

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2019

volume 20

issue 3

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2019
том 20
выпуск 3

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. К. Богатырев

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

О. И. Кулиев, Т. В. Литвин, К. В. Преображенская,
А. Ю. Рахманин, В. А. Щученко

Редакционный совет

Д. В. Шмонин (председатель),
Х. А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания), о. Г. Григорьев, В. А. Гуторов,
С. И. Дудник, М. Инглот (Рим, Италия), А. А. Корольков, М. А. Маслин,
В. В. Миронов, М. Пизери (Аоста, Италия), И. Б. Руберт, М. С. Самарина,
Р. В. Светлов, И. П. Смирнов (Констанц, ФРГ), Л. Е. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2019. Том 20. Вып. 3. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

Vladimir Schuchenko, Kira Preobrazhenskaya,
Tatyana Litvin, Alexey Rakhmanin, Oleg Kuliev

Advisory Board

Dmitry Shmonin (St. Petersburg, Russia) — chairman, Roman Svetlov
(St. Petersburg, Russia), Vasilii Mironov (Moscow, Russia), Igor Smirnov
(Konstanz, Germany), Grigory Grigoriev (St. Petersburg, Russia), Sergey Dudnik
(St. Petersburg, Russia), Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia),
Vladimir Gutorov (St. Petersburg, Russia), Michael Maslin (Moscow, Russia),
Marina Samarina (St. Petersburg, Russia), Irina Rubert (St. Petersburg, Russia),
Lion Shaposhnikov (Nizhny Novgorod, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado
(Pamplona, Spain), Marek Inglot, (Rome, Italy), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy)

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House

St. Petersburg, Russia

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2019
© Авторы выпуска, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

Поздравления к 30-летию РХГА.	11
<i>Богатырёв Д. К.</i> Ценностно-культурологическая педагогика: генезис и горизонты.	34

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Шевцов К. П.</i> Современный мир как общество фейка.	52
<i>Лебедев С. П.</i> Гегелевское понимание историко-философского процесса, его критика и альтернативы.	63
<i>Федчук Д. А.</i> Альберт Великий о первом сотворенном бытии и истечении интеллигенций. .	79
<i>Савина К. И.</i> Марциан Аристид и философская традиция II века н. э.	88
<i>Наровецкий М. А.</i> Теория морального познания К. С. Льюиса.	97

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Артемьева Т. В.</i> Концепты политической философии в дворянском дискурсе России эпохи Просвещения.	106
--	-----

<i>Светлов Р. В.</i>	Концепция естественного закона в свете идейных исканий русских философов политики и права	117
<i>Евлампиев И. И., Громова Е. В.</i>	Славянофильство и западничество как формы русского национального самосознания: анатомия конфликта и его результаты	130
<i>Миллионщикова Т. М.</i>	«Русская идея» и «русский путь» Ф. М. Достоевского в североамериканских славистических исследованиях	142
<i>Пугин С. В.</i>	Единство государства и личности в контексте русского консерватизма	156
<i>Кожурин А. Я.</i>	Критика идейных оснований русского либерализма и нигилизма в трудах Н. Я. Данилевского.	166
<i>Харланов М. В., Бойко П. Е.</i>	Христианская метафизика общества в социальной философии Е. В. Спекторского	175
<i>Буланенко М. Е.</i>	Логика, философия и богословие в теории энергии о. Павла Флоренского	185
<i>Лебедев А. Ю.</i>	Причинность или судьба? (Комментируя А. Ф. Лосева).	197

Из архива русской мысли

<i>Золотько О. В.</i>	«Двойник» Ф. М. Достоевского в свете психоанализа: к истории рецепции	209
-----------------------	---	-----

ТЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Хромцова М. Ю.</i>	Плюралистическая теология о возможных стратегиях на пути к конструктивному сосуществованию религий	221
<i>Смирнова Н. С.</i>	Документарная гипотеза происхождения пятикнижия и отношение к ней в современной библеистике	235
<i>Маслин М. А., Шпаковский М. В.</i>	Критика Зиновием Отенским иконы «Ты еси иерей вовек по чину Мелхиседека» и полемика вокруг символично-аллегорических икон в России XVI века	252
<i>Митрополит Феррапонт (Кашин)</i>	Костромская епархия и выборы во Всероссийское Учредительное собрание	264
<i>Нетужилов К. Е.</i>	Оценка личности Петра Великого и преобразований Петровской эпохи в церковной историографии синодального периода	277

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- Раевская Н. Ю.*
Еврейское искусство в зеркале иудейских и христианских
средневековых источников 285
- Ланда К. С.*
Дмитрий Мин — переводчик и комментатор «Божественной комедии» Данте. . . 295
- Лащенко С. К.*
«... Отношения без всяких видов...» (М. И. Глинка и Гедеоновы). 314
- Синицын А. А.*
Феллини и Гомер: параллели и пересечения 326
- Солдатова М., Северюхин Д.*
Художественная жизнь Петрограда и Москвы Ленинского периода 352

Русское зарубежье

- Базанов П. Н.*
Парижский журнал «Смена вех» и русская философская мысль 361
- Черепенчук В. С.*
«Взгляд из Праги»: газета «Воля России» о событиях марта 1921 года 369
- Димьяненко А. А.*
Советские исследования детской книги и детского чтения
на страницах журнала «Русская школа за рубежом» 383
- Степанов С. В.*
Сменовеховец по взглядам, евразиец по призванию, русский
эмигрант в Бельгии Иван Степанов об общественно-философских
течениях эмиграции. 391

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ермичёв А. А.*
К выходу в свет первого и второго томов
полного собрания сочинений С. Л. Франка. 398
- Малявин С. Н., Куклин Г. А.*
Долг памяти как способ научной рефлексии. 403
- Зайцев М. В.*
Эхо минувшего и грядущего 407

НАШИ ПОТЕРИ

- Ирина Николаевна Протасенко
(3 апреля 1959 — 18 августа 2019) 410

CONTENTS

<i>Bogatyrev D. K.</i> Value-cultural pedagogy: genesis and horizons	34
---	----

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Shevtsov K. P.</i> The modern world as a fake society	52
<i>Lebedev S. P.</i> Hegel's understanding of the historic-philosophical process, its criticism and alternatives	63
<i>Fedchuk D. A.</i> The first created being and the emanation of intelligences in the philosophy of Albert the Great	79
<i>Savina K.</i> Marcianus Aristides and the philosophical tradition of II A.D.	88
<i>Narovetskii M. A.</i> Clive S. Lewis' theory of moral cognition	97

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Artemyeva T. V.</i> Concepts of Political Philosophy in the Discourse of Russian Nobility in the Enlightenment	106
<i>Svetlov R. V.</i> The concept of natural law in the light of the searches of Russian philosophers of politics and law	117

<i>Evlampiev I. I., Gromova E. V.</i>	
Slavophilism and westernism as a form of russian national identity: anatomy of the conflict and its results	130
<i>Millionshchikova T. M.</i>	
«The Russian idea» and «the Russian way» of F. M. Dostoevsky of the North-American Slavic studies	142
<i>Pugin S. V.</i>	
The unity of state and personality as an anthropological phenomenon (in the context of russian conservatism)	156
<i>Kozhurin A. Ya.</i>	
The critic ideas foundation of russian liberalism and nihilism in works by N. Y. Danilevsky.	166
<i>Kharlanov M. V., Boyko P. E.</i>	
Christian metaphysics of the society in social philosophy of E. V. Spektorsky	175
<i>Bulanenko M. E.</i>	
Logic, philosophy, and theology in Fr. Pavel Florensky's theory of energy.	185
<i>Lebedev A. Yu.</i>	
Causality or fate? (commenting on A. Losev)	197

From the archives of Russian thought

<i>Zolotko O. V.</i>	
Dostoevsky's «The Double» in the light of the psychoanalysis: the history of reception	209

THEOLOGY. HISTORY OF RELIGION. RELIGIOUS STUDIES

<i>Khromtcova M. Y.</i>	
Pluralistic theology about possible strategies on the way to constructive coexistence of religions.	221
<i>Smirnova N. S.</i>	
The Documentary Hypothesis of the origin of the Pentateuch and its reception in modern biblical scholarship	235
<i>Maslin M. A., Shpakovskiy M. V.</i>	
Zinovi of Oten's criticism on the icon «You are the Priest forever» and the controversy around symbolic-allegorical icons in XVI th century Russia.	252
<i>Metropolitan Ferapont (Kashin).</i>	
Kostroma Diocese and Elections to All-Russia Constituent Assembly.	264
<i>Netuzhilov K. E.</i>	
Assessment of the personality of Peter the Great and the transformations of the Peter's era in the church historiography of the Synodal period.	277

CULTURAL STUDIES AND HISTORY OF CULTURE

<i>Raevskaya N. Yu.</i> Jewish art in the mirror of jewish and christian medieval sources	285
<i>Landa K. S.</i> Dmitry Min, translator and commentator of Dante Alighieri's "Commedia"	295
<i>Lashchenko S. K.</i> "...Relationships without any species..." (M. I. Glinka and Gideonovy)	314
<i>Sinitsyn A. A.</i> Fellini and Homer: parallels and intersections	326
<i>Soldatova M., Severyukhin D.</i> Artistic life of Petrograd and Moscow in the period of Lenin's reign	352

RUSSIAN ABROAD

<i>Bazanov P. N.</i> The parisian magazine "Change of milestones" and russian philosophical thought. .361	
<i>Cherepenchuk V. S.</i> "Sight from Prague": the newspaper "Volya Rossii" about the events of March 1921. .369	
<i>Dimianenko A. A.</i> Soviet studies of children's books and children's reading in the pages of the magazine "Russian School Abroad"	383
<i>Stepanov S. V.</i> Smenovekhovets by views, Eurasian by vocation, Russian émigré in Belgium Ivan Stepanov about social and philosophical trends of emigration.	391

BIBLIOGRAPHY

<i>Ermichev A. A.</i> To the publication of the first and second volumes of the complete works of S. L. Frank	398
<i>Malyavin S. N., Kuklin G. A.</i> The duty of memory as a way for scientific reflexivity	403
<i>Zajtsev M. V.</i> The Echo of the Past and The Echo of the Future	407

OUR LOSSES

Irina Nikolaevna Protasenko	410
---------------------------------------	-----

ПОЗДРАВЛЕНИЯ К 30-ЛЕТИЮ РХГА

ГУБЕРНАТОР САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

**РЕКТОРУ РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ
БОГАТЫРЕВУ Д. К.**

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Поздравляю Вас, преподавателей, сотрудников и студентов с 30-летием Русской христианской гуманитарной академии!

За три десятилетия вуз прошел большой путь своего развития. Сегодня это признанный научно-образовательный центр, выпускники которого находят свое служение как на светском, так и на религиозном поприще.

Академия внесла большой вклад в развитие сотрудничества между различными системами образования — государственным и религиозным. Важной ее миссией стало участие в духовно-нравственном воспитании молодого поколения, расширении общественного диалога в многоконфессиональном и многонациональном Санкт-Петербурге.

Желаю Вам и возглавляемому Вами коллективу новых успехов и свершений на благо Отечества!

Временно исполняющий обязанности Губернатора Санкт-Петербурга
А. Д. Беглов

ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЕ СОБРАНИЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

БЛАГОДАРСТВЕННОЕ ПИСЬМО

ВЫРАЖАЮ БЛАГОДАРНОСТЬ

Ректору

Русской христианской гуманитарной академии, доктору философских наук,

профессору

БОГАТЫРЕВУ

ДМИТРИЮ КИРИЛЛОВИЧУ

за многолетний добросовестный труд, личный вклад в создание новой модели гуманитарного образования, ориентированной на ценности великих духовных традиций и в связи с 30-летием начала образовательной и духовно-просветительской деятельности Русской христианской гуманитарной академии

**Председатель
Законодательного Собрания Санкт-Петербурга
В. С. Макаров**

ГУБЕРНАТОР ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

ДОРОГИЕ ДРУЗЬЯ!

От лица Правительства Ленинградской области рад приветствовать организаторов и участников XIX Международных Свято-Троицких академических чтений, приуроченных к 30-летию юбилею Русской христианской гуманитарной академии и 25-летию научно-издательского проекта «Русский Путь: pro et contra».

События, включенные в научную программу чтений, в том числе, конференции и форум, заслуживают большого общественного внимания. Выражаю надежду, что на площадках мероприятий их участники смогут обменяться мнениями по самым острым проблемам развития и конвергенции светской и духовной научной мысли, обсудить глобальные вызовы времени, дать свои предложения по формам взаимодействия общества, власти, Церкви в образовательной и просветительской сферах.

Желаю участникам Чтений успешной работы, содержательных дискуссий, новых контактов, новых позитивных начинаний.

Пользуясь случаем, поздравляю руководство и профессорско-преподавательский состав Русской

христианской гуманитарной академии с 30-летним юбилеем вуза!

Примите пожелания новых успехов в научной и образовательной деятельности, счастья, добра и благополучия!

Губернатор Ленинградской области
Александр Дрозденко

**ГОСУДАРСТВЕННАЯ ДУМА ФЕДЕРАЛЬНОГО СОБРАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ СЕДЬМОГО СОЗЫВА
КОМИТЕТ ПО РАЗВИТИЮ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА,
ВОПРОСАМ ОБЩЕСТВЕННЫХ И. РЕЛИГИОЗНЫХ
ОБЪЕДИНЕНИЙ**

**РЕКТОРУ, ПРЕПОДАВАТЕЛЯМ И СТУДЕНТАМ РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

Дорогие друзья, сердечно поздравляю профессорско-преподавательский коллектив и студентов Академии с юбилеем!

За 30 лет Академия стала одним из лидеров по подготовке высококвалифицированных специалистов в гуманитарных отраслях знания. Сегодня в сфере упрочнения государственных начал сохранение национальной культуры и её духовно-нравственного наследия, вопросы духовной безопасности Российского государства для нас приобрели статус основополагающих. Подготовка кадров имеющих опыт межрелигиозного взаимодействия сегодня особенно важна. Отрадно сознавать, что Академия стремится к развитию различных международных проектов.

В год 30-летия хочется пожелать не останавливаться на достигнутом и стремиться к новым высотам!

С уважением,

Председатель Комитета
С. А. Гаврилов

**РОССИЙСКИЙ ФОНД ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ**

**РЕКТОРУ РХГА, ДОКТОРУ ФИЛОСОФСКИХ НАУК,
ПРОФЕССОРУ Д. К. БОГАТЫРЕВУ**

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Сердечно поздравляю Вас и профессорско-преподавательский состав Русской христианской гуманитарной академии с 30-летием успешной деятельности в сфере гуманитарного образования и 25-летием научно-исследовательского проекта «Русский Путь: pro et contra».

За эти годы Вам удалось осуществить удачный синтез фундаментальной науки, гуманитарного образования и просветительской деятельности. С удовольствием отмечаю, что Российский фонд фундаментальных исследований, и ранее — Российский гуманитарный научный фонд, поддержали более 300 научных проектов РХГА. Большое международное признание и авторитет в России и за рубежом заслужила серия «Русский Путь: pro et contra», которую по праву можно считать значительным научным достижением мирового уровня. Так, только по грантам РФФИ в серии «Pro et contra» опубликовано свыше 100 томов, посвященных знаменательным явлениям мировой и отечественной истории и культуры. Академия стабильно занимает ведущие места в конкурсах РФФИ-РГНФ по гуманитарным и социальным наукам, входит в пятерку вузов-грантополучателей Северо-Западного федерального округа, многие годы удерживает первое место среди негосударственных вузов России.

В научных проектах РХГА Вам удалось объединить ведущих гуманитариев России, предложив эффективную модель их реализации: проведение поисковых фундаментальных исследований последовательно претворяется в учебной и издательской деятельности, реализуется в просветительской миссии гуманитарной науки и образования.

Желаю Вам и коллективу Академии дальнейших успехов и новых научных свершений!

С уважением,

Председатель Совета РФФИ
В. Я. Панченко

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
(ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН)**

**РЕКТОРУ РХГА,
Д. ФИЛОС. Н., ПРОФЕССОРУ
Д. К. БОГАТЫРЕВУ**

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От лица Института философии РАН позвольте искренне поздравить коллектив Академии с 30-летием начала деятельности РХГА и 25-летием научно-публицистической серии «Русский Путь: pro et contra».

Современность предъявляет высокие требования к осуществлению педагогической, просветительской и исследовательской работы в сфере фундаментального гуманитарного знания. Русская христианская гуманитарная академия, будучи одним из первых негосударственных вузов, на протяжении уже десятилетий демонстрирует высокие результаты философского и культурологического образования.

Философское сообщество России с вниманием следит за выходом каждого нового тома серии «Русский Путь: pro et contra», за каждым новым поворотом этого исследовательского проекта.

Коллектив Института философии РАН желает Академии процветания на долгие десятилетия вперед!

С уважением,

Директор Института философии РАН, академик РАН,
доктор философских наук А. В. Смирнов
Научный руководитель Института философии РАН,
академик РАН, доктор философских наук,
профессор А.А. Гусейнов

**РЕКТОРУ РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ, ДОКТОРУ ФИЛОСОФСКИХ НАУК,
ПРОФЕССОРУ
Д. К. БОГАТЫРЕВУ**

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Поздравляем Вас и в Вашем лице коллектив преподавателей, сотрудников и учащихся Русской христианской гуманитарной академии со знаменательными датами в жизни вуза — тридцатилетием с начала образовательной и духовно-просветительской деятельности и двадцатипятилетием научно-издательской серии «Русский Путь: pro et contra».

Педагогический опыт РХГА чрезвычайно интересен: под Вашим руководством вузу удалось реализовать оригинальную модель гуманитарного образования, по форме светского, а по содержанию ориентированного на ценности великих духовных традиций, в первую очередь — православного христианства. Вуз реализует свою миссию и благодаря этому по праву занимает свое особое место в образовательном пространстве Санкт-Петербурга и пользуется заслуженным авторитетом в профессиональном сообществе.

Нельзя не отметить продуктивность научной работы РХГА в академическом сообществе, которая на протяжении многих лет получает поддержку государственных научных фондов — РГНФ, РФФИ, РНФ, что свидетельствует о высоком уровне и актуальности исследований. Исследования воплощаются в публикациях. Серия антологий «Русский Путь: pro et contra», в которой опубликовано уже свыше 150 томов, прекрасно известна в России и за рубежом. Многие книги используются в образовательном процессе высшей школы. Петербургское гуманитарное книгоиздание может гордиться такими достижениями.

Желаю РХГА процветания и новых свершений!

С уважением,

председатель Совета ректоров вузов
Санкт-Петербурга и Ленинградской области
А. В. Демидов

**РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ — ДУХОВНАЯ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ВЫСШЕГО
ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

**РЕКТОРУ РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ Д. К. БОГАТЫРЕВУ**

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Сердечно поздравляю Вас, профессорско-преподавательскую корпорацию и студентов с 30-летием создания Русской Христианской Гуманитарной Академии.

Три десятилетия тому назад, когда образовывался Русский Христианский Гуманитарный Институт, Санкт-Петербургская Духовная Академия стояла у его истоков в качестве соучредителя. Отрадno видеть, как ребенок, которого родители поддерживают за руки и учат ходить и говорить, вырос и реализовался в качестве интересной, яркой и самостоятельной личности. Такие чувства испытывает Санкт-Петербургская Духовная Академия к Русской Христианской Гуманитарной Академии в связи с отмечаемой знаменательной датой.

Одним из наиболее важных начинаний Русской Христианской Гуманитарной Академии, которое было принято научной средой и широкой читающей аудиторией, стал проект «Русский путь: pro et contra». Трудно найти крупного деятеля истории и культуры России, личность которого не получила бы отражения в рамках этого проекта. Заостряя проблему отношения к тому или иному деятелю прошлого по принципу «за» и «против», проект предельно актуализирует память о них, реализуя христианский призыв сохранять о людях «вечную память».

От имени учащихся и учащихся Санкт-Петербургской Духовной Академии желаю Русской Христианской Гуманитарной Академии дальнейшего успешного становления в области образования и науки, сохранения высокого положения в петербургском религиоведении и помощи Божией во всех благих трудах.

С уважением,

Ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии
Епископ Петергофский СЕРАФИМ

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

**РЕКТОРУ РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ
Д. К. БОГАТЫРЕВУ**

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

В дни празднования 30-летия основания Русской христианской гуманитарной академии, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН сердечно поздравляет руководство, преподавательский состав и студентов этого замечательного учебного и научного заведения.

Вся деятельность РХГА, начавшаяся в великую эпоху перемен в нашей стране, ярко показывает, какой колоссальный толчок дала гуманитарному знанию в России обретенная свобода духовной жизни и научного поиска. РХГА, где с равной терпимостью относятся к ортодоксальному христианину и мусульманину, к атеисту и агностику, лютеранину и католику, может служить символом этой новой ситуации в гуманитарной науке. В связи с этим нельзя не отметить выпускаемую Академией знаковую серию «Русский Путь: pro et contra», основными принципами которой являются непредвзятость взгляда на вершинные явления отечественной и мировой культуры, возможность высказать о них зачастую диаметрально противоположные мнения.

Пушкинский Дом как академическое учреждение особенно радует, что РХГА — не только учебное заведение, дающее в высшей степени качественное гуманитарное образование, но и замечательный научный и издательский центр, объединяющий многих выдающихся ученых, проводящий интереснейшие конференции, издающий ценнейшие книги. Являясь одним из учредителей Академии, Пушкинский Дом не может не радоваться достижениям сотрудников РХГА во всех направлениях деятельности.

С искренними пожеланиями процветания и новых успехов,

Директор Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН,
доктор филологических наук,
профессор Головин В. В.

Ассоциация образовательных организаций
**«НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ
АССОЦИАЦИЯ»**

**ПРИВЕТСТВИЕ МИТРОПОЛИТА ВОЛОКОЛАМСКОГО
ИЛАРИОНА УЧАСТНИКАМ XIX МЕЖДУНАРОДНЫХ
СВЯТО-ТРОИЦКИХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЙ
(29–31 МАЯ 2019 ГОДА, РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ
ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ)**

Ректору Русской христианской гуманитарной академии профессору
Д. К. Богатыреву

Уважаемый Дмитрий Кириллович! Уважаемые участники и гости чтений!

Рад приветствовать участников XIX Международных Свято-Троицких научных чтений, приуроченных к 30-летию юбилею Русской христианской гуманитарной академии и 25-летию научно-издательского проекта «Русский путь: pro et contra».

