире и многие деятели и организации Запада хотели иметь с ним дело [15]. К трудностям, связанным с пробиванием заявок на постановку фильмов, прибавлялось и ощущение одиночества, даже затравленности. Не случайно в его Мартирологе мелькает имя Ф. Кафки. Конечно, несмотря на то, что у него появилось много поклонников и единомышленников во всем мире, готовых ему помочь и действительно помогающих, разрыв с домом, с родными, друзьями, с Россией он тяжело переживал. Кроме мотива о том, что мог бы сделать больше, но не может, а также ощущения одиночества, в его Мартирологе постоянно звучит тема дома. Чем меньше связи с домом, со страной, с Россией, тем сильнее и острее связанные с этим переживания. Без этого его фильм «Ностальгия» просто непонятен. Личный опыт по-прежнему определяет его замыслы.

Он все больше демонизировал чиновников, занимавших значимые государственные должности, как и некоторых своих коллег-режиссеров, ставших опорой и бюрократии, и вообще империи, оказавшейся в ситуации надлома. Хотя очевидно, что некоторые из них хотели искренне ему помочь, как, например, генеральный директор киностудии «Мосфильм» Н. Т. Сизов. Наконец, даже своим первым фильмом «Иваново детство» он обязан своему мастеру, у которого он учился во ВГИКе, М. И. Ромму. Это ведь именно он рекомендовал молодого и еще никому неизвестного Тарковского, способного, как он считал, ситуацию на «Мосфильме» разрешить, когда ставивший по повести В. Богомолова «Иван» режиссер оказался не способным продолжать работу над фильмом. Нужно было за короткий срок и на оставшиеся деньги закончить и сдать фильм, как это и требовалось по плану. Тарковский предложил свою

интерпретацию повести, снял фильм, получивший в 1962 г. на Международном кинофестивале в Венеции главный приз «Золотой Лев святого Марка». Так же активно, как и М. Ромм, Тарковскому помогал другой классик советского кино — Г. Козинцев. Он не раз обращался в государственные инстанции, добиваясь выпуска на экраны фильма «Андрей Рублев», когда его показ в кинотеатрах был запрещен. В письме 1969 г. Тарковский благодарит Г. Козинцева (а между Тарковским и классиком кино длительное время шла интенсивная переписка) за участие и констатирует: «Наконец Вашими молитвами “Рублева” выпускают» [22, с. 111]. Но было много и завистников, и недоброжелателей. Беспокойство и тревога нарастали. Тарковский ощущал себя все более затравленным и на этой почве позволял себе слишком резкие высказывания и оценки, что у некоторых критиков спровоцировало даже возмущение [16, с. 157]. Разрыв с Россией в последние годы жизни и принятие нового гражданства для него стало трагедией. Конечно, кафкианское начало в этой драме ощущается. Все это подтачивало здоровье художника, и в конце концов все закончилось неизлечимой болезнью и смертью. Битва за художника, которую длительное время вели многие государственные инстанции, как и отдельные ответственные лица вроде Ф. Т. Ермаша, видимо, и должна была закончиться еще одной, очередной для русской культуры, но не последней трагедией. Но от личности художника и его судьбы мы снова переходим к тому типу художника, которого Тарковский представлял.

Метод Тарковского Д. Салынский сравнивает с экспериментами художественного авангарда конца XIX — начала XX вв., в частности, с поисками новой онтологии искусства.

«Открытие или, может быть, изобретение новых онтологических формул искусства, — пишет он — входило в программу авангарда, стремившегося пересоздать искусство в целом, отчего его продукцией были не столько артефакты, сколько стили и направления, манифесты, ролевые игры, агрессивные и виктимные жесты. Точно так же и итоговой продукцией Тарковского были не только его фильмы (хотя и фильмы тоже, безусловно, своим высочайшим художественным качеством отличавшиеся от иных артефактов авангарда), но столько кинематографическим языком рассказанные истории — он откровенно презирал подобные рассказы, — сколько целостный феномен, который можно определить как “творчество Тарковского”, включая сюда и стиль кино, и стиль жизни: демонстративно-виктимное поведение и стремление к эстетическому реформаторству» [21, с. 234].

Однако в этой же своей книге Д. Салынский находит более адекватное понятие, точнее выражающее суть его творчества. Таким понятием, по его мнению, оказывается «метафильм». Каждый фильм продолжает развивать одну и ту же идею, начиная с первого, осуществленного еще тогда, когда Тарковский учился во ВГИКе, и представленного в качестве его дипломной работы. В своей книге Д. Салынский, в конечном счете, приходит к более точному обозначению того, что он первоначально сформулировал как «творчество Тарковского», а именно к «метафильму», подразумевая под ним некую метафизическую конструкцию. По мнению киноведа, эта конструкция существует не в реальности, а в воображении и «лишь постольку, поскольку мы способны заметить связи между определенными элементами фильмов Тарковского и мысленно объединить

их в одно виртуальное произведение, которое не имеет материальной формы и в котором действуют не герои из плоти и крови, а вполне абстрагированные функции и энергии» [21, с. 397]. У Д. Салынского это не просто абстрактная формула. Анатомию метафильма Тарковского киновед детально проанализировал, обращаясь ко всем фильмам режиссера. А эта анатомия предстала в нескольких хронологических слоях фильма: фабульно-эмпирическом хронотопе, хронотопе имагинативном, хронотопе диалога культуры и, наконец, в сакральном хронотопе.

Анализ этих слоев с точки зрения киноведа реализует тот самый герменевтический подход к искусству, который стал особенно актуальным, пожалуй, с середины XX в., а переводы и издания работ Гадамера и других авторов, близких герменевтике, стали необычайно востребованными. Возрастающий интерес к герменевтике как философскому направлению соответствует суждениям Х. Зельдмайра, представляющего искусствоведческую парадигму о том, что одной из главных задач искусствознания в его современном виде должно быть прочтение всех заложенных в произведении смыслов. Так что провозглашенная Д. Салынским формула метафильма в творчестве режиссера аргументирована, и сомнений по этому поводу, кажется, быть не может. Но все-таки если не изолировать восприятие фильмов Тарковского от рецептивного опыта, то можно было бы воспользоваться и иной возможностью объяснить поэтику и эстетику фильмов этого режиссера. Выявление многих смыслов в фильмах Тарковского — непростая проблема, поскольку у него эти смыслы могут прочитываться на разных уровнях. Далеко не все эти уровни можно было в выходящих его фильмах прочитать сразу. Это можно было бы продемонстрировать с помощью критики. Это обстоятельство делает реальной применительно к метафильму Тарковского постановку вопроса не только о герменевтике в ее художественных формах, как это делает Д. Салынский, но о его рецепции. В этой рецепции имеет место эволюция.

Так, если реакция на первый полнометражный фильм Тарковского спровоцировала восприятие фильма в духе поэтического кино как целого направления в советском кино, то позднее этот метафильм интерпретировался уже в духе экзистенциализма. В качестве иллюстрации сошлемся, в частности, на то, что писала М. Туровская по поводу вышедшего в 1962 г. фильма «Иваново детство». Критиком Тарковский был воспринят одним из создателей поэтического кино, а опыт такого кино и рефлексия о нем существовали еще в 20-е гг., о чем свидетельствовала известная статья В. Шкловского «Поэзия и проза в кинематографе», которую цитирует М. Туровская. В связи с фильмом «Иваново детство» она вынуждена объяснить, почему кино возвращается к поэзии и какие факторы этому способствуют.

«Мне кажется, — пишет критик, — эта потребность становится особенно ощутима в периоды редких исторических сдвигов, когда привычная и общепринятая система понятий уже не охватывает реальности и происходит выработка новых понятий. Когда конфликт, мучающий художника, достигает той напряженности противоречий, при котором практическое или даже логическое разрешение просто невозможно, тогда возникает неотложная необходимость в разрешении поэзией» [24, с. 19].

Так, один из лучших отечественных кинокритиков точно улавливает то, что тогда казалось в фильме главным и дает это ощутить читателю, а именно то обстоятельство, что история мальчика Ивана, ставшего в годы войны разведчиком и оказавшимся убитым, увидена в фильме не с точки зрения остальных героев. Происходящее в фильме режиссером дается как увиденное самим Иваном. Это воспроизведение трагедии дано субъективно, а в нем реальное и воображаемое, развертывающиеся объективно события и сны героя переплетены и представлены в единстве. Конечно, это уже свидетельствует о возвращении кино опять же к экспрессионистическому стилю, который оставил свои следы и в кино 20-х. Когда М. Ромм комментирует и фильм «Иваново детство», и сделанные в его адрес критические замечания, он не случайно режиссерское решение в нем называет, правда с оговоркой, экспрессионистическим [13, с. 340]. Но в еще большей степени с полной убежденностью можно утверждать, что образы здесь пронизаны философскими идеями, мода на которые в Европе как раз и соотносима с первыми фильмами Тарковского.

Конечно, это будет по-настоящему очевидным в поздних фильмах Тарковского, но это угадывается и в его первом фильме. Но ведь своевременно об этом сказано не было. И это, конечно, целая философская система, а именно экзистенциализм. А ведь если Тарковский и впрямь художник-философ, как его представляют И. Евлампиев и Д. Салынский и как его представляем также и мы, то как об этом не сказать и сказать в связи с появлением и его первого фильма, тем более что, когда фильм был отправлен на кинофестиваль в Венецию, его заметил сам находящийся в это время на вершине славы один из лидеров философии экзистенциализма Ж.-П. Сартр и даже о нем написал [20, с. 11]. Тем более что экзистенциализм — это ведь тоже отечественная традиция, представленная в России Л. Шестовым, Н. Бердяевым, а также, что еще более важно, Ф. Достоевским как писателем и мыслителем, наиболее почитаемым режиссером. Подхватывая некоторые идеи и образы Серебряного века, Тарковский, конечно, мимо этой традиции пройти не мог. Только говорить об этом было не принято, а точнее, не разрешено. А может быть, просто эта созвучность еще в голову не приходила. Это лишь потом, когда будут публиковаться работы М. Мамардашвили, когда в советскую Россию проникнут фильмы Антониони и когда Сартр в Москве будет выступать перед творческой интеллигенцией, появится возможность говорить об экзистенциалистском подтексте метафильма Тарковского, и об этом будет сказано, но позднее (15, с. 08). А наш современный философ Н. Мотрошилова будет утверждать, что экзистенциалистское сознание русскому человеку вообще присуще.

«Во-первых, — пишет она, — отечественные авторы и читатели, жившие в условиях социализма, изучая экзистенциалистов или работы о них, находили и в себе самих подобные ощущения, умонастроения, что склоняло к мысли об условности и неуниверсальности отнесения истоков экзистенциализма только к буржуазному обществу. Поэтому более верной казалась, так сказать, внеформационная констатация: настроения отчужденности, страха, отчаяния, одиночества характерны для немалого числа индивидов в условиях любых формаций — особенно в периоды крутых переломов, болезненных переходов от одних социальных порядков к другим» [17, с. 326].

Как известно, с точки зрения экзистенциализма жизнь человека воспринимается сквозь призму смерти. Но русский литературный XIX век этим не удивить. Эта тема уже есть у Гоголя. Что касается российского кино, то, казалось бы, эта тема здесь отсутствовала. Не то у Тарковского. Он убежден: «Жизнь заключает в себе смерть» [22, с. 111]. После фильмов Тарковского этого сказать уже невозможно. Исследовавший эту тему К. Исупов утверждает, что «музыкой смерти переполнен космос нашей культуры» [7, с. 107]. Сверхзадачу своего творчества Тарковский вообще связывал с темой смерти.

«Основное значение искусства, — записывает он, — не в том, как часто считают, чтобы доносить идеи, пропагандировать мысли, служить примером. Цель искусства — подготовить человека к смерти, возвысить его душу, чтобы она могла обратиться к добру» [10, с. 100].

Но чтобы увидеть личность и жизнь сквозь призму смерти, для этого нужно специфическое или так называемое «двойное зрение», а его дает, как утверждает Л. Шестов, лишь ангел смерти, не забирающий душу человека сразу, а дающий ему еще некоторое время для жизни. Как утверждает представляющий отечественный экзистенциализм и прекрасный комментатор творчества Достоевского Л. Шестов, таким зрением обладал Достоевский. Наделенный этим специфическим зрением художник «внезапно начинает видеть сверх того, что видят все и что он сам видит не так, как видят простые смертные, а как существа других миров» [33, с. 27].

В связи с этим «двойным зрением» приходится снова возвращаться к вопросу о трансцендентном, о чем мы говорили в предыдущей статье. Поэтому у избранника, обладателя «двойного зрения», возникают особые видения, которые могут показаться фантастическими или галлюцинациями расстроенного воображения. Не случайно о своем герое из фильма «Жертвоприношение» Тарковский говорит, что это человек, осознающий, что материальный мир — это еще не все, что есть трансцендентная реальность, которую лишь предстоит открыть [22, с. 149]. О специфическом мышлении Тарковского точно говорит его соавтор по сценарию фильма «Зеркало» А. Мишарин, утверждая, что в отечественном кино он сформировал новое восприятие реальности, хотя оно напоминает некоторые образы литературы XIX в., в частности, произведения Л. Толстого и Ф. Достоевского. Прием «двойного зрения» присутствует и в фильме «Иваново детство». Он связан с субъективным видением героем всего, что представлено на экране. В «Зеркале» этот прием сохраняется. При том что герой, от имени которого ведется повествование, вообще не показывается. Вместо этого зритель может слышать лишь его голос и видеть то, что в его сознании возникает. Возникает в виде обрывков и фрагментов, связь между которыми уловить непросто. Ключ к пониманию структуры фильма дает сценарий, а из него во время реализации замысла многие эпизоды выпали. Так, в сценарии действие начинается с кладбища, когда героя, от имени которого повествование ведется, хоронят. В кадре проносят гроб, а в фонограмме воспроизводится его внутренний монолог. Вот уж, действительно, воспроизведение жизни сквозь призму смерти.

VIII. Ситуация оттепели в советском кино с точки зрения истории культуры. Новая фаза в истории русской культуры и Тарковский как специфический тип художника

Естественно, что экзистенциалистская поэтика и эстетика Тарковского для советского государства является не только непривычной, но и неприемлемой. Правда, неприемлемой прежде всего для власти, пытающейся все еще сохранить веру в социалистическую утопию, хотя становилось все более очевидным, что в сознании новых поколений она иссыкает. Точнее было бы здесь сформулировать, что поэтика и эстетика Тарковского возникает в связи с уже разворачивающимися, но еще неосознаваемыми процессами смены не социальных формаций и типов социума (речь идет не о социологическом анализе контекста деятельности режиссера), а типов культуры. Д. Салынский не мог этого не ощущать, и в своей книге он, как мы уже успели отметить, констатирует, что творчество Тарковского продуцирует новые методы в изучении культуры. Но, правда, здесь следует кое-что уточнить. Методология изучения такого предмета исследования культуры пока еще далека от того, чтобы выделить в истории становления науки о ней старые и новые методы. Здесь уж не до новых методов. Ведь и само определение культуры сегодня все еще представляет проблему [29]. Но здесь важен сам принцип, т. е. взгляд на феномен Тарковского именно с точки зрения культуры.

Иначе говоря, мы оказываемся перед проблемой, когда необходимо уточнять, что при культурологическом подходе является предметом и в каких отношениях этот предмет находится с личностью, в данном случае с личностью художника, а в случае с Тарковским — с гением. Вопрос не из простых, поскольку речь идет о культурологическом подходе. Здесь индивидуалистическая интерпретация его творчества будет недостаточной. Эта мысль в книге Д. Салынского оказалась неразвернутой, а мы как раз и попробуем поставить на этом акцент. Уделяя внимание новаторскому взгляду И. Винкельмана на античное искусство, Гегель отмечает, что на теорию и познание искусства тот не оказал значительного влияния, зато к нему нужно относиться как к исследователю, сумевшему «открыть новый орган в области восприятия искусства и совершенно новые способы его рассмотрения» [1, с. 63]. Что может означать сказанное Гегелем, можно проиллюстрировать суждением Н. Гоголя. Задумавшись в «Выбранных местах из переписки с друзьями» о Пушкине, он утверждает, что Пушкин — сброшенный с неба поэтический огонь, а от него, как «свечки», «зажглись» все другие поэты (Дельвиг, Козлов, Баратынский). Эффект оказался таким: «сделались поэтами даже те, которые не рождены были поэтами...» [2, с. 386].

Если к анализу творчества Тарковского подходить с точки зрения рецептивного опыта и весьма заметного резонанса его фильмов не только в России, но и вообще в Европе, то более приемлемой формулой, в том числе и необходимой для понимания «метафильма» Тарковского, будет, пожалуй, постмодернистская формула М. Фуко. Так, обсуждая применительно к XX в. проблему автора, М. Фуко утверждает, что в истории имеет место особый тип автора, называемый им «основателем дискурсивности». Предлагая это определение, М. Фуко пишет: «Особенность этих авторов состоит в том, что

они являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов» [25, с. 32]. Это суждение мэтра постмодернистской философии помогает нам точнее представлять место Тарковского в отечественном кино.

Но только возникает вопрос: почему стать таким «основателем дискурсивности» удалось лишь Тарковскому, а не кому-то другому? Почему им оказался именно Тарковский, а, скажем, не кто-то из режиссеров — его современников? Конечно, у него будут подражатели, пытающиеся мыслить в заданной Тарковским парадигме, и их имена можно даже назвать и ведь называют. И это логично. Раз появляется художник, которого мы можем назвать «основателем дискурсивности», то имеет место и дискурс, т. е., как обозначает его Д. Салынский, «метафильм», а следовательно, найдутся и следующие этому дискурсу художники. Только вот уровня Тарковского все-таки мало кто достигает и вообще не достигает. Да и можно ли повторить то, что Тарковский открыл. Да, конечно, уловить в действующих позднее режиссерах элементы дискурсивности Тарковского не трудно. В другой своей работе автор этой статьи под этим углом зрения анализировал фильмы А. Сокурова [27]. Но все же утверждать, что это все тот же дискурс, не всегда можно. Ведь уже Кант, не говоря уже о целой группе представляющих герменевтику философов, начиная от Дильтея и Гадамера, отдавал отчет о том, что сам художник часто оказывается неспособным понять и осмыслить, как у него это открытие получалось.

Но проблема дискурсивности заключается не только в появлении последователей, но и в рецепции дискурса Тарковского. Мы уже отметили, что первоначально Тарковский предстал одним из тех, кто в советском кино представляет поэтическое направление. Но, с другой стороны, уже фильм «Иваново детство» свидетельствовал, что Тарковский — один из тех, кто представляет в советской России «авторское» кино. И Тарковский вроде бы снова предстает в ряду других. Осознание Тарковским себя как «автора» М. Туровская связывает с появлением в мировом кино с середины прошлого века нового статуса кинорежиссера, а именно — статуса «автора».

«Становление и первые радости немого периода остались позади, в двадцатых годах, — пишет она, — После триумфов неореализма шестидесятые годы были годами нового воссоединения преимуществ звука с выразительными возможностями экрана: годами торжества индивидуальности и “авторского” кино» [24, с. 39].

Понятно, что деятельность в мировом кино таких режиссеров, как Виго, Бунюэль, Бергман, Феллини, Брессон, этому высокому статусу кинорежиссеров во многом способствовала. Естественно, что фильмы Тарковского воспринимали в этой авторской ауре, и он сам себя воспринимает так же. Не случайно и Брессон, и Бергман, да еще и А. Курасава будут его кумирами.

«И тогда, когда споры об “авторском” кино, — пишет М. Туровская, — отойдут в прошлое и станут казаться старомодными, для него ничего не изменится. Просто иначе — не авторски — он снимать не сможет» [24, с. 39].

Такое к себе отношение, т. е. как к одному из Авторов в самом высоком смысле этого слова, имело под собой основание. Например, об этом свиде-

тельствуется высокая оценка Тарковского Бергманом. В Мартирологе за 1973 год Тарковским сделана такая запись: «По словам Биби Андерсон, Бергман назвал “Рублева” лучшим фильмом из тех, которые он видел в своей жизни» [5, с. 75]. Присоединение Тарковского к возникающим некоторым группировкам внутри отечественного кино хотя кое-что в его деятельности и объясняет, но еще не исчерпывает исключительности его творческой индивидуальности и оригинальности открываемого им в кино — не только в отечественном, а, как потом станет очевидным, и в мировом. Однако когда мы говорим о рецепции коллег-единомышленников (а ведь были и недоброжелатели, критики, и не только среди чиновников, от которых зависела судьба фильмов Тарковского, или среди коллег-режиссеров, а такие тоже были, как, например, С. Бондарчук, с мнением которого считались), следует иметь в виду и тех, которых социологи, появившиеся в момент интенсивного творческого горения Тарковского, называли реципиентами.

Конечно, фильм «Андрей Рублев» был запрещен к демонстрации в кинотеатрах, но это обстоятельство лишь провоцировало и подстегивало к нему интерес. Но следует отдавать отчет в том, что публика его фильмов оказывалась еще весьма элитарной. Вот за эту элитарность Тарковского и критиковали, в том числе и с трибуны на IV съезде кинематографистов. Имея в виду фильм «Сталкер», Л. Кулиджанов сказал:

«Это полное иносказаний, сложной символики, трудное для восприятия произведение, тем не менее, со всей очевидностью подтверждает чрезвычайную одаренность его автора — Андрея Тарковского. Это талант, и не скрою, досадно, что он работает, что называется, на “элитарную” публику» [32, с. 2].