Высокая научная, образовательная, просветительская и издательская миссия Русской христианской гуманитарной академии позволила ей за годы ее существования стать авторитетной площадкой для ведения академического, межконфессионального и гражданского диалога не только в Санкт-Петербурге, но и в общероссийском образовательном пространстве. Академия является мостом, соединяющим светское и духовное образование двух столиц — Москвы и Санкт-Петербурга.

В рамках проходящих в Академии Свято-Троицких чтений одно из важных направлений посвящено теме теологии в контексте ценностно-культурологической педагогики. Теология является важным компонентом современного образования и формирования личности российского учителя.

Надеюсь на продолжение и расширение сотрудничества Академии и Общецерковной аспирантуры и докторантуры, в том числе, в рамках Научно-образовательной теологической ассоциации.

Позвольте пожелать Вам, дорогой Дмитрий Кириллович, профессорско-преподавательскому составу, студентам помощи Божьей в трудах, дальнейшего развития и процветания Академии, а всем участникам конференции — плодотворной работы и благословенных успехов во всяком благом деле.

Председатель Отдела внешних церковных связей,
ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры,
президент Научно-образовательной теологической ассоциации
митрополит Волоколамский
Иларион

Ассоциация образовательных организаций
**«НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ
АССОЦИАЦИЯ»**

**РЕКТОРУ
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ
Д. К. БОГАТЫРЁВУ**

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Сердечно поздравляем Вас, профессорско-преподавательский состав, студентов, выпускников и сотрудников с 30-летним юбилеем Русской христианской гуманитарной академии и 25-летием научно-издательского проекта «Русский путь: pro et contra».

Возглавляемая Вами академия проделала большой путь, начиная от создания Высших гуманитарных курсов и постепенно превращаясь в одно из ведущих высших учебных заведений с гуманитарным образованием.

Ваш ВУЗ — это замечательная плеяда профессоров и преподавателей, которые самозабвенно отдают студентам свои знания и любовь.

Желаем Вам, дорогой Дмитрий Кириллович, и всему коллективу благополучия, процветания, а также успехов в деле дальнейшего развития академии!

Исполнительная дирекция и научный совет НОТА

**МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
СИНОДАЛЬНЫЙ МИССИОНЕРСКИЙ ОТДЕЛ
THE MOSCOW PATRIARCHATE
THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH**

**РЕКТОРУ РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ, ПРОФЕССОРУ БОГАТЫРЕВУ Д. К.**

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!
Дорогие преподаватели и студенты Академии!
Христос Воскресе!

Вседушевно и радостно в дни попразднства светлого праздника Пасхи поздравляю профессорско-преподавательский коллектив и студентов Русской христианской гуманитарной академии с 30-летием. Этот этап жизни вуза особенный, он говорит об устойчивом развитии организации, опираясь на опыт пройденного пути закладываются основы дальнейшего развития. Высокий уровень профессионализма и опыт преподавателей позволили выработать уникальную модель образования, позволяющую готовить профессиональные кадры, способствующие развитию науки и, в особенности, теологии, укреплению духовной безопасности России, а также формированию тесных межрелигиозных отношений.

В юбилейный год хочется пожелать дальнейшего динамичного развития на благо нашего Отечества!

Призывая на Вас Божие благословение,

**МИТРОПОЛИТ БЕЛГОРОДСКИЙ И СТАРООСКОЛЬСКИЙ
ПРЕДСЕДАТЕЛЬ СИНОДАЛЬНОГО МИССИОНЕРСКОГО ОТДЕЛА
ИОАНН**

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
УПРАВЛЯЮЩИЙ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИЕЙ**

**РЕКТОРУ РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ ПРОФЕССОРУ Д. К. БОГАТЫРЕВУ**

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Сердечно поздравляю Вас и в Вашем лице весь педагогический коллектив и учащихся Русской христианской гуманитарной академии с 30-летием начала образовательной деятельности.

За годы своего труда академия внесла уникальный вклад в развитие гуманитарной науки не только в Санкт-Петербурге, но и в России, став центром интеллектуальной и духовной жизни. Усердие, талант и слаженность действий профессорско-преподавательского состава создают фундамент будущего российской научной теолого-религиоведческой традиции. Именно стараниями преподавателей молодое поколение вдохновляется на исследовательский и творческий поиск. Радостно являться свидетелем возрастания плеяды юных ученых и высокопрофессиональных специалистов в важных для нашей страны сферах.

За свой долгий путь академия выпустила в свет множество прекрасных книг и исследовательских материалов, среди которых особого упоминания заслуживает серия «Русский Путь: pro et contra», ставшая подтверждением трепетного отношения к традиции, и, значимой роли РХГА в современной отечественной науке, образовании и гуманитарной деятельности.

Рад констатировать высокий уровень отношений, установившийся между Санкт-Петербургской епархией и Академией, позволяющий смело смотреть вперед в деле подготовки молодых специалистов в сфере гуманитарных теолого-религиоведческих практик.

Желаю Вам, а также всем учащим и учащимся академии помощи Божией в сохранении и развитии науки, культуры и образования.

**МИТРОПОЛИТ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ И ЛАДОЖСКИЙ
ВАРСОНОФИЙ**

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА (МГУ)
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

**РЕКТОРУ РХГА
ДОКТОРУ ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОРУ
ДМИТРИЮ КИРИЛЛОВИЧУ БОГАТЫРЕВУ**

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Поздравляю Вас и в Вашем лице научно-педагогический коллектив и учащихся РХГА с тридцатилетием деятельности, а также с двадцатипятилетием начала серии «Русский Путь: pro et contra». РХГА — один из первых негосударственных вузов постсоветской России, и один из самых успешных. Эта успешность во многом обусловлена тем, что РХГА в определённом смысле вуз философский. В основе образовательной и научно-книгоиздательской деятельности Академии лежит интерес к философии и философская позиция, опирающаяся на отечественную традицию. В учебном процессе реализуется модель культурологически целостного и аксиологически фундированного гуманитарного образования. Ценностно-культурологический подход определяет и основные направления научных изысканий, где главным достижением, бесспорно, является многотомная серия антологий «Русский Путь: pro et contra». Серия хорошо известна в России и за рубежом и является значительным вкладом в развитие современной российской философии и культурологии.

Вполне логично, что ведущую роль в жизни РХГА играет факультет Философии, богословия и религиоведения. Этот факультет реализует программы всех уровней и является единственным философским факультетом в негосударственном секторе российского образования. Факультет известен в профессиональном сообществе, в том числе и благодаря реализуемому уже 15 лет семинару «Русская мысль» под руководством профессора А. А. Ермичева.

Желаем Вам, уважаемый Дмитрий Кириллович, и Вашим коллегам успехов на ниве просвещения, научных открытий, новых публикаций в серии «Русский Путь: pro et contra».

С глубоким уважением,

декан философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова,
член-корреспондент РАН
В. В. Миронов

**РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. А. И. ГЕРЦЕНА**

**РЕКТОРУ РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ
БОГАТЫРЕВУ ДМИТРИЮ КИРИЛЛОВИЧУ**

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Разрешите от имени Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена поздравить в Вашем лице весь коллектив Русской Христианской Гуманитарной Академии с замечательным юбилеем!

30 лет — это возраст мужания и взросления, приобретения жизненной мудрости. А для отечественного высшего образования позднесоветской и постсоветской эпохи 30 — лет — огромный срок. Настолько разнообразны были перемены, случившиеся в эти десятилетия. Многие образовательные проекты, казавшиеся перспективными, канули в Лету. Но успешный и продуктивный опыт РХГА показывает, что образовательная организация имеет и сейчас высокий потенциал при наличии трех очень важных условий.

Первое — если она реализует действительно важную для общества и государства идею. Концепция ценностно-культурологической педагогики сложилась у основателей РХГА (тогда РХГИ) еще в начале 1990-х годов. И Академия не изменяла этой концепции ни на одном из этапов своего существования. Тот вариант педагогики, который развивает РХГА, является одним из наиболее удачных вариантов стратегии гуманизации образования, без которой, на наш взгляд, невозможен рост человеческого капитала и построение в России настоящего гражданского общества. Высокая оценка научной и издательской деятельности РХГА, выражающаяся в значительной поддержке со стороны различных научных фондов, показывает, что педагогическая концепция Академии базируется на глубокой научной проработке.

Второе условие — коллектив единомышленников, который создавал РХГА и который до настоящего момента способствует процветанию Академии. Наличие команды людей, обладающих общим видением целей и ценностей существования институции — далеко не частый пример в нашем высшем образовании.

Третье условие — умение находить друзей за пределами самой Академии. У РХГА в течение всей истории ее существования были прекрасные отношения с Российской академией образования, Санкт-Петербургской Духовной

Академией, другими научными и общественными институтами. В настоящее время РХГА — активный участник деятельности Научно-образовательной Теологической ассоциации.

Герценовский университет в течение всех этих десятилетий был в числе друзей и союзников РХГА — несмотря на все изменения, происходившие в наших вузах. Мы и в дальнейшем надеемся поддерживать деятельность Русской Христианской Гуманитарной Академии, всегда направленную на развитие и процветание высшего гуманитарного образования России.

С глубоким уважением,

Ректор РГПУ им. А. И. Герцена
С. И. Богданов

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
«ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»**

**РЕКТОРУ РХГА,
Д. ФИЛОС. Н., ПРОФЕССОРУ
Д. К. БОГАТЫРЕВУ**

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От лица журнала «Вопросы философии» поздравляю коллектив Академии с 30-летием начала деятельности РХГА и 25-летием научно-публицистической серии «Русский Путь: pro et contra».

Русская христианская гуманитарная академия — уникальный негосударственный образовательный, исследовательский и издательский центр. Начало его деятельности пришлось на 1989 год. В это непростое, но богатое на новые идеи и концепции время, Академия создавала новаторскую модель фундаментального гуманитарного образования на основе системного изучения истории мировой культуры и философии. И сегодня Академия успешно реализует эту модель, открывая новые направления подготовки — от теологии и религиоведения — до современной японистики.

Образовательная концепция РХГА строится на серьезном философском фундаменте, позволяющем видеть феномены истории и современности в их глубокой взаимосвязи. Этот подход, выделяющий этапы становления и трансформации мировой философской мысли, выражен в многотомной научно-публицистической серии «Русский Путь: pro et contra». Сегодня она насчитывает более 150 томов. Серия хорошо известна и в России, и за рубежом. Она может рассматриваться как своего рода философско-культурологическая энциклопедия, в которой содержатся уникальные полемически заостренные материалы о выдающихся мировых и отечественных деятелях науки, искусства, политики и общественной жизни.

Многие сотрудники РХГА — авторы нашего журнала.

Мы высоко ценим вклад Русской христианской гуманитарной академии в российскую интеллектуальную традицию, и желаем ее коллективу творческих успехов во всех начинаниях!

Главный редактор ж. «Вопросы философии»,
доктор философских наук, профессор
Б. И. Пружинин

**РЕГИОНАЛЬНАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО**

**РЕКТОРУ РХГА,
Д. ФИЛОС. Н., ПРОФЕССОРУ
Д. К. БОГАТЫРЕВУ**

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Поздравляю Вас от имени Санкт-Петербургского философского общества с юбилейной датой — тридцатилетием работы РХГА и двадцатипятилетием научно просветительской серии «Русский Путь: pro et contra».

В основе преподавательской деятельности РХГА лежит определённая философская концепция — ценностно-культурологическая педагогика. Опыт ее реализации важен для современного российского образования. Известны и достижения серии «Русский Путь: pro et contra», число публикаций которой превысило 150 томов. Это стало возможно, в том числе благодаря поддержке отечественных научных фондов: РГНФ, РФФИ, РИФ, что свидетельствует об авторитете и важности исследовательских результатов Академии.

Факультет Философии, богословия и религиоведения РХГА является единственным философским факультетом в негосударственном секторе Санкт-Петербурга и России. Философы Санкт-Петербурга принимают активное участие в конференциях, исследовательских и научно-издательских проектах РХГА, что, безусловно, способствует повышению уровня достигаемых результатов. Отметим, что как возглавляемый Вами вуз, так и факультет Философии, богословия и религиоведения в значительной степени формировался из выпускников Философского факультета Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета, что способствовало успешности, как Академии в целом, так и факультета Философии, богословия и религиоведения.

Желаем Вам, уважаемый Дмитрий Кириллович, Академии и журналу дальнейших успехов и надеемся на продолжение сотрудничества.

С уважением,

Вице-президент РФО
Председатель Санкт-Петербургского философского общества
С. И. Дудник

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФОНД СОДЕЙСТВИЯ
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМУ ВОЗРОЖДЕНИЮ
СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА
«ФОНД АПОСТОЛА АНДРЕЯ ПЕРВОЗВАННОГО»**

**УЧАСТНИКАМ ВСЕРОССИЙСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ СИНТЕЗ ГУМАНИТАРНЫХ
НАУК В ЭПОХУ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ И ИСТОРИЧЕСКИХ
ТРАНСФОРМАЦИЙ: ОПЫТ «РУССКОГО ПУТИ»
29–31 МАЯ 2019 Г.», Г. САНКТ-ПЕТЕРБУРГ**

Глубокоуважаемые участники конференции, коллеги, друзья!

Проблема существования особого «Русского пути», его вектор и содержательное наполнение является во многом ключевым пунктом для российской гуманитаристики и общественной рефлексии России на протяжении всей отечественной истории. И то, что и в рамках публикационной серии, и в рамках конференции эта проблема поднимается снова, вполне оправданно. Во-первых, ее фундаментальностью, во-вторых, появлением большого числа научных разработок, позволяющих посмотреть на нее через призму новых знаний и новых методологических подходов.

Особое значение имеет взгляд на феномен «Русского пути» в рамках междисциплинарного синтеза гуманитарных наук. Потребность в таком синтезе, выработке цельного знания назрела давно, и движение в направлении преодоления дисциплинарного раскола представляется глубоко оправданным.

Другой акцент проблемы, выносимый в повестку конференции, состоит в рассмотрении российского пути развития в контексте происходящих глобальных трансформаций современного мира. Эти трансформации создают угрозы в отношении культурных идентичностей, и на эти вызовы необходимо найти системный ответ. Первоначально такой ответ должен быть сформирован на уровне науки и, пройдя соответствующую научную апробацию, в том числе на конференционных площадках, должен в дальнейшем найти свое применение в общественных практиках.

В перспективе проведения конференции необходимо сказать о 25-летию издательского проекта «Русский путь: pro et contra». За это время произошли значительные изменения в восприятии широкими кругами российской общественности проблематики российского пути. Сегодня представление о суще-

ствовании особого пути цивилизационного развития России уже не является маргинальной позицией и разделяется многими, если не большинством. Уверен, определенную и немалую лепту в это переосмысление привнес издательский проект «Русский Путь: pro et contra».

Искренне желаю участникам конференции успешной работы и плодотворных дискуссий!

Председатель Попечительского Совета Фонда Андрея Первозванного,
заведующий кафедрой государственной политики факультета политологии
МГУ имени М. В. Ломоносова, доктор политических наук
В.И. ЯКУНИН

НАЧАЛЬСТВУЮЩИЙ ЕПИСКОП
Централизованная религиозная организация
РОССИЙСКИЙ ОБЪЕДИНЕННЫЙ СОЮЗ ХРИСТИАН ВЕРЫ
ЕВАНГЕЛЬСКОЙ (ПЯТИДЕСЯТНИКОВ)

УЧАСТНИКАМ XIX
МЕЖДУНАРОДНЫХ СВЯТО- ТРОИЦКИХ НАУЧНЫХ
ЧТЕНИЙ, РЕКТОРУ РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ,
ДОКТОРУ ФИЛОСОФСКИХ НАУК Д. К. БОГАТЫРЕВУ

Драгоценный Дмитрий Кириллович, уважаемые участники XIX Международных Свято-Троицкие научных чтений!

Примите приветствие и добрые пожелания от церкви Российского объединенного Союза христиан веры евангельской (пятидесятников). На сегодняшний день абсолютно очевидно, что ни богоборческий период российской истории, ни современная секуляризованная идеология потребления не смогли и не смогут умалить тот духовный и морально-нравственный фундамент, который дает обществу христианство. Именно люди веры подвижники, являются стержнем и опорой народа во времена великих потрясений. Сегодня перед миром стоят сложнейшие вызовы, где невозможно обойтись без христианского основания. Все

это должно найти отражение в педагогике и других сферах деятельности, которые будут рассмотрены в ходе чтений.

Пользуясь случаем, сердечно поздравляю Русскую Христианскую Гуманитарную Академию с 30-летием просветительской и образовательной деятельности и с 25-летием научно-издательского проекта «Русский путь: pro et contra». Моя особенная благодарность Вам за образовательные программы для священнослужителей, благодаря которым епископы и пастыри протестантских церквей России несут свое служение по всей России на качественно новом уровне.

Желаю участникам XIX Международных Свято-Троицких научных чтений успешной работы, мудрости и новых идей на благо всего мира и нашего Отечества: «Да будет с вами благодать, милость, мир от Бога Отца и от Господа Иисуса Христа,

Сына Отчего, в истине и любви» (Второе послание апостола Иоанна 1:3).
С уважением и молитвой о Вас,

Начальствующий епископ
С. В. Ряховский

**СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ПРАВОСЛАВНО-
ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ**

Частное образовательное учреждение высшего образования

**РЕКТОРУ
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ
ПРОФ. Д. К. БОГАТЫРЁВУ**

Многоуважаемый Дмитрий Кириллович! Дорогие коллеги, друзья! Христос Воскрес!

Примите от лица профессорско-преподавательской корпорации, студентов и сотрудников Свято-Филаретовского института сердечные поздравления в связи с 30-летием Русской Христианской Гуманитарной Академии.

Академия является одним из первых частных вузов, основанных в постсоветской России, без промедления, когда многие еще не верили в новые исторические возможности.

Вот уже три десятилетия Академия развивает гуманитарное образование и просвещение, в основу которого положена собственная культурологическая образовательная концепция. Это несомненно является важным свидетельством об особых возможностях негосударственного сектора высшей школы. В последние годы Ваша академия стала и форпостом развивающегося теологического образования в России.

Мы благодарим Вас за наше многолетнее сотрудничество, которым дорожим, и искренне желаем плодотворного развития ваших образовательных и научных программ, а также творческого поиска ответов на современные вызовы высшей школы.

Пусть Господь пребудет с вами и благословит ваши труды.

С любовью во Христе Воскресшем,

профессор священник Георгий Кочетков,
ректор СФИ, преподаватели, сотрудники, студенты

УВАЖАЕМЫЙ ДМИТРИЙ КИРИЛЛОВИЧ! УВАЖАЕМЫЕ КОЛЛЕГИ!

Руководство и коллектив Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина поздравляют вас с замечательным праздником — 30-летним юбилеем Русской христианской гуманитарной академии!

Сегодня РХГА представляет собой научно-образовательный комплекс, в котором представлены различные направления подготовки и все ступени непрерывного профессионального образования. Более того, в культурно-образовательном пространстве Санкт-Петербурга христианская гуманитарная академия занимает собственное, особое место, являясь центром интеллектуальной жизни, а также духовного просвещения и межконфессионального взаимодействия. Вызывает восхищение, что академия как частный вуз — успешный бизнес-проект, не только выстоявший в сложных экономических условиях, но и накопивший значительный потенциал для дальнейшего развития.

Мы гордимся тем, что наши вузы связывают длительные партнерские отношения, и надеемся на развитие сотрудничества.

Дорогие друзья! Позвольте пожелать вам и академии сохранить в непростых условиях сегодняшнего дня лучшие традиции, созданные за 30 лет РХГА! Новых достижений, научных свершений и интересных издательских проектов! Талантливых студентов и выдающихся преподавателей! Всем членам коллектива вуза здоровья, благополучия, ведь миссия, которую выполняет ваш уникальный вуз, поистине велика: через авторскую модель фундаментального гуманитарного образования — сохранение и развитие духовных традиций, подлинных ценностей национальной и мировой культуры, истории и философии!

С наилучшими пожеланиями,

Ректор НГПУ им. К. Минина,
д.ф.н., профессор
А. А. Федоров
Президент НГПУ им. К. Минина,
Почетный профессор РХГА, д. ф.н., профессор
Л. Е. Шапошников

DOI 10.25991/VRHGA.2019.20.3.057

УДК 37.013.2

*Д. К. Богатырёв**

ЦЕННОСТНО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕДАГОГИКА: ГЕНЕЗИС И ГОРИЗОНТЫ

Статья посвящена концепции ценностно-культурологической педагогики, разработанной и реализуемой Русской христианской гуманитарной академией на протяжении уже 30 лет. В статье обозначены исторические, социальные и интеллектуальные установки концепции, опирающейся на достижения мировой мысли, а также перспективы дальнейшего развития ценностно-ориентированной образовательной модели с учетом факторов глобализации, цифровизации и постсекуляризма.

Ключевые слова: образование, культура, ценности, религия, человек, мышление, секуляризм, университет, гуманитаристика.

D. K. Bogatyrev

VALUE-CULTURAL PEDAGOGY: GENESIS AND HORIZONS

The article is devoted to the concept of value-cultural pedagogy, developed and implemented by the Russian Christian Academy of Humanities for 30 years. The article outlines the historical, social and intellectual foundations of the concept based on the achievements of world philosophy as well as the prospects for further development of value-oriented educational model taking into account the factors of globalization, digitalization and post-secularism.

Keywords: education, culture, values, religion, person, intellection, secularism, University, Humanities.

Непосредственным поводом для написания статьи стало тридцатилетие Академии. Соответственно, первая ее часть будет посвящена истории социокультурного и экзистенциального проекта, именуемого РХГА, какой она видится из точки нашего настоящего. Тематически близкие тексты периодически появлялись по прохождении каких-то значимых рубежей (см., например: [1; 6]). В них представлены несколько отличающиеся взгляды на ситуацию;

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии.

через десятилетие, очевидно, она будет выглядеть опять-таки по-другому. Вторая часть статьи будет посвящена концептуальному ядру этого образовательного проекта — ценностно-культурологической педагогике. Именно она обеспечила уникальность места РХГА в российской высшей школе и создала предпосылки для превращения Академии в компактный исследовательский университет гуманитарной направленности. С учетом вышеназванных статей, мы не будем останавливаться на описании самой модели, сосредоточившись на ее социальных и интеллектуальных предпосылках. В третьей части будут контурно обрисованы перспективы дальнейшего воплощения этой образовательной модели с учетом уже ставших достаточно прозрачными и для России реалий глобализации, цифровизации и постсекуляризма. Части отличаются стилистически: первая — констатирующая, вторая — анализирующая, третья — размышляющая.

Вуз прошел путь от Высших гуманитарных курсов (ВГК) до регулярного учебного заведения — сначала института (РХГИ), потом академии (РХГА). Признание со стороны общества и государства приходило постепенно. Первая аккредитация — в 1999 г., статус «академии» — по результатам аккредитации 2004 г. Из Высших гуманитарных курсов вышли и другие образовательные проекты — Институт иностранных языков, Восточный институт, Эдукацентр, но у них свои истории. Изначальное ядро специальностей подготовки, реализовывавшихся в ВГК-РХГИ-РХГА, сохранялось на протяжении трех десятилетий: философия, религиоведение, теология, культурология, искусствоведение, филология (по профилям). К нему приращивались новые специальности и направления (например, психология в 1999 г.). Первоначально занятия проходили по вечерней форме (фактически это было очное образование во второй половине дня) по уровню специалитета и на условиях субаренды помещений средней школы. После переезда в 1998 г. в здание на наб. р. Фонтанки, д. 15, начался новый жизненный этап. С 1999 г. появилась дневная форма, а с 2000 г. — заочная. В 1999 г. была открыта аспирантура, в 2007 г. магистратура, а в 2009 г. уровень среднего профессионального образования, который в 2014 г. получил структурное оформление в качестве колледжа РХГА «Фонтанка, 15».

Ныне в составе РХГА три факультета, реализующие программы высшего образования: Факультет философии, богословия и религиоведения (ФБР), Факультет мировых языков и культур (МЯК), Факультет психологии и философии человека (ПФЧ), а Колледж исполняет функции факультета среднего профессионального образования. Все уровни реализации образовательных программ, от среднего профессионального до аспирантуры, прошли государственную аккредитацию. При такой развертке уровней и направлений, фактически приближающих РХГА к состоянию гуманитарного университета, вуз всегда оставался компактной по размерам образовательной организацией. Число учащихся редко опускалось ниже 500, но и не превышало 1000 человек. Факт, впрочем, не столь удивительный, с учетом того, что работа проходила в рыночных условиях (без бюджетных мест, спонсоров и целевых заказов от организаций) по специальностям, большинство из которых трудно назвать массовыми и популярными на рынке. Удивление скорее могут вызвать сам факт

подобной живучести нерыночного в рыночном, а также научные и опосредующие их культурно-просветительские достижения РХГА.

Вуз куда лучше известен в академической среде, нежели среди потенциальных абитуриентов. Причина академической известности — публикации в бумажной и электронной форме. Главным проектом, безусловно, выступает серия «Русский Путь: pro et contra». За четверть века (первый том — «Н. А. Бердяев: pro et contra» — увидел свет в 1994 г.) в серии подготовлено и опубликовано свыше 150 томов, многие из которых выдержали не одно переиздание. Поначалу тома серии выстраивались как концептуальные концентрации культурной памяти вокруг персон: философов, писателей, ученых, политиков и деятелей искусства. В последние годы получает реальное воплощение анонсированный еще в 1999 г. [2] и подтвержденный позднее [3] поворот от персоналий к реалиям. Под реалиями имеются в виду феномены культуры: идеологии (либерализм, социализм, анархизм, национализм, консерватизм), религии и конфессии (буддизм, иудаизм, ислам, христианство и его конфессии — православие, католицизм, протестантизм), войны и революции, формы государственности, ценности и универсалии. В качестве объемлющего горизонта столь разноплановых исследовательских тематик заявлено создание «Энциклопедии самосознания русской культуры».

Последние годы перманентно увеличивается доля представленности современных рефлексий в составах проектов «pro et contra». Эта тенденция вполне объяснима. В начале развития серии классические позиции были еще плохо освоены и даже порой неизвестны, а уровень современных дискурсов все-таки уступал классике. Сейчас он не только не уступает, но порой и интереснее. Заявленная в качестве объемлющего горизонта всего проекта цель выглядит амбициозной, но речь ведь идет об энциклопедии нового типа, открытой к пополнению и построенной в цифровом формате. В ходе работы над проектами «Русского Пути» РХГА создала свыше трех десятков инфоресурсов (например: научно-информационный образовательный сайт «Философская библиотека Средневековья» [8], подготовлен при финансовой поддержке Российского научного гуманитарного фонда (РГНФ), грант РГНФ № 96-03-12112в; научно-информационный образовательный сайт «Философская библиотека Возрождения» [7], подготовлен при финансовой поддержке Российского научного гуманитарного фонда (РГНФ), грант № 96-03-12112в; информационно-образовательный интернет-проект «Культурно-конфессиональная структура христианской цивилизации: православие, католицизм, протестантизм — социокультурный аспект влияния» [5], грант РГНФ № 00-05-12011в), посвященных персоналиям или феноменам культуры.

Публикации — следствие научно-исследовательской работы. Однако в отечестве с исследованиями и разработками дела обстоят не блестяще, есть даже мнение, будто крупнейшие ученые в области фундаментальных наук покинули страну еще в восьмидесятые-девяностые годы, а новая генерация ученых пока еще не продемонстрировала столь же признанных, как и советские достижения, результатов, хотя они, может быть, просто нами не осознаны. Не будем вдаваться в дискуссию, но в гуманитаристике ситуация явно не столь однозначна. Больших денег на гуманитаристику не требуется, секрета в получае-

мых исследователями результатах никакого нет, а интеграция с зарубежными университетами вполне удовлетворяется визитами и стажировками. Однако расцветом ситуацию в гуманитарных науках тоже не назовешь. Вводимые у нас сверху показатели цитируемости в имеющих международное признание сетях, призванные якобы интенсифицировать исследовательские процессы, отделив при этом думающие по интернациональным лекалам «зерна» от «плевел» доморощенности, реальной ситуации не исправят, скорее — создадут новую ширму, скрывающую положение дел от трезвого анализа.

В любом случае, организация исследований на систематической основе неосуществима без финансирования. В нашей стране роль основного инвестора в науку продолжает исполнять государство, доля бизнеса пока малозначительна. Частный сектор научных и образовательных организаций доступа к регулярному бюджетному финансированию исследований не имеет. И это системная проблема (госсектор, правда, видит проблему в собственном недофинансировании). Отдельные исключения лишь подтверждают общее правило. Случай РХГА относится к их числу. Молодой вуз преуспел в проектной деятельности. Начиная с 1995 г. на базе РХГА было выполнено свыше 300 проектов различного профиля (исследовательские, издательские, проведения научных мероприятий, создания информационных систем), профинансированных государственными научными фондами — РГНФ, РФФИ, РФФИ, а также региональными структурами. Общие причины успехов: оригинальные темы, системность институциональных усилий, исполнительность в реализации принятых обязательств. Имеется и причина, не лежащая на поверхности. Сам способ организации исследований в РХГА проектный. Научные коллективы создаются под конкретные задачи с обозримым периодом исполнения, а при восстановлении на исследовательской повестке подобных задач, могут быть частично воссозданы. Способ, привычный для ученых Запада, а также последнее время и для азиатов, которые стремительно приближаются к первым по успешности и продуктивности. Для России основу продолжает составлять регулярное бюджетирование, тогда как в развитых странах до половины ресурсов на науку (по крайней мере, открытых) формируется на конкурентной основе.

Проект такого масштаба, как «Русский Путь», собственно говоря, и невозможно реализовать силами одного вуза, даже такого прославленного, как МГУ или СПбГУ. РХГА на протяжении четверти века успешно выполняла роль коллективного коммуникатора и фасилитатора сообщества российских ученых гуманитариев. Центром притяжения усилий и интересов стал «Русский Путь» — проект вроде бы частный, но в тоже время обладающий системностью в силу нацеленности на культуру как таковую. В целом, такой способ организации исследований соответствует информационной эпохе. РХГА обеспечивает и собственное регулярное финансирование научной деятельности, но без поддержки указанных фондов «Русский Путь» не состоялся бы в том виде, как он сейчас известен.

Однако главной причиной (целевой или хотя бы формальной, в терминах Аристотеля) и научных достижений, и социальной успешности вуза выступает та самая ценностно-культурологическая педагогика, которой посвящена

статья. Ее суть в системности, культурологичности и аксиологичности как образования, так и научных исследований. Именно таков проект «Русский Путь». Опубликованные книги и информационные ресурсы представляют собой финализации конкретных исследовательских траекторий, часто пересекающихся и дополняющих друг друга, обусловленных общей идеологической и методологической установкой.

* * *

Сам термин «ценностно-культурологическая педагогика» родился относительно недавно. Первоначально шла речь о концепции(или модели) целостного (или комплексного) гуманитарного образования. Целостному противостоит фрагментарное. Мы противопоставляли свою модель сциентистской, что тоже требует пояснения и уточнения. Всякое образование нацелено на изменение образа (формы, способа, структуры) человеческой жизни: профессиональных действий, поведения в обществе, мышления. Во всех уровнях и формах образования присутствуют все указанные элементы, но в разных пропорциях. Важнейшей задачей начального и общего образования является прививка социальных навыков и стереотипов, на них наслаиваются социальные, гуманитарные, научные, профессиональные компетенции. Среднее профессиональное образование требует научения действиям, преимущественно шаблонным, умению решать задачи в рамках моделей, не сильно задумываясь при этом о самой модели. На уровне высшего образования изучается и осмысливается сама модель, что, в конечном счете, должно приводить к ее усовершенствованию или замене. Высшее образование предполагает изменение мышления, т. е. работу с гештальтами, а не только с элементами. Мышление может быть направлено на изменение материального мира (инженерное или техническое образование), постижение его законов (естественнонаучное и математическое образование), познание общества и ценностей (гуманитарное образование), человека в его отношении к Богу (теологическое и религиозное образование). Мышление в указанных сферах будет опираться на, соответственно, схемы, концепты, идеи, смыслы и символы (речь идет о преимущественной опоре).

Сциентистская модель хорошо работает в сфере высшего технического (военного, инженерного) образования, в его массовых сегментах. Часть и целое, как известно, категории коррелятивные, отражающиеся друг в друге. Любой набор фрагментов предполагает целое как фон, пусть и слабо распознаваемый. Сциентистский подход берет за основу некий набор исторически состоявшихся фрагментов, принимая его в качестве догмы, а общенаучные, тем паче — обще-гуманитарные компетенции рассматриваются в качестве довеска. Говоря проще, отдельная наука является центром, тематически смежные науки — ближайшей периферией, а все остальные — это уже «дальнее зарубежье». Цель — сформировать «человека умелого», приученного думать быстро и точно, но в рамках схемы. Осознание схем — удел тех, кто получает фундаментальное образование. Советская система не только инженерного, но и военного, аграрного, медицинского, педагогического образования была в своих массовых сегментах построена по сциентистскому принципу. Хотя и не ограничивалась только им

по причинам идеологическим и идеократическим, а также и в силу хорошо сбалансированного общего среднего образования, прививавшего и социальные навыки, и гуманитарную культуру. Сциентистский подход, спроецированный в гуманитарную сферу, весьма проблематичен, он плодит историков, осведомленных о философии понаслышке, и психологов, знакомых с художественной литературой на уровне школьной программы. О религиозных идеях и символах речь и не шла, разве что в рамках «опиума для народа». Среднестатистический выпускник советского пединститута характеризовался указанными чертами, в университетах все-таки формировался целостный мировоззренческий горизонт. Но еще более важной представляется аксиологическая фундированность средней школы, реализуемая и через воспитательную работу, и через содержание образования, одним из столпов которого служили русский язык и русская литература, компенсировавшая на уровне ценностей отсутствие собственно религиозной составляющей. Концепция РХГА возникла в постсоветское время, поэтому важно понимание советских условий.

Целостное гуманитарное образование строится из примата гештальта над набором изучаемых фрагментов. Примат целого над суммой элементов задается на уровне целеполагания самой модели, тогда как реципиентами большинства исполнителей воспринимается как данность, не скрываемая и даже вполне открыто декларируемая. Цель высшего образования — научить человека мыслить, опираясь при этом на вполне определенные предметные содержания, полностью дисциплинарности избежать невозможно. Однако междисциплинарность и фундаментальность были и остаются признаками подлинной элитарности высшего образования. Именно так строился пятилетний процесс в лучших структурах. Отметим, в частности, Бауманку, Физтех им. Иоффе, некоторые факультеты МГУ и ЛГУ. Гуманитарное образование также преследует цель научить мышлению, но в нем можно выделить не только метапредметный уровень содержаний и интенций, но и метанаучный. Сверхцель высшего гуманитарного образования — помочь человеку стать личностью. На способствование личностному росту нацелены, каждая по-своему, семья, школа и церковь. Особенность университета в том, что там личностный рост, являющийся, по сути, задачей метанаучной, обеспечивается через изучение наук. Необходим метапредметный горизонт. Таковым для гуманитаристики выступает культура. Рождающийся в мир ребенок является личностью только потенциально. Индивид становится личностью, превращая в действительность заложенные в нем возможности, через усвоение коллективного духовного опыта, кристаллизовавшегося в достижениях мировой и национальной культуры. Таким образом, под гештальтом в целостном гуманитарном образовании подразумевается культура в ее историческом развитии. Мы в свое время (и это было весьма популярно) вели речь о «методе погружения в культуру».

В культуре как открытой саморазвивающейся системе, выделялись группы феноменов, специфически организованных по способам своего бытия и содержания (регионы сущего). Им соответствуют отрасли гуманитарного знания: событиям — история, художественным образам — литература и искусство, идеям и понятиям — философия, а символам, выстраивающим отношения к Абсолютному, — религиоведение и теология. Эти аспекты построения

и восприятия культуры как целого должны в идеале дополнять друг друга. Огромный исторический материал категоризируется путем выделения главного (событий, идей, образов) и разбивки по эпохам, а в логике удобства привязывается к учебным годам и семестрам. На этом общегуманитарном фундаменте, обеспечивающем возможность усвоения потенциально каждым учащимся основных достижений человеческого духа, строится профессиональная подготовка по той или иной специальности — психологии, философии, филологии.

Сказанное проясняет «культурологичность» нашей модели, а для усвоения ее аксиологической составляющей требуется обзор ее ближайших философских предпосылок. Самая очевидная из них — это «Феноменология духа» Гегеля, его учение о развитии, формациях, интеллектуальной преемственности, смысле образования. Наша педагогическая система близка старонемецкой, построенной на логике взаимосвязанных коллективно проходимых ступеней (российская дореволюционная и советская эпохи также ей близки). Она соответствует самой цели классического университета в Гумбольдтовском смысле. Исторические поражения, которые потерпели сначала Германия, а потом и СССР от англо-американского мира, а также глобализация, проблематизировали и Гумбольдтовский идеал университетского образования, и старонемецкую модель. Но об этом в последней части статьи.

Гегелевская модель исторического развития нами воспринята, но с весьма существенными дополнениями. Она линейна, европоцентрична, аксиологически ущербна, а в части финализации истории в некотором смысле даже наивна. Славяне, а следовательно, и Россия не относились Гегелем к числу «исторических народов». Философия истории после Гегеля как в Европе, так и в России предлагала другие схемы. Марксисты и позитивисты, при всей критичности к Гегелю, в определенных аспектах продолжают его подходы к пониманию истории и культуры. У Гегеля абсолютный дух фактически полностью имманентизируется культуре, у марксистов и позитивистов о трансцендентном речь вообще не идет. Сохраняется принцип развития от формации к формации: общественно-экономические формации у Маркса, аграрное, индустриальное и постиндустриальное общество в постпозитивистской философии истории. При этом «локомотивами прогресса» мыслятся экономика или научно-техническая сфера. В обеих линиях отношение к религии критическое. Шпенглер отказался от линейности и европоцентризма, но и христианство предстало у него локальным историческим феноменом. Тойнби восстановил единство истории, но с учетом многообразия локальных цивилизаций, в котором восточнохристианская — от Византии до России — заняла свое особенное место.

Неокантианство, философия жизни, аксиология и экзистенциализм обосновали особую роль ценностей в познании и создании истории. В науках о духе (человеческом бытии в истории) мы всегда оцениваем. Познание происходит через подведение явлений не только под категории, но и под ценности. Так происходит потому, что сама история творится через аксиологический выбор, который осуществляется частью осознанно, а частью стихийно, как разумом, так и сердцем. Соответственно, возможны совершенно особенные времена, которые образуют стержень истории и сердцевину культур, в ней творимых. Таково, в частности, «осевое время» у К. Ясперса. О значении кайроса, разрыва-

ющего хронос явлением Иисуса Христа, и об эпохе Ренессанса писали многие. Важнейшим следует признать восходящее к К. Г. Юнгу открытие архетипов коллективного бессознательного, составляющих глубинные нерелексируемые основания любой культуры.

Отечественная философия истории демонстрирует подобные ходы мысли, но с акцентированным интересом к российской специфике. Западники и славянофилы обозначили проблемное поле дискуссий, и варианты концепций на нем продолжают рождаться по сей день. Для их обзора в данном случае нет места. С. М. Соловьёв в свое время предложил христороцентричную модель истории, в которой европейская культура была представлена в двух основных формах — западной и восточно-русской, причем каждая из них демонстрирует, по мнению историка, черты исторической исчерпанности. Н. А. Бердяев предложил осмысление российской истории, в котором советский период сменил петербургский, в чем-то отвергая его, а в чем-то и продолжая. Эмиграция и зарубежные авторы предложили понимание квазирелигиозного характера советской цивилизации. В целом, аксиологические интенции ярче выражены в отечественной мысли, чем в западной. Русский религиозный идеализм — философская платформа ценностно-культурологической педагогики.

Прагматика построения учебного процесса требует относительно простой опорной схемы, тогда как сложные, не совпадающие и дополняющие друг друга концепции ее обоснования могут предполагаться в качестве фона. Мы сохраняем христороцентричную модель истории, но с учетом сформированной К. Ясперсом концепции «осевого времени» и без западнического атлантизма. Европоцентричность все-таки сохраняется, хотя общегуманитарные дисциплины завершающего курса подготовки посвящены российской культуре. Похоже на схему С. М. Соловьёва, но с учетом советского и постсоветского опыта.

Славянофилы задолго до Шпенглера предсказали закат Европы, подводя под это теологическое и культурологическое обоснования. Однако их замыслы о России остались мечтаниями, иллюзорность которых обнажила Революция 1917 г. Вся христианская культура вошла к концу XIX в. в системный кризис. Но дело не в католичестве или Реформации. Потрясения, которые испытал христианский Восток, оказались едва ли не большими, чем выпавшие на долю западных стран. Концептуальная метафора «постхристианского общества», авторство которой принято возводить к Тойнби, возникла не на голом месте. Популярная после Второй мировой войны, она стала утрачивать эвристический потенциал к концу столетия, а в XXI в. была вытеснена теорией постсекулярного общества, которая интегрировала элементы постхристианского концепта [4]. Даже если и постсекулярная гипотеза со временем уйдет из дискурсивного поля, сейчас она открывает новый горизонт восприятия духовной ситуации в современной культуре.

Вопрос о христианских, шире — религиозных (или квазирелигиозных — идеологических) основаниях культуры является аксиологически центральным. Ценностями часто называют конкретные вещи и феномены, культура из них, собственно говоря, и состоит. Но это не главное. Ценности суть аксиологические категории, аналог культурных универсалий. Культура без ценностей

и универсалий была бы подобна организму с отсутствующей нервной системой. Ансамбль ценностей и универсалий, фундированных архетипами культурного бессознательного, формирует культурный социокод, предопределяющий основную направленность экзистенциальных предпочтений внутри локальной цивилизации и конкретной эпохи. Именно религия придает ценность, используя для этого язык мифа, онтологическую устойчивость. Деструкция религиозной сферы нарушает символическую связь социокультурного континуума с трансцендентным, временного с вечным. Происходит перекодировка самой матрицы культурного бытия. Современное состояние аксиологического плюрализма, внешне напоминающего хаос, постмодернистами представляется некоей «нормой». Но это «норма» перехода, вектор которого открыт, хотя потенциальные сценарии просматриваются.

Ценностный аспект в нашей образовательной модели предполагает еще один уровень, помимо исторического и структурного, категоризации материала — собственно аксиологический. Христианство сознательно обозначается в качестве смыслового центра всемирной истории. Это, с одной стороны, задает шкалу оценок феноменов культуры, а с другой, требует осмысления системы ценностей, привнесенной в мир Евангелием, в других аксиологических контекстах — как религиозных (язычество, иудаизм, буддизм и др.), так и светских, включая варианты секуляризма разной направленности и жесткости. Сравнительно-религиоведческие или сравнительно-культурологические анализы допускают подобное, но как предмет изучения, а не элемент методологии. Конфессионально-ориентированные педагогические модели вообще, в большинстве своем, не предполагают сопоставления, разве что в качестве объектов критики чужого. В РХГА учат не навязывая. Обучение в Академии предполагает большой уровень личной свободы и ответственности. Может быть, это стремление к осмысленной свободе и ответственности выглядит романтично, как и желание построить вуз по заветам Гумбольдта, но ведь именно идеалы, будучи недостижимыми по существу, превращают человеческое существование в историю.

Постсоветскую эпоху можно рассматривать через призму постсекулярной гипотезы, которая предполагает конкуренцию религий и идеологий как между собой, так и друг с другом. В российской истории такие конкурентные ситуации были эпизодическими и кратковременными, их сменяли длительные периоды идеологической монополии со слабо выраженной оппозицией. Стабильность давала плоды, но и с завидной регулярностью приводила к застоям. Застой заканчивались потрясениями, которые выявляли внутреннюю деградацию элит, ответственных за сохранность идеологических ядер. В истории Запада была эпоха, которая инспирировала ситуацию многовековой идеологической конкуренции. За Ренессансом, ставшим символом секуляризации, последовала Реформация, реакцией на которую стала Контрреформация. Католицизм, протестантизм и гуманизм образовали смысловые контуры идеологической конкуренции малого «осевого времени» эпохи Modernity. Со временем менялась форма треугольника: секулярный гуманизм по-прежнему продолжает расширяться. В сфере образования возникла реальная конкуренция образовательных моделей — классической клерикальной, гуманистически-просветительской,

реформатской и иезуитской, которая пыталась бороться и с секуляризмом, усваивая его достижения, и с протестантизмом, не скатываясь при этом в Средневековье. Просветительская в конечном счете победила в масштабах цивилизации, но современность создана при участии всех факторов. Ведущие современные университеты Запада, большинство из которых были основаны церквями, ныне являются светскими. Место для теологии в них сохраняется, а в некоторых (католических и протестантских) присутствует, пусть и в ослабленном виде, религиозно-миссионерская составляющая.