Что тут сказать? Конечно, слова-то справедливые. Но ведь чиновник, занимающий столь ответственный государственный пост, да к тому же еще и художник, коллега, должен был бы отдавать отчет в том, какой должна быть государственная политика в сфере культуры, если эта политика все-таки существует. У нас под этой политикой понимают только то, что узаконивает уже существующие формы. Получается, что непонимание гения идет не от его стиля, а от административной системы, старающейся сохранить то, что в культуре обращено не в будущее, а в прошлое. Но это проблема не Тарковского. Преступно отсекают нарождающиеся новые, а не обращенные в прошлое пласты культуры. Новый стиль первоначально всегда непонятен и кажется неприемлемым. Однако применительно к Тарковскому такой наш вывод не совсем справедлив. Уникальность режиссера все-таки заключается в том, что в его фильмах новое реабилитируется уже в русской культуре имеющегося.

Здесь следует иметь в виду особенности «авторского» фильма, в котором «речь» доминирует над «языком». Но в обществе ведь этот процесс разворачивается одновременно с возникновением новых субкультур, способных понимать фильмы и на уровне речи, авторской речи. Следствием такой культурной политики является топтание на месте, возвращение вспять. Назревшее, как утверждает М. Мамардашвили, полного развития так и не получает. Все возвращается на круги своя, а потом пройденный цикл повторится снова. И так без конца, как и формулировал философ. В отношении публики к фильмам

Тарковского можно констатировать эволюцию, мимо которой не проходит затрагивающая вопрос рецепции в кино М. Туровская. Интерес к фильмам Тарковского все же выходил за пределы элиты. И эта динамика — любопытный факт в функционировании культуры, которая спустя время снова вернется к утопии в форме средневековой традиции, а следовательно, к повторению. Конфликты и скандалы, случающиеся при прохождении его замыслов через инстанции, как и слухи о его отъезде за границу, возможно, даже в эмиграцию, наконец, просто запреты на показ фильмов способствовали нарастанию интереса к режиссеру. Поэтому, комментируя жалобы режиссера в письме 1987 г. отцу, М. Туровская констатировала:

«И это в то время, как отечественный его зритель неизмеримо вырос в числе: “Андрей Рублев”, “Солярис” и “Сталкер” (чего, увы, по-прежнему нельзя было сказать о “Зеркале”) практически не сходили с экрана, пусть и в небольших кинотеатрах. Для новых поколений язык Тарковского уже не составлял трудности, они учились “оптическому коду” ТВ прежде азбуки» [24, с. 39].

А волновал ли вопрос контакта с массовым зрителем самого Тарковского? Несомненно, он его беспокоил. Анализируя заявку режиссера на фильм «Солярис» по роману С. Лема и отмечая, как режиссер обосновывал предполагаемый им будущий финансовый успех фильма, напирая на захватывающие коллизии сюжета, М. Туровская показывает, что этот контакт с массовой аудиторией все-таки для режиссера был важен. Всякое подозрение на лицемерие режиссера критик отметала.

«Легко предположить, — пишет она, — что после мытарства с “Рублевым”, полувывысказанной препоной которому был на самом деле раздражающий свою “трудность” киноязык, режиссер, далекий от намеренного пренебрежения к зрителю, захотел пойти ему навстречу как можно дальше. Он слишком кровно знал, что фильм без зрителя — как бы хорош он ни был на пленке — еще не воплотился, попросту не существует» [24, с. 174].

Но если уж говорить о контакте, то не в плане только новаций в киноязыке и вообще не в границах кинематографической жизни. Этот контакт у Тарковского следует искать в культуре, в той ситуации необходимости в преодолении разрыва, что имел место в XX в. Несмотря на стремление понять реципиента, Тарковский сохранял себя как «автора», не стремясь удовлетворить потребности массы, и об этом свидетельствует фильм «Зеркало», который М. Туровская считает наиболее полным выражением авторской личности Тарковского.

На обсуждении этого фильма в среде кинематографистов некоторые коллеги заявляли в категорическом тоне о трудности понимания фильма, о его элитарности и вообще о неудаче режиссера. В 1975 г., когда Тарковский закончил фильм «Зеркало», состоялось совместное заседание коллегии Госкино и секретариата правления Союза кинематографистов, т. е. чиновников самого высокого ранга с представителями творческой общественности. Журнал «Искусство кино» опубликовал стенограмму выступлений под рубрикой «Главная тема — современность». Конечно, на этом совещании говорилось не только о фильме Тарковского, но в том числе и о нем. И каждый из присутствующих

щих в адрес Тарковского высказывал критические замечания. Так, министр Ф. Т. Ермаш, главное значительное лицо в кинематографе этого времени, сказал: «А Тарковский в фильме “Зеркало” избрал для выражения своих мыслей и чувств слишком усложненную форму, что и сделало картину недоступной зрительскому восприятию» [32, с. 13]. После такого приговора никто из присутствующих на этом заседании не рискнул министру возразить. Прежде всего не возражали чиновники уровня А. Караганова, повторяя приговор министра, что, видимо, понятно.

Но, удивительное дело, к приговору присоединялись и сами творцы, коллеги Тарковского. Уж на что М. Хуциев — один из лидеров советской «новой волны», и тот говорит: «У меня такое ощущение, что Тарковского мало заботит, как воспримут его даже искушенные зрители» [32, с. 13]. Главная мысль М. Хуциева — одного из мэтров оттепельного кино — заключалась в том, что Тарковский из двух вариантов общения со зрителем — с помощью диалога или монолога — выбрал первый и проиграл.

«Маленький листок или толстый том — всякое настоящее искусство исповедально, — говорит он. — Говорит ли автор прямо, обнажено ли это в произведении или выражено иным образом, это всегда в той или иной степени авторская исповедь. Не имею в виду подвергать сомнению серьезных авторских намерений. Повторяю, я бы предпочел монологу диалог» [32, с. 13].

Выступивший на этом обсуждении С. Герасимов постарался смягчить обсуждение, смахивающее на «травлю» (не случайно Тарковский использует выражение «наша кинематографическая свора»), сказал, что в случае Тарковского речь идет о большом таланте, но, по сути, тоже ведь все свел к тому же приговору министра.

«Ясно, — говорит он — что мы имеем дело с человеком очень серьезного таланта, которому не столь просто обрести окончательную «классическую» для себя линию. Дарование его толкает на самые различные интересы в отношении к собственной и окружающей жизни. И поэтому перепад от “Андрея Рублева” к “Зеркалу” очень велик. В “Зеркале” мы видим попытку анализа человеческой души. Художник встречается здесь как бы с собственной душой. Все проходит, все фильтруется через его личность. Фильм отправляется от субъективных оценок окружающего мира, и это неизбежно сужает круг его зрителей» [32, с. 4].

Но ведь Тарковского обсуждали не только в высоких инстанциях с участием министра, но в том числе и в творческой среде, что потом тоже появлялось в печати. Причем обсуждали с самого первого фильма и все так же критично, как потом будут обсуждать фильм «Зеркало». Приведем поразительную оценку даже не фильма «Зеркало», а первого фильма режиссера «Иваново детство». Напомним подробное высказывание о фильме режиссера, представляющего не только кино, но и один из лучших театров периода оттепели, а именно А. Эфроса. Высказывание весьма негативное.

«Кажется, в рассказе этот мальчик, когда про него забывали, оказывался обычным ребенком и разглядывал какие-то картинки, а в фильме наедине с самим собой он тоже знает только нож, только войну — игру в войну. Причем играет

так, что можно понять — он не просто мститель. Он еще и немножко болен. Его маленький организм не выдержал всех испытаний, и с психикой что-то случилось. Вероятно, в этом есть правда, страшная правда. Но искусство, видимо, требует какой-то мудрой художественной переработки фактов» [36, с. 58].

Но упреки А. Эфроса еще более серьезные в отношении формы.

«Но вот как странно, — пишет он, — все очень страшно, а я сидел и разглядывал картину, смотрел, как она сделана. Потому что нельзя не увидеть, что это страшное тут сделано. Для того чтобы в него поверить, тут слишком мало простоты, слишком мало беглости. Во всем — указательный палец. Конечно, и самая тончайшая подделка под хронику не была бы еще искусством, но когда видишь, как сделан, как придуман каждый страшный кадр, — это, мне кажется, от искусства еще дальше» [36, с. 58].

Самое любопытное в истории создания, например, фильма «Зеркало» — это лишенная традиционной сюжетной логики непривычная структура повествования. Сам Тарковский мучительно выстраивает и перестраивает эту структуру, что приводит его самого в отчаяние. В Мартирологе за 1974 год мы читаем:

«Ничего не получается с картиной. Никто ничего не понимает. Все плохо. Сизов (директор киностудии «Мосфильм». — Н. Х.) смотрел материал на предмет двух серий и тоже ничего не понял. Материал разваливается и не складывается в единое целое. В общем, все плохо» [22, с. 113].

Мы обязаны ответить на вопрос, почему в середине XX в. в России возникает именно такой дискурс, который мы пытаемся осмыслить в творчестве Тарковского, а не какой-то другой дискурс. Для этого необходимо понять, в какой ситуации в первой половине XX в. находилась русская культура, какой цикл в своей истории она проходила [31, с. 11]. Но необходимо также ответить и на вопрос, как получилось так, что в условиях жесточайшей цензуры, когда просвечивалась в произведении искусства каждая деталь, каждая мысль и каждый образ, Тарковский создает нечто совершенно альтернативное тому, что считалось советской культурой. Именно советской, а не русской. Этого не объяснить, если не иметь в виду возникающую в этой истории новую фазу, на которой должны были появиться художники, предвосхищающие не только новую эстетику, но и смену типов культуры. Можно допустить мысль, что, вероятно, если Тарковский, может быть, сам в том не отдавая себе отчета, решал проблему, стоящую перед культурой в целом, то могли быть среди его современников и другие художники, который бы, в силу своего дарования, могли сделать то же самое, но все-таки этого сделать не смогли, поскольку тут дело не только в таланте, но еще и в фантастической убежденности в правоте своих идей. Тарковскому удалось, а им нет. Что же такое произошло, что общество и власть исключали проявление того, что возникало в фильмах Тарковского, а оно, тем не менее, появилось?

Появилось и не могло не появиться, поскольку запрос на такое искусство поступал даже не от общества и власти. Он поступил от культуры, которая должна была в момент, когда и власть, и само общество оказались в ситуации изживания утопии и осознания неверно избранного пути развития, проявить

активность. Однако когда появились первые фильмы Тарковского, власть хотя и догадывалась уже о приближении краха империи, но еще была достаточно сильной и способной на применение крутых мер. Но взрыв, направленный против репрессий, происходящий в ситуации оттепели, мгновенно иссякнуть не мог. Искусство уже высказывалось о неминувости катастрофы. Разве, например, Э. Климов в фильме «Агония», воспроизводя распад старой империи, не подразумевал под этим и приближающийся распад империи новой, сталинской [28, с. 79]. И, несмотря на обостряющиеся противоречия, эта империя пыталась привычными крутыми административными мерами приближающуюся катастрофу предотвратить. Тарковский работал, когда происходила очередная волна зачинчивания гаек как реакция власти на ощущаемый распад. Тем не менее Тарковский прорвался. Как это стало возможным?

Сегодня очень многое из того, что своевременно не обсуждалось и, может быть, даже не осознавалось, стало известно. Известно стало и то, что в рядах рыцарей социалистической идеи, занимавших в это время во власти высокие посты, были и те, кто Тарковского, рискуя своим положением, поддерживал, и, кстати, не только его одного. Дело здесь не только в художнике, но и в новой фазе в истории культуры, на которой у Тарковского на разных уровнях общества появились сторонники. В том числе, занимающие высшие идеологические посты. О поддержке режиссера некоторыми представителями творческой элиты мы уже сказали. Среди таких сторонников сегодня можно, например, назвать Г. И. Куницына, занимавшего в 60-х годах, а именно с 1963 по 1966 г., пост заместителя заведующего отделом культуры ЦК. Приводимый пример показателен даже не историей с Тарковским, а как признак новой ситуации в истории советской империи. В этот период во многом благодаря Г. И. Куницыну выходили фильмы Хуциева, Рязанова и других, которые эту помощь со стороны Г. И. Куницына подтверждали [13, с. 414]. В 90-х гг. в «Литературной России» печатались Открытые письма Г. И. Куницына «архитектору перестройки» А. Н. Яковлеву [12]. Из них мы узнаем, как в советском кино властью готовился погром, как замышлялось даже упразднение созданного в период оттепели Союза кинематографистов и, следовательно, орган профессиональной и гражданской консолидации, как будто главное противоречие времени, связанное с расширяющимся осознанием краха утопической идеи социализма, это разрешало.

Началось публичное осуждение группы режиссеров, якобы осуществляющих идеологическую диверсию против партии. Г. И. Куницыну был предложен пост Председателя Госкино, чтобы он этот погром осуществил. Он от этого предложения отказался, за что и был от высокой должности освобожден [14, с. 197]. Решающую роль в судьбе Тарковского сыграл именно Г. И. Куницын, помогая, в частности, прохождению фильма «Андрей Рублев» во всех инстанциях и на всех этапах. После ухода Г. И. Куницына из аппарата ЦК этот фильм, как известно, был официально запрещен и отправлен на полку. Бюрократический проект, конечно, был реализован. На пост Председателя Госкино вместо Романова пришел Ф. Т. Ермаш, о котором Тарковский скажет, что предыдущий министр Романов по сравнению с Ермашом просто ангел. На просьбу Тарковского разрешить экранизацию романа Достоевского

«Идиот» Ермаш ответил предложением поставить фильм о Ленине. Конечно, этого невозможно, кажется, себе представить. Но режиссер согласился и на это предложение, выставив условие — исключить контроль над производством фильма со стороны ЦК и Института марксизма-ленинизма. Потом единомышленник Тарковского А. Сокуров такой фильм поставит. Покинув свой высокий государственный пост, Г. И. Куницын занялся наукой. В 1968 г. он пытался защитить диссертацию, но был провален. Во второй раз он ее защищал в 1970 г. То, что Тарковский и на этой первой, и на второй защите Куницына присутствовал, говорит о многом. Когда 1982 г. состоялся юбилей Куницына, Тарковский, находясь за рубежом, попросил своего отца Арсения Тарковского подтвердить на этом юбилее, что без Куницына фильма «Андрей Рублев» мог бы и не появиться.

Когда общество и государство оказались бессильными предотвратить катастрофу, а власть продолжала давать неверные творческие ответы на возникший Вызов и вообще переставая давать в ситуации застоя какие-либо творческие ответы, все надежды на то, чтобы выйти из кризиса и предотвратить катастрофу, были связаны с культурой. Не то чтобы это кто-то четко осознавал, но очевидно, что все к этому двигалось. Ведь совершенно не случайно, что в России именно в это время возникает и распространяется рефлексия о культуре. Одной из существенных признаков оттепели становится то, что в России впервые появляется идея культуры. Не наука о культуре, а пока еще лишь идея культуры. Но, конечно, она возникает не впервые. Впервые она возникает, пожалуй, лишь в Серебряном веке. Просто об этом успели забыть. Ведь ставка всегда делалась на административную систему, на государство, а не на культуру. То, что проблематика культуры на протяжении всего периода, начавшегося после 1917 г., выпадала из сознания, еще не означало, что она пребывала в пассивном состоянии. Культура просто была вытеснена в бессознательное. Ее место заняла утопия в политической форме. А поддержание этой утопии происходило с помощью административной системы.

Но очевидно, что принявшие массовый характер в России эпохи трех революций социальные и политические процессы, как и вера в созидание принципиально нового общества и возникший на этой почве футуризм, вытесняли культуру на периферию сознания. Там, где ее инерция определяла художественную жизнь, пришлось вызывать к жизни и активизировать цензуру. Но это совсем не означает, что русская культура этого времени могла быть остановлена, перечеркнута и окончательно из сознания вытеснена. Она должна была продолжать развиваться в собственных ритмах и решать собственные задачи. Она должна была в своей истории пройти все фазы, как и любая другая культура, начиная с ранних фаз, с тех фаз, что свидетельствуют о ее расцвете и фаз, связанных с ее надломом, оскудением и истощением. Иначе говоря, логика, в соответствии с которой в XX в. существовала культура, строительству нового социума не соответствовала. Между тем начало XX в. свидетельствовало, что эта культура начинала переживать свою цветущую сложность, и это обстоятельство современниками было осознано, ведь не зря же многие из них, в том числе Д. Мережковский, Н. Бердяев и другие, называли свое время славянским или русским Ренессансом, что имело под собой основание.

Но этот подъем культуры, как уже отмечалось, был остановлен, прерван. Поэтому вновь и вновь всплывает тема разрыва. В реальности, конечно же, это представить трудно. Начавшийся подъем приобретал инерцию. Невозможно также не отметить, что какие-то течения, идеи, стили и имена продолжали существовать, о чем свидетельствовали имена Чехова, Станиславского, Маяковского, Брюсова, Мейерхольда и т. д. Но понятно, что традиции, скажем, романтизма и символизма были перечеркнуты теми идеями, что соответствовали философии XVIII в., которая в отредактированном виде стала слагаемым марксистского мировоззрения как, согласно мысли Ф. Джеймисона, самого радикального течения в истории модернизма [3]. Конечно, поздние наслоения культуры, пусть и самые элементарные, могли войти снова в сознание и возродиться лишь в ситуации угасания революционной эйфории и разочарования в марксистском мировоззрении. А это начнется лишь в ситуации оттепели. Так наступает время Тарковского, в творчестве которого получает выражение те миры, что были открыты на фазе расцвета, в период запоздавшего и так и не свершившегося русского Ренессанса.

Так возникает проблема, которую можно обозначить как взаимоотношения между культурой и художником. А более конкретно этот вопрос можно сформулировать так: что в творчестве Тарковского от его личности, а что в нем от культуры, от ее состояния, которое было характерным для XX в. Как уже было заявлено, мы исходили из культурологической методологии, без которой невозможно прояснить и вопрос, связанный с выдающейся творческой личностью. Но ведь культурология предполагает, что ее предметом является все-таки именно культура, а никак не личность. Личностью занимаются другие науки, например, психология, искусствознание, даже историческая наука. Культурология же изучает внеиндивидуальные, безличные процессы. Этот вопрос касается и Тарковского, которого мы готовы принять как художника, представляющего именно персоналистскую культуру. Нет ли в этом противоречия? Правда, здесь, конечно, следует уточнить: становление этой науки ветвится, особенно в России. Западная традиция в становлении этой науки связана с культурной антропологией, и здесь вопрос о внеиндивидуальном аспекте предмета изучения весьма актуален. Но в России культурология, можно сказать, выходит из филологии, что подтверждают научные биографии С. Аверинцева, М. Бахтина, Ю. Лотмана, Г. Гачева и др. [31, с. 9], а это означает, что здесь личностные аспекты культуры не просто существенны, а выходят на передний план. Видимо, они потому и существенны, что в жизни-то личностные аспекты в этой культуре являются дефицитом.

Следовательно, если исходить из логики коммуникации, — чего не хватает в жизни, то компенсируется искусством. Этот вопрос, конечно, обсуждается. Его, в частности, обсуждает американский антрополог и культуролог А. Кребер, особенно на тех страницах своей книги, на которых он возвращается к видению культуры О. Шпенглером, впервые, как известно, применившим при обсуждении отношений личности и культуры понятие модели как посредника между личностью и культурой. Правда, у Шпенглера взаимодействие культуры и личности прослеживается в контексте истории, в которой выделяются специфические фазы и возникающие в культуре модели, а они или

способствуют самоактуализации художника, или противоречат. В этом плане любопытно проанализировать творческую личность Тарковского. А. Кребер склонен акцент ставить не только на культуре, но и на личности, жертвуя надындивидуальным началом творчества. Но в этом случае личность все же оказывается индикатором явлений культуры. И это очень продуктивный ракурс исследования. Творчество художника, рассматриваемого индикатором культуры, весьма плодотворно для понимания ее механизмов и закономерностей. Художник зависим и от возникающих кульминаций в функционировании культуры, и от возникающих в ней спадов.

Имея это в виду, А. Кребер пишет, что «мы, человеческие существа, являемся в наших свершениях продуктами культуры в гораздо большей степени, чем принято считать» [9, с. 782]. Но вместе с этими продуктами культуры в творчество включается именно надындивидуальное начало. Пытаясь углубиться в этот вопрос, А. Кребер пишет, что традиционная точка зрения на историю связана с личностью как определяющей исторические процессы, в том числе процессы культуры. И как бы значимость культуры ни фиксировать, все же активность личности обойти невозможно.

«Однако складывается любопытная ситуация, — пишет он. — Анализируя множество явлений культурного роста, предположительно высочайшего уровня, я вынужден был изъясняться языком высших личностей, или гениев. И я почувствовал, что в некоторых частях моей работы может оказаться упущенной ее главная цель, потому что приводимые мною данные вновь выстраиваются как подтверждение тезиса о первостепенном значении личностей и о гении как генераторе или “причине” высочайших культурных достижений и ценностей» [9, с. 14].

Преодоление столь устойчивой традиции связано с культурными моделями, а те, в свою очередь, подразумевают вмешательство надличностного элемента в личностную деятельность художника. Ничего не поделаешь, к этому подводит необходимость в культурологическом исследовании искусства. А. Кребер пишет:

«Культурные модели и их ценности в самом деле полнее всего выражаются гениями. Но нас интересует не кто выражает, а что и как выражается, т. е. временная, пространственная и сущностная соотнесенность каждого феномена высокоразвитой культуры с другими ее проявлениями» [9, с. 14].

Творчество Тарковского можно воспринимать в духе направления в становлении науки о культуре, связанного с культурной антропологией, т. е. позитивистского направления. Однако концепция А. Кребера не исключает и отечественный вариант культурологической рефлексии, который в большей степени приложим к творчеству Тарковского. Более подробно это видение творчества режиссера мы предпримем в следующем номере журнала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. М.: Искусство. 1968. Т. 1. С. 63.
2. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 8. М., 1952.

3. *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019.
4. *Евлампиев И. И.* Художественная философия Андрея Тарковского. СПб.: Алетейя, 2001. 349 с.
5. *Зоркая Н. М.* Как в зеркале: Бергман в текстах Андрея Тарковского // Сеанс. 1996. № 13. С. 75–79.
6. *Зоркая Н. М.* Формула преобразования (Три судьбы) // Культурологические записки. Вып. 4. Роль интеллигенции в формировании картины мира. М., 1998. С. 182–203.
7. *Исупов К. Г.* Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 107.
8. Искусство кино. 1975. № 3. С. 13.
9. *Кребер А.* Избранное: Природа культуры. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 782. 10008 с.
10. Красота спасет мир... // Искусство кино. 1989. № 2.
11. Когда фильм окончен. Говорят режиссеры «Мосфильма». М.: Искусство, 1964. С. 58. 244 с.
12. *Куницын Г. И.* Открытые письма «архитектору перестройки» А. Н. Яковлеву // Литературная Россия. 1996–1997 гг.
13. *Куницын Г. И.* К истории «Андрея Рублева» // О Тарковском: Воспоминания в двух книгах. Составление и автор предисловия М. Тарковская. М.: Дедалус, 2002. С. 414–417.
14. *Куницын Г. И.* Почему я не стал министром кинематографии. Записала Г. Иконникова // Кинематограф оттепели. Кн. 1. М.: Материк, 1996. С. 197–203.
15. *Кречмар Д.* Политика и культура при Брежневе, Андропове и Черненко. 1970–1985 гг. Предисловие К. Аймермахера. Перевод с немецкого М. Раггауза. Ассоциация исследователей российского государства XX века. Институт русской и советской культуры имени Ю. М. Лотмана при Рурском университете в Бохуме. М.: АИРО XX, 1997. 316 с.
16. *Латынина А. Н.* «Достичь абсолюта...». Дневники Андрея Тарковского // Новый мир. 2008. № 8. С. 157–164.
17. *Мотрошилова Н. В.* О диалоге Мераба Мамардашвили с Жаном-Полем Сартром // Мераб Константинович Мамардашвили. М.: Русская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 319–348. 438 с.
18. Мир и фильмы Андрея Тарковского. Размышления. Исследования. Воспоминания. Письма. М.: Искусство, 1991. С. 343.
19. *Нехорошев Л. Н.* Приближение к истине: Признаки христианской культуры в фильме Андрея Тарковского «Андрей Рублев» // Судьба культуры — судьба человечества: культура — искусство — кино. М.: ВГИК, 1996. С. 44–102.
20. *Сартр Ж.-П.* По поводу «Иванова детства» // Мир и фильмы Андрея Тарковского. Размышления. Исследования. Воспоминания. Письма. М.: Искусство, 1991. С. 11–21.
21. *Салынский Д. А.* Киногерменевтика Тарковского. М.: Продюсерский центр «Квадрига», 2009. С. 406. 576 с.
22. *Тарковский А. А.* Мартиролог. Дневники. 1970–1986. Издательский проект и подготовка текста Андрея Тарковского. Флоренция: Международный институт имени Андрея Тарковского, 2008.
23. *Тарковский А. А.* Встать на путь // Искусство кино. 1989. № 2. С. 113.
24. *Туровская М. И.* Семь с половиной, или фильмы Андрея Тарковского. М.: Искусство, 1991. 255 с.

25. Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Капель, 1996. 448 с.
26. Хренов Н. А. Искусство оттепели в контексте надлома большевистской империи // От искусства оттепели к искусству периода распада империи. М.: Канон-Плюс; РООИ «Реабилитация», 2013. С. 89–688.
27. Хренов Н. А. Основатели дискурсивности в отечественной кинорежиссуре и их последователи: от А. Тарковского к А. Звягинцеву. Статья вторая // Культура культуры. Электронный журнал научной ассоциации исследователей культуры. 2019. № 2. [Электронный ресурс] URL <http://www.cult-cult.ru/the-founders-of-the-discursive-in-the-russian-cinema-and-their-followers-from-ta/> (дата обращения: 10.07.2025).
28. Хренов Н. А. Методологический аспект изучения истории искусства: принцип «история искусства без имен» в кинематографическом варианте // Теория художественной культуры. Вып. 16. М.: Государственный институт искусствознания, 2018. С. 79–138. 344 с.
29. Хренов Н. А. Кинорежиссура как пространство философии: А. Тарковский как философ. Статья первая // Вестник РХГА. 2024. № 1. С. 38–57.
30. Хренов Н. А. Искусство в ситуации культурологического поворота. Методологические поиски. Монография. М.: Канон-Плюс; РООИ «Реабилитация», 2024. 624 с.
31. Хренов Н. А. Опыт культурологической интерпретации переходных процессов // Искусство в ситуации смены циклов. Междисциплинарные аспекты исследования художественной культуры в переходных процессах / Отв. ред. Н. А. Хренов. М.: Наука, 2002. С. 11–55. 467 с.
32. Хренов Н. А. Русская культура и культурология как новая наука (К семидесятилетию профессора И. В. Кондакова) // Исторические повороты культуры (К 70-летию профессора И. В. Кондакова). Общ. ред. и сост. О. Н. Астафьевой. М.: Изд-во «Согласие», 2018. С. 9–25. 494 с.
33. Шестов Л. И. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 460 с.

REFERENCES

1. Hegel, G. V. F. *Eстетика* [Aesthetics]. Moscow, Art, 1968, vol. 1, pp. 63 (in Russian).
2. Gogol, N. V. *Polnoe sobranie sochinenij: v 14 t.* [The complete works in 14 volumes]. Moscow, 1952, vol. 8 (in Russian).
3. Jamison, F. *Postmodernizm, ili kul'turnaya logika pozdnego kapitalizma* [Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism]. Moscow, Publishing House of the Gaidar Institute, 2019 (in Russian).
4. Evlampiev, I. I. *Hudozhestvennaya filosofiya Andrey Tarkovskogo* [The artistic philosophy of Andrei Tarkovsky]. Saint Petersburg, Alethea, 2001, 349 p. (in Russian).
5. Zorkaya, N. M. *Kak v zerkale: Bergman v tekstah Andrey Tarkovskogo* [As in a mirror: Bergman in the texts of Andrei Tarkovsky]. In: *Session*, 1996, no. 13, pp. 75–79 (in Russian).
6. Zorkaya, N. M. *Formula preobrazheniya (Tri sud'by)* [Formula of transformation: (Three destinies)]. In: *Culturological notes*, iss. 4. The role of the intelligentsia in shaping the picture of the world Moscow, 1998, pp. 182–203 (in Russian).
7. Isupov, K. G. *Russkaya filosofskaya tanatologiya* [Russian philosophical thanatology]. In: *Questions of philosophy*, 1994, no. 3, pp. 107 (in Russian).
8. *Iskusstvo kino* [The art of cinema], 1975, no. 3, pp. 13 (in Russian).

9. Kroeber, A. *Izbrannoe: Priroda kul'tury* [Favorites: The nature of culture]. Moscow, Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN), 2004, pp. 782, 10008 p. (in Russian).

10. Krasota spaset mir... [Beauty will save the world...]. In: *The art of cinema*, 1989, no. 2 (in Russian).

11. *Kogda fil'm okonchen. Govoryat rezhissery "Mosfil'ma"* [When the film is over. The directors of Mosfilm speak]. Moscow, Art, 1964, pp. 58. 244 p. (in Russian).

12. Kunitsyn, G. I. Otkrytye pis'ma "arhitektoru perestrojki" A. N. Yakovlevu [Open letters to the "architect of perestroika" A. N. Yakovlev]. In: *Literary Russia, 1996–1997* (in Russian).

13. Kunitsyn, G. I. K istorii "Andreya Rubleva" [On the history of "Andrei Rublev"]. In: *About Tarkovsky: Memories in two books. Compilation and author of the preface by M. Tarkovskaya*. Moscow, Dedalus, 2002, pp. 414–417 (in Russian).

14. Kunitsyn, G. I. Pochemu ya ne stal ministrom kinematografii. Zapisala G. Ikonnikova [Why didn't I become the Minister of Cinematography. Recorded by G. Ikonnikova]. In: *Cinematography of the thaw. Book 1*. Moscow, Mainland, 1996, pp. 197–203 (in Russian).

15. Kretschmar, D. *Politika i kul'tura pri Brezhneve, Andropove i Chernenko. 1970–1985 gg.* [Politics and culture under Brezhnev, Andropov and Chernenko. 1970–1985. Foreword by K. Aimermacher. Translated from the German by M. Rathaus. Association of Researchers of the Russian state of the twentieth century]. The Institute of Russian and Soviet Culture named after Y. M. Lotman at the Ruhr University in Bochum. Moscow, AIRO XX, 1997, 316 p. (in Russian).

16. Latynina, A. N. "Dostich' absolyuta..." Dnevniky Andreya Tarkovskogo ["To achieve the absolute...". The diaries of Andrei Tarkovsky]. In: *Novy Mir*, 2008, no. 8, pp. 157–164 (in Russian).

17. Motroshilova, N. V. O dialoge Meraba Mamardashvili s Zhanom-Polem Sartrom [About Merab Mamardashvili's dialogue with Jean-Paul Sartre]. In: *Merab Konstantinovich Mamardashvili*. Moscow, Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN), 2009, pp. 319–348. 438 pp. (in Russian).

18. *Mir i fil'my Andreya Tarkovskogo. Razmyshleniya. Issledovaniya. Vospominaniya. Pis'ma* [The world and films of Andrei Tarkovsky. Reflections. Researches. Memories. Letters]. Moscow, Art, 1991, pp. 343 326–438 (in Russian).

19. Nekhoroshev, L. N. Priblizhenie k istine: Priznaki hristianskoj kul'tury v fil'me Andreya Tarkovskogo "Andrej Rublev" [Approaching the truth: Signs of Christian culture in Andrei Tarkovsky's film "Andrei Rublev"]. In: *The fate of culture — the fate of mankind: culture — art — cinema*. Moscow, VGIK, 1996, pp. 44–102 (in Russian).

20. Sartre, J. P. Po povodu "Ivanova detstva" [About "Ivanov's childhood"]. In: *The world and films of Andrei Tarkovsky. Reflections. Researches. Memories. Letters*. Moscow, Art, 1991, pp. 11–21 (in Russian).

21. Salinsky, D. A. *Kinogermenevtika Tarkovskogo* [Tarkovsky's film Hermeneutics]. Moscow, Production center "Quadriga", 2009, pp. 406. 576 p. (in Russian).

22. Tarkovsky, A. A. *Martirológ. Dnevniky. 1970–1986* [Martyrology. The diaries. 1970–1986. Publishing project and text preparation by Andrey Tarkovsky]. Florence, Andrey Tarkovsky International Institute, 2008 (in Russian).

23. Tarkovsky, A. A. Vstat' na put' [Get on the path]. In: *The art of cinema*, 1989, no. 2, pp. 113 (in Russian).

24. Turovskaya, M. I. *Sem' s polovinoj, ili fil'my Andreya Tarkovskogo* [Seven and a half, or the films of Andrei Tarkovsky]. Moscow, Art, 1991, 255 p. (in Russian).

25. Foucault, M. Chto takoe avtor? [What is an author?]. In: Foucault, M. *The will to truth. Beyond knowledge, power and sexuality. Works of different years*. Moscow, Castel, 1996, 448 p. (in Russian).

26. Khrenov, N. A. *Iskusstvo otpepli v kontekste nabloma bol'shevistskoj imperii* [The art of the thaw in the context of the breakdown of the Bolshevik Empire]. In: *From the art of the thaw to the art of the period of the collapse of the empire*. Moscow, Canon-Plus, ROOI "Rehabilitation", 2013, pp. 89–688 (in Russian).

27. Khrenov, N. A. *Osnovateli diskursivnosti v otechestvennoj kinorezhissure i ih posledovateli: ot A. Tarkovskogo k A. Zvyagincevu. Stat'ya vtoraya* [The founders of discursivity in Russian filmmaking and their followers: from A. Tarkovsky to A. Zvyagintsev. Article two]. In: *Culture of culture. Electronic journal of the Scientific Association of Cultural Researchers*, 2019, no. 2. [Electronic resource] URL <http://www.cult-cult.ru/the-founders-of-the-discursive-in-the-russian-cinema-and-their-followers-from-ta/> (accessed: 10.07.2025) (in Russian).

28. Khrenov, N. A. *Metodologičeskij aspekt izučeniya istorii iskusstva: princip "istoriya iskusstva bez imen" v kinematograficheskom variante* [Methodological aspect of studying the history of art: the principle of "the history of art without names" in the cinematic version]. In: *Theory of artistic culture*, Iss. 16, Moscow, State Institute of Art Studies, 2018, pp. 79–138, 344 p. (in Russian).

29. Khrenov, N. A. *Kinorezhissura kak prostranstvo filosofii: A. Tarkovskij kak filosof. Stat'ya pervaya* [Film directing as a space of philosophy: A. Tarkovsky as a philosopher. The first article]. In: *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*, 2024, no. 1, pp. 38–57 (in Russian).

30. Khrenov, N. A. *Iskusstvo v situacii kul'turologičeskogo povorota. Metodologičeskie poiski. Monografiya* [Art in the situation of a cultural turn. Methodological searches. Monograph]. Moscow, Canon-Plus, ROOI "Rehabilitation", 2024, 624 p. (in Russian).

31. Khrenov, N. A. *Opyt kul'turologičeskoi interpretacii perekhodnyh processov* [The experience of cultural interpretation of transitional processes]. In: *Art in the situation of cycle change. Interdisciplinary aspects of the study of artistic culture in transitional processes*. Responsible editor N. A. Khrenov. Moscow, Nauka, 2002, pp. 11–55. 467 p. (in Russian).

32. Khrenov, N. A. *Russkaya kul'tura i kul'turologiya kak novaya nauka (K semidesyatiletiyu professora I. V. Kondakova)* [Russian culture and cultural studies as a new science (To the seventieth anniversary of Professor I. V. Kondakov)]. In: *Historical turns of culture (To the 70th anniversary of Professor I. V. Kondakov)*. General edition and compilation by O. N. Astafieva. Moscow, Publishing house "Consent", 2018, pp. 9–25. 494 p. (in Russian).

33. Shestov, L. I. *Na vesah Iova* [On the scales of Job]. In: Shestov L. *Essays. In 2 vols., vol. 2*. Moscow, Nauka, 1993, 460 p. (in Russian).

*И. О. Рыжов**

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ИДЕЙ ПОЧВЕННОЧЕСТВА В СОВЕТСКОЙ ДЕРЕВЕНСКОЙ ПРОЗЕ**

В статье исследована преемственность идей почвенничества в советской деревенской прозе 1950–1980-х гг. Дано определение термина «почвенничество», раскрыты его философские основы и ключевые ценности. Проведен анализ творчества ведущих авторов данного направления: Федора Абрамова, Василия Шукшина, Александра Солженицына, Василия Белова, Валентина Распутина, Виктора Астафьева и др. Выявлены центральные мотивы, сближающие советских писателей с традициями дореволюционного почвенничества: сакрализация родной земли, образ народного праведника, конфликт поколений, критика урбанизации и технократического прогресса, сохранение исторической памяти и традиционного уклада. Подчеркнуто, что деревенская проза выступила продолжателем почвеннических идей в изменившихся социальных условиях, несмотря на цензурные ограничения советского времени. Выполнено сопоставление полученных результатов с позицией современных исследователей литературы, показаны причины совпадений и расхождений в оценках. Сделан вывод о значительной роли деревенской прозы в сохранении русской национально-культурной традиции.

Ключевые слова: почвенничество, деревенская проза, русская литература, традиция, православие, национальный характер, память, народная культура, преемственность.

* Рыжов Илья Олегович — аспирант, rizhov.ryzho2011@yandex.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15 лит. А.

Илья О. Ryzhov — graduate student, rizhov.ryzho2011@yandex.ru, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–00408, <https://rscf.ru/project/23-18-00408/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 23–18–00408, <https://rscf.ru/project/23-18-00408/>; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

The article examines the continuity of soil-folk ideas in Soviet village prose of the 1950s-1980s. The term "pochvennichestvo" is defined, its philosophical foundations and key values are revealed. The analysis of the works of leading authors of this trend is conducted: Fyodor Abramov, Vasily Shukshin, Alexander Solzhenitsyn, Vasily Belov, Valentin Rasputin, Viktor Astafyev and others. The central motifs that bring Soviet writers closer to the traditions of pre-revolutionary soil-folk are revealed: sacralization of the native land, the image of the people's righteous man, the conflict of generations, criticism of urbanization and technocratic progress, preservation of historical memory and traditional way of life. It is emphasized that village prose acted as a successor of pochvennichestvo ideas in the changed social conditions, despite the censorship restrictions of the Soviet era. The obtained results are compared with the position of modern literary scholars, the reasons for the coincidences and differences in assessments are shown. A conclusion is made about the significant role of village prose in preserving the Russian national and cultural tradition.

Keywords: pochvennichestvo, village prose, Russian literature, tradition, Orthodoxy, national character, memory, folk culture, continuity.

Понятие «почвенничество» возникло в России в 1860-е гг. как литературно-философское течение, связанное с именами Ф. М. Достоевского, А. А. Григорьева, Н. Н. Страхова и др. Оно провозглашало необходимость опоры на «народную почву» — традиционные основы жизни русского народа, православную веру и крестьянский уклад, призывало объединить образованную интеллигенцию с простым народом. Главная идея почвенников состояла в признании особой миссии русского народа, хранителя христианских ценностей: «идеал народа — Христос. Быть почвенником — любить Россию, сознавать себя русским, следовать вере отцов...» — эти слова Достоевского отражают основу данного мировоззрения (цит. по: [8]).

После революции и особенно в первые десятилетия советской власти подобные взгляды были объявлены «реакционными» и вытеснены из официальной идеологии. Тем не менее во второй половине XX в., в период относительной идеологической оттепели, традиции почвенничества получили новое возрождение именно в русской литературе.

Стоит отметить, что в 1960–1980 е гг. появилось даже явление «вторичного», или «неопочвенничества», когда базовая идеологема «почвы» была переосмыслена в соответствии с изменившимися историческими обстоятельствами [3]. Прежде всего этот идейный поворот отразился в так называемой «деревенской прозе» — произведениях советских писателей, обращенных к жизни русской деревни.

Советская деревенская проза зародилась в конце 1950-х — начале 1960-х гг. как особое направление, противопоставленное канонам соцреализма. Если в ранней советской литературе деревня изображалась в духе оптимистического «переустройства» (коллективизация, индустриализация, прогресс и т. п.), то после смерти Сталина тональность резко изменилась. Новое поколение прозаиков, выходцев из народа, увидело в послевоенной деревне не только «светлое будущее», но и драму, а порой и трагедию сельской жизни. Эта литература во многом шла вразрез с официальной позицией: например, в романе

Федора Абрамова «Братья и сестры» реалистично показан тяжелый повседневный труд крестьян в годы Великой Отечественной войны без привычных идеологических клише о «героической битве за урожай».

Публикация рассказа А. И. Солженицына «Матренин двор» стала знаковым событием: в образе праведной крестьянки Матрены, «без которой не стоит село (ни город, ни вся земля наша)», писатель откровенно провозгласил духовное превосходство народной праведности над бездушными «новыми» порядками. Именно с этого произведения, по мнению критики, начался новый этап — возвращение русской литературы к «забытой идеологии нутряной России» [4, с. 308], то есть к тем самым почвенническим ценностям, укорененным в православной крестьянской традиции.

Актуальность данного исследования обусловлена тем, что творчество советских писателей-«деревенщиков» (В. Овечкина, Ф. Абрамова, В. Солоухина, В. Шукшина, В. Астафьева, В. Белова, В. Распутина и др.) сыграло большую роль в культуре и общественной мысли позднего СССР. Эти произведения не только отражали жизнь села, но и несли мощный заряд традиционных ценностей, во многом сходных с идеями почвенников XIX в. Однако до сих пор продолжают дискуссии: одни исследователи видят в «деревенской прозе» прямое продолжение классической русской традиции, другие подчеркивают ее принципиально новое звучание и даже придают «неопочвенничеству» отрицательные коннотации. В связи с этим цель настоящего исследования — выявить преемственность идей почвенничества в советской деревенской прозе на всех этапах ее развития.

Как отмечалось, уже к концу 1950-х гг. наметился отход от идеализированной советской сельской повседневности к более честному изображению деревенской жизни. Одним из пионеров этой смены стал Федор Абрамов — фронтовик и уроженец северной деревни. В его романе «Братья и сестры» и последующих книгах цикла правдиво показаны страдания и героизм русских крестьян в военное и послевоенное время. Ф. Абрамов не мог открыто говорить о раскулачивании или репрессиях, но через тему военного лихолетья ему удалось передать горькую правду о том, что русская деревня пережила в XX в. серию беспрецедентных трагедий.

Фактически Ф. Абрамов возродил традицию сочувственного внимания к крестьянству, свойственную дореволюционным народным писателям и почвенникам, которые считали народный мир носителем истинной нравственности. Проза Абрамова стала важным этапом: она открыто сочувствовала простым труженикам земли и тем самым противостояла официальной советской идеализации деревенской жизни.

Начало 1960-х ознаменовано выходом в литературу целой плеяды авторов-«деревенщиков». Среди них выделяется Василий Шукшин — писатель родом из Алтайского села, прославившийся своими колоритными рассказами о жизни сибирской глубинки.