Постсоветская ситуация идеологически подобна. Но основное направление формирует уже не религиозный, а идеологический (квазирелигиозный) конфликт, к которому подключаются (вполне согласно с постсекулярными теориями) собственно религиозные факторы. На фоне центрального для эпохи столкновения двух идеологических программ — социалистической и либеральной — имеют место образовательные проекты, построенные на искренней вере в оздоравливающее значение духовных ценностей. Вполне естественно, что наиболее известные результаты продемонстрированы в рамках доминантной конфессии — Православия. В рамках этих декларативно-конфессиональных проектов акцент делается не только на ценностно-фундированное образование, но и на религиозные практики, которые превращаются в значимые элементы внутренней среды обитания этих образовательных организаций. Порой этот элемент даже более значим, чем сам учебный процесс. Так в мире религиозно-индифферентного социума намываются островки православной культуры. Подобного рода проекты важны. Они воплощают духовный консерватизм, придающий обществу устойчивость. У таких подходов имеются сильные и слабые стороны. Возможно формирование сплоченных коллективов учащихся и учащихся, но потенциальная аудитория профессионально ограничена, стремление к качеству порой потесняется профессиональной выверенностью поведения, а молодой человек, выходящий в мир, часто оказывается не готов к встрече с ним. Прошлое (бессознательно приравниваемое к вечному или хотя бы лучшему) переносится в настоящее с очень незначительной долей модернизации. В экономическом плане такие проекты сложно вывести на самоокупаемость, но они понятны для меценатов и потенциальных спонсоров. Они не захватывают близкий по ценностным ориентациям, но пока еще не воцерковленный контингент, а ведь значительный сегмент современного общества составляют внеконфессиональные верующие.

Модель, которую реализует РХГА, довольно-таки близка той, которую в свое время предложили иезуиты [9]. Играем на поле противника по его правилам. Но там было движение из церкви в общество, а здесь из общества к церкви. Важнейшее отличие — отсутствие системной институциональной поддержки. Сходство заметно по параметрам аксиологической целостности образовательного процесса и социальной открытости, а в части готовности к межконфессиональному и даже межрелигиозному диалогу превосходит ее. Современная Россия является полиэтнической и поликонфессиональной страной, в которой выделяются (пока) религиозные и культурные доминанты — православно-христианская и русская. Укрепление социальной солидарности требует межконфессионального диалога и взаимопонимания, тогда как

акцентирование конфессиональной исключительности может генерировать социальные конфликты. Именно опора на ценности (не догматы и не ритуалы) создает платформу для такого диалога. В свое время иезуиты все-таки остановили Реформацию в Европе, а секуляризм — нет. Ныне религии являются потенциальными союзниками против секуляризма, уже не нарождающегося, а доминирующего.

Современный секуляризованный мир внешне выглядит религиозно индифферентным (скептическим) или антирелигиозно агрессивным (критическим), что реже. Но в обоих случаях внутренне — на уровне базовых аксиологических предпочтений — он представляет собой новую форму язычества. Ее особенность в отсутствии характерной для классического язычества религиозной символики — капищ, ритуалов, обрядов. Речь идет о поклонении языческим богам власти, эроса, богатства в “сердце и разуме”.

Константиновская эпоха, сущностью которой было превращение христианства в государственную религию, обладающую социальной монополией на научение ценностям, и как следствие — в идеологию, закончилась. Конечно, не смертью Константина Великого и даже не падением Константинополя. Окончательный итог подвела Первая мировая война. Оказалось, что общество осталось в глубинах культурного бессознательного языческим. Сожжение или потопление идолов в Днепре относится к феноменальному уровню культурного бытия. Уровень ноуменальный, закрепляемый ценностями и архетипами, сохранился, отодвинувшись в подполье культуры. Репаганизация, произведенная гуманизмом под внешней формой секуляризации, представляет собой продолжающийся процесс представления «человека из подполья» «человеком естественным». Однако новый человек, в отличие от прежнего язычника, обладает критическим мышлением, в т. ч. и по отношению к исторической практике христианских конфессий. Церкви несут свою долю ответственности за торжество секуляризма. Современного человека не загнать в церковь по приказу, а прямая пропаганда традиции обладает ограниченным миссионерским потенциалом. В наши дни в странах развитого мира люди социализируются через прохождение различных ступеней образовательной лестницы. Образование, особенно его гуманитарные элементы, не может не быть ценностно-ориентированным. Вопрос — какие ценности оно закладывает? В этом смысле система образования остается важнейшей ареной аксиологической конкуренции. Реевангелизация должна охватить и эту сферу культурного бытия, дело апостола Павла требует повторения в новых условиях. С одной стороны, они сложнее. Мир, в котором проповедовал апостол Павел, был все-таки религиозным, это облегчало перекодировку ценностной матрицы. С другой стороны, христианство проделало огромную работу. Оно перестало быть государственной религией, но христианская культура пока остается. Вопрос: «Что идет ей на смену?» — открыт.

Российская ментальность предрасположена к цельности мировоззрения. В философии это нашло отражение в концепциях живого знания славянофилов, цельного знания метафизики всеединства и софиологии, личностно ориентированного знания персоналистов. Даже марксизм с его концепцией общественно-экономических формаций ориентирован на целостное, пусть

и одностороннее понимание культурно-исторических процессов. В этом плане навязываемая России последние десятилетия аналитическая методология чужда не только православному богословию, холистичному по определению, и русскому религиозному идеализму, который стремился к целостности в ответах на вызовы секуляризма, но и марксизму.

Генезис той модели ценностно-культурологической педагогики, которая была фактически реализована в РХГА, в сущности свершился. Мы проанализировали ее социальные и ментальные предпосылки, указали на некоторые аналоги. Попробуем обсудить и перспективы. Обозначим для этого и мировые тенденции, и локальные российские условия, в которых эти тенденции продолжают.

Основные факторы, формирующие новизну современности, суть глобализация, цифровизация и постсекуляризм. По первым двум имеется консенсус, роль третьего мы постараемся обосновать. Все они дополняют друг друга, представляя аспекты единого процесса.

Глобализация — явление не уникальное. Империи стремятся к расширению, добиваясь материальных успехов не только силой, но и прививкой ценностей, которые должны для этого обладать притягательностью. Поэтому не все империи способны хотя бы к локальной глобализации. Эллинистический мир можно считать предглобализационным проектом. Самым успешным на сегодняшний день глобализационным проектом является христианский. Империи лишь воплощают его, искажая при этом. Существо же восходит к Основателю: «Я всех привлеку к себе» (Ин. 12: 32), поэтому «идите и научите все народы» (Мф. 28: 19). Аксиологически центральной в христианской глобализации является духовная свобода, высшим проявлением которой выступает любовь к Богу и к ближнему. Гуманизм предлагает два глобализационных проекта — либеральный и социалистический. Оба, по крайней мере на словах, стремятся к духовной свободе, но центр тяжести реально смещается к преобразованию материальных условий. Декларируется и любовь к человеку. Рай предполагается построить на земле и собственными силами, а грех в конечном итоге сводится к недоразвитости и к социальной необустроенности. Социалистический проект (в его радикальной коммунистической версии) пока проиграл.

Либерализм является лидером идеологической конкуренции, а страны, его продвигающие, — геополитической. Нынешний либерализм далек от классического, и даже от своего ближайшего предшественника периода от Второй мировой до Холодной войны. Будучи из трех базовых новоевропейских идеологий наиболее близким к христианству самой акцентуацией свободы, он ныне уже далеко отошел от своих христианских корней. Свобода в отрыве от Бога превращается в идол. У него несколько личин. Обычно говорят о вседозволенности, которая которая-де и фундирует гедонизм общества потребления. Но это неспецифически гуманистическая ипостась, стремление к удовольствию естественно для человека всех времен. Гуманизм внес идею свободы как творческого самовыражения в мире, когда критерием успешности выступает сам человек. Из этого, в частности, вытекает социальное переустройство, предложенное просветителями — права человека, разделение властей, верховенство закона.

Эти ценности социального уровня, бесспорно, привлекательны. Коммунистический лозунг «справедливости любой ценой» себя дискредитировал, а националистическая исключительность обречена на непонимание других. Однако либерализм интегрировал элементы проигравших социализма и национализма. Идея справедливости, но не любой ценой, а посредством законных демократических процедур, обеспечивает превалирование леволиберальных тенденций. Левацкие влияния подогревают критику религии. У центристов она всегда была умеренной, сводящейся скорее к антиклерикализму, а праволибералы, как правило, верующие или симпатизируют христианству по прагматическим соображениям. Либерализм между Мировой и Холодной войнами был защитником верующих от коммунистических и фашистских притеснений, получив все церкви в качестве союзников, а сейчас нужда в этом отпала. Современный либерализм все более начинает проявлять свою квазирелигиозную сущность, как это ранее случилось с социализмом и национализмом.

Очевидны и националистические элементы. Либерализм и национализм имеют общий корень борьбы буржуазии против феодализма, идеологической основой которого служил средневековый католический универсализм. Классический либерализм был создан англичанами и французами. Они же являются изобретателями расизма. Ныне либералы во главе борьбы против расовой дискриминации. Но в глубине ситуация сложнее. Цивилизационное лидерство — это «время белого человека», которое смогли вынести только англоговорящие народы. В награду за это из них будет образовано ядро «золотого миллиарда».

Либерализм изначально был идеологией буржуазии, причем в большей степени финансовой, обреченной на интернационализм, нежели промышленной. Уже в XX в. вывод капитала стал преобладать над вывозом товаров. Постиндустриальная эпоха создает для этого невиданные ранее условия. Современная глобализация движется лево-либеральными ценностями, информационными технологиями и мировыми деньгами во главе с лидирующей валютой.

Философским выражением духа либерализма являются позитивизм, прагматизм и (в большей степени для Европы) экзистенциализм, а ближайший социально-этической позицией — утилитаризм. Их картины мира строятся на убеждении (можно назвать его аксиологической верой) о примате элемента перед системой, единичного перед общим, существования перед сущностью. Основную повестку формирует все-таки позитивизм. Грани между современным позитивизмом и аналитической философией трудно различимы. Сущности (ноумены) непостижимы, познание движется в явлениях, для освоения которых требуется дробление информации на некие базовые элементы (кванты информации, логические атомы). Между ними устанавливаются «терминологически строгие» связи, опора на которые дает возможность блочной комбинации элементов с целью достижения обозримых результатов. Метауровень можно назвать парадигмой, можно программой. Смена программ приводит к радикальным подвижкам разного масштаба. Очерченная эпистемология идеально соответствует цифровой эпохе.

Термин «цифровизация» акцентирует некоторые черты информационного общества. Литература, посвященная происходящей информационной

революции, огромна. Поэтому ограничимся некоторыми аспектами, важными в философско-педагогическом плане. Информация становится практически общедоступной, люди в ней даже захлебываются. Для ориентации в социуме требуется умение оперировать информацией по заданным схемам. Формирование схем (программ, моделей) — удел избранных. Цифровая культура вытесняет книжную. Восприятие оцифрованной информации опирается на видеоряд, навыки абстрактного мышления уходят на второй план. Мышление, как синтетическая деятельность на уровне смыслов и символов, связанная с освоением литературных и философских текстов, еще в большей степени проблематизируется. Чтение таких текстов предполагает внутренний диалог с автором, чему не способствует формат аудио и видео. Но если верить Ролану Барту и иже с ним, «автор умер». Оракулы постмодерна, вроде Мишеля Фуко, провозглашают смерть субъекта. Субъекты якобы суть комбинации дискурсов. Терминологический дизайн нов, но суть стара: поистине, как учил Демокрит, существуют только атомы и пустота. Атомистика и софистика, как известно, вполне коррелятивны.

Но ведь и дискурсы подобны молекулярным цепочкам информационных элементов. Искусственный интеллект вполне способен услужить нам, выполняя элементарные операции, — зачем подниматься пешком, когда работает лифт? Машинизация способствует атрофированию мышц, а информатизация — базовых ментальных навыков. Остается ли место в ежечасно виртуализируемой культуре для классического университета, или университет должен превратиться в информационный хаб? Виртуализируем ли Сократ? Если личность Сократа — набор дискурсов, то вполне. А если умений и транслируемых компетенций, то... тоже! Университет как виртуально-компетентностный хаб — это, конечно, не про «Лигу плюща». Ведущие университеты могут позволить себе приобрести не в их родных краях появившихся «Платонов и быстрых разумом Невтонов» для исполнения сократических функций. Для остальных — цифровизация и компетенции. Не попавшие в суперлигу образовательные организации будут производить такие элементы социальных систем, которые Герберт Маркузе назвал «одномерным человеком». Ранжируется и идеология образования. Исследовательский университет не построить только с помощью денег. Ценность свободы раскрывается в восходящем горизонте, как самореализация через творчество и познание, которые институционально реализуются через университет. Кто-то должен совершать открытия, готовить научные революции, создавать модели, платформы, одним словом, программировать будущее.

Реформа системы образования постсоветской России в основном состоялась. Заложены схемы для потенциальной эволюции отдельных элементов, но имеются и пока незаполненные лакуны. Результаты, если смотреть на перспективу, не самые утешительные. Но они — фактичны. На уровне государственной политики в области образования марксизм в конечном итоге был вытеснен позитивизмом. С учетом государствоцентричности отечественной культуры в целом и системы образования в частности, это очень существенный шаг на пути духовной колонизации страны (можно назвать это интеграцией в мировой порядок). Аналитическая традиция, органически вызревшая в англо-американской культуре, для России чужеродна. Поэтому реформы проходили

болезненно. Для российской ментальности характерны целостность и стремление найти смысл деятельности, трансцендирующий непосредственные результаты. Обломов таковой не обнаружил, а Штольц нашел — в этих самых результатах. Коммунистическая идеология предлагала сверхцели, став одним из факторов успеха системы образования. Однако прагматический (буржуазный) материализм экзистенциально логичнее марксистского: «будем есть и пить, ибо завтра умрем» (1 Кор. 15: 32), причем Павлов ответ «никак» уже исключен. Советская педагогика декларировала в качестве своей сверхцели создание человека-творца. Сам труд рассматривался в качестве разновидности творчества и ценности, расхваливался как «дело чести, дело славы, дело доблести и геройства». Утилитаризм отбрасывает социалистическую мишуру, рассматривая труд как средство, а потребление как цель. Отреформированная постсоветская система образования готовит «цивилизованного потребителя». Для потребителя важно потребление, он будет минимизировать трудозатраты. В т. ч. и на учебу. Задача государства — минимизировать последствия такого эгоизма индивидов для общества и самого себя. Одаренных надо вылавливать и формировать условия для роста в образовательных резервациях, а массе создать не сильно обременительные условия для обозримых результатов. Образование должно быть шаблонным. Думать много не надо, важнее навыки и компетенции, которые в случае социальной или производственной необходимости можно достроить или перепрограммировать. Позитивистско-прагматическая философия для этого идеально подходит. Знание редуцируется к информации, образование к умению оперировать логическими атомами по заданным сверху схемам, осмысление которых не предусмотрено для получения результатов, этими схемами потенциально предполагаемых.

Компетентностная модель заслуживает того, чтобы остановиться на ней подробнее. Она идеально подходит для среднего профессионального образования. В постсоветской России она стала тем «колхозом», куда насильно загнали всех. Нет спору — компетенции важны. Но в качестве центра в общем или высшем образовании они смотрятся как на корове седло. Цель зацикленного на компетенциях образования — производить догадливых и смышленных. Смышленость — качество полезное, но экзистенция им не исчерпывается. «Сыны века сего догадливее сынов света в своем роде» (Лк. 16: 8). В прокрустово ложе компетенций приходится втискивать традиционные для педагогики элементы. Так, личностный рост становится «личностными компетенциями». Выходит, что образовательная организация должна натренировать выпускника компетентно любить ближнего, Родину, а теологическая — еще и Бога.

Еще одной мантрой являются инновации. Образование — это в первую очередь освоение полученного опыта. Без его осмысления и оценки обновлять будет ничего, на выходе будут волшебники-недоучки, как в песне, исполненной А. Пугачёвой. Инновации без фундамента подобны «перманентной революции», лозунг который был провозглашен, но, к счастью, не реализован, Л. Троцким. Однако способность к новациям отнюдь не вырастает органически из компетентностно зацикленного образования. Скорее, наоборот, требует критического отношения к самим гештальтам.

Отсутствие осознанности схем, подогреваемое мантрами инновационности, создает иллюзию «открытости». Ей надо добавить целостности на аксио-

логическом уровне. Главным препятствием утилитаризму и постмодернизму в школе была русская литература. Ее изучение можно было развернуть в сторону выявления христианских ценностей, лежащих в основе воплощенных образов. В отдельных случаях так и происходило в постсоветское время. Но на системном уровне литература и русский язык как естественная среда ее обитания редуцированы к допустимому минимуму, подправлен и сам «круг чтения». Стандарты и, главное, система ЕГЭ закрепили реформы на институциональном уровне. Образование как таковое в большинстве государственных школ перестало быть самоцелью, цель — результат, измеримый в баллах, обучение оказывается средством его достижения. Как часто бывает, сначала сделали, а потом подумали. Выяснилось, что патриотизм с утилитаризмом плохо совместимы. Цивилизованный потребитель не будет совершать предательство Родины (сами эти понятия ведь не обладают однозначной семантикой). Он просто сделает рациональный выбор в пользу собственной выгоды. Пока нет горячего конфликта, это вроде бы не опасно. Всех действительно не переманить, но лучших можно. Интеллект продолжает утекать из России. США могут позволить себе готовить недоумков в собственных школах. Там и деньги, и условия, обеспечивающие импорт интеллекта. У нас нет.

Пришло осознание, что «без патриотизма нам не прожить». Но он должен быть не зоологически-шовинистическим, а духовным. Непосредственно близлежащая духовность — Православие. Церковь изъявляет готовность вернуться в школу, но этому препятствует светский характер государственного образования. Серьезным внешним обременением является поликонфессиональность постсоветского общества. В результате бурных дискуссий и освоенных бюджетов гора родила мышь. ОРКСЭ реализуется 1 час в неделю в течении 4-го класса средней (фактически начальной) школы. Конечно, меньше, чем при Победоносцеве, но имеются замыслы расширения на полную образовательную траекторию. Клерикальное жало в плоть секулярной по духу системы образования ситуацию не переломит, хотя дискомфорт создаст. Значимый для формирования картины мира контент основных образовательных программ уже смоделирован в позитивистском или материалистическом духе.

Высшая школа пожинает плоды средней. Среднестатистический абитуриент качественно изменился: снизилась общая информированность, мотивация в большой степени связана с формальными оценками. Хуже всего с синтетическими функциями мышления, которые тренируются самостоятельным письмом, предполагающим освоение сложных текстов. Мышление как синтез сводится к перекомбинированию заимствованных из Сети элементов.

Ведущим университетам все-таки удалось отстоять некоторую самостоятельность вступительных испытаний. Кроме того, именно они пожинают плоды ЕГЭ, пользуясь правом забора лучших. Многим университетам удалось сохранить фундаментальность подготовки, унаследованную от советского времени. Лидером в гуманитарной сфере является Высшая школа экономики, обладающая большими международными связями. На фоне других университетов вуз выделяется осмысленной идеологией (суть которой выражает название соответствующего фонда — «Либеральная миссия») и коррелирующей с ней корпоративной культурой. В научно-педагогическом сообществе именно ВШЭ

считается вдохновителем и разработчиком системных реформ, которым было подвергнуто российское образование. Наибольшая академическая мобильность (часто в одну сторону) свойственна именно ведущим университетам.

Негосударственный сектор несопоставим по ресурсам и политической поддержке с государственным. За истекшую пятилетку государство, используя механизмы формального права, сократило его более чем наполовину, что во многих случаях было оправданно. Но при этом вычистили не только слабое, ведь оригинальность формально есть разновидность девиантного. Аналогов ВШЭ по совокупности параметров даже не предвидится. Имеются продвинутые образовательные проекты, реализующие либеральную миссию, но с малым сегментом влияния — Шанинка, Европейский Университет в Петербурге. Православные вузы, по определению пророссийские, но по качеству либеральным образовательным проектам уступают. В постсекулярном обществе они играют роль «якорей консервативности». Креативный их потенциал проблематичен. Обладающий влиянием университет, реализующий идеологию «Русского мира», в России отсутствует. Нет и структуры (тем паче сетевой), дающей конкурентное образование на платформе ценностей, принимаемых традиционными религиями России. Здесь и проблема, и лакуна.

Зачистка образовательного пространства, на бюрократическом жаргоне именуемая «оптимизацией вузовской сети», не могла не коснуться и Академии. В 2013 г. в Санкт-Петербурге действовало 49 негосударственных вузов, имеющих государственную аккредитацию, и уже только 12 организаций — в 2018 г. Изменение среды обитания (отказ от специалитета, компетентностная модель, жесткое применение механизмов формального права) вынудило сократить удельный вес христианско-гуманитарной составляющей в содержании учебных программ. Тем не менее, пусть и в редуцированном виде, модель ценностно-культурологической педагогики продолжает действовать. Оптимизм внушает тенденция расширения доли вузовского компонента в учебном процессе, предусмотренная последними стандартами.

С учетом всего сказанного, вывод можно сделать вполне определенный.

Системным дефектом реформ, произведенных над образованием в России, следует признать, по нашему глубокому убеждению, редуцирование институциональных условий, настраивающих процесс обучения на поиск смысла. В погоне за производством компетентного работника, не создающего особых проблем ни для работодателя, ни для бюрократии, мы (точнее, будущие поколения) рискуем получить серьезные проблемы на личном и социальном уровнях. В социальном плане — патриотически индифферентного потребителя. В личностном плане вполне вероятно рождение такого поколения, для которого невроз (ноологический, в терминах В. Франкла) станет распространенным явлением именно в среде успешных потребителей. Нас манит успешность западной цивилизации. Но вспомним одного из ключевых ее мыслителей, к религии относившегося, кстати, неоднозначно. М. Хайдеггер сделал на склоне лет вывод, над которым следует задуматься: «Запад — это мышеловка, попав в которую, человек полностью утрачивает смысл жизни». Ценностно-культурологическая педагогика не в мейнстриме, не сообразна доминантным веяниям времени, поскольку нацелена на изменение мышления

через приобщение к духовным ценностям. Но она нужна как элемент идеологии просвещенного консерватизма. Христианский персонализм и творческий консерватизм все-таки могут быть востребованы в постсекулярном обществе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К. Двадцать лет по Русскому Пути (к 20-летию образовательной деятельности РХГА) // Вестник РХГА. — 2009. — Т. 10, вып. 2. — С. 30–57.
2. Богатырёв Д. К. «Русский Путь»: от совокупности фрагментов к системе // Вестник РХГИ. — 1999. — № 3. — С. 5–10.
3. Богатырёв Д. К. Серия «Русский путь: pro et contra» как метод систематизации и распространения гуманитарного знания // Вестник РГНФ. — 2012. № 3(68). — С. 212–218.
4. Богатырёв Д. К., Шишова М. И. Постхристианская гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, вып. 3. — С. 95–109.
5. Культурно-конфессиональная структура христианской цивилизации: православие, католицизм, протестантизм — социокультурный аспект влияния. — http://christian.rchgi.spb.ru/about_project/
6. Русский христианский гуманитарный институт: концепция, программа, документы. — СПб.: РХГА, 2001.
7. Философская библиотека Возрождения. — URL.: <http://renaissance.rchgi.spb.ru/>
8. Философская библиотека Средневековья. — URL.: <http://antology.rchgi.spb.ru/>
9. Шмонин Д. В. О философии, богословии и образовании. — СПб.: РХГА, 2016.