В. Шукшин в сборниках «Сельские жители», «Там, вдали», «Характеры» изображает галерею простых деревенских персонажей — порой чудаковатых, наивных, но всегда искренних и душевно богатых. Его герои, так называемые «чудики», зачастую сталкиваются с непониманием городского или бюрократического мира.

тического окружения, однако именно через них автор транслирует простые народные истины и тоску по утраченному духовному укладу. В юмористическом тоне В. Шукшина звучит скрытая тревога: старый мир уходит, и вместе с ним уходят чистота нравов, совесть, верность земле. Эти мотивы созвучны идеям почвенников о ценности «нутряной России» — той самой глубинной народной среде, которая хранит духовные основы нации.

Другой значимый представитель — Владимир Солоухин — начинал как поэт, но стал известен очерками о родной Владимирской деревне («Владимирские проселки»). Солоухин писал о красоте природы, о народных ремеслах, об обрядах — фактически возрождал интерес к истокам народной культуры в духе почвеннического преклонения перед «родной землей». В его очерках чувствуется беспокойство: стремительные изменения грозят разрушить вековой крестьянский уклад. Хотя Солоухин действовал в рамках советской печати и избегал прямой критики власти, его творения подготовили почву для более смелых голосов деревенской прозы.

Поворотным моментом стал рассказ Александра Солженицына «Матренин двор». Впервые после долгого перерыва на страницах советского журнала появилась крестьянская героиня — престарелая женщина Матрена, живущая праведно и бескорыстно, хоть и бедно. В финале рассказа автор, от лица повествователя-интеллигента, произносит знаменитые слова о Матрене: «она — тот самый праведник, без которого... не стоит ни село, ни город, ни вся земля наша». Здесь ясно просматривается связь с евангельской притчей о праведниках, сохраняющих мир, и с народным поверьем о «святых старцах», на которых держится земля русская.

Именно А. Солженицын придал классической почвеннической идее новое дыхание: показал, что даже после десятилетий атеизма в глухой сибирской деревне живет праведница, воплощающая лучшие черты христианского народного характера — смирение, сострадание, духовную стойкость. Недаром литературоведы относят Солженицына к тем авторам второй половины XX в., которые «сохранили верность крестьянству и традиционным ценностям народной жизни», — именно их стали называть новыми почвенниками [9].

Во второй половине 1960–1970-е гг. деревенская проза вышла на авансцену литературного процесса. Молодые писатели из провинции — В. Астафьев, В. Белов, В. Распутин, Е. Носов, Ф. Абрамов и др. — обрели широкую читательскую аудиторию. Эти авторы, каждый по отдельности, развивали общие темы: утраченное единство человека с землей, кризис духовности в селе, протест против бездушного технократического прогресса. Например, В. Белов в повести «Привычное дело» изобразил будни северорусской деревни, где тяжелый крестьянский ручной труд становится символом подлинной жизни, органично вписанной в мировоззрение сельского жителя. Город в повести воспринимается чем-то чужим, неустроенным, искусственным. При этом город становится символом «легкой жизни» и достойного заработка, но не предлагает ничего духовного и гармоничного, отрывает от устоявшихся, укорененных связей с природой и отчим домом [5].

В. Белова волновала утрата лада — народной гармонии в отношениях и быту. Не случайно его главной публицистической работой стала книга «Лад.

Очерки о народной эстетике», где он прямо утверждает ценность традиционного уклада, общинной взаимопомощи, крестьянской этики. Это, по своему содержанию, манифест почвеннического мировоззрения, адаптированного к советской эпохе. Белов как будто говорит читателю: без корней, без памяти о заповедях предков народ теряет себя.

Расцвет направления связан прежде всего с именами Валентина Распутина и Виктора Астафьева. Оба родились в Сибири, оба начали печататься в 1960-е, а в 1970-е годы создали свои главные произведения, ставшие вершиной деревенской прозы. Валентин Распутин в повестях «Живи и помни» и «Прощание с Матёрой» показал, как столкновение векового деревенского уклада с наступлением цивилизации оборачивается моральной катастрофой. Повесть «Прощание с Матёрой» — это художественный реквием по затонувшей деревне Матёра. Старики во главе с Дарьей Пинигиной до последнего пытаются отстоять остров (место коллективной памяти) — кладбище предков, свои родные избы — от прихода «большой земли», но в конечном счете Матёра уходит под воду ради строительства ГЭС.

Символично, что на страницах повести нигде прямо не упомянуты ни партия, ни лозунги — прогресс выступает как безликая разрушительная сила, сметающая «священное и важное, без чего мир... не может стоять». В финале Дарья совершает обряд прощания с Матёрой, словно с живым существом, и вместе с односельчанами покидает остров, ощущая конец целой эпохи. Это произведение стало квинтэссенцией идей деревенской прозы: плач по традиционному крестьянскому укладу, гибнущему под натиском цивилизации. Через судьбу Матёры В. Распутин доносит мысль, созвучную почвенникам XIX в.: нельзя безнаказанно отрывать от почвы, от своих корней — иначе народ ждет духовная опустошенность. Примечательно, что современники восприняли «Прощание с Матёрой» не только как литературное явление, но и как общественный призыв. Исследователи отмечают, что эта повесть предвосхитила экологическое движение перестроечной поры, и во многом благодаря ей в обществе укрепилось понимание ценности сельского наследия и природы [13]. Таким образом, художественный голос В. Распутина повлиял и на социальные процессы, подтвердив глубокую культурную значимость почвеннических идей.

Виктор Астафьев шел к схожим выводам своим путем. В его ранних рассказах, вошедших в цикл «Последний поклон», автор с теплотой вспоминает дореволюционное деревенское детство — уклад, в котором люди жили в бедности, но в согласии с природой и с совестью. Однако уже в 1970-е в своих злободневных повестях В. Астафьев показывает надлом этой связи. Его знаменитый сборник «Царь-рыба» состоит из историй, где природа Сибири выступает как носитель духовного начала, мстящего человеку за жадность и бездуховность. В рассказе «Царь-рыба» старый браконьер погибает, пытаясь вытащить гигантскую осетровую рыбу (символ земной силы), — по своему ценностному содержанию это притча о том, как утрата гармонии между человеком и природой ведет к трагедии души. В другом рассказе цикла молодежь совершает надругательство над могилой солдата — и вскоре вся деревня оказывается втянута в цепь бессмысленного насилия. Эти образы несут ясно

выраженное нравственное предупреждение, перекликающееся с почвеннической мыслью: потеряв уважение к земле-матери и памяти предков, общество теряет нравственные ориентиры и обречено на вырождение. В. Астафьев, как и В. Распутин, фактически говорил о «распаде души» современного села параллельно с распадом традиционного уклада. При этом прозу В. Астафьева отличает особый лиризм, символичность образов — недаром критики заговорили о его «символическом реализме». В его текстах животные, реки, леса наделены фольклорными чертами, а повествование включает притчи и сны. Все это позволило писателю тонко, на художественном уровне, выразить ту же идею, что почвенники ранее излагали в публицистике: русская земля — не просто география, а священная почва, на которой держится народная жизнь. Именно поэтому современные исследователи пишут, что почвенничество является идейной основой деревенской прозы — поскольку она также обращена к глубинным духовным основам народной жизни [14].

Помимо рассмотренных авторов и их произведений, в 1970-е продолжали издаваться и другие яркие сочинения деревенской прозы. Евгений Носов в рассказе «Красное вино победы» и повести «Усвятские шлемоносцы» показал опустение деревень, размышляя о том, что победа в войне досталась ценой разорения и гибели деревенского мира. Борис Можаев в повести «Мужики и бабы» обратился к теме коллективизации, открыто и радикально изобразив трагедию крестьян 1930-х гг. — правда, при жизни автора эта книга из-за цензуры полностью не вышла. Но в самиздате и позже она укрепила понимание масштабов исторического разрыва между властью и народом. Виктор Лихоносов в своей лирической повести «Люблю тебя, жизнь» создал образ старого казачьего хутора как утраченного рая — явный элемент идеализации прошлого, типичный для писателей-деревенщиков. Михаила Алексеева можно упомянуть с его романом «Драчуны», где конфликт поколений отцов и детей в селе снова упирается в проблему утраты традиций и семейной памяти.

Так, к началу 1980-х деревенская проза охватила широкое тематическое поле: от воспоминаний о довоенной патриархальной идиллии до гневных обличений современных пороков (пьянства, бездушия, забвения предков). Общим основанием большинства произведений было противопоставление старого, народного мира — новому, советскому. Старый мир, каким он предстает у деревенщиков, — это не идеализированная утопия, но мир, где существовал порядок, «лад», где люди жили по совести, в труде и вере, органически вписанных в жизнь деревенского человека (пусть вера эта не названа прямо религиозной, но фактически символизируется через образы христианских (православных) праведников, чистой природы, родовых могил и т. д.). Новый же мир предстает как время утраты корней: молодежь уходит в города, связь поколений рвется, а природа и культура терпят надругательство и падение. Подобные идеи, безусловно, восходят к почвенническому мировосприятию: еще в журнале «Время» Ф. М. Достоевский писал о необходимости соединения поколений и непрерывности национальной традиции. Советские писатели 1970-х, работая в иных условиях, художественно показали, что случается, если эту непрерывность разорвать.

Проведенный обзор позволяет выделить ряд ключевых мотивов и образов деревенской прозы, непосредственно связанных с идеями почвенничества:

— Культ родной земли, природы как живого существа. Практически во всех произведениях жанра деревня укоренена в определенном ландшафте — это и сибирская тайга у В. Распутина и В. Астафьева, северные холмы у Ф. Абрамова и В. Белова или степь у В. Лихоносова. Земля-кормилица часто одушевляется, ей приписываются почти священные свойства. Так, остров Матёра у Распутина имеет своего духа — Хозяина, выступающего хранителем места и, при необходимости, погибающего вместе с этим местом. У Астафьева в «Царь-рыбе» могучая сибирская река и царь-рыба охраняют природу от греховного посягательства человека. Эта «сакрализация природного начала», по мнению ряда исследователей, прямо связывает деревенщиков с почвеннической традицией, видевшей в земле источник духовности народа [11, с. 154].

— Образ праведника. Многие произведения содержат персонажей-стариков, которые воплощают народную мудрость и святость. Таковы упомянутые ранее Матрена Солженицына и Дарья из «Матёры» Распутина. Праведники у деревенщиков обычно живут бедно, страдают, но несут в себе свет веры, часто не явно, а через дела и любовь к ближним. Такие герои восходят к древнему фольклорному типу «юродивого» или «божьего человека» и вполне соотносятся с почвенническим тезисом о том, что именно простой народ хранит истинную христианскую нравственность. В советской литературе прямое упоминание религиозности было затруднено цензурой, поэтому авторы использовали намеки: герои чтут могилы предков (Матрена, Дарья), соблюдают народные обычаи, говорят поговорками из Библии, хотя в тексте не говорится открыто о церкви. Тем не менее можно говорить, что образ «праведника» в деревенской прозе — прямое наследие православно-крестьянских идеалов почвенничества [10].

— Конфликт поколений и разрыв традиции. Во многих сюжетах показано непонимание между старшим поколением (носителями традиционного уклада) и молодежью, воспитанной уже в советское время. Например, в повести Василия Белова «Все впереди» старый сельский мастер терпит унижения от молодых руководителей колхоза; у В. Распутина в «Последнем сроке» дети, приехавшие к умирающей матери, больше заняты своими городскими делами, чем ее судьбой. Этот конфликт поколений символизирует разрыв «цепи времен», который тревожил и почвенников в XIX в. Ф. М. Достоевский и А. А. Григорьев призывали интеллигенцию «слиться с народом», вернуться к отцовской вере. В деревенской прозе спустя столетие мы видим обратную ситуацию: дети уезжают, лучшие люди деревни отворачиваются от деревни, а вместе с ней — от своих корней. Таким образом, художественный конфликт обретает социально-философское звучание, близкое почвенничеству: утрата непрерывности между поколениями грозит нации гибелью духовно-нравственных ориентиров.

— Критика урбанизации и технократии. Деревенские писатели, как правило, рисуют город и современную технику в негативном свете, или по крайней мере, относятся к ней с недоверием. Город у них ассоциируется с духовной пустотой, корыстью, искусственностью. Например, герой рассказа В. Шукшина

«Калина красная» (экранизированного в 1974 г.) — вор-рецидивист, который пытается вернуться из города к честной сельской жизни, потому что чувствует: в городе его душа погибает. У В. Распутина переезд крестьян в благоустроенный поселок после затопления Матёры показан как акт насильственного вырывания людей из привычной среды — они там «чужие» и несчастные. Эта оппозиция «деревня — город» во многом перекликается с давним спором славянофилов и западников, в котором почвенники старались занять самостоятельную позицию. Они признавали полезность прогресса, но настаивали, что русский прогресс должен опираться на свои, родные основания [7, с. 134]. Деревенская проза иллюстрирует несоблюдение этого принципа: советская модернизация, проводимая насильственно, изображена как чуждая народному духу. Тем самым литература 1970-х фактически продолжила спор о пути России: индустриальный скачок ценой разрушения народной жизни подвергается сомнению с позиций русской традиционной культуры.

— Память и связь времен. Почвенники XIX в. придавали большое значение исторической памяти, преемственности культуры. Не случайно в их статьях часто звучала мысль о «непрерывности русской истории». В деревенской прозе тема памяти становится стержневой: почти в каждой повести или романе есть образы старых фотографий, кладбищ, домашних реликвий, воспоминаний о предках. Например, у В. Распутина в «Прощании с Матёрой» ключевой момент — когда чиновники требуют перенести прах предков с острова, а Дарья сопротивляется, потому что «нельзя тревожить мертвых — грех». В финале она все же не успевает перенести кладбище — и могилы уходят под воду, что символизирует полное прерывание связи поколений. Подобные сцены — не просто драматические эпизоды, а выражение идеи, что память предков священна, без нее народ теряет свою идентичность. Это полностью соответствует почвеннической идее ценности народной памяти и преемственности. Можно сказать, что деревенская проза бережно несла эту идею, даже если внешне говорила лишь о бытовых вещах.

Деревенская проза на всех этапах — от первых робких опытов конца 1950-х до знаковых повестей 1970–1980-х гг. — последовательно проводила мысль о ценности «народной почвы». Через разные художественные формы и сюжеты эти произведения доносили до советского читателя схожий комплекс идей: любовь к родной земле, уважение к народным традициям и памяти, критика бездуховного прогресса, вера в нравственную силу простого человека. Все это напрямую восходит к взглядам почвенников. Не случайно современные исследователи утверждают, что традиции почвенничества справедливо считаются возрожденными именно в творчестве писателей-«деревенщиков». Советская литература, оставаясь внешне в рамках дозволенного, на самом деле стала той сферой, где во второй половине XX в. произошло новое рождение «забытой идеологии нутряной России».

Сопоставление с другими исследованиями позволяет сделать ряд выводов. Выявленные результаты в целом согласуются с позицией многих исследователей русской литературы, отмечающих преемственность между почвенничеством XIX в. и деревенской прозой советской эпохи. Так, В. Н. Захаров прямо называет Д. С. Лихачева, А. И. Солженицына, В. П. Астафьева, В. Г. Распутина,

В. И. Белова и В. М. Шукшина — то есть ключевых представителей деревенской литературы — продолжателями традиции почвенничества в XX в. [9]. В работах последних лет отмечается, что 1960–1980-е годы стали временем появления «новой формы почвенничества», или неопочвенничества, в котором именно деревенская проза выступила главным носителем соответствующего мировоззрения [3]. Наш анализ конкретных произведений (Распутина, Белова, Астафьева и др.) подтверждает эту точку зрения: фактически, художественным языком эти авторы выражали те же ценности, что и почвенники, хотя и в иной исторической обстановке.

Вместе с тем ряд исследователей указывает и на существенные различия между почвенничеством XIX в. и его советским возрождением. В частности, литературовед И. А. Есаулов предлагает критически переосмыслить идею прямой преемственности. Он обращает внимание, что оригинальное почвенничество базировалось на православии как духовной опоре жизни народа, тогда как советская деревня была лишена открытой религиозной основы. В результате, по его мнению, деревенская проза 1970–1980-х по своему содержанию стала не столько продолжением, сколько воспоминанием по исчезающему народному миру [8].

Действительно, если Ф. М. Достоевский и его сподвижники еще наделись на возрождение России через обращение к «почве» (к народу и вере), то у Распутина, Астафьева мы видим скорее горькое констатирование утраты этой почвы. Есаулов даже утверждает, что введенный позднее термин «неопочвенничество» в случае деревенщиков «обнаруживает отрыв от базовых основ почвенничества», поскольку нет уже того цельного христианского мира, который был у почвенников идеалом. Наш анализ частично подтверждает эту мысль: многие произведения действительно пронизаны настроением утраты, воспоминаниями по деревне, выходцами из которой и являлись сами писатели. Однако, с другой стороны, сами эти произведения стали своего рода носителями памяти о традиции. Можно сказать, что деревенские писатели стремились восстановить утраченное в духовном плане, хотя бы в литературе. Они не могли спасти реальную деревню от разрушения, но умело создали миф о деревне как хранилище вечных народных ценностей — а это и есть продолжение почвеннического проекта, хоть и в трагическом ключе.

Необходимо отметить и идеологический контекст оценки деревенской прозы. В 1970-е гг. советская критика по-разному относилась к этому направлению. Официальные идеологи марксизма видели в упоре на традицию угрозу. Показателен пример статьи секретаря ЦК А. Н. Яковлева «Против антиисторизма», где деревенщики открыто клеймятся за идеализацию прошлого: Яковлев с издевкой писал, что эти писатели «любуются патриархальным укладом, домостроевскими нравами», а социалистические преобразования изображают как «искусственно привнесенные нововведения» [8]. Он обвинял писателей в пропаганде мифа о «вечной России» и в непонимании того, что у разных классов не может быть единого национального сознания. Партийная критика усматривала в деревенской прозе возрождение консервативной, национально-русской идеи — то есть как раз почвенничества, что для сторонника коммунистических идей было неприемлемо. Наши результаты подтверж-

дают наличие этих идей в текстах, так что негативная реакция официальных кругов закономерна. С другой стороны, внутри СССР находились критики, которые симпатизировали деревенским авторам. Литературовед Лев Аннинский ввел сам термин «деревенская проза» и первым обратил внимание на ее гуманистическую основу. В поздней перестройке этих писателей и вовсе провозгласили «совестью нации». Таким образом, интерпретации варьировались от обвинений в реакционности до признания их морального подвига.

В современной науке творчество авторов деревенской прозы тоже не воспринимается однозначно. К примеру, в монографии А. И. Разуваловой творчество деревенщиков рассматривается в контексте «консервативной идеологии 1970-х», называемой «неопочвенничеством», корни которой автор усматривает даже в некоторых установках позднесталинской эпохи [15]. Исследователям А. И. Разуваловой, И. А. Есаулову кажется важным подчеркнуть именно новизну этого явления, его отличие от классического почвенничества, вплоть до того, чтобы обозначить отрицательную стороны данного явления — подчеркивая не продолжение идей почвенничества, а искажение традиции. Однако с такой неоднозначной оценкой полемируют другие ученые. Так, А. Ю. Большакова отмечает «вульгаризацию» подхода А. И. Разуваловой, когда та без достаточных оснований причисляет деревенских писателей к реакционерам. А. Ю. Большакова справедливо указывает, что суть подлинного консерватизма не в мертвом ретроградстве, а в сохранении культурной идентичности народа, его базовых ценностей при одновременном развитии [4]. В этом плане деревенская проза как раз и не была слепым отрицанием всего нового — она предлагала эволюционный путь, возвращение к истокам без революционных потрясений. Такая стратегия вполне вписывается в русло традиционного почвенничества. Более того, исследователи отмечают, что термин «деревенская проза» сам по себе возник во многом как эвфемизм: напрямую назвать эти книги почвенническими в советское время было невозможно [12]. Но по своей сути они ими и являлись. Наши выводы в этом отношении согласуются с позицией Большаковой, Захарова, Микитюк и др.: писатели-«деревенщики» продолжили почвенническую линию русской литературы, адаптировав ее к реалиям XX в.

Разночтения в оценке степени преемственности объясняются главным образом различием подходов. Если исходить из строгих критериев (наличие явной религиозности, программных заявлений, организационного единства движения), то советских деревенщиков действительно нельзя назвать прямыми наследниками классических почвенников — у них не было своего журнала «Время» или теоретических идей. Они действовали разрозненно и чаще говорили языком художественных образов, а не публицистики. Однако сущностный подход, которым мы руководствовались, показывает существенное единство идей. Деревенская проза — это во многом интуитивное и стихийное возрождение тех идеалов, что провозглашали Ф. М. Достоевский и его коллеги: единство с народом, опора на родную землю, сохранение нравственных устоев, сопротивление разрушению национальной культуры. Если признать, что история не повторяется буквально, но может рифмоваться, то деревенская проза — рифма к почвенничеству. Расхождения же касаются формы вы-

ражения (художественная литература вместо публицистики) и тональности (у почвенников — надежда на возрождение, у деревенщиков — боль утраты и одновременно призыв обратиться к памяти предков и сохранении традиции).

Отдельно стоит отметить вопрос терминологии. Когда Разуvalова вводит понятие «неопочвенничества», она подчеркивает его отличия от предшественника [2]. Однако некоторые ученые (Микитюк, Горбачев и др.) используют этот термин без негативной коннотации для того, чтобы обозначить возрождение идей почвенничества в новых исторических условиях [6]. В данной статье рассматривается именно это явление. Можно согласиться с мнением, что неопочвенничество 1960–1980-х не создало новых философских доктрин, но оно нашло яркое воплощение в искусстве — прежде всего в прозе о деревне. Тот факт, что даже идеологи советской власти признали наличие русского национального уклона в этой литературе, косвенно подтверждает, что связь с дореволюционной почвой была прочувствована и духовно воспринята современниками.

Таким образом, можно сказать, что полученные результаты соответствуют мнению большинства авторитетных исследователей, считающих деревенскую прозу наследницей почвенничества, хотя отдельные аспекты (например, трагизм и утрата идеала, памятование о деревне и природе) отличают ее от первоисточника. Небольшие расхождения во взглядах современных критиков объясняются разными акцентами — на сходстве или, напротив, на различиях, — но не опровергают сам факт преемственности.

В ходе исследования установлено, что советская деревенская проза 1960–1980-х гг. действительно восприняла и творчески развила многие идеи почвенничества. Анализ произведений Ф. Абрамова, В. Шукшина, В. Белова, В. Распутина, В. Астафьева и других показал, что в них ярко присутствуют следующие почвеннические элементы: любовь к родной земле и тоска по утраченной цельности крестьянского мира; убеждение в особой нравственной миссии простого сельского человека (образ праведника); критическое отношение к бездуховному технократическому прогрессу и урбанизации; настойчивое обращение к теме памяти, преемственности поколений, связи времен. Деревенская проза стала тем художественным пространством, где во второй половине XX в. воплотилось «глубинное самосознание нутряной России», — используя выражение А. И. Солженицына, вновь вошло в литературу то самое мироощущение народной почвы, которое казалось утраченным. При этом советские писатели облекли старые идеи в новые формы, создав высокохудожественные тексты, близкие и понятные современному читателю. Если ранее советская и дореволюционная культура зачастую рассматривались отдельно, то обращение к феномену деревенской прозы показало их внутреннюю связь и преемственность. Фактически литература писателей-«деревенщиков» стала мостом между XIX и XX столетиями, между дореволюционным почвенничеством и поисками национальной идентичности в позднесоветскую эпоху. Это говорит о преемственности культурных оснований: несмотря на смену общественно-политического строя, базовые ценностные ориентиры (православие и народ, традиция и община/коллектив) продолжали жить в художественном сознании и нашли выход в произведениях писателей-«деревенщиков».

Деревенская проза, будучи носителем почвеннических идей, сыграла заметную роль в формировании взглядов советского общества на рубеже 1970–1980 х гг. Эти книги возвращали читателям утраченные ориентиры — понятия чести, совести, верности традиции. Они способствовали росту интереса к родной истории, фольклору, к «малой родине». Недаром в годы перестройки многие писатели-деревенщики стали активными общественными деятелями, поднимая вопросы экологии, сохранения памятников, поддержки сельских регионов. Их творчество оказало воспитательное воздействие на целое поколение, напоминая о корнях. В постсоветское время идеи, впервые явно прозвучавшие у деревенщиков (идея духовного возрождения на основе религиозных ценностей и др.), легли в основу традиционно-ценностного поворота в современной культуре России.

Подводя итог, можно сказать, что советская деревенская проза стала достойным преемником идей русского почвенничества. Несмотря на иные исторические условия, она сохранила верность ключевому принципу: меняться, оставаясь собой, то есть искать пути развития народа без утраты его корневой, духовной сущности. Именно эта глубинная связь времен и делает феномен деревенской прозы уникальным и значимым — и для литературы, и для понимания русского национального характера во второй половине XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеева Л. В.* Патриархальный мир русского старообрядчества в изображении П. И. Мельникова-Печерского (на материале романа «В лесах») // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2014. № 1 (138). С. 18–27.
2. *Анисимов К. В., Разуvalова А. И.* Два века две грани сибирского текста: областники vs. «Деревенщики» // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2014. № 1 (27). С. 87–99.
3. *Беляева И. А.* Трагизм национальной истории и пути его преодоления в «Дворянском гнезде» И. С. Тургенева // Проблемы исторической поэтики. 2023. № 3. С. 115–127.
4. *Большакова А. Ю.* Почвенничество и символический реализм В. П. Астафьева и В. Г. Распутина // Проблемы исторической поэтики. 2023. Т. 21. № 3. С. 303–327. DOI: 10.15393/j9.art.2023.12584. EDN: AVWKEY.
5. *Воронина Т. Н.* Город и горожане в повести В. И. Белова «Привычное дело» // Беловский сборник. Вып. 2 / Администрация г. Вологды, Вологодский гос. ун-т, Союз писателей России, Вологодское отделение РГО. Вологда: Легия, 2016. С. 40–47.
6. *Горбачев А. Ю.* Современная русская литература. Писатели-почвенники 60–90-х гг. XX века. 2003.
7. *Евламцев И. И., Громова Е. В.* Славянофильство и западничество как формы русского национального самосознания: анатомия конфликта и его результаты // Вестник РХГА. 2019. № 3. С. 130–141.
8. *Есаулов И. А.* «Почва» у Ф. М. Достоевского и у писателей-«деревенщиков»: проблемное поле // Вопросы культурологии. 2024. № 8. Т. XXI. С. 680–689.
9. *Захаров В. Н.* Почвенничество в русской литературе: метафора как идеологема // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. Вып. 10. С. 14–24.

10. Кабылкова А. А. Герои-праведники «деревенской прозы» // Наука — образованию, производству, экономике: материалы XVIII Регион. науч.-практ. конф. преподавателей, науч. сотрудников и аспирантов, Витебск, 13–14 марта 2013 г. Витебск, 2013. Т. 1. С. 204–207.

11. Кабылкова А. А. Творчество Владимира Крупина в контексте почвеннической прозы // Ученые записки УО «ВГУ им. П. М. Машерова». Витебск, 2020. Т. 31. С. 152–156.

12. Кузина А. Н. Традиции почвенничества в русской литературе второй половины XX века // Вестник ВУиТ. 2011. № 8. С. 224–241.

13. Ларионов Д. Вершина деревенской прозы. Плач по традиционному крестьянскому укладу, гибнущему под натиском цивилизации и прогресса. [Электронный ресурс] URL: <https://polka.academy/articles/625> (дата обращения: 22.03.2025).

14. Микитюк Ю. М. Концепты христианского и национального в культурно-исторической теории почвенничества: дис. ... канд. культурологии. СПб., 2011.

15. Разуvalова А. И. Писатели-«деревенщики» в поисках оппонента: эстетика конфронтации и этика солидарности // Новое литературное обозрение. 2013. № 119. С. 184–199.

REFERENCES

1. Alekseeva, L. V. Patriarhal'nyj mir russkogo staroobryadchestva v izobrazhenii P. I. Mel'nikova-Pecherskogo (na materiale romana "V lesah") [The Patriarchal World of Russian Old Believers in the Depiction of P. I. Melnikov-Pechersky (Based on the Novel "In the Forests")]. In: *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2014, no. 1 (138), pp. 18–27 (in Russian).

2. Anisimov, K. V., Razuvalova, A. I. Dva veka dve grani sibirskogo teksta: oblastniki vs. "Derevenshchiki" [Two Centuries, Two Facets of the Siberian Text: Regionalists vs. Country People]. In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya*, 2014, no. 1 (27), pp. 87–99 (in Russian).

3. Belyaeva, I. A. Tragizm nacional'noj istorii i puti ego preodoleniya v "Dvoryanskom gnezde" I. S. Turgeneva [The Tragedy of National History and Ways to Overcome It in Ivan Turgenev's "The Noble Nest"]. In: *Problemy istoricheskoy poetiki*, 2023, no. 3, pp. 115–127 (in Russian).

4. Bol'shakova, A. YU. Pochvennichestvo i simvolicheskij realizm V. P. Astaf'eva i V. G. Rasputina [Pochvennichestvo and Symbolic Realism in the Works of V. P. Astafyev and V. G. Rasputin]. In: *Problemy istoricheskoy poetiki*, 2023, vol. 21, no. 3, pp. 303–327. DOI: 10.15393/j9.art.2023.12584. EDN: AVWKEY (in Russian).

5. Voronina, T. N. Gorod i gorozhane v povesti V. I. Belova "Privy' chnoe delo" [The City and Its Inhabitants in V. I. Belov's Novel "A Common Affair"]. In: *Belovskij sbornik*, vyp. 2 / Administraciya g. Vologdy', Vologodskij gos. un-t, Soyuz pisatelej Rossii, Vologodskoe otdelenie RGO. Vologda: Legiya, 2016, pp. 40–47 (in Russian).

6. Gorbachev, A. YU. *Sovremennaya russkaya literatura. Pisateli-pochvenniki 60–90 h gg. XX veka* [Modern Russian Literature. The Soil Writers of the 1960s–1990s.], 2003 (in Russian).

7. Evlampiev, I. I., Gromova, E. V. Slavyanofil'stvo i zapadnichestvo kak formy' russkogo nacional'nogo samosoznaniya: anatomiya konflikta i ego rezul'taty' [Slavophilism and Westernism as Forms of Russian National Identity: The Anatomy of the Conflict and Its Results]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2019, no. 3, pp. 130–141 (in Russian).

8. Esaulov, I. A. "Pochva" u F. M. Dostoevskogo i u pisatelej-"derevenshchikov": problemnoe pole ["The Soil" in the Works of Fyodor Dostoevsky and the Village Writers: A Problematic Field]. In: *Voprosy kul'turologii*, 2024, no. 8, vol. XXI, pp. 680–689 (in Russian).

9. Zaharov, V. N. Pochvennichestvo v russoj literature: metafora kak ideologema [Pochvennichestvo in Russian Literature: Metaphor as an Ideologem]. In: *Problemy istoricheskoj poetiki*, Petrozavodsk: Izd-vo PetrGU, 2012, iss. 10, pp. 14–24 (in Russian).

10. Kabylkova, A. A. Geroy-pravedniki “derevenskoj prozy” [The Righteous Heroes of “Village Prose”]. In: *Nauka — obrazovaniyu, proizvodstvu, ekonomike: materialy XVIII Region. nauch.-prakt. konf. prepodavatelej, nauch. sotrudnikov i aspirantov*, Vitebsk, 13–14 marta 2013 g. Vitebsk, 2013, vol. 1, pp. 204–207 (in Russian).

11. Kabylkova, A. A. Tvorchestvo Vladimira Krupina v kontekste pochvenniceskoj prozy [Vladimir Krupin’s Creativity in the Context of Soil-Based Prose]. In: *Uchenye zapiski UO “GU im. P. M. Masherova”*, Vitebsk, 2020, vol. 31, pp. 152–156 (in Russian).

12. Kuzina, A. N. Tradicii pochvennichestva v russoj literature vtoroj poloviny XX veka [The Tradition of Pochvennichestvo in Russian Literature of the Second Half of the 20th Century]. In: *Vestnik VUiT*, 2011, no. 8, pp. 224–241 (in Russian).

13. Larionov, D. *Vershina derevenskoj prozy. Plach po tradicionnomu krest’janskomu ukkladu, gibnushchemu pod natiskom civilizacii i progressa* [The pinnacle of village prose. A lament for the traditional peasant way of life, which is dying under the onslaught of civilization and progress]. [Electronic resource] URL: <https://polka.academy/articles/625> (data obrashcheniya: 22.03.2025) (in Russian).

14. Mikityuk, YU. M. *Koncepty hristianskogo i nacional’nogo v kul’turno-istoricheskoj teorii pochvennichestva: dis. ... kand. kul’turologii* [Concepts of the Christian and the National in the Cultural and Historical Theory of Pochvennichestvo: dis. ... cand. culturology]. Saint Petersburg, 2011 (in Russian).

15. Razuvalova, A. I. Pisateli-“derevenschiki” v poiskah opponenta: estetika konfrontacii i etika solidarnosti [Rural Writers in Search of an Opponent: The Aesthetics of Confrontation and the Ethics of Solidarity]. In: *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2013, no. 119, pp. 184–199 (in Russian).

*Н. С. Цветова**

**«ВГЛЯДЫВАЯСЬ В ЛИЦА»:
В. ШУКШИН В ПОИСКАХ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КОДА РОССИИ****

Статья посвящена 95-летию со дня рождения Василия Макаровича Шукшина. Автор сосредоточен на смысловой структуре и поэтике рассказов прозаика. Актуальность эмпирического материала и предлагаемого аналитического подхода обусловлена разноплановыми обстоятельствами: с одной стороны, соответствием одной из ключевых задач современной гуманитаристики — задаче формирования новой концепции человека, с другой — уникальным художественным статусом рассказов писателя. Цель автора статьи — выявление сущностных и технологических особенностей предложенной Шукшиным персонализации цивилизационного дискурса, получившего в современном коммуникативном пространстве номинацию «русский мир». В статье представлены результаты анализа эволюции трех персонажных рядов, созданных писателем в рассказах: чудиков, крепких мужиков, молодых людей. После антропологической атрибуции ключевых персонажей «малого эпоса» В. М. Шукшина, заполняющих эти ряды, автор приходит к выводу, что созданные писателем в рассказах характеры формировались в условиях ослабления «родовой связи личности с миром» (Г. Белая), деградации механизма передачи родовой памяти (А. Щипков). Отмечается, что Шукшин был одним из немногих художников, увидевших возникший в результате этих процессов антропологический хаос. Во имя преодоления этого хаоса он искал в каждом из трех созданных им персонажных рядов «характеры-притчи», в которых

* Цветова Наталья Сергеевна — д-р филол. наук, профессор кафедры медиалингвистики ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургского государственного университета»; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.; n.tsvetova@spbu.ru

Natalia S. Tsvetova — Doctor of Philology, Professor of St. Petersburg State University; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation, n.tsvetova@spbu.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–00408, <https://rscf.ru/project/23-18-00408/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

были предъявлены разные возможности для восстановления целостности человека: идеальные, критические, практические. В результате онтологического по содержанию литературного поиска Шукшин максимально приблизился к созданию объемного, во многом противоречивого образа россиянина по духу, как справедливо отметил Валентин Распутин.

Ключевые слова: рассказ, характер, персонажный ряд, чудик, крепкий мужик, молодые люди.

N. S. Tsvetova

*“LOOKING INTO FACES”: V. SHUKSHIN IN SEARCH
OF THE ANTHROPOLOGICAL CODE OF RUSSIA*

The article is dedicated to the 95th anniversary of Vasily Makarovich Shukshin. The author focuses on the semantic structure and poetics of the prose writer's stories. The relevance of the empirical material and the proposed analytical approach is due to diverse circumstances: on the one hand, the correspondence of one of the key tasks of modern humanities — the task of forming a new concept of man, on the other — the unique artistic status of the writer's stories. The purpose of the article is to identify the essential and technological features of the personalization of civilizational discourse proposed by Shukshin, which has received the “Russian world” nomination in the modern communicative space. The article presents the results of an analysis of the evolution of three character series created by the writer in the stories: freaks, strong men, and young people. After the anthropological attribution of the key characters of the “little epic” V. M. Shukshin. The author comes to the conclusion that the characters created by the writer in the stories were formed in conditions of weakening of the “ancestral connection of the individual with the world” (G. Belaya), degradation of the mechanism of transmission of ancestral memory (A. Shchipkov). It is noted that Shukshin was one of the few artists who saw the anthropological chaos that arose as a result of these processes. In order to overcome this chaos, he looked for “parable characters” in each of the three character series he created, which presented different possibilities for restoring human integrity: ideal, critical, and practical. As a result of his ontological literary search, Shukshin came as close as possible to creating a voluminous, largely contradictory image of a Russian in spirit, as Valentin Rasputin rightly noted.

Keywords: story, character, character series, weirdo, strong man, young people.

Современный интерес к русскому литературному традиционализму в значительной степени продиктован официально заявленной установкой на формирование «неведомой пока нам новой концепции человека» [26, с. 59], в основе которой идеи создателей философской антропологии, до сих пор инерционно соотносимой многими исследователями с экзистенциализмом [16, с. 316–317]. Реализация этой установки невозможна без учета литературных опытов создателей «деревенской прозы», в ряду которых особое место принадлежит В. М. Шукшину (1929–1974) (см. об этом: [4]). Актуальность литературного наследия Шукшина в течение десятилетий проявлялась в неизменном и предельно разнообразном присутствии художника в научном дискурсе, в постоянном, хотя и спорном усилении его позиций в публичном коммуникативном пространстве. Сегодня происходит театральный шукшинский бум на основе уже совершившегося признания особого статуса его рассказов. Теперь мало кто сомневается в том, что последовательно, настойчиво, скрупулезно Шукшин в «простых, таких обычных» судьбах находил «что-то непростое, что-то большое, значительное» [3, с. 42], проявлявшееся

в исторических и фольклорных аналогиях, в эпических смыслах, которые транслировались с использованием значительного диапазона художественных средств. Интересно, что идея Г. А. Белой в отношении к малой прозе Шукшина сегодня восстанавливается массовой рецептивной критикой — в многочисленных отзывах читателей, публикующихся в сетевых ресурсах. Ценность этих публикаций в том, что они фиксируют читательские интересы, отражают запросы нового столетия, которым проза Шукшина, как оказывается, соответствует. Приведем один пример. Пять лет назад в Санкт-Петербургском университете, в рамках Международного культурного форума состоялся круглый стол, посвященный 90-летию художника [25]. После круглого стола на сайте Высшей школы журналистики и массовой коммуникации СПбГУ были опубликованы студенческие эссе, в текстах которых фиксировалось одно важное, на наш взгляд, обстоятельство. Вот несколько фрагментов этой публикации.

«Для меня всегда было загадкой, как человек моего поколения может искренне заинтересоваться литературой, изображающей советский быт, советский мир. Одинаковые модели мышления и поведения, одинаковые жизни, комично одинаковые квартиры под одинаковыми адресами. Тоска подбирается уже после поверхностного ознакомления с “той” жизнью, закончившейся задолго до моего рождения. Но вдруг советский человек, как мне раньше казалось, убитый идеологией, взращенный в непроницаемой “железной” капсуле, оказывается интересным — его для меня раскрывает Шукшин... Он показывает, что в “чудиках” и “степках” добродетелей больше, чем во всех нас... Он показал, что все мы, люди, независимо от времени и места, похожи, но при этом безумно разные, а жизнь наша невероятно интересна и многогранна. Так есть сейчас, так будет всегда (Гаврилюк Анна).

Шукшин не соответствует настоящему времени, не соответствует современным требованиям. Шукшин не актуален, но он необходим. Читатель не узнает себя в его герое и это хорошо, но этот герой нужен читателю, потому что сегодня нам многому надо учиться заново... Даже шукшинской грусти... Его герои больше нас видят, слышат, как это ни парадоксально, больше знают, хотя, конечно же, их знания отличаются от наших (Пахомова Татьяна).

Шукшин доказал мне: человеку нужен человек! (Короткая Дарья).

Честный, человеческий, настоящий Шукшин писал об обыденной жизни, в которой находил красоту... Он верил в русского человека! (Хрусталева Татьяна).

С утра солнце освещает землю и живущих на этой земле шукшинских героев. Вечером, когда истрачивает свое тепло и энергию, оно садится, чтобы восстановить утраченное, а утром снова вернуться к этим людям, не всегда замечательным, совершающим ошибки, способным проявлять цинизм и жестокость. <...> (Томилина Дарья).

Для меня особенно важно, что сам Шукшин — человек добрый, неглупый, правда, обидчивый (Нассур Саад, студент-сириец)» [26].

Если опустить детали, то придется признать, что в отношении к Шукшину молодых читателей проявляется, как это ни парадоксально звучит, тенденция

антропологизации не только научного, но сегодняшнего общественного сознания.

В основании нашей гипотезы — убежденность в том, что Шукшин дает современному читателю энергию, необходимую для прорыва в будущее, который нельзя осуществить без преодоления отчетливо проявившейся в середине 1990-х установки на «самоистребление» [18], без разрушения «ледяной атмосферы одиночества», выпестованных эпохой постмодернизма [6, с. 50]. Осознание необходимости накопления такой энергии питало мощнейший футурологический поиск русской литературы первых десятилетий прошлого века. Начало литературной футурологии двадцатого столетия было положено И. А. Бунинным в «Деревне» (1910). До кульминационного состояния эта линия литературного поиска была доведена А. Платоновым и М. Шолоховым. А далее на несколько десятилетий по многим причинам художественное время локализовалось в зоне сегодняшних событий, в зоне действия «положительных и отрицательных» героев.

Эта ситуация просуществовала вплоть до 1960-х, когда русская литература получила возможность и осознала необходимость размышлений о «новой ответственности» человека «за природу, бытие, мир, время, перспективы рода» [14, с. 16]. Принять вызов такого уровня, такой сложности смогли традиционалисты. В первую очередь, создатели «деревенской прозы», предложившие художественное исследование прошлого крестьянской России в индивидуально-человеческом изводе. В этом отношении знаковым можно считать «Последний поклон» В. П. Астафьева (1968). Чуть позже по-своему на конфликты, спровоцированные приближением «века кризиса ценностных смыслов» [14, с. 21], отреагировали постмодернисты.

Шукшину по разным причинам предстояло подняться над противоречиями двух художественных систем — литературного традиционализма и постмодернизма [3; 4; 9]. Он пришел тогда, когда созданная под давлением «теории бесконфликтности» официальная иерархия писательских авторитетов и литературных типов если еще не была разрушена окончательно, то уже подверглась серьезной переоценке. Пытался самостоятельно, минуя неистовое «оттепельное» отрицание, определить собственную сверхзадачу, потому рефлексировал по поводу «положительного героя», размышлял о жанре рассказа, о «средствах литературы», о «проблемах языка», наконец, о «воздействии правдой» [28]. Как он сам позже признавался, читал, читал, читал и думал. Пространство интеллектуального и художественного поиска было обозначено в его публицистике. Смысл — в суждениях о пасхальном рассказе Достоевского «Мужик Марей» (1876). И ему удалось освоить онтологически конфликтную эпоху. Именно поэтому значительно отстававшие от литературного процесса критики и литературоведы перед Шукшиным спасовали. Он постоянно «ускользал» от сетей созданных во второй половине XX в. «филологических дефиниций» [15], преодолевал давление литературного контекста.