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2019.20.3.038

УДК 130.2

*К. П. Шевцов**

СОВРЕМЕННЫЙ МИР КАК ОБЩЕСТВО ФЕЙКА**

В статье ставится вопрос о роли фальсификации в современном информационном мире на примере феномена, получившего название «фейк». То, как используются фейки, заставляет отказаться от простого понимания их как ложного сообщения и рассматривать как разновидность не только утверждающих, но и учреждающих актов, или перформативов. В этом смысле фейки занимают место «священных объектов», отсылающих к начальным условиям возникновения общества и его саморегуляции. В статье показано, что доверие к фейкам в немалой степени определяется природой желания и структурой идентичности, которая организуется вокруг утраты и связана с опасностью разоблачения собственной природы как фейковой. Также в статье вводится и разъясняется понятие цифрового бессознательного как формы существования в эпоху цифровых систем коммуникаций, которым сопутствует эпидемическое умножение и распространение фейков как на низшем уровне социальных сетей и блогов, так и на высшем государственном уровне.

Ключевые слова: доверие, фейк, идентичность, субъекция, перформатив, цифровое бессознательное.

K. P. Shevtsov

THE MODERN WORLD AS A FAKE SOCIETY

The article discusses the question of the role of falsification in the modern information world by the example of a phenomenon called “fake”. Fakes are used not only as false messages, because they include both approving and establishing acts, or performatives. In this sense, fakes take the place of “sacred objects”, referring to the initial conditions for the genesis of society and its self-regulation. The article shows that trust in fakes is to a large extent determined by the nature of desire and the structure of identity, which is organized around loss and is associated with the danger of exposing one’s own nature as fake. The article also introduces

* Шевцов Константин Павлович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет гражданской авиации; shvkst@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и АНО ЭИСИ в рамках научного проекта № 19–011–31418 «Политика формирования доверия в эпоху фейка».

and explains the concept of the digital unconscious as a form of existence in the era of digital communication systems, which is accompanied by the epidemic multiplication and spread of fakes both at the lowest level of social networks and blogs, and at the highest state level.

Keywords: trust, fake, identity, subjection, performative, digital unconscious.

1. Фейк как перформатив

Как показывает история мысли, интерес ко лжи — самой ее возможности, ее причинам и воздействию — не только сопровождает постановку вопроса об истине, но и в значительной мере гарантирует осмысленность и принципиальность обсуждения этого вопроса. Поскольку разыскание истины должно полагаться на некие начальные очевидности, мы предпочитаем полагать, что обладаем достаточными критериями для верного суждения, но тем самым отнюдь не обеспечиваем себя защитой от ложного выбора. Дело в том, что, отличая истину от лжи, мы превращаем истину в формальный критерий различия, который в конечном итоге придает и самой отъявленной лжи добропорядочную форму истины. Само по себе суждение «Я знаю, что произошло» никак не препятствует совершенно ложному представлению фактов, поэтому с необходимостью возникает вопрос, что же собственно утверждает ложь, или: что производится и учреждается этой пустой мнимостью, которая гораздо чаще, чем хотелось бы, пользуется широким доверием и становится руководством к действию. Даже при том, что истина сегодня в немалой мере утратила свой сакральный авторитет, ее производство в господствующей системе дискурсов требует неизменного полагания своего иного — аномального, враждебного «нашим» (традиционным или либеральным) ценностям, не просто ложного, а именно упорствующего в обмане, в порождении или производстве заведомой лжи, в распространении едва ли не главного бедствия современного информационного мира — фейка.

Уже Платон понимал, насколько важно удержать границу истины и лжи, потому что, не принадлежа ни одной из сторон, она позволяет обратиться как к истине, так и ко лжи и тем самым усилить их присутствие в мире. Эта граница предстанет ложью, если мы будем держаться небытия, или окажется «благородным вымыслом», если мы придумаем мифы, которые направят граждан к справедливой жизни. Миф из «Государства» о происхождении трех сословий из земли с примесью различных пород металла [9, с. 184] по сути является фейком, но поскольку им узаконивается различие каст, он перестает быть мнимостью и небытием, и, наоборот, порождает порядок, который следует справедливости. Формально фейком является любое намеренно ложное сообщение, фальсификация, но, в отличие от простой лжи, фейк вводит в оборот «прибавочную стоимость», состоящую в избыточной ясности и понятности «факта», устанавливающей определенную парадигму истолкования. Иначе говоря, «факт» в этом случае выступает вовсе не ложным означаемым, а актуальным означаемым тех смыслов, которые полагаются или производятся фейком. Такие фейки не столько утверждают некий «факт», сколько учреждают новое положение дел, новую реальность, способную оправдать развязывание войны, проведение бомбардировки, введение санкций или определение общей новостной политики (в качестве примеров можно назвать постановочный ро-

лик о химической атаке в Сирии 7 апреля 2018 г. или сюжет «Первого канала» о распятом мальчике в Славянске, показанный 12 и 13 июля 2014 г.).

В этом смысле показателен пример знаменитой пробирки, которую показал Колин Пауэлл на заседании Совета Безопасности ООН в 2003 г. Как известно, в его речи не было слов о том, что в самой пробирке находятся споры сибирской язвы или какой-либо иной образец химического оружия Саддама Хусейна. Пробирка должна была служить риторическим средством, указывающим на масштаб опасности, связанной с предполагаемыми запасами оружия массового поражения, но именно эта избыточность риторического приема сама стала основой широко распространенного фейка, согласно которому пустая пробирка была выставлена американцами как «доказательство» преступной сущности режима Хусейна и в итоге привела к вторжению в Ирак, дестабилизации Ближнего Востока и многочисленным жертвам среди мирного населения. Избыточность жеста воспринимается как фейк, потому что сам фейк является не чем иным, как избыточным жестом, учреждающим определенный смысл, новый или старый порядок. Не случайно само слово «фейк» становится сегодня не только обозначением лжи и выражением презрения к ее источнику, но и свидетельством радикальной непримиримости и непризнания чужой позиции и самого существования оппонента, и мы можем услышать, как «фейком» или «фейковым» называют реального политика и медийную персону, партию или движение.

Если задача, которую решал Платон, ставится сегодня иначе, то лишь потому, что уже невозможно удовлетвориться одним мифом, каким бы значимым он ни был. В современном мире, как показал Барт, есть запрос на множество сквозных мифов, которые превращают строй языка в видимость естественного порядка реального. И хотя Барт считал, что для возникновения мифа достаточно простой инфляции знака на уровне означающего, опустошения и утраты его истории [1, с. 82], мы видим сегодня, что поддержку этой инфляции оказывает производство фейков, выполняющих свою непрерывную учредительную работу. Как и миф, фейк всего лишь рядится в одежды сообщения, некоей информации, которая вбрасывается в коммуникативное поле, при том что природа его значений от начала и до конца перформативна: «факт», о котором он сообщает, является лишь означающим для того, что утверждается и учреждается самим актом этого сообщения. Этот факт пуст, как пробирка в руках Колина Пауэлла, но именно поэтому он становится выражением для нового порядка значений и действий.

2. Фейк в эпоху «цифры»

Несомненно, мы настолько привыкли к пониманию своей эпохи как века информации, что обман и фальсификация все еще воспринимаются как скандал и как вызов самим основам нашего мира. Действительно, скандальность фейку придает то, что его распространяет источник, для которого объективность и неангажированность, верность фактам являются главным оправданием существования. И при этом источник, пусть и в неявной форме, занимает позицию лжеца, говорящего «Я лгу». Таким образом, происходит разрыв между речью и истиной, которая отступает в молчание, и это значит, что проблема фейков затрагивает статус самой речи, ее претензию на истинность, на особую

позицию различения истины и лжи. Речь идет о нарушении базового договора, благодаря которому возможна сама речь и любые другие договоры, которые требуют для себя выражения в речи. Но в связи с этим возникает и совсем другой вопрос: а правильно ли мы понимаем природу этого исходного договора? И еще: насколько верно наше понимание своей эпохи как века информации?

В свое время Бодрийяр писал, что «все мы стратегические заложники *in situ* [на месте]: наше место обязательного пребывания — экран телевизора, где мы ежедневно подвергаемся виртуальной бомбардировке и в то же время выступаем в качестве меновой стоимости» [3, с. 16]. Наша позиция в потоке информации меньше всего походит на позицию адресата или адресанта, потому что быть заложником значит подчиняться, ин-формироваться, приобретать ту форму, которая нужна информации не для передачи и получения, а для бесконечного размножения и воспроизведения самого информационного поля. В век технической медиации и воспроизведения информация уже не связана с речью и ответственностью за свои слова, она пульсирует, как кровь, которая должна поддерживать существование всей системы технических медиа и тех интересов, желаний и сил, которые вовлечены в существование этой системы.

Сегодня эта система представляет собой множество цифровых средств коммуникации, которые образуют своего рода цифровой разум современной цивилизации. В идее разума лежит представление о порядке и мере, соединяющей различное в форме симметрии, со-размерности, одного и другого. Античный мир полагал, что мера человеку — космос, а мерой самого космоса считал правильную и обоснованную речь, Логос, как основу и выражение любого мыслимого порядка. Новоевропейская философия начинает с признания того, что *cogito* и врожденные идеи души есть мера познаваемого, но в итоге приходит к другому вопросу: какова же человеческая мера истины, т. е. какова мера самого человека? Уже в XIX в. мы находим многообразные последствия этого вопрошания в разработке все новых и новых способов измерения человека: пороги чувствительности, объем восприятия и памяти, скорость реакции, активность нейронов и пр. Человек стал объектом измерения, потому что заявил о себе как о субъекте и мере вещей, и именно этот поворот знаменует собой формация цифрового разума — формация не меры, которую мы устанавливаем и храним в себе, а несчетности измерений, которым мы отныне подлежим едва ли не во всех своих действиях и желаниях (об «исчислимости» человека как одном из первичных условий его превращения в субъекта морали писал еще Ницше во втором рассмотрении «К генеалогии морали» [8, с. 440]).

В границах цифрового разума нам известно лишь то, что медиум вкладывает в нас, поскольку он и создан для того, чтобы собрать в себе все способы измерения нашего присутствия. Строго говоря, именно этот момент и выражен наименованием «цифровой», поскольку таким образом мы противопоставляем пифагорейскому порядку чисел, понимаемому как порядок сущностных мер, порядок цифр, который начинается там, где число из означаемого превращается в означающее самого себя, из меры существования — в степень возрастания и превосходства, т. е. по сути — в степень удаления от единицы как меры в себе. Слово «цифра» происходит от арабского *صفر* *sifr* «ничего, пустое место, ноль», которое представляет элемент не универсального порядка, а всего лишь запи-

си, чисто синтаксический элемент. Отсутствие числа, обозначающего собой порядок, и раньше выражалось пустой строкой, но знак для нуля — это знак, который позволяет сокращать запись при переходе к новому порядку. Таким образом, он означает не число и даже не отсутствие числа, а весь числовой период, как если бы все его числа содержались в самом исходном отношении нуля и единицы — как безмерного и меры, ничто и бытия. Иначе говоря, для цифры значимой оказывается не исходная мера, а сама возможность производства новой меры, потенциально бесконечного ряда, который возникает благодаря прибавлению нового порядка, еще одного нуля.

По сути, цифра — это высвобождение безмерного, именно вместе с ней в структуру числа вносится отношение единицы и нуля, инаковости, чистого различия. Сложение единиц в числовом ряду перестает быть развертыванием единого в устойчивую форму декады, оно становится порождением новых мер, обращение которых на исходную единицу ведет к расщеплению ее в бесконечность иррациональных чисел. Эти числа уже не являются в строгом смысле мерами, они представляют собой способ выражения безмерного посредством бесконечного ряда цифровых означающих (очевидно, что только в мире цифры возможен лейбницевский проект двоичного исчисления, в котором все числа сводятся к различным комбинациям нуля и единицы, т. е. ничто и бытия, присутствия и отсутствия).

Пифагорейское число стояло у истока метафизического разума, но в этом проекте была ограниченность, которая определила предпочтение не числовому порядку симметрий, а логосу как мере бытия. В отличие от строгой меры себя, воплощенной в декаде, для разума существенно важна не только сама по себе мера, но и ее применение, балансирование на границе тождества и иного, которое, как говорит Платон, дано в мышлении в форме соединения имени и глагола. В известном смысле число остается областью сверхразумного, мистического или магического проникновения к первоначалу. Совершенно иначе обстоит дело с цифрой, которая не претендует на роль начала, но, бесконечно умножая числовые порядки, позволяет в связке 1 и 0 соотносить одно и иное, различие и неразличимость, и тем самым находить способ выражения и исчисления любой человеческой деятельности, что значит: переводить эту форму на внешний носитель, медиум; выстраивать сеть медиаций как порядок, соединяющий всех субъектов в единый коммуникативный порядок, собственно сферу цифрового разума. Индийские цифры (еще без знака для нуля) впервые появились в Европе около 1000 г., но действительное признание и широкое распространение позиционной записи приходится на XIV–XVI вв., когда все более насущной становится потребность в быстрых и сложных коммерческих и бухгалтерских расчетах [7, с. 489–493]. Таким образом, цифра оказывается одним из современников и участников тех процессов, которые привели сначала к формированию новоевропейской метафизики, а затем и, собственно, к торжеству «цифры», обозначившему переход к совершенно новой формации разума.

Стоит выделить три важнейших момента, знаменующих это событие, занявшее несколько десятилетий XX в.: 1) измерение параметров передачи и восприятия не только вербальной, но и (в пределе) любой информации; 2) создание компьютеров, позволяющих осуществлять расчет условий (электрических сиг-

налов), необходимых для воспроизведения и симуляции исходной информации; 3) объединение компьютеров в коммуникационную сеть. Цифровой разум появляется тогда, когда объектом исчисления становится не мир, а коммуникация, а точнее — когда цифра становится означающим означающих, т. е. условием перевода сообщений с одного языка на другой, причем речь идет о не только и не столько вербальных языках, сколько о языках образных, фантазматических, чувственных. И поскольку эти языки, в отличие от вербального, по большей мере неотделимы от субъекта, то предметом этого разума в конце концов становится сам субъект, перевод разных типов субъективности друг в друга посредством работы с формами идентичности, объектами желания, мотивами и пр.

Итак, мы должны указать на внутреннюю несоизмеримость числа и цифры, строгой меры, заложенной в практике счета, и порождения все новых способов измерения человеческого, симуляции сферы чувственного представления, желания и личной идентичности. Эту несоизмеримость можно представить в виде следующей антиномии: 1) цифровой разум дает единственно верную картину мира, потому что открывает возможность для каждого проявлять свою инициативу, сообщать о своей позиции, давать сводку событий, представлять фото- и видеозапись фактов; 2) цифровой разум дает полностью поддельную картину мира, некритичную, состоящую из несчетного множества чисто субъективных, бесконтрольных, иногда — заведомо фейковых свидетельств происходящего. Антиномия возникает именно потому, что мы пытаемся описывать цифровой разум в категориях истины и лжи, а точнее — меры и ее нарушения, тогда как единственное содержание этого разума — производство каждый раз новых мер, соответствующих актуальным конфигурациям желания и обновляющимся формам идентичности.

В современных условиях фейки представляют собой не скандал, а наоборот — неизбежность или, лучше сказать, внутреннюю необходимость. Проплиферация все новых измерений и мер ведет к постоянной инфляции учреждающих актов, и в этой ситуации заменой им как раз и выступают фейки, вокруг которых группируются свои сообщества, фаны, «фоловеры», «боты», разграничивая общее поле коммуникации в соответствии с различными моделями и типами идентичности, траекториями, желаниями и способами признания. В условиях безграничного потока информации, как писал Больц, возникает спрос на сжимание этого потока и наделение информации смыслом [4, с. 18], и было бы иллюзией думать, что этот смысл будет привнесен из некоего внешнего источника, хранящего значимость внутренней работы внимания, взвешивания и глубокого анализа. Мы видим, что подобная рамка возникает внутри самого потока благодаря «событиям», которые отмечены особой силой утверждения и акцентуации, выразительности и полноты переживаний, и можно не сомневаться, что значительная часть этих «событий» — фейки, которые принимаются аудиторией как жизненная необходимость, даже если изначально известно, что ничем иным, кроме фейков, они и не могут быть.

3. Доверие к фейкам

На чем же строится наше доверие к фейкам, которые очевидно никак не подрывают основы информационного общества, а прямо наоборот — яв-

ляются необходимым моментом, если не сказать условием, его существования? Доверием мы называем такую установку, которая не требует ответа на вопрос, доверяем мы или нет. Мы принимаем то, что нам говорят, показывают и пр., и лишь в редком случае объясняем свою установку словами «я доверяю тому-то или такому-то». Иначе говоря, эта установка не рефлексивна, ее можно назвать простой направленностью на предмет, и, однако, прозрачностью этой направленности не исключает неявной медиации, которая допускает запаздывающее появление рефлексии, недоверия, проверки, отказа или, наоборот, укрепления доверия. Эта медиация свидетельствует о включении иной формы мышления, не осознаваемой, но структурно значимой, являющей бессознательное самой структуры сознания. Если современная культура строится на глубоком доверии к фейкам, то стоит ли в этом случае говорить не только о сознании, но и о некоем бессознательном цифрового мира?

Строго говоря, бессознательное — это то, что не уместается в установленном порядке, вытесняется им, и при этом не может быть вытеснено полностью, потому что является одним из условий этого порядка. Это та иррациональная часть души, от которой отталкиваются все проекты рационализации, и тем самым сохраняют ее при себе как собственную опору. Вот почему эта часть души никогда не успокаивается, требуя для себя реализации; и вот почему в установленном порядке всегда сохраняются зоны для ее реанимации и прорыва в плоскость сознания. Так, мера, которая устанавливает порядок чисел, подразумевает и то, что ускользает от этого порядка, а именно само различие чисел, или «инаковость», «двоицу», «многое». Воплощением этой «инаковости» можно считать платоновскую «хору», которая заявляет о себе не только на уровне души в чувственном желании, но и на уровне космологии — в катастрофах, землетрясениях, извержениях вулканов. Если говорить о языке как порядке знаков, то он по природе своей включает отсылку к чему-то другому, предполагая тем самым как высказанное, так и сокрытое, отложенное, отодвинутое в горизонт всех значимых отсылок и означаемых.

Цифра появляется как означающее для отдельных чисел, и то, к чему она отсылает, — это сам числовой ряд, взятый в его принципиальной незавершенности. Иначе говоря, цифра поднимает на уровень означающего тот самый элемент числового ряда, который и был его «инаковостью», бессознательным. Но существует ли собственное бессознательное цифры? Ноль подразумевает начало нового порядка счета, и в этом смысле он в равной мере опирается на незавершенность исчисления и на полноту, совершенство самой меры, выраженной в предшествующем порядке. В этом смысле именно исполненность числа как меры является одновременно и условием цифры, и областью ее невозможности, отмены. Полнота грозит отменой бесконечности исчислений, но она же должна быть фактором построения цифрового ряда, преследующим нас образом, наваждением, фантазмом вытесненного, отторгнутого условия. Мир цифры — это тотальность измерения без меры, без полноты присутствия, для которой сама мера остается вытесненным условием. Так не находим ли мы выражение бессознательного в буйстве рейтингов, опросов, в склоках в комментариях и на форумах? Бесконечно измеряемый субъект хочет говорить о другом, оценивать другого, быть полнотой принятия или неприятия

другого, хочет быть в отношении другого тем, чем не может быть в отношении себя — мерой, единицей присутствия.

Именно мера является сегодня границей бессознательного, потому что лежит в основе порядка измерений и при этом вытесняется этим порядком, является мотивом, объектом желаний и при этом желанием недостижимым, невозможным. Выразителем этой парадоксальной меры служит, например, идентичность, которую мы присваиваем себе в цифровом универсуме, распространяя полное доверие на все, что соответствует принятой идентичности и способно расширять ее признание и осуществление в мире. Оставляя в стороне трудный вопрос о природе идентичности, мы ограничимся лишь одним, но очень важным, моментом этой проблемы. Идентичность можно понимать не только как когнитивное образование, определяющее ответственность субъекта в сфере актов сознания и практического действия, но и как особую (искусственно созданную) возможность чувственности, синтетический «орган чувства». Так, принимая идентичность «русского» или «украинца», человек сталкивается с тем, что отныне любые замечания о «русских» и «русском» или об «украинце» и «украинском» приносят радость либо страдание, приводят в восторг или в бешенство. Разумеется, это чувство может уходить в тень других, и мы можем считать себя «разумными», «критически мыслящими», «современными» и пр., но все равно в том, что касается «русскости» или «украинства», сохраняется определенный нерв, который в любой момент может обнажиться, воспалиться и пр.

Несомненно, такого рода «чувство» позволяет нам как-то ориентироваться в потоках информации, событий, действий и служить основой нашим собственным действиям, которые укрепляют в этом чувстве, либо позволяя увеличить степень удовольствия от ощущения себе «таким-то и таким-то», либо уменьшить степень неудовольствия. Какого рода может быть это «чувство» и как оно может быть основанием действия? Здесь стоит отступить к локковской теории тождества и обратить внимание на следующий момент. В своем «Опыте о человеческом разумении» Локк выводит идентичность из памяти, но не из самой по себе способности удерживать и хранить впечатления прошлого опыта. Запоминание определяет возможность знания и практики, но помимо этого есть и совершенно иной аспект памяти, лежащий в основе сознания тождества. Речь идет об акте присвоения памяти, а точнее, о присвоении прошлого, признании его в качестве «своего». Именно в этом акте память перестает быть простым образом прошедшего и становится настоящим переживанием прошлого, «моим» прошлым, которое как бы не проходит. Оно и есть и нет, не ощущается обычными чувствами, но порождает свое «чувство», связанное с избытком прошлого, с неизбежным беспокойством его утраты и желанием его восполнения.