Сегодняшние модные литераторы многие вопросы, мучившие Шукшина, называют некорректными [10], ибо в большинстве случаев сознательно ориентируются на актуальные техники и не видят нужды в технологической рефлексии, потому что их место на «литературной поляне» (метафора З. Прилепина)

определено критиками и издателями, а успех зависит от точности следования этой предопределенности. С Шукшиным все складывалось иначе. Московская творческая тусовка не могла предложить ему соответствующий его масштабам плацдарм для самореализации. Кроме того, Шукшин не относился к разряду тех, кто с благодарностью занял бы указанную ячейку. Уже в начальный период столичного периода у него было достаточно сил для вступления на путь самосозидания, для установления особых взаимоотношений с окружающей действительностью и людьми. По сути, эти направления творческого поиска и осваивают создатели литературной антропологии.

Наша цель — выявление сущностных и технологических особенностей предложенной Шукшиным персонализации цивилизационного дискурса, получившего в современном коммуникативном пространстве номинацию «русский мир».

Критика за несколько десятилетий убедила себя, авторов школьных учебников по литературе, что доминирующий литературный тип в рассказах Шукшина — «чудики». Чудики обычно интерпретируются как воплощение национального идеала. Но неангажированный современный читатель, с высказываний которого мы начали, привычную для литературоведа номинацию обходит, демонстрируя независимость от литературоведческих контекстов, преодоление активно тиражируемых стереотипов.

Шукшин вызывает интерес неангажированного читателя к человеку как к носителю «внутренних, характерных качеств, свойств», продиктованных определенным пространством и временем [23, с. 920]. Он стремится выявить диапазон этих свойств и качеств, базовых для национального характера и приобретенных в результате социально-исторических перемен, проявляющихся в экстремальных ситуациях и в повседневной жизни, соответствующих ментальному пространству России и выражающих процессы модернизации этого пространства. Шукшин чувствует эпоху глобальных вызовов и пытается обнаружить человеческие возможности для преодоления этих вызовов. Особенности его поиска отражены в названиях ранних рассказов и прижизненных сборников («Сельские жители», 1963; «Земляки», 1970; «Характеры», 1973), на страницах которых оживали не только *чудики, упорные, мастера, но бесконвойные и непротивленцы, хмыри и дебилы, начальники и залетные...* Одно из ключевых направлений исследования характеров фиксировалось литературоведами [24].

Разница между понятиями «действующее лицо» и «характер» была установлена еще Аристотелем: «Действующее лицо будет иметь характер, если <...> в речи или в действии обнаружит какое-либо направление воли, каково бы оно ни было» [1, с. 87]. «Направление воли» характера определил М. М. Бахтин: «Характер устанавливается по отношению к последним ценностям мировоззрения... выражает познавательную-этическую установку человека в мире» [2, с. 201–202]. Представители современных литературоведческих школ уточняют: характеры имеют «общественно значимые черты, проявляющиеся с достаточной отчетливостью в поведении и умонастроении людей» [8, с. 199].

Установка на решение художественной задачи такого типа и уровня предполагает преодоление давления поэтики, движение в зону антропологии. «Антропологический ракурс рассмотрения человека заключается в подходе

к нему как к «уникалии»». Обуславливает внимание к «деянием индивидов» как воплощению «персональных смыслов» и ориентаций по отношению «к поведению других» [13, с. 23]. Шукшин открыто предъявляет соответствующее видение человека в рассказе «Алеша Бесконвойный» в субботних размышлениях «неуправляемого» колхозного скотника и пастуха Кости Валикова: «Вот вы там хотите, чтобы все люди жили одинаково... Да два полена и то сгорают неодинаково, а вы хотите, чтобы люди прожили одинаково!» [30, с. 247].

Шукшин ищет код — систему обозначений для передачи общего в персональных смыслах и ориентациях как основных проявлениях характера. Ориентируясь на литературный опыт М. А. Шолохова, он в первую очередь разрабатывает определенную модель поведения, что после Шолохова трудно считать художественным открытием. Но в процессе моделирования поведения человека Шукшин сосредотачивается не на поступках, даже не на мотивации поступков. Его занимают эмоциональные реакции персонажей на реальность, на окружающих, на происходящее, которые определяются «смыслоразличающими ориентирами» (Л. В. Карасев). Если использовать терминологию основоположника общей психологии С. А. Рубинштейна, Шукшин исследует «тональность чувств», через которые человек видит мир [22, с. 353], от которых зависит возможность стереотипной реакции. Его особенно интересуют степень зависимости человека от ситуации, чудики, способные ситуативные «предписания» игнорировать, преодолевать. Василий Егорович Князев не может «пересилить» себя и вернуться в магазин за «проклятой» пятидесятирублевой («Чудик», 1967). Сергей Духанин во имя радости делает жене «настоящий», «красивый» подарок — покупает сапожки, которые ей и во сне присниться не могли [30, с. 37].

Шукшинская технология художественного исследования характера — в логике и содержании финальной реплики старого профессора, адресованной студенту-заочнику по поводу побега князя Игоря: «Как бежали? Собственно, мне не техника этого дела интересна, а ... психологический момент, что ли. Как чувствовали себя?» [29, с. 47].

Соответствующая этим задачам литературная техника разрабатывалась Шукшиным с начала 1960-х. В одном из ранних рассказов, «Степкина любовь» (1960), кульминационный момент во взаимоотношениях героев представлен так:

«Эллочка вдруг резко подняла голову, глянула на Степана зеленовато-чистыми глазами. И стыд, и ласка, и упрек, и одобрение, и что-то еще невыразимо прекрасное, робкое, отчаянное было в ее взгляде. У Степана дрогнуло от радости сердце. Никто бы не смог объяснить, что такое родилось вдруг между ними. Только они двое. Да и то не понимали. *Чувствовали*» [29, с. 55].

Способ кодирования антропологической информации разрабатывался Шукшиным уже при создании характеров первых чудиков. Их установочное концептуальное качество было предъявлено в рассказе «Светлые души» (1961). Сюжет предельно прост. В основании — описание субботнего вечера колхозного шофера Михаила Беспалова, его встречи с молодой женой после почти двухнедельной разлуки. Ничего особенного в этот вечер не происходит: банька, ужин, разговоры о деревенских происшествиях, бытовых проблемах,

неустанная возня с машиной. Но уже в этом рассказе проявляется уникальный шукшинский «способ оформления» (С. Бочаров) характера.

Особое внимание — к чувствам «*светлых душ*», которые питаются неисчерпаемой природной энергией солнечного и лунного света. Их пространство наполнено *теплым воздухом*, мелодиями поздней гармонии, сменяемыми с наступлением глубокой темноты далеким гулом *одинокого трактора*. Упоминание о *душе* в таком контексте — абсолютно шукшинская, может быть, на этом этапе неосознанная отсылка к вполне определенному нравственно-этическому идеалу. *Чистота и тепло* — изначальные характеристики того мира, который принадлежит *светлым душам*, дает возможность им сохраниться.

Напоенные абсолютной гармонией природное время и оберегаемое, создаваемое человеком в соответствии с этим временем пространство, ролевая гармония семейных взаимоотношений питают жизненные силы Михайлы Беспалова. Ключевая характеристика Михайлы принадлежит его жене, которая, как ни старалась, не смогла произнести с иронией, что муж ее — из *трудящегося народа*. С загаенной гордостью Анна признает: «*Ты шибко уж дурной, Миша, до работы*» [29, с. 23].

Труд как смысл жизни — базовая этическая норма многих поколений предков Михаила Беспалова, вот также по вечерам восторженно любовавшихся небом, дышавших вольным воздухом. В жизни Михаила и его жены Анны все ясно, просто, светло и тихо, как предназначено высокими законами бытия:

«Стояла удивительная ночь — огромная, светлая, тихая... По небу кое-где плыли легкие, насквозь пронизанные лунным светом облачка.

Вдыхая всей грудью вольный, настоящий на запахе полыни воздух, Михайло сказал негромко:

— Ты гляди, что делается!.. Ночь-то...» [29, с. 23].

Позже все перечисленные эпитеты разрабатываются Шукшиным как художественные концепты. Он неоднократно будет возвращаться к содержанию созерцательного отношения чудиков к природе, к миру. В этом отношении он не увидит проявлений пассивности природы, «страдательности». С. Л. Рубинштейн об этой особенности писал так: «Величие человека, его активность проявляются не только в деянии, но и в созерцании, в умении постичь и правильно отнестись ко Вселенной, к миру, к бытию» [22, с. 343].

В рассказе «Светлые души» зафиксированы основания отношения чудиков к людям — полное отсутствие эгоизма, презрение к практичности, к желанию схитрить, обмануть. Вот *угодить* тем, кто волею случая, судьбы оказывается рядом, как жена Михайлы, служащая на почте, сноха из «Чудика», «светлые души» стремятся. Но не ради выгоды, как признается Василий Егорович Князев, «*ради мира*», подчиняясь основному принципу жизнестояния, основанному на православной этике, зафиксированной в народном наименовании Николая-чудотворца — Николай-угодник (угодник Божий). Позже, при углублении представления об этой особенности чудиков, Шукшин найдет очень точный маркер устремленности русского человека к гармонии во взаимоотношениях с окружающим, далеким и близким, — привычную, но наполненную глубочайшим историко-культурным смыслом речевую формулу согласия — *ладно* [17].

Главное, любимые шукшинские чудики, противореча экзистенциалистам, упрямо демонстрируют отношение к миру как к «объекту, в который человек может проникнуть познанием и переделать действием» [22, с. 341]. Достаточно вспомнить рассказы «Стенька Разин», «Микроскоп», «Даешь сердце!», «Мастер». Чудики из этих рассказов признают в качестве основной миссии человека созидание, созидательное поддержание красоты и добра на этой земле.

Но с разрушением «прочного бытия» (С. Л. Рубинштейн), традиционного уклада жизни галерея чудиков, «странных парней» («Стенька Разин», 1962) разрасталась, усложнялась. Появлялись основания для замечания В. Распутина о том, что «чудик» — «расшатанный и больной характер, интуитивно стремящийся к цельности и здоровью <...>» [21, с. 320]. После размышлений о возможных траекториях развития «стихийного начала в характере естественного человека», представленных Шукшиным в «Суразе» и «Змеином яде», Г. А. Белая заключила: «И чудики могут быть страшными» [3, с. 95–96].

С течением времени неумолимо сокращалось идеальное ядро персонажного ряда чудиков — *ясноглазых сибирячков* («Жена мужа в Париж провожала», 1971), в чьем мироощущении часто совмещаются тоска по гармонии, взволнованность толстовскими «злыми» вопросами и «достоевщина». Стремящиеся к *ясности жизни* чаще всего одарены от природы тем или иным талантом и обостренным до болезненности чувством собственного достоинства, стремлением к справедливости, ради которой они протестуют, бунтуют, выламываются из обыденных ситуаций. И Шукшин, как писал Л. Аннинский в предисловии к «Характерам», искал беса, который способствовал искажению любимого характера. Зона поиска — семья и государство, по Гегелю, основные этические силы. Так появились «придурковатый» Антип («Одни», 1963), фантазирующий Бронька Пупков («Миль пардон, мадам!», 1967), бросающий вызов всему миру Аркаша Кевин («Танцующий Шива», 1969), упорствующий изобретатель вечного двигателя Моня Квасов («Упорный», 1972), в характере которого было много личного, шукшинского...

Параллельно Шукшиным создается не менее широкая и значительная персонажная антитеза также в формате персонажного ряда. *Ясноглазым* противостоят *крепкие мужики* (от городского главного инженера в рассказе «Два письма» до совхозного бригадира в «Крепком мужике»). Они с вдохновением и напором способны выполнять команды на разрушение, используя в собственных интересах главные свои ресурсы — административный и демагогический, применение которого является губительным и для семьи, и для государства.

Галерея *крепких мужиков* создается по той же литературной технологии, используя которую Шукшин работал над характерами чудиков. Персонажный ряд открывается в рассказе «Правда» (1961). Главный герой — председатель колхоза «Пламя коммунизма» Николай Алексеевич Аксенов, автор и исполнитель «огневой речи» на районном собрании партактива, достаточно умело использовал официальную риторику в сугубо манипулятивных целях — для сокрытия реальных проблем в колхозном хозяйстве. При этом он горд был своим умением до разговора с новым директором соседнего совхоза. Но пришлый человек, «чужак», горожанин посеял в Аксенове сомнения в необходимости ловчить, изворачиваться, лицемерить. Спокойствием, уверенностью, искренностью, доверчивостью он разбудил сердце собеседника, заставил его

произнести «*простые, хорошие слова*», а главное — испытать забытое «*такое горячее, участливое уважение к человеку*» [29, с. 31].

Превращение почти чудесное, навевающее воспоминания о похожих превращениях героев В. Овечкина, Г. Троепольского, Е. Дороша. Но с течением времени набирали силу «*нахальные парни*», вроде колхозного счетовода Васьки Семенова («*Степкина любовь*», 1961) [28, с. 51]. Периферия этой персонажной группы — продавщица из рассказа «*Обида*» (1970), «*гордившийся со вкусом*» [29, с. 445] своим материальным достатком свояк Сергей Сергеевич («*Свояк Сергей Сергеевич*», 1969), городской аэропупчик Василия Егоровича Князева («*Чудик*», 1967), Горилла из «*Бори*» (страшная больничная привратница из «*Кляузы*»). Все они воплощают разные варианты бытового и публичного доминирования, поддерживаемого новой иерархией и новым содержанием социальных отношений, на страже которых оказываются осуществляющие надзор над государственной системой прокуратуры. Достаточно вспомнить прокурора — главного обидчика Венки Малышева из рассказа «*Мой зять украл машину дров*» (1971), «*иезуитку*» Малышуху из «*Бессовестных*» (1970).

Дальний ряд *крепких мужиков* — парадно именовавшиеся в советскую эпоху «народной интеллигенцией» — двуличные интеллектуалы и художники (от совхозного счетовода, «борца за справедливость» Синельникова — *средней жирности человека* («*Ноль-ноль целых*») (1971) до известного городского писателя *народника* («*Мастер*», 1969). Особое место в этой группе занимает деревенский демагог Глеб Капустин («*Срезал*», 1970), использующий слово, лишенное смысла, во имя господства над слушателями, своеобразный предшественник Мудреца из сказки-завещания «*До третьих петухов*» (1974).

В малом эпосе эту персонажную пирамиду венчает колхозный бригадир Николай Сергеевич Шурыгин («*Крепкий мужик*», 1969), которого родная мать наградила именем, отражающим его сущностные характеристики — *идол лупоглазый* [29, с. 444].

В словаре В. И. Даля две словарные статьи, в которых закреплены денотативные значения, позволяющие раскодировать материнскую оценку.

«*Идол* — бранное. Истукан, болван [11, с. 8]. *Лупоглазый* (от *лупоглазить*) — разговорно-сниженное. Хлопать глазами, бессмысленно глазеть» [11, с. 274].

Идея уничтожения устоявшей в годы яростной революционной борьбы с религией церкви пришла в голову истукану Шурыгину *вдруг*, когда «почувствовал себя важным деятелем с неограниченными полномочиями», позволяющими ему войти в историю, запомниться односельчанам на десятилетия, а то и «*большим человеком стать*» [29, с. 444]. *Весело, неистово* Шурыгин, как будто *дьявол зудил руку* [29, с. 444], не понимая, а потому и не предполагая сопротивления оторопевших от происходящего односельчан, завершает дело Васьки Духанина, *своротившего* в революционном угаре с этой самой церкви крест когда-то давно, в далеком шурыгинском детстве [29, с. 443]. Бездушный, бессердечный *идол лупоглазый*, разрушая церковь, в терминах философской антропологии совершает «самопроявительный акт». И опять для Шукшина важна не столько «мотивационная канва» [13, с. 18] содеянного, сколько реакция Шурыгина на ненависть и проклятия односельчан, которые молятся

в церковь не ходили, вроде бы и вовсе ее не замечали после превращения в колхозный склад. Не понять ни ему, ни, наверное, равнодушному к происходящему в деревне приезжему председателю слов *хворой матери бригадира*: «Да, бывало, откуда не идешь, а ее уже видишь. И как ни пристанешь, а увидишь ее — вроде уж и дома. Она сил прибавляла» [19, с. 444]. Эта деталь важна, потому что так проявляется элемент характера чудиков, которого напрочь лишены *идолы лупоглазые*, — сохранение в подсознании ключевых символов исторического российского пространства. Н. А. Некрасов в «Тишине» (1859), созданной по окончании Крымской войны, выделил именно этот «смыслоразличающий ориентир»:

<...> Я узнаю
Суровость рек, всегда готовых
С грозой выдержать войну,
И ровный шум лесов сосновых,
И деревенок тишину,
И нив широкие размеры...
Храм божий на горе мелькнул... [19, с. 179].

В способности увидеть мелькнувший силуэт храма выражается «причастность к вечному, к абсолютной реальности» [12, с. 13], которую сохраняют чудики, переживающие не только собственные впечатления, но и родовой жизненный опыт. Чудики этими переживаниями живут, *идолы лупоглазые* сознательно любой повод для аналогичной рефлексии подавляют, к серьезной аналитической интерпретации проблемной ситуации не способны. Они не выдерживают ни испытания властью, ни материального искушения. Чувства, которые способны испытывать *крепкие мужики*, примитивны. Диапазон этих чувств предельно ограничен. Главное для них — осознание своего превосходства над другими людьми, собственной силы и власти. Во взаимоотношениях с окружающими максимум, к чему они могут стремиться, формальная коммуникативная поддержка начальников:

«Шурыгин вышел во двор, завел мотоцикл... До района восемнадцать километров, там магазин, там председатель колхоза. Можно выпить, поговорить. Кстати рассказать, какой ему тут скандал устроили... Хоть посмеяться» [29, с. 445].

Шурыгин, в отличие от бесконечно стремящихся к ладу чудиков, — носитель конфликтного сознания. В финальной сцене эта особенность его характера подчеркивается в возвращении к любимому шукинскому художественному концепту — к *свету*. Мы выше вспоминали свет теплый, природный, разлитый по всему жизненному пространству «светлых душ», обеспечивающий ощущение жизненной гармонии. Свет, открывающий путь к социальному успеху, к социальному доминированию *крепкому мужику*, принципиально иной: «Мотоцикл вырулил из деревни, воткнул в ночь сверкающее лезвие света и помчался по накатанной ровной дороге в сторону райцентра. Шурыгин уважал быструю езду» [29, с. 445]. Узкая полоска искусственного света ведет Шурыгина в направлении административного центра, где ему подобные часто находили поддержку и понимание. Односельчане его проклинают.

Очевидное конфликтное сосуществование чудиков и крепких мужиков — первый показатель обнаруженного Шукшиным антропологического хаоса. И в поздних рассказах он упорно ищет приметы будущего. Представление Шукшина о будущем связано с третьим персонажным рядом — молодежным, детским. Он, как и первые два, формировался с начала 60-х, только эволюционировал иначе. Открывали этот ряд характеры, в которых проявлялось влияние новой, городской аксиологии.

Наиболее трагичный вариант этого влияния — в образе молодого парня со «стылым взглядом» из рассказа «Охота жить» (1966) [29, с. 222]. Жизнь для широкоплечего, статного, сильного Коли — привычные наслаждения. Он сосредоточен на одном стремлении — *красиво* жить. Уверенно перечисляет символы *красивой жизни*, ради которой легко убивает спасшего его старика: «хорошие сигареты, шампанское, женщины» [29, с. 229]. Поклонником упрощенного варианта такой философии под влиянием городской жены становится деревенский богатырь Игнаха («Игнаха приехал», 1962). Шукшин пытается противопоставить таким героям образы молодых людей, одаренных высоким талантом («Стенька Разин», 1960), чувством прекрасного («Солнце, старик и девушка», 1960), пониманием своего профессионального долга («Страдания молодого Ваганова», 1972). Он словно заставляет себя увидеть молодых глазами умудренного огромным не только жизненным, но и литературным опытом профессора-филолога, угадавшего в студенте-заочнике бывшего фронтовика. Профессор увидел и внешнее сходство своего студента с автором «Слова о полку Игореве», который наверняка был «молодым-молодым ... юношей с голубыми глазами». Заметил в молодом человеке способность усваивать «русские штучки» («Экзамен», 1960) [29, с. 44].

С течением времени в «молодежном» персонажном ряду начинают доминировать мальчишки-подростки. Шукшин однажды даже объясняет это доминирование: «Но упаси бог подлаживаться сейчас под Сидорова». «У Сидорова сынишка есть, у сынишки, глядь, свой сынишка, а тот — будущий Курчатов или Суриков. Вот для них и надо делать, писать, играть, петь» [27, с. 34].

Дети открыты будущему, которое символизируют для них «большие дома, самолет, лампочка». Самолет — «большой, легкий, красивый... Двукрылый красавец из далекой-далекой сказки» (Из детских лет Ивана Попова, 1968) [29, с. 368]. Обеспечивающее прорыв в будущее тяготение мальчишек к небесной сфере вполне естественно для традиционной культуры. Во внешнем облике, в поведении, в пристрастиях и привязанностях шукшинских мальчишек — теплое, родственное чувство к бабушкам и дедушкам, к матерям, мечты о будущем, влюбленность в теплые, добрые, светлые сказки. Бабушкины «*маленькие умные*» глаза у внука старой Маланьи Шурки («Сельские жители», 1961). Материнское жалостливое сердце наследует тринадцатилетний Витька, забытый пьющим отцом («Племянник главбуха», 1961). Горячо стремится услышать *серьезную* песню деда Петька («Демагоги», 1961). Старики, в свою очередь, с недоверием и «*любопытством*» приглядываются к упорным в учении мальчишкам, знания которых об окружающем мире находятся далеко за пределами их личного опыта («Космос, нервная система и шмат сала», 1966), личным опытом уже не исчерпываются, не ограничиваются. Именно в этом Шукшин видит силу молодых.