Присваивая память, мы принимаем ответственность за то, что было утрачено, и в этом смысле сама идентичность оказывается не более, чем знаком утраты, измерением без меры, бесконечно провоцирующим желание быть, примерять на себя все новые образы и статусы, включаться в новые цепочки сообщений, новые информационные потоки, которые раскручивают все больше внутреннее беспокойство сегодня уже не только личностной, как у Локка [6,

с. 391], но и новой, цифровой, идентичности. Современное сетевое «Я» приобретает характер фейка, и именно поэтому мы нуждаемся в безусловном доверии к фейкам, которое обеспечит признание и доверие новому способу присутствия «Я». Если совершенное действие прежде было основой идентичности, так же как факт был основанием для сообщения о нем, то теперь именно приравнивание той или иной идентичности обуславливает возможность действий не только в настоящем и будущем, но и в прошлом (забытых, вытесненных, но «возвращенных» благодаря «анализу» или выстраиванию любой подходящей автомифологии), и так же точно именно сообщение и поднятый вокруг него «хайп» определяют условие возможности «фактов» как той структуры мира, в которой циркулируют понятные и приемлемые для нас сообщения. Мы принимаем с доверием фейки не потому, что не знаем о ложности сообщаемых «фактов», а потому, что надеемся, что их сегодняшняя «фейковость» будет опровергнута в дальнейшем: этого не было, но это могло быть, а значит было, потому что в итоге происходит именно то, что предполагает эту возможность. Так же как «самосбывающееся пророчество» порождает собственное оправдание, внутреннее самоопровержение фейка обеспечивает полное доверие к нему как современному способу открытости бытия, перформативной природы его учреждения и утверждения.

4. Социальная онтология фейка

Порядок, учреждаемый фейком, требует для себя совершенно иного типа субъективности, несовместимого ни с архаическим строем мифа, ни с классическим порядком разума. Беспокойство утраты, лежащее в основе современной формы идентичности, соответствует тому, как Фрейд описывает состояние меланхолии. В этом случае потеря объекта желания не направляет к новому объекту, а превращает саму утрату в некую внутреннюю форму субъекта, его обращенность к самому себе как несовершенному замещению утраченного. Как пишет Джудит Батлер, меланхолический субъект представляет собой «сгусток истории утраты, отложение во времени отношений замещения, разрешение тропологической функции в онтологический эффект “я”» [2, с. 137]. Меланхолик не признает утраты, потому что сама его субъективность и есть оформление утраты, которая тем самым принимается и признается лишь в форме своего неузнавания. С точки зрения Батлер, именно это сочетание признания себя и неузнавания себя как следа утраты и есть исходная форма субъекции как самоопределения и самосознания. Можно сомневаться в универсальности подобного понимания субъекта, но несомненно то, что анализ Фрейда и Батлер выявляет существенный модус субъективности эпохи фейков и цифрового бессознательного. В нашем доверии к фейкам нет ни радостного утверждения бытия, ни критической оценки условий достоверности, оно целиком и полностью пронизано меланхолией непрозрачного, несообщаемого факта утраты, который превращает нас в тех, кто мы есть, — в хранителей и ожесточенных поборников своих фейков.

Структурное недовольство собой, возрастающее тем больше, чем выше мы оцениваем свою позицию критики, подозрительности и недовольства миром, — продукт нашей цифровой эпохи. Мы считаем себя знающими, критиче-

ски подкованными современными людьми, имеющими доступ к информации, необходимой для выстраивания собственного обоснованного мнения, и при этом плывем посреди невероятно мутного потока информации, проверять которую чаще не в состоянии, не говоря уже о вынесении сколько-нибудь обоснованного суждения. В этом случае мы имеем дело с конфликтом, который не является исключительно внутренней заботой субъекта, но заложен в самой структуре социального поля как условия производства современной формы субъективности. Разрешением этого конфликта, как правило, и является фейк, поскольку он позволяет переходить от уровня фактов и их проверки к уровню радикальной подозрительности в отношении любых «объективных» способов проверки, которые не соответствуют идеальной позиции меланхолика, его недовольству миром как замещением изначальной утраты.

Представления об утрате, о забытом начале, грехопадении или отцеубийстве являются столь же древними, как и сам человек. Их цель, очевидно, — разделение двух порядков, божественного и человеческого, творящего мир и сотворенного, устанавливающего законы и нарушающего их. Учреждающая сила избыточна, она не выводится из того, что есть в наличии, она принимается как дар, который не может быть включен в эквивалентность обменов, не имеет аналогов, не допускает никакой квантификации и оценки. Марсель Мосс впервые показал, что обмен дарами образует систему, лежащую в основе общества, и выполняет роль социального договора, который воспроизводит отношение с богами как дарителями всех благ. Клод Леви-Стросс попытался представить обмен дарами как частный случай разнообразных обменов (обмен женщинами, знаками и вещами), которые образуют социальный порядок и поддаются строгому анализу, определяющему их место и ценность в структуре отношений. Концепция Мосса получила дальнейшее развитие в исследовании Мориса Годелье, согласно которому вся система обменов поддерживается наличием «священных объектов», не подлежащих обмену именно потому, что они были получены в дар от богов в мифические времена первоначала, учреждения существующего порядка мира. Как показывает Годелье на примере племени баруйя, живущего в двух высокогорных долинах горной цепи внутренней части Новой Гвинеи, эти «священные объекты» хранят не только воспоминание о сотворении, но и свидетельство некоего обмана, кражи, благодаря которым изначальная сила, избыточная, порождающая, связанная с женской природой, захватывается мужчинами, которые видят свою роль в ограничении этой силы, устранении опасности хаоса, разрушения порядка [5, с. 158]. Иными словами, именно священный обман обеспечивает сохранение границы двух различных планов мира, сакрального и профанного, и тем самым превращает мифы о сотворении мира в некие фейковые повествования, обеспечивающие власть мужчин над женщинами.

Система даров, описанная Моссом и Годелье, показывает, как общество воспроизводит собственный порядок, происхождение которого возводится к первичным учреждающим событиям и актам. Эти порождающие события не имеют для себя оснований, не имеют эквивалента, не могут быть описаны и сообщены иначе, как в качестве некоего мифа, в основу которого уже заложен обман, необходимый для сохранения и удержания созданного этими

событиями порядка. Поэтому то, что рассказывается об этих событиях, и то, что заключено в оставленных ими «священных объектах», не имеет иного оправдания, кроме существования самого порядка, который при этом оправдывается тем, что был дарован этими событиями, т. е. является неким «священным объектом» в глобальном смысле. Годелье считал, что аналогом «священного объекта» в современном мире является конституция как результат учреждающей коллективной воли [5, с. 251], но если от основного закона мы обратимся к разнообразным формам социальной и политической практики, то обнаружим, что примером учреждения здесь зачастую выступают именно фейки, которые берут на себя миссию закрепления сложившейся расстановки сил и распределения власти между группами, целыми государствами и союзами государств. Таким образом, они оказываются «священными объектами», которые возвращают наши общества к изначальной форме договора как дара самого бытия, устанавливают не-бывшее существующим, заключают стратегический договор, объявляют кого-то угрозой и врагом или устанавливают очередную «красную линию».

Сегодня мы имеем дело с непомерным размножением фейков, которые образуют густую серую паутину, опутывающую весь массив информации. Среди них — и мелкое вранье блогеров, которые обменивают эти фейки на «хайп», «лайки» и просмотры, и вранье новостных каналов, которые рискуют своим авторитетом ради демонстрации своей позиции и одаривают ею тех, кто становится их аудиторией с обязательством принимать все новости в том свете, который соответствует этой позиции. Но есть особые фейки — это фейки предельно авторитетных источников, наделенных властью принятия решений. Все фейки по своей природе перформативны, но если в одних случаях мы имеем дело не более чем с установлением своего круга, своей клиентуры, то в других мы встречаемся с примером настоящего учреждения мира, современной версии сакрального перформатива.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Избр. работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. — М.: Прогресс, 1989.
2. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / пер. Завена Баблюяна. — Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002.
3. Бодрийяр Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было / пер. с фр. А. Качалова. — М.: Рипол-классик, 2016.
4. Больц Н. Азбука медиа. — М.: Европа, 2011.
5. Годелье М. Загадка дара / пер. с франц., примеч., указ. А. Б. Щербаковой; ст. и коммент. А. А. Белика. — М.: Восточная литература, 2007.
6. Локк Дж. Соч.: в 3 т. — М.: Мысль, 1985. — Т. 1.
7. Меннингер К. История цифр. Числа, символы, слова. — М.: Центрполиграф, 2011.
8. Ницше Ф. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2.
9. Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3.

*С. П. Лебедев**

ГЕГЕЛЕВСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА, ЕГО КРИТИКА И АЛЬТЕРНАТИВЫ**

В статье рассматриваются особенности гегелевского понимания историко-философского процесса — логический априоризм, преобладание логического над историческим, отвлеченно-мысленного над чувственно воспринимаемым. Указывается, что источником такого подхода является элейский образ мышления Гегеля, имеющий как положительные, так и отрицательные стороны. Положительным свойством такого априоризма является то, что история философии превращается в философскую дисциплину, тогда как негативным следствием логического априоризма оказываются произвольное определение начала и «конца» историко-философского процесса, нарушение порядка и последовательности оно, тенденциозный подбор мыслителей и категориального состава. Показано, что одним из критиков гегелевского понимания философии и ее истории был марксизм. Преодолевая логический априоризм, марксизм ставит на его место априоризм экономический, что приводит к результатам худшим, т. к. история философии утрачивает характер философии.

Ключевые слова: Гегель, история, философия, история философии, априоризм, логическое, чувственное, марксизм, материализм, идеализм.

S. P. Lebedev

HEGEL'S UNDERSTANDING OF THE HISTORIC-PHILOSOPHICAL PROCESS, ITS CRITICISM AND ALTERNATIVES

The article discusses the features of the Hegelian understanding of the historical and philosophical process — logical a priori, the prevalence of the logical over the historical, the abstract of the mental over the sensually perceived. It is indicated that the source of this

* Лебедев Сергей Павлович, доктор философских наук, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия; lebedevsrg@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций»

approach is Hegel's Elean way of thinking, which has both positive and negative sides. The positive feature of such a priori is that the history of philosophy turns into philosophical discipline, while the negative consequence of logical a priori is the arbitrary determination of the beginning and "end" of the historical and philosophical process, the violation of the order and sequence thereof, a tendentious selection of thinkers and categorical composition. It is shown that one of the critics of the Hegelian understanding of philosophy and its history was Marxism. Overcoming logical a priori, Marxism puts in its place economic a priori, which leads to worse results, because the history of philosophy loses the character of philosophy.

Keywords: Hegel, history, philosophy, history of philosophy, a priori, logical, sensual, Marxism, materialism, idealism.

Историко-философский процесс всегда был областью, относительно закономерностей, движущих сил, детерминирующих его факторов, направления и логики развития которой происходили столкновения разных мнений. Время от времени появляются концепции, претендующие на универсальное и окончательное распределение историко-философского материала и выявление глубинных «механизмов» его упорядочивания. Среди них совершенно особое место принадлежит Гегелю. Его подход примечателен уже тем, что всё многообразие философских воззрений он охватывает единым принципом, превращая их в некую систему, подчиняющуюся определенным универсальным законам. Ему в определенной мере удалась реализация в историко-философском материале глубинной установки философского сознания — показать, что «все есть одно», что все многообразие философских представлений, произведенных в истории мысли, есть движение одного мирового разума. Не будет преувеличением утверждение о том, что именно усилиями Гегеля история философии стала философской; из череды следующих друг за другом представлений она сделалась внутренне необходимой системой и благодаря этому превратилась, по словам С. Н. Трубецкого, в самостоятельную философскую дисциплину.

Одной из важнейших интуиций гегелевской философии было восходящее к элейцам убеждение в том, что истину о чувственно воспринимаемых вещах высказывает отвлеченное от всего чувственного мышление, обращенное на себя и следящее за строгостью и точностью собственного рассуждения. В свою очередь то, от чего отвлекается мышление, оказывается неподлинным, мнимым. И у Парменида, и у Гегеля неподлинным стало чувственное, характерной особенностью которого (по мысли Гегеля) является его *единичность*, ведущая к таким свойствам, как внеположенность, совместность и последовательность [5, с. 112–113]. Сложность, стоящая перед Гегелем (как и перед элеатами, и перед Платоном раннего этапа становления его идеализма), состояла в том, чтобы найти формы единства между чувственностью и абстрактным мышлением, обретшим свои свойства как раз вследствие отвлечения от чувственного. Попытка соединить чувственное и отвлеченно-мысленное привела у элеатов к апориям, показав, что чувственное и отвлеченно мысленное подчиняются разным законам, и то, что приемлемо для одного, категорически не подходит для другого. Обгоняющий черепаху в чувственном мире Ахиллес не может этого сделать в мысли, летящая реальная чувственная стрела неподвижна в апории Зенона.

С этим же конфликтом чувственности и мышления столкнулся и Гегель в понимании историко-философского процесса. С одной стороны, как исто-

рик философии он должен был наблюдать за последовательностью множества единичных, отдельно взятых концепций, создаваемых совершенно определенными индивидуумами, сосуществующими в единстве с некими, вполне чувственными обстоятельствами. С другой стороны, будучи ориентированным на отвлеченное мышление как инструмент открытия истины, Гегель должен был какими-то свойствами единичных представлений единичных же авторов пренебрегать, а какие-то, напротив, удерживать и упорядочивать, видя в их многообразии и смене одного другим движение чего-то глубинного и безличного. Как определить, какими взглядами можно пренебречь, а какие следует обязательно сохранить? От чего это зависит?

Такая фильтрация зависит, надо полагать, от того, что философ определяет в качестве истинного и как трактует оное. Гегель исходил из предположения, что история философии есть сфера самопознания абсолютного духа, суть которого — чистое мышление. Следовательно, само отвлеченное мышление, его категории и логика должны стать факторами, определяющими направление историко-философского процесса и отбор философских представлений, участвующих в самосознании абсолютного духа. Близость к проблематике, связанной с отвлеченным мышлением, становится критерием отбора и упорядочивания представлений, интересных для историко-философского процесса по Гегелю. Отдаленность от этой проблематики неминуемо отбрасывает те или иные воззрения на неинтересную периферию мировой философии.

Указанная предпосылка понятна и в целом, как представляется, правильна. Но если ее принять, то невольно возникает вопрос о том, на основе какой логики производить ревизию в истории философии? Выявлять ли логику из эмпирического «слоя» историко-философского процесса, или, изучив законы логического мышления отдельно, предпослать их систематизации исторической части философии в качестве критерия и фильтра?

Как представляется, подход Гегеля отличается неким логическим априоризмом: у него сформировались представления об основных законах и схемах движения мысли, и эти представления он предпосылает истории мысли (об априорности логики по отношению к истории философии Гегель говорит в «Лекциях по истории философии» [4, с. 98]). Еще до упорядочивания исторического материала у него сложилось понимание того, каким должно быть начало философии, какой надлежит быть его финальной доктрине и как должны строиться отношения категорий между началом и концом их «движения». Априоризм, возможно, имеет какие-то позитивные стороны, но при этом в нем всегда таится опасность того, что он насильственно, иной раз просто грубо, внешним образом подчинит себе эмпирический материал, как это раньше не раз бывало, в т. ч. случилось в элейской школе (вначале они построили абстрактные рассуждения о невозможности движения, многого и т. п., построили независимо от чувственности, как бы априорно по отношению к ней, а затем распространили эти рассуждения на чувственно воспринимаемые вещи, производя апории).

Возможно, в меньшей мере, чем у элеатов, но все-таки произошел конфликт логического и эмпирического у Гегеля. Фактическую сторону истории философии Гегель изучает тщательно, что, казалось бы, должно свидетельствовать

о его внимании и уважении к эмпирическому подходу. Однако в его трактовке найденного материала можно усмотреть достаточно одностороннее доминирование логической установки, иногда «насилующей» исторические данные. Здесь речь вовсе не идет о том, чтобы отказать мышлению в некоторой самостоятельности, дело скорее в том, чтобы законы движения мышления искать именно в истории мышления, а не предпосылать этой истории некие абстрактные схемы, основные положения которых были выработаны за пределами самой истории. Может быть, Гегель и хотел, изучая историю мысли, прийти к обнаружению определенного метода, но получилось так, что он историю подчинил некоторому методу.

Конфликт исторического и логического наиболее заметен тогда, когда Гегель осмысляет натурфилософский период развития античной философии, в котором основной категориально-понятийный аппарат вырабатывался под сильным влиянием господствующей чувственной познавательной способности. Здесь «априорная» переработка материала была наиболее существенной. К примеру, традиция, восходящая к Аристотелю, указывает, что первым философом был Фалес Милетский. Он первое звено, с него начинается цепочка мыслителей, ведущая прямо к развитым философским конструкциям. Его бы и сделать началом исторического и логического одновременно. И надо заметить, что в «Лекциях по истории философии» Гегель, вслед за традицией, так и поступает — делает милетскую школу началом, но только исторического развития философии [4, с. 154, 196]. При этом логическое начало оной относит к середине натурфилософского периода и связывает с Парменидом [5, с. 219]. На каком основании? Неужели мышление до Парменида не работало и не выявило никаких категорий? Подчеркнем: работало и выявило, но только мышление в те времена было чувственным, не отвлеченным, а это, по предположению Гегеля, был существенный его недостаток. Приняв для себя, что философия есть мышление о мышлении, он счел за благо признать подлинно философским только то мышление, которое совершается в отвлеченной форме, проигнорировав при этом мышление чувственное. В результате получилось, что исторически философия начинается с Фалеса, а логически — с Парменида. И ладно бы, ведь, действительно, отвлеченное мышление (логическое) появляется только у Парменида. И нужно было бы, окажись на месте Гегеля кто-нибудь попроще, наблюдать за тем, как отвлеченное мышление, *не* обращаясь к чувственности, выводит из себя самого всю полноту содержания логического. Но не тут-то было: весь категориальный «набор», который рассматривается в «Науке логики» в «Учении о бытии» (это логический срез исторической натурфилософии), взят именно из доэлейского периода.

Речь идет о категориях «качество», «количество», «мера» и о способе их объединения, который в современном философском языке получил название «закон перехода количественных изменений в качественные». Проблема заключается в том, что указанные категории принадлежат чувственности, они первично выражают свойства чувственно воспринимаемого и лишь во вторую очередь — категории мышления. Не бывает ощущений вне качественных и вне количественных характеристик, тогда как мышление само по себе, напротив, от них полностью свободно. Поэтому дать содержательно внятное *логическое*

определение, например, качества так же невозможно, как логически определить красное или сладкое без указания на соответствующее чувственное восприятие. Гегель, тем не менее, включает качество и количество в структуру именно отвлеченного мышления и определяет первое как «тождественную бытию определенность», а второе — как «безразличную бытию определенность» [5, с. 216]. Оба определения получаются совершенно бессодержательными, их конкретизация происходит с помощью апелляции к чувственности, что и делает Гегель во многих местах [5, с. 216, 229 и т. д.]. Бессодержательность есть следствие того, что силами мысли делалась попытка выразить то, что мысли не принадлежит.

Исторически метод качественно-количественных изменений сложился в доэлейский период, который был незнаком с чистым мышлением. Парменид же, заложив основы отвлеченной мысли, упразднил движение и всякое изменение и тем самым фактически сделал невозможным для своих сторонников использование данного метода. Но Гегель, в свою очередь, на логическом уровне сделал принцип Парменида исходным моментом указанного метода. Получается, что те мыслители, которые своими учениями создали метод перехода количественных изменений в качественные, не вошли в предложенное Гегелем «логическое», а те, кто остановил всякое движение (изменение), кто запретил применение данного метода, стали источником материала для его конструирования. Априоризм логического побуждает Гегеля ставить отношения исторического и логического в данном вопросе с ног на голову.

На чувственный характер происхождения категорий качества, количества и меры указывает и то, что их связывают отношения не следования, не вытекания одного из другого, а перехода: каждые следующие категории просто «находятся», на них мышление как бы «натыкается». С логической точки зрения переход получается неожиданно, случайно, и это вовсе не потому, что в «бытии» так и должно быть, а потому, что фактически эти определения произведены чувственным мышлением на ступени, которая предшествовала элейскому учению о бытии. Именно из-за связи с чувственностью такое мышление не было всецело имманентным, оно добывало свои определения, взаимодействуя с чувственным восприятием; благодаря этому оно и «находило» их в чувственности, «натыкалось» на них, а не выводило из предшествующих мыслей. Указанные категории не вывести имманентно из чистой мысли о бытии, Гегель лишь имитирует их выведение, поэтому они у него, правда, расположены в определенной последовательности, но при этом не в логическом порядке. Логическим (согласующимся при этом с историческим) порядок мог бы быть в том случае, если бы вхождение в логику начиналось не с чистого мышления, а с мышления «чувственного», но для этого потребовалось бы подлинное начало философии «сдвинуть» к милетской школе. Как знать, возможно, такое смещение могло бы изменить состав категорий в «Учении о бытии», и первыми могли бы стать не «бытие» и «ничто», а категории «одно» и «многое», которые первыми обнаружили себя исторически.

Весьма неловко выглядит история с буддистами. Заранее продуманная логическая схема, предполагающая, что противоположности должны быть одновременно и тождественными, побуждала Гегеля подыскивать элейской

абстракции («бытие») абстракцию противоположного свойства. Греческая мысль не произвела противоположности «бытию» в качестве определения абсолюта. По крайней мере, на греческой почве такая категория с легкостью не обнаруживается, но Гегель не унывает и находит ее на востоке у буддистов в лице «ничто» (заметим мимоходом, что если ориентироваться на значения слов и мыслей, то противоположностью «бытия» является вовсе не «ничто», а «небытие»). Противоположностью «ничто» является скорее «что», а не «бытие»). Нужно сказать, что уход с греческой почвы в восточную культуру, совершившийся единожды на протяжении всего пути развития мирового духа, выглядит большой натяжкой, в которой проявляется конфликт между историческим и гегелевским вариантом логического (не лишне отметить, что впредь, кроме случая с буддистами, Гегель больше не будет выходить за пределы европейской философии, чтобы совершить возможно полный сбор предикатов абсолюта).