И для писателя принципиально важной становится возможность диалога между стариками и мальчишками, родителями и детьми: идеального — в «Демагогах», в рассказе о том, «Как зайка летал на воздушных шариках»; направленного на преодоление возрастных, поколенческих, аксиологических противоречий — в рассказах «Космос, нервная система и шмат сала», «Дядя Ермолай».

Подводя итоги, можно сказать, что один из главных вопросов Шукшина был достаточно четко сформулирован стариком-профессором из рассказа «Экзамен»: «Куда все это устремляется?». В обнаруженном им антропологическом хаосе переходной эпохи писатель искал приметы будущего. Он видел ослабление «родовой связи личности с миром» (Г. Белая), разрушение механизма передачи родовой памяти (А. Щипков). Но в каждом из персонажных рядов он находил символические характеры-притчи (Г. Белая), хранящие «глубинную премудрость» (С. С. Аверинцев), возможности для восстановления целостности человека: идеальные (*чудики и мастера*), критические (*крепкие мужики и начальники*), практические (*молодые люди*). Футурологическая идея Шукшина базировалась на признании необходимости общенационального диалога, которую демонстрировали стремившиеся наладить диалог с городскими чудики, иногда, как в «Дяде Ермолае», осознавали *молодые*, но чаще всего настойчиво декларировал повествователь.

Трехъярусное устройство созданной Шукшиным системы характеров воспринимается сегодня как сигнал, информирующий читателя о состоянии и перспективах человека на излете XX в. Шукшин упорно, подобно Моне Квасову, выявляет основные модусы существования человека накануне глобальных, решающих перемен. Реакции чудиков, крепких мужиков, мальчишек на происходящее с ними самими, на события, в которые они в той или иной степени вовлечены, исчерпывающе многообразны. Демонстрирующие неистребимые связи с национальной культурой, историей, с природой, неустанную рефлексию самопознания, способность разрушать стереотипные ситуации чудики; пафосно самонадеянные, руководствующиеся исключительно собственными интересами во взаимоотношениях с обществом, но все-таки пока ощущающие собственную отторженность от окружающих крепкие мужики, горячо устремленные в освященное научным знанием будущее молодые — все эти характеры у Шукшина представлены не в парадигматических, а в синтагматических связях. Он сосредоточен на поиске сходства, а не разницы между ними. Для Шукшина это одно целое, раздираемый противоречиями и в то же время устремленный в будущее национальный характер, зафиксированный с применением уникальной литературной техники, позволивший исследовать всю сложность представлений человека XX в. о мире, об окружающих его людях, о самом себе.

Сегодня серьезного исследования требует шукшинский пафос декодирования национального характера, который с наибольшей точностью определил В. Г. Распутин в высказывании о творческой индивидуальности Шукшина:

«Если бы потребовалось явить портрет россиянина по духу и лику для какого-то освидетельствования на всемирном сходе, где только по одному че-

ловеку решили судить о характере народа, сколь многие сошлись бы, что таким человеком должен быть он — Шукшин» [7, с. 5].

В заключении В. Распутина представлен основной объект исследования в шукшинском творчестве — *россиянин по духу*. Как показал наш материал, для Шукшина это человек, находящийся в особой зависимости от мира природы, устремленный к бесконфликтному диалогу с окружающими; человек, в основании аксиологических представлений которого — отношение к созидательному труду как к единственной форме существования. Это характер создателя цивилизации, в основе которой русская культура. Шукшинская картина российской цивилизации, предельно честная, детальная, сегодня входит «в ресурс регенерации национального и художественного самосознания» [20, с. 2], обеспечивает надежду на будущее.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Об искусстве поэзии. М.: ГИХЛ, 1957. 182 с.
2. *Бахтин М. М.* Эпос и роман (О методологии исследования романа). СПб.: Азбука, 2000. 305 с.
3. *Белая Г. А.* Художественный мир современной прозы. М.: Наука, 1983. 192 с.
4. *Богданова О. В., Цветова Н. С.* «Эпох скрещенье...» Русская проза 1960-х — 2020-х годов. СПб.: Алетейя, 2023. 374 с.
5. *Большев А. О.* Василий Шукшин в контексте постмодернизма // *Новый журнал*. 1999. № 3. С. 140–149.
6. *Бубер М. Я и Ты*. М.: Высшая школа, 1993. 173 с.
7. *Варламов А.* Шукшин. М.: Молодая гвардия, 2015. 400 с.
8. *Введение в литературоведение / под ред. Л. В. Чернец*. М.: Высшая школа, 2004. 680 с.
9. *Глушаков П. С.* Шукшин и другие: статьи, материалы, комментарии. СПб., Ростов, 2018. 320 с.
10. *Гордович К. Д.* Русская проза конца 20 — начала XX в. СПб.: Petronius, 2017. 230 с.
11. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 2. М.: ГИИНС, 1955. 780 с.
12. *Знаков В. В.* Психология понимания правды. СПб.: Алетейя, 1999. 279 с.
13. *Ильин В. В.* Философская антропология. М.: КДУ, 2006. 232 с.
14. *Ильин В. В., Панарин А. С., Бадковский Д. В.* Политическая антропология. М.: изд-во МГУ, 1995. 254 с.
15. *Котельников В.* Ускользающий Шукшин // *Знамя*. 2019. № 6. С. 27–34.
16. *Куляпин А. И.* Сон разума: экзистенциальные мотивы в рассказе Шукшина «Думы» // *Имагология и компаративистика*. 2022. № 17. С. 316–317.
17. *Лопачева М. К., Цветова Н. С.* Малая проза В.Шукшина: к проблеме типологии персонажей // *Вестник РХГА*. 2023. Т. 25. Вып. 3 (2). С. 237–243.
18. *Максимов В.* Самоистребление. М.: Голос, 1995. 352 с.
19. *Некрасов А. Н.* Полное собрание стихотворений: в 2 т. Т. 1. СПб.: Типография Суворина, 1895. 608 с.

20. Плеханова И. И. По-простому... Ульяновск: из-во Ульяновского техн. ун-та, 2024. 310 с.
21. Распутин В. В поисках берега. Повесть, очерки, статьи, выступления, эссе. Иркутск: Издатель Сапронов, 2007. 527 с.
22. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1973. 416 с.
23. Современный толковый словарь русского языка / автор идеи и гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: Норинт, 2006. 960 с.
24. Сухих И. Душа болит («Характеры» В. Шукшина, 1973). [Электронный ресурс] URL /<https://zotyich7.livejournal.com/258243.html?ysclid=lqsboi8icy969785796> (дата обращения: 30.12.2023).
25. Цветова Н. С. Василий Шукшин — актуальный классик? // Филологический класс. 2020. Т. 25. № 1. С. 214–219.
26. Черная Л. А. Антропологический код древнерусской литературы. М.: Языки славянских культур, 2008. 463 с.
27. Шукшин В. Вопросы самому себе // Шукшин В. Нравственность есть Правда. М.: Сов. пис., 1979. С. 23–40.
28. Шукшин В. Нравственность есть Правда. М.: Советский писатель, 1979. 352 с.
29. Шукшин В. М. Собр. соч.: в 5 т. Т. 1. М.: PANPRINT PUBLISHERS, 1996. 532 с.
30. Шукшин В. М. Собр. соч.: в 5 т. Т. 2. М.: PANPRINT PUBLISHERS, 1996. 556 с.

REFERENCES

1. Aristotel'. *Ob iskusstve poe`zii* [About the art of poetry]. Moscow, GIXLPubl., 1957, 182 s. (in Russian).
2. Baxtin, M. M. *E`pos i roman* (O metodologii issledovaniya romana) [Epic and novel (About the research methodology of the novel)]. Saint Petersburg, Azbuka Publ., 2000, 305 s. (in Russian).
3. Belaya, G. A. *Xudozhestvenny`j mir sovremennoj prozy`* [The artistic world of modern prose]. Moscow, Nauka Publ., 1983, 192 s. (in Russian).
4. Bogdanova, O. V., Tsvetova, N. S. "The crossing of epochs..." *Russian prose of the 1960s — 2020s*. Saint Petersburg, Aleteya, 2023, 374 p. (in Russian).
5. Bolshev, A. O. Vasilij Shukshin v kontekste postmodernizma [Vasily Shukshin in the context of postmodernism]. In: *Novy`j zhurnal*, 1999, no. 3, pp. 140–149 (in Russian).
6. Buber, M. *Ya i Ty`* [Me and You]. Moscow, Vy`sshaya shkola Publ., 1993, 173 s. (in Russian).
7. Varlamov, A. *Shukshin* [Shukshin]. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 2015, 400 s. (in Russian).
8. *Vvedenie v literaturovedenie* [Introduction to Literary Criticism]. Pod red. L. V. Chernecz. Moscow, Vy`sshaya shkola Publ., 2004, 680 s. (in Russian).
9. Glushakov, P. S. *Shukshin i drugie: stat`i, materialy, kommentarii* [Shukshin and others. Articles, materials, comments]. Saint Petersburg, Rostok Publ., 2018, 320 s. (in Russian).
10. Gordovich, K. D. *Russkaya proza konca 20 — nachala XX v.* [Russian prose of the late twentieth and early twentieth centuries]. Saint Petersburg, Petronius Publ., 2017, 230 s. (in Russian).
11. Dal`, V. *Tolkovy`j slovar` zhivogo velikoruskogo yazy`ka: v 4 v. V. 2* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language. In 4 vol. Vol. 2]. Moscow, GIINS Publ., 1955, 780 s. (in Russian).

12. Znakov, V. V. *Psixologiya ponimaniya pravdy* [The Psychology of Understanding the Truth]. Saint Petersburg, Aletejya Publ., 1999, 279 s. (in Russian).

13. Ilyin, V. V. *Filosofskaya antropologiya* [The Psychology of Understanding the Truth]. Moskow, KDU Publ., 2006, 232 s. (in Russian).

14. Ilyin, V. V., Panarin A. S., Badovskij D. V. *Politicheskaya antropologiya* [Political Anthropology]. Moskow, MGUPubl., 1995, 254 s. (in Russian).

15. Kotelnikov, V. Uskol' zayushhij Shukshin [The Elusive Shukshin]. In: *Znamya*, 2019, no. 6, pp. 27–34 (in Russian).

16. Kulyapin, A. I. Son razuma: e`kzistencial`ny`e motivy` v rasskaze Shukshina “Dumy” [The Dream of Reason: Existential Motives in Shukshin’s short story “Thoughts”]. In: *Imagologiya i komparativistika*, 2022, no. 17, pp. 316–317 (in Russian).

17. Lopacheva, M. K., Czvetova N. S. Malaya proza V. Shukshina: k probleme tipologii personazhej [Shukshin’s Small Prose: towards the Problem of Character Typology]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2023, T. 25, V. 3 (2), pp. 237–243 (in Russian).

18. Maksimov, V. *Samoistreblenie* [Self-destruction]. Moskow, Golos Publ., 1995, 352 s. (in Russian).

19. Nekrasov, N. A. *Polnoe sobranie stixotvorenij: v 2 t. T. 1* [The Complete Works. In 2 vol. Vol. 1]. Saint Petersburg, Tipografiya Suvorina, 1895, 608 s. (in Russian).

20. Plexanova, I. I. *Po-prostomu...* [In a simple way...]. Ulyanovsk: Ul`yanovskogo texn. Un-ta Publ., 2024, 310 s. (in Russian).

21. Rasputin, V. V. *Poiskax berega. Povest`, ocherki, stat`i, vy`stupleniya, e`sse* [In search of the shore]. Irkutsk, Izdatel` Sapronov Publ., 2007, 527 s. (in Russian).

22. Rubinshtejn, S. A. *Problemy obshhej psixologii* [Problems of general psychology]. Moskow, Pedagogika Pub., 1973, 416 s. (in Russian).

23. *Sovremennyy tolkovyj slovar` russkogo yazyka* [Modern explanatory dictionary of the Russian language]. Avtor idei i gl. redaktor S. A. Kuznecov. Saint Petersburg, Norint Publ., 2006, 960 s. (in Russian).

24. Suhih, I. *Dusha bolit (“Xaraktery” V. Shukshina)* [My Soul Hurts (Shukshin’s “Characters”)]. [Electronic resource] URL <https://zotyach7.livejournal.com/258243.html?ysclid=lqsboi8icy969785796> (accessed: 30.12.2023) (in Russian).

25. Czvetova, N. S. Vasilij Shukshin — aktual`ny`j klassik? [Is Vasily Shukshin a current classic?]. In: *Filologicheskij klass*, 2020, T. 25, no. 1, pp. 214–219 (in Russian).

26. Chernaya, L. A. *Antropologicheskij kod drevnerusskoj literatury`* [The anthropological code of Ancient Russian literature]. Moskow, Yazyki slavyanskix kul`tur Publ., 2008, 463 s. (in Russian).

27. Shukshin, V. Voprosy samomu sebe [Questions to myself]. In: Shukshin V. *Nravstvennost` est` Pravda*. Moskow, Sovetskij pisatel` Publ., 1979, pp. 23–40 (in Russian).

28. Shukshin, V. *Nravstvennost` est` Pravda* [Morality is Truth]. Moskow, Sovetskij pisatel` Publ., 1979, 352 s.

29. Shukshin, V. M. *Sobr. Soch.* [Collected works]: v 5 t. T. 1. Moskow, PANPRINT PUBLISHERS Publ., 1996, 532 s. (in Russian).

30. Shukshin, V. M. *Sobr. Soch.* [Collected works]: v 5 t. T. 2. Moskow, PANPRINT PUBLISHERS Publ., 1996, 556 s. (in Russian).

*О. Ю. Осьмухина**

**«...МОЖЕТ БЫТЬ, ПРАВЕДНИКИ СПАСУТСЯ»:
ХУДОЖЕСТВЕННОЕ СВОЕОБРАЗИЕ РАССКАЗА
В. ГРОССМАНА «ТИРГАРТЕН»**

Статья посвящена изучению специфики рассказа В. Гроссмана «Тиргартен». Используются сравнительно-исторический, культурно-исторический методы, а также метод целостного анализа художественного произведения. В результате установлено, во-первых, что действие локально и ограничено пространством зоопарка, время не датированное, медленно текущее, контрастное по отношению к бурному течению времени войны. Во-вторых, что хронотоп Тиргартена насыщен метафорикой (свободы — несвободы, человека — животного), отражает не только внутреннее состояние главного героя, но и атмосферу всего рассказа. В-третьих, визуальный ряд отсылает к «Гернике» П. Пикассо (фрагментарность, черно-белая гамма плоскостного изображения, изломанные фигуры животных и отдельных людей). В-четвертых, писатель создает иммерсивное пространство, насыщенное звуками и запахами, которые порождают параллелизм между состоянием животных и человека и маркируют метафору свободы. Наконец, ключевой идеей повествования становится идея обновления и торжества «нового мира», пришедшего на смену нацистскому режиму в Германии, что воплощено уже в начале рассказа изображением представителей трех различных поколений как преемственности рода, нераздельности предков и потомков и постоянства бытия, а также библейской отсылкой к мифу о всемирном потопе.

Ключевые слова: тема Великой Отечественной войны; советская литература, малая проза; Василий Гроссман; мотив; прием.

* Осьмухина Ольга Юрьевна — д-р филол. наук, профессор, заведующая кафедрой русской и зарубежной литературы, Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева, Российская Федерация, 430005, Саранск, ул. Большевикская, 68; osmukhina@inbox.ru

Olga Yu. Osmukhina — Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Russian and Foreign Literature, N. P. Ogarev Mordovian State University, 68 Bolshevistskaya St., Saransk, 430005, Russian Federation; osmukhina@inbox.ru

O. Yu. Osmukhina
“...MAYBE THE RIGHTEOUS WILL BE SAVED”:
THE ARTISTIC UNIQUENESS OF V. GROSSMAN'S STORY “TIRGARTEN”

The article is devoted to the study of the specifics of V. Grossman's story “Tirgarten”. The comparative-historical, cultural-historical methods, as well as the method of holistic analysis of the artwork are used. As a result, it was established, firstly, that the action is local and limited to the space of the zoo, the time is undated, slowly flowing, contrasting with the turbulent flow of the war time. Secondly, that the chronotope of Tirgarten is saturated with metaphor (freedom — unfreedom, man — animal), reflects not only the inner state of the protagonist, but also the atmosphere of the whole story. Thirdly, the visual series refers to Picasso's “Guernica” (fragmentation, black-and-white gamma of flat image, broken figures of animals and individual people). Fourthly, the writer creates an immersive space saturated with sounds and smells that generate parallelism between the animal and human condition and mark the metaphor of freedom. Finally, the key idea of the narrative is the idea of renewal and triumph of the “new world” that replaced the Nazi regime in Germany, which is embodied already at the beginning of the story by the depiction of the representatives of three different generations as the continuity of the family, the indivisibility of ancestors and descendants and the permanence of existence, as well as a biblical reference to the myth of the Flood.

Keywords: theme of the Great Patriotic War; Soviet literature, small prose; Vasily Grossman; motive; device.

Общеизвестно, что в произведениях советской литературы, посвященных Великой Отечественной войне, широко использовались различные художественные средства не только для отражения подвига советских солдат и тружеников тыла, но и для изображения фашизма как тотального зла. Разумеется, выбор средств зависел от идеологической установки и эстетических предпочтений конкретного прозаика (поэта, драматурга), но некоторые приемы были достаточно частотными. Достаточно вспомнить «Молодую гвардию» А. Фадеева, рисующую образ фашизма как системы абсолютного насилия и террора и в центр сюжетного развертывания ставившую изображение мужества и героизма молодых подпольщиков. Или в повести М. Колосова «Бахмутский шлях» реалистично показаны ужасы войны, жестокость фашистских оккупантов и стойкость советских солдат. Зло фашизма изображается здесь через сцены насилия, зверств, разрушений и бесчеловечного обращения с мирным населением. В хрестоматийном «Василии Теркине» А. Твардовский не фокусируется исключительно на изображении фашизма, однако через образ Теркина и других бойцов показывает стойкость советского солдата перед лицом врага и войны. В повести «Четвертая высота» Е. Ильина описывает судьбу героини с учетом контекста войны, в котором ужасы фашизма ложатся на плечи женщин и детей.

Подчеркнем, что фактически все произведения реалистично описывают зверства нацистов, показывают правду о войне без прикрас, что достигается через описания сцен насилия и страданий советских людей, изображение разрушенных городов и деревень («Непокоренные» Б. Горбатова, «Хатынская повесть» А. Адамовича). Нередко прозаики создавали типичные образы фашистских захватчиков — жестоких, безжалостных, лишенных человечности («Каратели» А. Адамовича, «Судьба человека» М. Шолохова), символы же разрушения, смерти, насилия использовали для передачи масштабов зла,

причиненного фашизмом («В списках не значился» Б. Васильева, «В окопах Сталинграда» В. Некрасова). Образ фашистского зла зачастую контрастировал с образом патриотизма и мужества советских солдат и офицеров («Звезда» Э. Казакевича, «Горячий снег» Ю. Бондарева, «Богатырские фамилии» С. Алексеева, «Повесть о настоящем человеке» Б. Полевого). Эмоциональное воздействие на читателя усиливается благодаря глубокому психологизму: в некоторых произведениях показывалась дегуманизация и моральная деградация фашистских преступников, при этом внимание акцентировалось на героизме советских людей («Обелиск» В. Быкова). Наконец, иногда использовались сатирические приемы для высмеивания абсурдности идеологии фашистов (к примеру, нелепость фашистской пропаганды и поведения вражеских солдат изображена в очерках И. Эренбурга).

Разумеется, советская литература о Великой Отечественной войне часто была подчинена идеологическим установкам, изображение фашизма могло быть упрощенным и схематичным. Однако даже с учетом идеологического контекста некоторые произведения предоставляют ценные свидетельства о жестокости гитлеровского режима и ужасах войны. Весьма примечательно в этом контексте, на наш взгляд, творчество В. Гроссмана. Большинство исследований рассматривают его прозу в контексте советской литературы XX в., анализируя его место в литературном процессе, отношение к социалистическому реализму, его влияние на последующие поколения писателей [3; 4; 7; 8; 10; 11; 12; 13; 14], а также эпопею «Жизнь и судьба», анализируя ее художественные особенности, историческую достоверность, философские идеи и место в контексте советской литературы [8; 9; 12; 13; 14], военную публицистику писателя [2]. Как верно отмечает В. В. Дегтева,

«...сегодня мы можем говорить о нескольких направлениях изучения творчества В. Гроссмана: это изучение его ранних произведений в контексте поэтики соцреализма, исследование тем войны, лагеря, «еврейского вопроса», прошедшие через всю прозу. Радикальным является взгляд западных исследователей на содержательную сторону текстов писателя. Зарубежная филология занимается изучением национального вопроса, представленного в произведениях Гроссмана, видит его разрешение через призму ведущих тем автора» [7, с. 7].

При этом его малая проза в целом, равно как и отдельные рассказы о Великой Отечественной войне, нередко остаются на периферии научного интереса. Это касается прежде всего рассказа «Тиргартен» (1952–1953).

Особенность хронотопа «Тиргартена» заключается в его контрастности и символическом значении [1]. Он не просто описывает конкретное место и время, но создает целостный образ не цветущей когда-то огромной части Берлина, но ныне полуразрушенного войной зоопарка. Хронотоп Тиргартена насыщен метафорикой и отражает не только внутреннее состояние главного героя, но и атмосферу всего произведения. Заметим, что вплоть до XVIII столетия Тиргартен представлял собой обширные охотничьи угодья прусской знати, в XIX в. стал ландшафтным парком, а к первой трети XX в. разросся до крупнейшего квартала, где дипломатические миссии, рестораны, кафе и резиденции крупнейших чиновников рейха соседствовали с одним из лучших зоопарков

Европы. В рассказе В. Гроссмана пространство Тиргартена заметно сужается до пределов зоосада и основное действие разворачивается на его территории. Топос зоопарка сам по себе символичен: с одной стороны, он представляет собой мир природы, уцелевший среди разрушений, с другой — это мир, лишенный былой красоты и жизнерадостности, заброшенный и пострадавший. Заброшенность и запустение зоопарка отражают внутреннее состояние и мятущихся животных, и старого уборщика, его одиночество и утрату.

Изображение В. Гроссманом Тиргартена, как нам представляется, сродни «Гернике» П. Пикассо. Так, черно-белое нагромождение изломанных, будто выхваченных из искаженной реальности фигур (лошадь, бык, женщина с мертвым ребенком на коленях, солдат с раскинутыми крестом руками, голубь со сломанным крылом и др., каждый из которых переживает собственную трагедию и все они объединены общей бедой), фрагментарность плоскостного изображения как воплощенный кошмар в «Гернике» вполне соотносимы с визуальным рядом смещения редких фигур людей и животных Тиргартена в рассказе В. Гроссмана: растревоженный новолунием лев, пытающаяся раздвинуть решетку тигрица Лиззи, старая гиена Бернар с «красно-карими, кажущимися безумными глазами» [5, с. 553], мечущийся по клетке волк и, наконец, закольцовывающие персонажный ряд [5, с. 548, с. 569] «раненый в госпитальном халате с апельсиновыми отворотами, с головой, обвязанной пухлым комом ваты и бинтов, с большой гипсовой рукой, лежащей в марлевой люльке, и худенькая девушка в крахмальном чепце с красным крестом» [5, с. 548].

Топос берлинского зоопарка, состоящего из локусов вольеров с полугодными животными, отгороженных от внешнего мира стальными прутьями клеток (решетка становится символом несвободы; метафора «свобода/несвобода», кстати, воплощается на протяжении всего повествования), представляет собой пространство мрачное и опустошенное. Если ранее зоопарк был наполнен посетителями, то теперь, в последние дни войны, кроме «железа и бетона», ничего не осталось, люди исчезли:

«Три человека в течение дня прошли перед клетками — это были старуха, мальчик, солдат. <...> Глаза старухи были полны страдания; обращенные к обитателям клеток, они просили сочувствия. Из глаз солдата в упор смотрел страх смерти; звери уже не участвовали в жизненной борьбе, но сохранили существования, и солдат завидовал им. В бледно-голубых глазах мальчика, обращенных к медведям, горилле, была восхищенная любовь, мечта уйти из городского дома в лес» [5, с. 548].

Фигуры посетителей не случайны. Старуха, умудренная жизненным опытом, воплощает горе, глубинное понимание ужаса происходящего. Образ солдата, побывавшего на фронте, для которого зоопарк — отголосок прежней мирной жизни, отдохновение от пережитого на войне горя, непосредственно связан с мотивом возвращения: солдат расстался с военным прошлым, и зоопарк для него — символ новой жизни без войны. Наконец, ребенок, «восхищенно» наблюдающий за животными, — символ обновления, непрерывности и преемственности человеческой жизни. Репрезентированные уже в начале рассказа представители трех различных поколений со всей очевидностью воплощают

преемственность рода, нераздельность и связанность предков и потомков, постоянство бытия.

Примечательно, на наш взгляд, что прозаик создает подлинное иммерсивное действие, наполненное переменой цвета, света, насыщенное запахами и звуками. Так, аудиофон «Тиргартена» по ходу сюжетного развертывания меняется — прежде до животных доносились звуки берлинских автострад, шумные и разнообразные людские голоса. Теперь же «городской гул» переменяется, «оторвался от движения солнца и луны» [5, с. 547] — он стал полон «земного шума». Животные ощущают непривычные запахи пожаров, и это, с одной стороны, порождает параллелизм между состоянием животных и человека, с другой — маркирует метафору свободы: запах гари, доносящийся до животных, — запах горящих архивов, которые вынуждены экстренно сжигать нацисты, прощающиеся с неограниченной свободой и безраздельной властью, и одновременно — «праздничное, непривычное» предвещие свободы для никогда не знавших ее обитателей зоопарка. От «смутного предчувствия» свободы, пишет В. Гроссман, они «метались по клеткам, охваченные томлением» [5, с. 549]. Сходное «томление» переживает и главный герой Рамм: равно как и его подопечные, у которых «из крови испарилось ощущение воли», он предчувствует перемены — он «стал думать в государстве, где думать не полагалось» [5, с. 551].

Писатель подчеркивает, что старый уборщик, пьющий, неграмотный, не планировал обдумывать происходящее — его заставил фашизм. И дело не только в личных потерях — ежедневное наблюдение за животными заставляет его проводить параллели между «узниками» вольеров и человеческими судьбами гитлеровской Германии: звери — самые угнетенные существа, их счастье или горе никому не интересны, а потому их «бесправие было беспредельно» [5, с. 550]. В гитлеровской Германии, подобно животным в зоосаде Тиргартена, добрые, с «ясной мыслью» люди оказываются ненужными. Прозаик находит еще одно немаловажное сравнение — человека и камня: «ненужных», с точки зрения государства, людей следует «вывозить на свалку, заполнять ими рвы и ямы» [5, с. 551]. Рамм приходит к закономерному выводу о никчемности человеческой жизни в условиях тотальной несвободы, тоталитарного государства, построенного на принципах подавления личности и насилия (мысль, заметим, характерная для антиутопической прозы — от «Мы» Евг. Замятина, «О дивного нового мира» О. Хаксли до «1954» Дж. Оруэлла):

«Все, что гитлеровская партия провозглашала как народный идеал <...>, она начисто отнимала у населения. Гитлер объявил, что борется за немецкую свободу, — и население попало в рабство. Величие национал-социал-социалистической Германии было связано с мучительной зависимостью и неправием немцев внутри достигшей суверенности империи» [5, с. 551].

Идея, как очевидно, вполне созвучна основам Единого Государства в замтинском «Мы»: «Несвобода — наше счастье», «только убитое и может воскреснуть» и т. д. (ср. с репликой гестаповца Лахта у Гроссмана: «В отказе от культа свободы — победа нового человека над зверем!» [5, с. 560]). При этом Рамм справедливо полагает, что стремление к свободе в человеке подавить

невозможно, и вновь писатель использует прием параллелизма: животные в зоопарке, даже те, кто родился в клетке, чувствовали свободу инстинктивно, тянулись к ней.

Справедливости ради отметим, что прием параллелизма реализуется в рассказе на нескольких уровнях: во-первых, между состоянием зоопарка и состоянием главного героя, когда запущенность, запустение и заброшенность зоопарка служат параллелью к внутреннему состоянию старого уборщика. Оба пережили разрушение, утрату и находятся в состоянии упадка. Зоопарк — это метафора внутреннего мира героя, его опустошенности и одиночества. Во-вторых, между животными и людьми: судьбы животных в разрушенном зоопарке (их страдания, одиночество, смерть) могут прочитываться как параллель к судьбам людей, переживших войну, что подчеркивает безысходность и трагичность ситуации. В-третьих, параллелизм между прошлым и настоящим: повествование постоянно переключается с воспоминаний старого уборщика о прошлом зоопарка на настоящее, что высвечивает трагедию утраты и неизбежность времени. Параллелизм в «Тиргартене» не всегда явно «прочитывается», но скорее позволяет читателю самостоятельно устанавливать ассоциативные связи между разными элементами повествования, реализовываясь на уровне символов и образов, усиливая эмоциональное воздействие.

События «Тиргартена» разворачиваются в последние дни войны — весной, в пору всеобщего обновления природы, и писатель еще до начала сюжетного развертывания маркирует перемену, произошедшую в главном герое, внутреннюю перемену, произошедшую в нем. Этот процесс передается через привлечение мифологической символики умирания-обновления, когда необходимыми элементами в череде общей трансформации становятся не только обновление как воскрешение нравственное, духовное, непосредственно происходящее с Раммом, но и смерть — случайно от осколка снаряда погибает горилла Фрицци, единственное существо, нежно привязанное к Рамму и нуждающееся в нем.

Время в рассказе — это апрельские дни, причем прозаик не конкретизирует дату, но скорее создает образ застывшего, поврежденного времени. Это время разрушения, но одновременно и время тишины, размышлений, замедленного ритма жизни. Неспешное течение времени в зоопарке контрастирует с бурным и разрушительным течением времени войны, которую пережил старый уборщик Рамм. Это ощущение замедленности, концентрации на деталях высвечивает внутренний мир героя и его попытку примириться с прошлым.

В целом хронотоп рассказа «Тиргартен» создает ощущение застывшего времени и искаженного пространства, подчеркивая состояние разрушения и одновременно попытку найти смысл в этом разрушенном мире. Контраст между застывшим временем и воспоминаниями героя, между разрушенным зоопарком и воспоминаниями о его былом великолепии усиливает эмоциональный эффект и помогает читателю проникнуться внутренним миром старого уборщика. Хронотоп становится неотъемлемой частью художественного замысла, помогая передать ключевую гуманистическую идею рассказа — лишь подлинная человечность способна противостоять злу.

С одной стороны, гроссмановское повествование локально: перед читателем, на первый взгляд, рассказ о самом обыкновенном «маленьком человеке»,

с другой — в своих ключевых моментах судьба зрителя обезьянника Рамма воспроизводит судьбу той части мыслящей немецкой нации, что вопреки насаждаемому страху и беспрекословному подчинению готова пусть робко, но заявить о зле национал-социализма. Это придает повествованию обобщающий смысл, а героя превращает в символ нации: не нациста, искренне верящего в пропаганду третьего рейха, но обычного гражданина, чудом выжившего в голодные военные годы, когда погибают все его близкие, и способного сохранить себя. В скупых подробностях В. Гроссман раскрывает трагическую картину построения гитлеровского государства ценой уничтожения части населения — мыслящей, думающей, способной к рефлексии. Рамм остается тотально одиноким:

«Три сына зрителя обезьянника погибли на фронте, четвертого сына Рамма, секретаря союза галантерейных приказчиков, забрала полиция, свирепо охранявшая жизнь немецкого народа. Спустя три года из Дахау прибыл черный пластмассовый ящичек с несколькими горстками бледно-серого пепла и извещение о том, что заключенный Теодор Рамм в возрасте двадцати девяти лет умер от воспаления легких. Серые хлопья, темные чешуйки, несколько запекшихся кусочков шлака — вот и все, что осталось от смешливого, милого кареглазого участника профсоюзного хора <...>. Полиция была беспощадна не только к непокорным, пытавшимся бороться с Гитлером. Государственная тайная полиция считала, что нет в мире невиновных» [5, с. 550].

Как мы уже отмечали, Рамм постепенно не только приходит к размышлениям о свободе/несвободе, жизни/смерти, о бесправии человека в бездушном государстве, но и чувствует потребность озвучить их, поделиться собственными идеями. При этом его «болтовня», пересказанная «в лицах» осведомительницей, даже в комендатуре гестапо не воспринимается всерьез, а прочитывается как «проповедь сумасшедшего», который «от долгого общения с животными <...> сам стал животным» [5, с. 560]. «Проповедь» Рамма, его отношение к ближнему — существование по законам христианской нравственности, и отнюдь не случайны, во-первых, призыв к терпению, обращенный зрителем не только к самому себе, но и к животным: «Даже червям нужна свобода! Я все прислушиваюсь по ночам. А потом я хожу в темноте от клетки к клетке и говорю им: “Терпение, терпение...”» [5, с. 566]. Во-вторых, номинация Рамма кельнершей «праведником», а в-третьих, очевидная библейская отсылка к всемирному потопу — как в Библии потоп был послан человечеству как наказание за грехи, за всеобщее моральное разложение, так и в финале «Тиргартен» ночью зоопарк омывает небывалый ливень как предзнаменование грядущего очищения и избавления от фашизма, когда наутро в Берлин входят советские войска: «Настоящий потоп, но, может быть, праведники спасутся. Люди уж очень здесь несчастны, и когда их самих гонят на бойню, то кажется моему сердцу — я хочу верить — они достойны лучшей участи» [5, с. 567]. На фоне агонизирующего нацистского Тиргартена-района, охваченного пожаром, Тиргартен-зоопарк становится тем самым Ноевым ковчегом с временно назначенным директором «праведником» Раммом-Ноем и «безгрешными» животными.

Таким образом, не идеология, но человеколюбие, сострадание и любовь к ближнему как высшие гуманистические ценности определяют поведение

главного героя «Тиргартена», помогая ему выжить в тяжелейших условиях войны и сохранить себя. В рамках локального пространства и концентрированного времени, с использованием параллелизма, особого метафорического ряда, В. Гроссман создает рассказ о судьбе «маленького человека», прочитывающийся как история постепенного «пробуждения» немецкой нации, ее воли и стремления к свободе, подавляемой страшной государственной машиной национал-социализма, а шире, благодаря библейским отсылкам, — как история спасения человечества в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров; Текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; Примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. М.: Искусство, 1979. 423 с.
2. *Бит-Юнан Ю. Г.* Рецепция творчества В. С. Гроссмана в советской журналистике 30-х гг. // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2010. № 8 (51). С. 76–91.
3. *Бит-Юнан Ю. Г.* О пределах допустимого. Критическая рецепция творчества В. Гроссмана 1930-х годов // Вопросы литературы. 2010. № 4. С. 155–177.
4. *Бочаров А.* Василий Гроссман: Жизнь, творчество, судьба. М.: Сов. писатель, 1990. 378 с. ISBN 5-265-01494-2
5. *Гроссман В.* Тиргартен // Советский рассказ. Т. 1. / Сост. И. Н. Крамова. М.: Художественная литература, 1975. С. 547–569. (Библиотека всемирной литературы. Сер. третья. Т. 181).
6. *Дегтева В. В.* Образ женщины-комиссара в рассказе В. Гроссмана «В городе Бердичеве» (литературный контекст и особенности художественного воплощения) // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2012. № 9 (124). С. 139–143.
7. *Дегтева В. В.* Творчество Василия Гроссмана: новые подходы и концепции // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 4 (35). С. 62–269.
8. *Добренко Е. А.* Художественная идея и романная структура (роман В. Гроссмана «Жизнь и судьба») // Художественный опыт советской литературы: стилевые и жанровые процессы. Сб. науч. тр. / Редкол.: А. С. Субботин (отв. ред.) и др. Свердловск: УрГУ, 1990. С. 95–106.
9. *Ланин Б. А.* Идеи «открытого общества» в творчестве Василия Гроссмана. М.: Магистр, 1997. 31 с. ISBN 5-89317-019-9
10. *Маркиш Ш.* Трагедия или триумф Василия Гроссмана, или об универсальности рабства и свободы в двадцатом веке // Иерусалимский журнал. 2004. № 18. URL: <https://new.antho.net/wp/jj18-markishs8/> (дата обращения 01.02.2025).
11. *Охтин В. Г.* О взаимодействии жанров прозы (творчество Вас. Гроссмана) // Вопросы истории и теории литературы. 1966. Вып. 2. С. 96–110.
12. *Anissimov M.* Vassili Grossman: un écrivain de combat: biographie. Paris: Éd. du Seuil, cop. 2012. 873 с. ISBN 9782020978392.
13. *Garrard J., Garrard C.* The Bones of Berdichev: The Life and Fate of Vasily Grossman. The Free Press, 1996. 437 p. ISBN 0-684-82295-4
14. *Tosco P.* (a cura di), L'umano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011. 465 p. ISSN 1824-761X

REFERENCES

1. Baxtin, M. M. *Jestetika slovesnogo tvorcestva* [The aesthetics of verbal creativity] / Sost. S. G. Bocharov; Tekst podgot. G. S. Bernshteyn i L. V. Derügina; Primech. S. S. Averinceva i S. G. Bocharova. Moskow, Iskusstvo, 1979, 423 s. (in Russian).
2. Bit-Yunan, Yu. G. Recepciya tvorcestva V. S. Grossmana v sovetsoj zhurnalistike 30-x gg. [Critical Reception of V. Grossman's Work of the 1930s]. In: *Vestnik Rossijskogo gosudarstvennogo gumanitarnogoj universiteta. Seriya: Literaturovedenie. Yazy`koznanie. Kul`turologiya*, 2010. no. 8 (51), pp. 76–91 (in Russian).
3. Bit-Yunan, Yu. G. O predelax dopustimogo. Kriticheskaya recepciya tvorcestva V. Grossmana 1930-x godov [On the limits of the permissible. Critical Reception of V. Grossman's Work of the 1930s]. In: *Voprosy literature*, 2010, no. 4, pp. 155–177 (in Russian).
4. Bocharov, A. *Vasilij Grossman: Zhizn`, tvorcestvo, sud`ba* [Vasily Grossman: Life, Art, Fate]. Moskow, Sov. pisatel`, 1990, 378 s. ISBN 5-265-01494-2 (in Russian).
5. Grossman, V. Tirgarten. In: *Sovetskij rasskaz. T. 1.* / Sost. I. N. Kramova. Moskow, Xudozhestvennaya literatura, 1975, pp. 547–569. (Biblioteka vseмирnoj literatury`. Ser. tret`ya. T. 181) (in Russian).
6. Dyogteva, V. V. Obraz zhenshhiny`-komissara v rasskaze V. Grossmana «V gorode Berdicheve» (literurny`j kontekst i osobennosti xudozhestvennogo voploshheniya) [The image of a female commissar in V. Grossman's story "In the City of Berdichev" (literary context and peculiarities of artistic embodiment)]. In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, 2012, no. 9 (124), pp. 139–143. (in Russian).
7. Degteva, V. V. Tvorcestvo Vasiliya Grossmana: novy`e podxody` i koncepcii [The Writings of Vasily Grossman: New Approaches and Concepts] In: *Mir nauki, kul`tury`, obrazovaniya*, 2012, no. 4 (35), pp. 62–269. (in Russian).
8. Dobrenko, E. A. *Xudozhestvennaya ideya i romannaya struktura (roman V. Grossmana «Zhizn` i sud`ba»)* [Artistic Idea and Novel Structure (V. Grossman's novel "Life and Fate")] In: *Xudozhestvenny`j opy`t sovetskoi literatury`: stilevy`e i zhanrovy`e processy`*. Sb. nauch. tr. / Redkol.: A. S. Subbotin (otv. red.) i dr. Sverdlovsk: UrGU, 1990, pp. 95–106 (in Russian).
9. Lanin, B. A. *Idei «otkry`togo obshhestva» v tvorcestve Vasiliya Grossmana* [Ideas of "open society" in the work of Vasily Grossman]. Moskow, Magistr, 1997, 31 s. ISBN 5-89317-019-9. (in Russian).
10. Markish, Sh. Tragediya ili triumf Vasiliya Grossmana, ili ob universal`nosti rabstva i svobody` v dvadczatom veke [The Tragedy or Triumph of Vasily Grossman, or the Universality of Slavery and Freedom in the XXth Century]. In: *Ierusalimskij zhurnal*, 2004, no. 8. URL: <https://new.antho.net/wp/jj18-markishs8/> (accessed: 01.02.2025).
11. Oxtin, V. G. *O vzaimodejstvii zhanrov prozy` (tvorcestvo Vas. Grossmana)* [On the interaction of prose genres (the work of V. Grossman)]. In: *Voprosy` istorii i teorii literatury`*, 1996, vy`p. 2, pp. 96–110 (in Russian).
12. Anissimov, M. *Vassili Grossman: un écrivain de combat: biographie*. Paris: Éd. du Seuil, cop., 2012, 873 s. ISBN 9782020978392.
13. Garrard, J., Garrard, C. *The Bones of Berdichev: The Life and Fate of Vasily Grossman*. The Free Press, 1996, 437 p. ISBN 0-684-82295-4
14. Tosco, P. *Lumano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011, 465 p. ISSN 1824-761X

Учредитель журнала

Автономная некоммерческая организация высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Богатырёв Дмитрий Кириллович —
доктор философских наук, профессор,
ректор РХГА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ермичёв Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор
РХГА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Масленников Дмитрий Владимирович —
доктор философских наук, профессор,
советник ректората РХГА

Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор, СПбГУ

Гуторов Владимир Александрович — док-
тор философских наук, профессор Инсти-
тута философии СПбГУ

Кондаков Игорь Вадимович — доктор
философских наук, кандидат филологиче-
ских наук, профессор кафедры истории и
теории культуры факультета культурологи-
и, Российский государственный гумани-
тарный университет

Маслин Михаил Александрович — док-
тор философских наук, профессор
философского факультета МГУ им. М. В.
Ломоносова

Шапошников Лев Евгеньевич — доктор фи-
лософских наук, профессор, заслуженный
деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО
«Нижегородский государственный педаго-
гический университет им. К. Минина»

Ермичёв Александр Александрович — док-
тор философских наук, профессор, РХГА

Борзова Елена Петровна — доктор фило-
софских наук, профессор, РХГА

Голик Надежда Васильевна — доктор фило-
софских наук, профессор, научный сотру-
дник 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 предоставлять 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

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

ISSN 1819-2777

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2025. Том 26, вып. 2

Подписано в печать 25.05.2025. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 23. Тираж 550 экз. Заказ № 591

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134