Единство предельно простых мыслей об абсолюте, с максимальной силой заявленных элеатами в Греции и буддистами, Гегель вводит позицией Гераклита, суть которой состояла в отождествлении указанных противоположностей (в становлении, в переходе их друг в друга) [5, с. 222, 226]. Гегелю Гераклит нужен именно после элеатов как реальный исторический персонаж, внятно проговаривавший тождество противоположностей бытия и небытия. Между тем, такое историческое местоположение Гераклита не является бесспорным. Прежде всего потому, что мышление Гераклита все еще чувственное, а не «чистое», он очевидно не ориентировался на нормы мысли, открытые элеатами. Кроме того, Гераклит, едко высмеивавший своих оппонентов (Пифагора, Гекатея, Ксенофана, Гесиода), ни словом не упомянул о Пармениде, занимавшем по отношению к нему очевидно противоположную позицию. Гераклит не говорит о Пармениде ни слова, зато Парменид делает предметом рассмотрения позицию, могущую быть легко приписанной Гераклиту. Исторически логичнее позицию Гераклита предпослать Пармениду, а не наоборот; однако для Гегеля не история должна быть руководящим началом в исследовании, и если она не совпадает с логикой, тем хуже для истории.

Интересным с точки зрения априоризма гегелевской логики для истории философии является «Учение о понятии». Здесь Гегель использовал целевую причину (построенную по принципу аристотелевской энтелехии). Хорошо известно, что применение целевой причины связано с утверждением некоего конечного пункта в деятельности или в процессе. В случае с Гегелем — с необходимостью определить в логике и в мировой истории философии конечный и высший пункт их развития. Гегель признал таковым и в логическом, и в историческом смыслах свою философию, в которой, по его представлению, абсолют — мыслящий дух — пришел к осознанию себя абсолютом и выявил полноту логической своей сущности. Что дальше? С логикой дело обстоит, на наш взгляд, несколько проще, она, думается, может быть конечной, при этом не исключено, что ее содержание способно периодически повторяться на разных этапах развития истории. Но как быть с историей? Любое, даже самое незначительное, отступление в истории философии от гегелевской позиции может, с ее точки зрения, означать только деградацию. Выше двигаться

некуда, поэтому необходимо оставаться на месте. Гегельянец должен усвоить содержание гегелевской логики, любоваться ее красотами и пресекать любое движение мысли, не совпадающее с ней. С точки зрения гегельянца, быть в истине — значит быть гегельянцем, не быть гегельянцем — значит заблуждаться. Не-гегельянец потому не-гегельянец, что просто не понял Гегеля. Понимание и принятие в отношении гегелевского учения для них тождественны: если понял, то по необходимости примешь, просто не сможешь не принять. При этом понимание предполагает принятие, нельзя понять гегелевскую философию и не принять ее.

Несмотря на гигантское различие в деталях, в главном — в отношении к логическому — Гегель очень близок к элеатам. Он своего рода «новоевропейский Парменид». Он также отдает приоритет логическому, он также на основе логики останавливает движение, правда, теперь уже историческое. И как спустя короткое время после Парменида появляется софистика, объявляющая мышление и всё, что с ним связано, искусством, так и после Гегеля появляются такие направления, которые именно логическое (в парменидо-гегелевском смысле) сделали объектом своих атак. История и не думала останавливаться. Более того, она демонстрирует некую тенденцию, некую логику, в соответствии с которой гегелевская новоевропейская логика воспроизвела в основных чертах местоположение логоса Парменида в античности и внутри которой гегелевская логика оказалась лишь подчиненным моментом. У истории в этом случае, действительно, есть своя логика, но она не совпадает с логикой Гегеля. Поэтому всё еще открытым остается вопрос о единстве исторического и логического.

Постгегелевская история философии оказалась реакцией на его логику. То, что когда-то Гегель подверг критике и умалял в пользу отвлеченного диалектического логоса (рассудок, относительность и единичную субъективности), теперь обрушилось с критикой на самого Гегеля, прежде всего на его логическое. Критикам Гегеля надлежало кроме прочего альтернативно реконструировать силами рассудка и субъективности историко-философский процесс, построенный Гегелем средствами спекулятивного разума. Едва ли не все, что появится после гегелевской историко-философской модели, будет своего рода «аллергической реакцией» на его логический априоризм и новоевропейскую методологическую диктатуру.

Мыслителям предстояло разрешить современную им гегелевскую версию элейского противопоставления логического и чувственного (исторического). Векторы разрешения этого конфликта были разные. Некоторые исследователи (такие, как Э. Целлер) выступили против гегелевского логического априоризма, но не против выявления логики в историко-философском процессе. По их мнению, логика при этом должна выводиться из истории философии, а не навязываться ей извне. Осторожность, которую они проявляли при усмотрении логического в историческом, была столь велика, что постепенно интерес к логическому угас, уступив место эмпирическому. Большая группа мыслителей не приняла его логического априоризма и системности, выступила против предположения о том, что в глубине историко-философского процесса действует в интересах собственного самосознания глобальная безликая сила. Воспользовавшись достаточно очевидными просчетами Гегеля в трактовке

соотношения исторического и логического, они усомнились в самой возможности интерпретировать историю философии как единый и связный процесс. Каждый по-своему, но все-таки в конечном счете одинаково, они выступили против допущения внутренней и тем более логической связи между учениями. Отвергнув саму возможность внутреннего единства истории философии, они вынуждены были искать внешние причины для объяснения историко-философского процесса.

Невозможно в рамках одной статьи рассмотреть всех мыслителей, которые предлагали свои альтернативы гегелевскому пониманию историко-философского процесса. Поэтому вынужденно придется ограничиться только одним из направлений. Мы остановили свое внимание на марксизме, который занял резко критическую позицию по отношению к гегелевской модели историко-философского процесса. Он отказался принимать допущение Гегеля о том, что история философии есть процесс самодвижения (самопознания) духа. Мышление было предложено считать несамостоятельным по отношению к материальным процессам и материальным формам деятельности человека (экономическим прежде всего). Ему было отказано в его собственной истории и в его собственной логике [11, с. 25]. Будучи интерпретированным в качестве отражения материальной стороны общественной жизни и ее идеологического выражения, мышление оказалось поставленным в зависимость от непохожих на отвлеченное мышление экономики, политики и права. Логика и законы развития базиса стали источником логики и закономерностей развития философии. У философии не стало своего начала, собственных интересов, собственных проблем и целей. Все ее содержание предлагалось понимать как заимствованное извне — из материальной жизни общества. Философия, как и другие элементы надстройки, изменяется в зависимости от смены общественно-экономических формаций. Возникновение нового способа производства, появление новых классов и их борьба между собой отражались в т. ч. и на философии. Образ мысли господствующего класса становился господствующим в обществе и закреплялся в форме философских учений. В конечном счете появление и развитие философии должно было определяться развитием экономики общества, обусловленной развитием его производительных сил. Поистине никаких иных интересов, кроме экономических и политических, у мысли (мыслящих людей) просто не предполагалось. Когда философам казалось, что они размышляют о вечности, о первоначалах, о пространстве, Боге или субстанции, они на самом деле размышляли об экономическом своем положении и о классовых интересах [11, с. 37]. Поскольку же сами философы на протяжении столетий высказывались так, что в их учениях не было и намека на то, что они в своих рассуждениях отражают политико-экономические процессы, то марксизм сделал предположение о превращенном характере философского мышления всей предшествующей ему истории (за редким исключением, конечно). Если по Гегелю история философии являла собой череду учений, каждое из которых представлялось той или иной ступенью истины, то марксистская интенция состояла в том, чтобы в каждом предшествующем ему философском учении видеть некоторую степень заблуждения и помрачения. Превращенное сознание лишь кажется самостоятельным, кажется имеющим в себе самом внутренние

источники собственного развития; на деле, как превращенная форма сознания, оно иллюзорно, оно есть искаженное изображение чего-то иного.

Марксизм как одно из проявлений критической реакции на гегелевское разумное понимание нашел удовлетворение в том, что лишил мышление его самостоятельности (разумности), его внутреннего источника развития, собственных интересов, даже собственных проблем. Мышление, в т. ч. и философское, было растворено в ином, и чтобы изучать философию в ее истории, нужно было изучать историю экономики и классовой борьбы. Амбиции гегелевского разума были умалены, разум был упразднен, и его место занял симпатизирующий чувственности рассудок. В конфликте логического и чувственного (исторического) марксизм занял позиции последнего.

Правда, критика гегелевской доктрины не была последовательной, а уничтожение разума — полным. Марксизм вовсе не хотел отказываться от диалектики, которая со времен еще античности была способом выведения одних мыслей из других без каких-либо внешних факторов. Это желание поместило марксистскую мысль в сложную ситуацию. С одной стороны, подчиняясь требованиям своих материалистических установок (направленных на упразднение самостоятельности мышления), она была обязана выводить самое существенное содержание философского мышления из не-мышления (в крайнем случае, из нефилософского мышления), что, заметим, в большинстве случаев получалось не вполне успешно. С другой же стороны, она должна была выводить диалектическое движение отвлеченных философских мыслей из самих мыслей, не прибегая к помощи «иного» (экономики, классовой борьбы и т. п.), внешним образом производящего мысль. Противоречивый характер единства двух указанных тенденций нашел свое выражение в том, что марксистские мыслители, будучи обязанными вывести мысль из экономики и т. п., предваряли описание историко-философского процесса рассуждениями об экономическом положении, к примеру, Древней Греции, о росте производительности труда или товарооборота с соседними странами и о тому подобных вещах. Рассмотрев в той или иной степени полно политико-экономическое положение изучаемого общества, марксистские историки философии чаще всего внешним образом переходили к анализу форм движения мыслей, забывая на время или совсем об экономике и классовой борьбе. Они просто переставали рассуждать об экономике и начинали следить за мыслями. Там, где речь шла о диалектике, не действовали экономика и политика, там же, где появлялись эти последние, куда-то исчезала диалектика.

Марксизм, тем не менее, является одним из наиболее серьезных критиков философии Гегеля вообще и его истории философии в частности. Апелляция к сфере, являющейся «иным» для мысли, — к сфере материальной истории, классовой борьбы и исторического творчества человека — была своеобразным выражением критики априоризма Гегеля, действительно заслуживающего порицания. Она побуждала историка философии не манипулировать готовыми категориальными схемами, а, следуя за историей, выводить эти категории из «иного» — конкретного экономического положения общества, произведшего то или иное философское учение. Казалось бы, отказ от логического априоризма следует однозначно считать благом. И всё же марксистскую аль-

тернативу едва ли можно назвать успешной: вместо логического априоризма она предпосылала истории философии, если угодно, априоризм социально-экономический и была совершенно бессильна установить причинные связи между базисом и философской надстройкой.

Классики марксизма время от времени высказывались о тех или иных философах, но историей философии систематически не занимались. Последователям надлежало их теоретико-мировоззренческие положения превратить в методологические для исследования истории философии. Как показала реальная познавательная историко-философская практика, значительно проще манифестировать указанную методологическую позицию, чем реализовать ее с высокой степенью достоверности. Отечественная литература имеет большое количество глубоких работ по истории, например, античной философии, но ни одна из них, как представляется, не могла бы похвастаться тем, что она в каждом шаге движения философских понятий знала социальные (прежде всего экономические) причины их появления. Даже наилучшие представители отечественной историко-философской мысли испытывали затруднения в этой части. Приходится соглашаться с О. А. Донских и А. Н. Кочергиным, которые пишут:

Вопрос о социально-экономической детерминации появления и развития философии в нашей литературе, постоянно присягавшей на верность марксизму, должен бы быть разработан лучше, чем какой-нибудь другой. Однако за небольшими (хотя и важными) исключениями это далеко не так [8, с. 35].

Как правило, описание причинного влияния экономической жизни общества на философию сводится к следующему. Исследователь как бы «отдает долг» мировоззренческой установке и описывает экономическое либо политическое положение общества, в котором те или иные философские представления появились и от которого, как предполагается, они должны были получить свое содержание. В связи с этим исследователь указывает, например, на формы обработки земли, характер обмена товарами, уровень развитости ремесла и торговли, на формирование тех или иных социальных групп и многое другое. Весьма часто проблема появления тех или иных философских представлений решалась апелляцией к вопросу «кому бы это могло быть выгодно?», причем выгоду необходимо было усматривать не в собственно философской сфере, а в политической, экономической и т. п. областях. Использование такой методологической установки не всегда бывает оправданным. Ведь появиться вещь может благодаря одним причинам, а выгоду она может принести в области, лежащей за пределами произведшего ее причинного ряда. Возникшая в определенной сфере вещь может быть использована, раз уж она появилась, и в других сферах, но это не должно означать, что именно эти последние инициировали ее появление. Как бы там ни было, после такого экономического введения исследователь переходит к трактовке философских понятий и, за редким исключением, уже не возвращается к экономической сфере. При рассмотрении собственно философских понятий он фактически выводит их содержание не из социальной жизни, а из других таких же понятий, свидетельствуя тем самым о разрыве между социально-экономической жизнью и мыслью. Такой

разрыв говорит об отсутствии *непосредственной* причинной связи между экономической и философской сферами человеческой жизнедеятельности. Это же наблюдают О. А. Донских и А. Н. Кочергин:

Обычная ситуация, характерная для многих работ по истории философии, — описание определенных факторов, подтверждающих изменения в экономических и социальных условиях жизни, а затем, практически без связи с предыдущим текстом, изложение философских учений этого периода [8, с. 35].

Именно таким образом размещается материал в работе А. С. Богомолова «Античная философия» [2]. Пять страниц автор посвящает весьма детальному рассмотрению достижений «народного хозяйства» древних греков [2, с. 19 и далее], правда, не вполне понятно, какова причинная связь между этими достижениями и появлением философии. Как только вводная часть оказалась завершенной, исследователь перешел к изложению вопроса о соотношении мифологии и философии, не вспоминая при этом об экономике. Заметим, что в другой своей книге А. С. Богомолов вообще не прибегает к описанию экономической жизни древнегреческого общества [3].

Даже в тех случаях, когда исследователь не погружается в изложение подробностей хозяйственной жизни, а ограничивается лишь фундаментальными положениями, причинная связь между философскими представлениями и политико-экономической сферой не имеет достоверного характера. Так, весьма часто причинное единство экономической жизни и философии связывается с главным экономическим противоречием формации, в случае с античностью — с отношением между господином и рабом. При этом господин обнаруживает себя как организатор производства, а раб важен лишь как грубая физическая сила, исполняющая волю организатора, как вещь.

Именно с этого начинается свою «Историю античной эстетики» А. Ф. Лосев. Он поставил перед собой задачу выяснить, имеется ли связь между рабовладельческой формацией, с одной стороны, искусством и философией — с другой. А. Ф. Лосев делает резонное предположение о том, что если такая связь есть, то самое существенное в рабовладении и самое существенное в духовной сфере должны иметь точку пересечения и единое основание, которое должно быть, конечно же, экономическим. По-видимому, следует предположить, что исследователь был вынужден определенными обстоятельствами искать способа непосредственной связи материального базиса и миросозерцания античного мыслителя. Но даже незаурядность А. Ф. Лосева не смогла такую связь установить.

Начинает он свои рассуждения об экономической обоснованности античного миросозерцания с утверждения о том, что

человек рабовладельческой формации, задаваясь вопросом о жизни вещей и животных, об их целях, о направлении и смысле всей жизни вообще, необходимо должен прибегать только к принципу *производственно-технического оформления*, производственно-технической организации. Никакого другого опыта жизни нет и не может быть у человека рабовладельческой формации [9, с. 43].

Сделав такое, вполне в духе времени, заявление, А. Ф. Лосев оговаривается, что, дескать, это положение не следует понимать вульгарно, и поясняет, что

его нужно понимать так, что «человек и его духовная жизнь *строятся здесь по типу вещей, по типу физического происхождения физических тел*» [9, с. 44] (с этим последним положением следует, конечно, согласиться, однако нужно заметить, что привлекать для объяснения вещного характера мышления древних греков производственную практику и отношения господина и раба нет никакой необходимости. Видимо, дело вовсе не в господстве и рабстве, а в устройстве т. н. чувственного мышления, которое взирает на все сквозь призму чувственного восприятия. Людей с таким мышлением (сознанием), для которых нет ничего, кроме тел, предостаточно в любой формации — и в рабовладельческой, и в буржуазной, и в социалистической. Специфическая особенность рабовладельческой формации (да и то только до Платона) состоит в том, что в ее пределах людей, мыслящих не «телесно», не было, а в других формациях они были. Да и к человеку как к вещи, как к машине или как к ее придатку относились не только в античности). Господство господина заключается лишь в том, что раб оказывается прикованным к своей собственной естественной физической способности, к слепому физическому труду [9, с. 45]. «Таким образом, — продолжает А. Ф. Лосев, — производственно-техническая обработка вещей, которая специфична для античной рабовладельческой культуры и носителем которой является господин, сводится, попросту говоря, к *стихийно-естественному возникновению вещей одной из другой*» [9, с. 45]. Ясно, к чему стремится прийти мысль А. Ф. Лосева, но и видно также, что реализовать это стремление оказывается очень непросто: из характерной для античности производственно-технической обработки вещей не следует с необходимостью и достоверностью стихийно-естественное возникновение вещей, причем, скорее всего, потому, что «стихийно-естественное» не вытекает из «производственно-технического», оно, видимо, усматривается несколько иначе. Поэтому чуть ниже А. Ф. Лосев замечает, что производственно-техническая обработка вещей есть лишь абсолютизирование естественно-необходимого течения вещей в их совершенно непосредственной данности [9, с. 45]. И, наконец, следует окончательный вывод:

Это есть не что иное, как *материально-чувственный и живой космос*, являющийся вечным круговоротом вещества, то возникающий из нерасчлененного хаоса и поражающий своей гармонией, симметрией, ритмическим устройением, возвышенным и спокойным величием, то идущий к гибели, расторгающий свою благоустроенность и вновь превращающий сам себя в хаос [9, с. 46].

С этим выводом, разумеется, следует согласиться, однако не покидает ощущение того, что он совершенно не вытекает из античной рабовладельческой практики. Интуицию телесного живого космоса только с очень большой натяжкой можно выводить из отношения господина и раба, из интенсивного обмена товарами, из производства металлических орудий труда и т. п. Проще и последовательней выводить ее из природного, организмического типа сознания, свойственного человеку той эпохи и обусловленного уровнем его родового развития. Нетрудно заметить, что А. Ф. Лосев не столько интуицию живого космоса выводит из рабовладельческого отношения господина и раба, сколько самих господина и раба «подгоняет» под исходную античную интуицию.

А. Ф. Лосев и сам хорошо понимал методологическую слабость установки, согласно которой содержание сферы мышления необходимо выводить из экономических процессов. «Казалось бы, — пишет исследователь, — что представления о таком материально-чувственном и живом космосе имеют мало общего с развитием производительных сил и производственных отношений античного общества. Эти представления реализовались в астрономии, но никак не в экономике; в философии, но никак не в отношениях между господами и рабами; в эстетике, но никак не в борьбе каких-либо общественно-экономических классов» [9, с. 46]. В этой фразе он показывает, что понимает отсутствие связи между экономическими процессами и явлениями мысли, но ситуация была такой, что он должен был настаивать на правильности экономического детерминизма, потому и подчеркивал:

И тем не менее, если правильно применять марксистский социально-исторический метод, то следует признать, что только рабовладельческий способ производства и мог заставить людей представлять себе абсолют в виде именно такого космоса, что только рабовладение и сделало понятным для человека именно такого рода абсолют и что только оно и могло заставить человека любоваться именно на такого рода красоту [9, с. 46].

В не менее сложное положение попадает исследователь в том случае, если он имеет намерение проследить причинную связь социально-экономических процессов и *конкретных* философских понятий. Так, А. Ф. Лосев, избрав для себя в качестве важнейшей причины развития античной философии разложение родовой общины и борьбу родовой аристократии с демократией, вынужден был в конечном счете признать крайнюю абстрактность своей позиции. Вначале он утверждает, что аристократия генетически связана с родовым строем, а следовательно, с природой; в силу этого для аристократического сознания была характерной слабая выделенность индивидуума из родового единства и, если иметь в виду мировоззренческий аспект, понимание всего сущего как прекрасно организованного живого тела [9, с. 276]. «Это тело, рассматриваемое как абсолют, становится материальным и зрительно осязаемым космосом, так что и весь этот ранний период классической эстетики можно назвать *космологическим*» [9, с. 276]. «Аристократическая натурфилософия, — пишет А. Ф. Лосев, — выдвигала на первый план в космосе все наиболее общее, наиболее родовое и поэтому наиболее абстрактное. Наилучшим примером такой натурфилософской эстетики является пифагорейская числовая эстетика. Другим таким же важным явлением в области этой начальной стадии раннего классического периода является эстетика элейцев, или, как говорят, элеатов» [9, с. 279]. Тут же исследователь добавляет, что вся эта начальная стадия ранней классической эстетики отражает не просто аристократический взгляд на жизнь, но и борьбу аристократии с демократией. Отсюда, по его мнению, вытекает то обстоятельство, что в эстетике данного времени мы должны находить понимание космоса в виде борьбы частных и общих элементов и в виде борьбы частных элементов между собою. По мысли А. Ф. Лосева, блестящим образцом в этом смысле стала ионийская эстетика (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит), к которой он присоединяет также Эмпедокла, Анаксагора и Диогена Аполлонийского [9, с. 279].

Окончательная победа демократии привела, по мысли А. Ф. Лосева, к выдвигению отдельных личностей, уже стремившихся за пределы своего полиса и тем более продвинувшихся вперед в развитии своего индивидуального мышления, под которым крылось также и небывалое до сих пор развитие отдельного индивидуума. На уровне абстрактных философских понятий победа демократии нашла свое выражение в учении об атоме Левкиппа и Демокрита [9, с. 280].

Однако чуть ниже исследователь обнаруживает, что сколько-нибудь строго выдержать указанный методологический принцип не удастся. К примеру, пифагорейцы являются аристократами, т. к. то обстоятельство, «что числа стоят у них над вещами и управляют этими вещами, указывает на примат абстрактной всеобщности над материальной действительностью» [9, с. 280]. Да и учение о переселении душ тоже выделяло их из круга обыкновенных людей [9, с. 280]. Но тут же исследователь находит, что принцип переселения душ является как раз очень демократическим, поскольку пренебрегает делением не только на аристократов и демократов, но и делением на свободных и рабов. «Следовательно, сама субстанция души мыслилась здесь и не рабовладельческой, и не рабской, и не аристократической, и не демократической» [9, с. 280]. «Почему же, — продолжает исследователь, — мы должны считать пифагорейцев сторонниками обязательно аристократии? Они создавали учение о душе, которое явилось попыткой (правда, во многих пунктах весьма неудачной) уравнивать всех людей перед лицом вечной жизни. Кроме того, имеются и некоторые исторические данные, прямо противоречащие пониманию пифагорейцев как какого-то чисто аристократического ордена. Очевидно, все зависит здесь от того, какой смысл мы будем вкладывать в термины “аристократия” и “демократия”. А смысл этот может быть самый разнообразный, вплоть до включения сюда самых противоречивых элементов» [9, с. 280]. Иначе говоря, чтобы выдержать единообразие заявленной методологии — причинного положения борьбы аристократии с демократией в отношении к философским идеям, — требуется нестрого и двусмысленно понимать сами «аристократию» и «демократию».

Похожая ситуация возникает и с элеатами. «Не вполне ясно, — пишет А. Ф. Лосев, — как нужно обходиться с этой точки зрения с элейцами. То, что они проповедают единое бытие, лишённое всякой раздельности, т. е. всякой множественности и движения, делает их идеалистами и аристократами. Однако, всякий, кто даст себе труд хотя бы мельком просмотреть оставшиеся элейские материалы, тотчас же убедится, что они не только не отрицают материальную множественность, но даже дают типичные для ранней натурфилософии построения, т. е. всю ту же раннюю астрономию и метеорологию. Отличить их в данном пункте от демократического образца мышления очень трудно» [9, с. 281].

Также и Гераклит вызывает сомнение у исследователя. Ведь, как полагает А. Ф. Лосев, его учение о круговороте стихий и совпадении противоположностей свидетельствует в пользу его демократизма, тогда как известно, что он происходил «из царского рода и известен своей ненавистью к демократической нивелировке» [9, с. 281].

Мы можем сказать только одно: раннегреческая классика развивалась от аристократии к демократии и кончилась победой последней. Ставшая у власти демократия привела греческий полис к гибели вследствие своей широко развившейся рабовладельческой экспансии. Только это мы здесь и должны иметь в виду. Все же остальное, и прежде всего конкретный анализ аристократических и демократических элементов у каждого отдельного философа, оказывается предметом очень сложным, для изучения которого нужно было бы иметь гораздо больше материалов, чем их фактически до нас дошло. Априорные же конструкции всегда опасны и легко могут быть опровергнуты как другими такими же конструкциями, так и самими фактами. Ввиду этого на нынешней ступени развития истории античной философии и эстетики представляется более целесообразным найти какой-то иной принцип разделения многочисленных материалов, относящихся к этому периоду [9, с. 281].

Рассмотренные здесь трудности имеют идеологический источник и не зависят от таланта исследователя. В той или иной степени с ними столкнулся каждый из историков философии, писавших в годы советской власти. За пределами указанной методологической установки авторы в большинстве случаев демонстрировали великолепное умение диалектически мыслить. Прежде всего следует отметить работы А. Ф. Лосева, проникнутые глубочайшей интуицией и тонкой диалектикой понятий, не говоря уже об исключительном знании как древней, так и комментаторской литературы. Глубокими являются работы А. С. Богомолова [2; 3], В. Ф. Асмуса [1], Д. В. Джохадзе [6], А. Н. Чанышева [13], К. А. Сергеева [12], М. К. Мамардашвили [10] и др. (отметим, что Д. В. Джохадзе в меньшей мере, чем другие исследователи, связал развитие понятийного аппарата философии с социально-экономической сферой, но зато он оказался в большей мере зависимым от гегелевской модели. В силу последнего обстоятельства, в работе Д. В. Джохадзе, во многом интересной, чувствуются гегелевский логический априоризм и довольно очевидное и самодовлеющее использование триадической схемы).

Правда, поскольку, никаких иных причин, кроме социально-экономических, в качестве порождающих философию и управляющих ее ходом не признавалось, а эти причины не были показанными как действительные, логика развития философии ограничивалась уровнем взаимодействия тех или иных представлений между собой. Никакого иного фона, более глубокого, не выявлялось, что существенно умаляло наши знания об историко-философском процессе.

Видимо, поэтому в конце 80-х гг. XX столетия в отечественной литературе (и не только в ней) все еще чувствовалось отсутствие целостного образа истории античной философии. В это время Д. В. Джохадзе говорил о необходимости создания цельного, обобщающего, систематизированного труда по античной философии.

Настала пора пересмотреть традиционные методы, например, чисто хронологический и описательный подходы. От накопления известного минимума достаточно репрезентативных данных для статистических обобщений следует, наконец, перейти к построению и проверке обоснованных гипотез о закономерностях возникновения, движения и развития древнего и античного философского

знания, исходя из ленинских идей о философском обосновании и диалектическом осмыслении истории человеческой мысли [7, с. 5–6].

Вместе с чисто доксографическими описаниями учений на основе богатого фактического материала, филологических (чего раньше не имело места) изысканий и теоретических обобщений проследить магистральные сквозные историко-философские проблемы... дать цельную картину диалектического развития внутренней логики истории древней и античной философии. Ведь задачей марксистской историко-философской науки является раскрытие диалектического поступательного развития философского знания [7, с. 6].

По справедливому замечанию Д. В. Джохадзе, единство философии при всей ее пестроте все еще недостаточно изучено как в отечественной, так и в зарубежной литературе [7, с. 6]. В силу известных социально-политических причин такая работа на основе марксистско-ленинских установок не была продолжена и представляет на настоящий момент лишь историко-философский интерес.

Гегелевское единство логического и исторического оказалось «крепким орешком». Найти баланс между ними не столь просто, как мнилось сразу после Гегеля. Кто-то пытается решить задачу упразднением самостоятельности одной из противоположностей, кто-то — за счет умаления другой. До сих пор не предложено такого единства исторического и логического, которое удовлетворяло бы обе противоположности. Гегелевская апория всё еще ждет своего успешного разрешения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмус В. Ф. Античная философия. — М., 1976.
2. Богомолов А. С. Античная философия. — М., 1985.
3. Богомолов А. С. Диалектический логос: становление античной диалектики. — М., 1982.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 т. — СПб., 1993. — Т. 1.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1974. — Т. I.
6. Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. — М., 1977.
7. Джохадзе Д. В. Методологические предпосылки изучения античной философии. (О подготовке первых двух томов по истории древней и античной философии коллективного труда «Всемирная история философии») // Античная философия. Специфические черты и современное значение. — Рига, 1988.
8. Донских О. А., Кочергин А. Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. — М., 1993.
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. — М., 2000.
10. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. — М., 1999.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.: в 56 т. — М., 1955. — Т. 3.
12. Сергеев К. А. История античной философии. — СПб., 1998.
13. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. — М., 1981.

*Д. А. Федчук**

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ О ПЕРВОМ СОТВОРЕННОМ БЫТИИ И ИСТЕЧЕНИИ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЙ

В статье предлагаются изложение и интерпретация происхождения множественности сущего из космологического единого как первой действующей причины в метафизике Альберта Великого. Первое сотворенное бытие непосредственно творится Богом, а остальной универсум им опосредуется через введение формы. Умножение форм в результате их нисхождения ведет к увеличивающейся разобщенности их, отделенности друг от друга и определенности. Альберт Великий осуществляет синтез аристотелизма и неоплатонизма, который сложно совместить с христианской идеей Бога и зависимости от него творений. Во избежание такого рода конфликтов смысл бытия в дискурсе Альберта становится эквивокальным («первое сотворенное», «акт», «сущность», «интеллигенция»), что вносит определенную путаницу в понимание фундаментальных для средневековой метафизики терминов (сущность, бытие, творение), а также в связь сущего в его бытии с Единым как первой причиной.

Ключевые слова: первое сотворенное бытие, первая причина, сущность, единое, интеллигенция, форма, материя, эманация.

D. A. Fedchuk

THE FIRST CREATED BEING AND THE EMANATION OF INTELLIGENCES IN THE PHILOSOPHY OF ALBERT THE GREAT

The article deals with the question of origin of the multiplicity of beings from the cosmological One as the first effective cause in the metaphysics of Albert the Great. First created being is created by God immediately, but the other universe is mediated through the induction of form. The multiplication of forms as a result of their descent leads to their increasing disunity, to remoteness from each other and certainty. Albert the Great provides a synthesis of Aristotelian and Neoplatonic views which is difficult to reconcile with the Christian idea of God and with the dependence of creatures from him. To avoid this kind of conflict the sense of being (esse) in the discourse of Albert becomes equivocal («first created»,

* Федчук Дмитрий Аркадьевич, кандидат философских наук, доцент, Дальневосточный федеральный университет; fedchukd@list.ru

«act», «essence», «intelligentia»). This equivocity introduces some confusion in understanding the fundamental terms of medieval metaphysics (essence, being, creation), as well as in the relation between being and One as the first cause.

Keywords: first created being, first cause, essence, one, intelligence, form, matter, emanation.

Одна из наиболее сложных задач в метафизике — объяснение возникновения многого из единого. Речь идет об идеальном, лишенном материи Первом Начале, порождающем, или творящем, универсум. Я имею в виду единое, которое получило в современной историко-философской литературе наименование космологического. Космологическое единое — это первая действующая причина, к которой сводятся все сущие, поскольку они находятся в отношении каузальной зависимости от нее. Она Первая и Высшая Причина бытия сущего. Три вида единства — космологическое, онтологическое и нумерическое — различал уже Аристотель, хотя не фиксировал данную дифференцию терминологически так, как это делаем сегодня мы (см.: [8]). Схоластика XIII в., начиная с Филиппа Канцлера, много внимания уделяла единому метафизическому, каковое считалось одним из трансцендентальных свойств сущего и одним из предметов метафизики, тогда как космологическое единое — Бог — является не предметом первой философии, а причиной ее предмета (об этом подробнее см: [5–7]). Меня здесь будет интересовать последнее в связи с космологией Альберта Великого, подробно рассмотревшего происхождение сущего из Первой Причины в комментарии на неоплатоническую «Книгу о причинах», носящем название «Книга о причинах и о происхождении универсума» [9].

Классический философский топос, детально проработанный в платоновском «Пармениде» [4, с. 358–412], находит у Альберта свой вариант решения. Альберт рассматривает это, не обращаясь к божественным идеям, через естественную эманацию сущностей под влиянием активной интеллигенции как свободной опосредующей причинности.

Все многообразие вещей вытекает из Бога и первого сотворенного бытия (*esse primum creatum*). Множественность исходит от Первого Начала (Бога) согласно нисходящей последовательности действующих причин. В текстах Альберта Великого мы видим прямые заимствования неоплатонических идей, понятий и ходов мысли, пересаженных на почву естественной теологии XIII в. Первичная причина, первая интеллигенция и Благородная Душа не подвержены изменениям в силу нематериальности и передают формы в субъекты движения строго в одном порядке следования, называемом порядком необходимости (*ordo necessitates*) [9, р. 440–441; 3]. Происходит вливание (*influentia*) форм во все сущее: например, жизнь — это вливание души во все живое. *Influentia* является причиной и началом жизни. Между Первой причиной и миром сотворенных вещей находятся промежуточные действующие причины. По каким параметрам можно выстроить иерархию действующих причин? — По числу причин, оказывающих воздействие на каждую из них. Первичная причина причиняет другую, но сама не подвержена ее воздействию; на нее не влияют ни интеллигенция, ни Душа. Интеллигенция является вторичной причиной потому, что без действия Первой сама не действует. Она, в то же время, первична для

Души, от которой никакого действия не принимает. Аналогичным образом происходит и в формальных причинах, таких как бытие, жизнь, мышление и ощущение. Как пишет Альберт [9, р. 440–441], *esse* субстантивирует жизнь, а жизнь — оформляет бытие. То же происходит и с остальными формами. Что же касается материального порядка причин, то он не полностью схож с предыдущими двумя (действующим и формальным), потому что первоматерия — причина в более слабом смысле, чем действующее и форма. Она начало, пишет Альберт, поскольку «находится под» (*substat*) формами, поддерживает их сама по себе и является одной из первых субстанций (у Аристотеля в V книге «Метафизики», среди значений «субстанции» присутствует и материя [1, с. 146]).

Обладает ли материя единством во всех субстанциях? В трактате «О четырех соевечных сущих» [10, р. 332–334] Альберт вначале доказывает тезис о единстве материи в субстанциях, а затем предлагает опровержение его. Приведу одно из рассуждений.

(1) Тезис в защиту единства материи. Необходимо различать виды композиций: первичная композиция имеется между материей и формой; вторичная — между субстанцией и акциденцией. Вторая предполагает существование первой и на ней основывается. Так как в телесных и духовных вещах присутствует композиция между субстанцией и акциденцией, то в них с необходимостью обнаруживается составное из материи и формы, ибо субстанция и акциденция суть виды формы, которая имеет бытие только в материи. Выходит, что во всех сущих (в т. ч. и духовных) присутствует материя и форма. Следовательно, для всего существующего материя одна. Здесь необходимо дать небольшое пояснение насчет материальности духов (лишенных телесности сущих): они получают исходящие от Первой Причины блага и сияния и материальны в том отношении, что воспринимают в себя от иного, а значит, подвержены рецептивности, страдательности, каковая является материальной характеристикой.

(2) Короткое опровержение единства материи выглядит так: единые по материю сущие принадлежат одному и тому же роду; если роды у сущих разные, то и материя у них разная; однако существуют как вещи подверженные уничтожению, так и вечные; у них разный род, а потому и разная материя; таким образом, у духовных и телесных субстанций материя не одна.

Анализируемая глава дает характерный пример текста, в котором сложно вычленив позицию автора однозначно в силу, на мой взгляд, громоздкости и недостаточной внятности аргументации. Но можно сказать, что на основании философии Аристотеля и общего понимания материи в метафизике XIII в. ее единство должно быть положено. Одно из авторских объяснений единства материи, предлагаемых Альбертом, находится на уровне работы с понятием. Материя как потенция схватывается через ее соотношение с актом. Поскольку такая потенция определяется только через акт (ведь сама по себе она нам на дана), то по различию актов можно положить различие потенций, т. е. материй в сущих. Однако сущность материи как таковая, не соотнесенная ни с каким актом, одна для всех субстанций. В самом деле, сущность есть то, на что указывает дефиниция; а определение Аристотеля гласит: материей называется сущее в возможности, т. е. потенциальность. Для нас единство материи — важный

онтологический тезис, без которого сложно было бы свести сущее к единству Первой Причины.

Теперь от порядка материальных причин эманации следует перейти к формальным причинам природы. Связанные с конечной природой, они делятся на два класса: 1) относящиеся к бытию природы вообще; 2) относящиеся к бытию природы, но помещенные в соответствующий род или вид. К первому классу принадлежат «сущее», «истинное» и «благое» — то, что вообще в схоластике начиная с XIII в. называли трансценденталиями. В *Liber de causis* [9, р. 440] Альберт лаконично определяет эти термины. Сущее есть истечение первого сущего в созданное, основанное бытие [9, р. 440] (я, конечно, понимаю, что давать определение чему-то (в данном случае «сущему») через само определяемое («сущее») некорректно, но так пишет сам Альберт: «*Ens enim est influentia primi entis in esse constitutum*»).

Истинное есть то, что приходит в соприкосновение (*atingit*) с единым бытием сущего, потому что к нему ничего не примешано; и любое сущее обладает истиной, т. к. имеет отношение к первому сотворенному бытию, не содержащему в себе никакой посторонней примеси. Фактически Альберт слегка перефразирует IV правило «О благодати субстанций» Боэция: «То, что есть, может иметь что-либо помимо того, что есть оно само; но само бытие не имеет в себе ничего другого, кроме себя самого» [2, с. 162]. Природу блага как формальной причины Альберт поясняет ссылкой на тот же трактат Боэция: благо любой вещи связано с ее началом, которым служит существование, полученное от Бога как высшего Блага. Ко второму естественному классу формальных причин эманации сущего принадлежит платоническая триада — «бытие», «жизнь» и «мышление».

Теперь требуется связать друг с другом Первую Причину, *esse primum creatum* (простое по своей природе (*esse simplex*)), и исходящие из бытия сущие. Просто бытие не предполагает никакого другого понятия, на чем основании его можно было бы определить. Если нечто существует иначе, чем сущее, в котором бытие тождественно его сущности (*quodest*), то оно есть посредством такого простого бытия и может быть лишь одним. *Esse* непосредственно исходит из Бога, оно творится, а все остальное опосредуется им [11, р. 696]. Бог превосходит сущностно Интеллигенцию, Душу и природу [9, р. 507], а первая Интеллигенция и есть первое сотворенное бытие.

Первая Причина не является ни интеллигенцией, ни Душой, ни природой, но превосходит интеллигенцию, Душу и природу, посредством сотворения производя все вещи. Однако она создает интеллигенцию непосредственно, потому что интеллигенция в следствиях есть первое сотворенное. Душу же, природу и остальные вещи она сотворяет через интеллигенцию (*Causa prima nec est intelligentia nec anima nec natura, sed est supra intelligentiam et animam et naturam per creationem producens omnes res. Verumtamen intelligentiam creat absque medio, quia intelligentia in causatis primum creatum est. Animam vero et naturam et reliquas res creat mediante intelligentia*) [9, р. 440].

Сотворение, как уже говорилось, — это введение формы (*informatio*) в вещь. Если бытие производится непосредственно, то остальные сущие — *per*

informationem, через введение формы. После *esse primum creatum* вещи выводятся в существование через введение формы.

Из анализируемого материала видно, что «первым сотворенным» называется как *esse*, так и *intelligentia*. Выходит, что они тождественны, т. е. бытие есть интеллигенция? В рассматриваемой здесь статье Мулен и Тветтенуказывают на те места в «Книге о причинах...» Альберта Великого, где первым сотворенным именуется поочередно то одно, то другое (вот список этих мест в [9] (указывается номер книги, номер трактата, номер главы): первое сотворенное есть интеллигенция: 2.2.19; 2.4.10; 2.3.4; первое следствие есть интеллигенция: 2.2.7, 2.3.4, 2.3.6) [11, р. 699]. По всей видимости, как интеллигенция, так и бытие созданы первыми, и каждое из них можно называть первым сотворенным. Все зависит от смысла, на который мы хотим указать в *primum creatum* — на изливающееся в сущее существование или же на духовную природу первого. Мулен и Тветтен считают, что Альберт порой тщательно различает между *esse* как *intelligentia*, взятом в значении наиболее общего понятия, и *Intelligentia* (написанной с заглавной буквы) как формальным ограничением именно этого *esse*, т. е. как причиной небесного движения. В каждом из значений интеллигенция может быть названа первым сотворенным, но когда мы рассматриваем *esse* в качестве первого сотворенного, то *Intelligentia* будет вторым [11, р. 699].

Первый интеллект занят одним делом — он мыслит себя. Но при этом он учреждает интеллигенцию как первую субстанцию и форму. Эта субстанция во всем сущем имеет форму мыслящего и находится в тройственном отношении к себе и сущему. Три ее отношения к себе суть причины трех интеллигенций:

1) Первая интеллигенция — то, что сотворено первым после Бога, от которого оно имеет бытие, и что является самим *esse primum creatum*. Интеллигенция необходимо постигает себя таковой лишь в отношении Причины, от которой существует: «она мыслит, что она существует от Первого Интеллекта (*se intelligit a primo intellectu esse*)» [11, р. 428]. В метафорическом смысле она сама есть свет — первая интеллигенция первого порядка (*prima intelligentia primi ordinis*).

2) Вторая интеллигенция — Душа — возникает из-за такого соотношения с собой, что мыслит себя согласно собственной сущности, и тогда в нее падает свет первого интеллекта, посредством которого она понимает, что существует от него. Альберт именует Душу второй субстанцией, или тем, что есть на небе вместо души. Она — ближайший двигатель первого небесного свода, Душа первого неба.

3) Третья интеллигенция — материя небесного тела как первое движимое, возникающая потому, что интеллигенция мыслит себя существующей из ничего и прежде пребывавшей в потенции. Эта материя находится под первой формой, делима и есть первое небо. В результате делимости интеллигенция нисходит до материального сущего.

В результате непрестанной рефлексии первой интеллигенции на саму себя, в соответствии с рассмотренными тремя модусами мышления себя, поочередно выводятся в бытие интеллигенции последующих порядков, двигатели небес и остальные (со II по X) небесные сферы. Приведенное здесь достаточно запутанное изложение происхождения сущего из единства Первой Причины не содержит в себе ясных указаний на авторскую позицию самого Альберта

Великого. Тексты предлагают мнения разных философов по вопросу, результатом обобщения которых служит платонизированная перипатетическая космология, примиряющая друг с другом Ибн Гебиरोля, Авиценну, Платона, Аристотеля, Птолемея. Вывод, предлагаемый читателю Альбертом, таков: интеллигенция едина по субстанции и бытию, но множественна постольку, поскольку совершенна и обладает тремя следованиями (*consequentia*) и сопутствиями, сосуществованиями (*concomitantia*), указанными выше: мышление себя как зависящей от Первого; мышление себя согласно собственной сущности; мышление себя как потенциальности. А дальше утверждается [9, р. 431], что эти три формы изменяют не саму сущность интеллигенции, а ее свойства (*virtutes*), сопровождая субстанцию в зависимости от модуса ее бытия.

Таким образом, высшее бытие троично: бытие первой причины, бытие интеллигенции и бытие благородной души. Низшее же *esse* в разной степени отпадает от высшего. Ссылаясь на Платона, Альберт утверждает в *Liber de causis* 2.1.7, что истинное бытие — в Первой Причине, его форма — в интеллигенции, его образ — в Душе. Образ представляет не бытие в его целокупности, а удаленную форму последнего в соответствии со степенью отдаленного сходства.

Первые две интеллигенции — *esse primum creatum* и Душа — просты, потому что неделимы, т. к. не образованы из частей; третья интеллигенция уже лишена простоты первых двух, ибо материя делима. При этом бытие распределяется между множеством интеллигенций иначе, чем разделяется материя среди многообразия конкретных вещей. Первое сотворенное бытие умножается через видовые отличия. Эти интеллигибельные формы бесконечны с точки зрения способности нумерического деления, но они конечны в реальности. Однако они не различаются друг от друга локально и по субъекту, как это имеет место в индивидах. Если провести различие — в данном случае между определяющим (тем, что причиняет и ограничивает) и определяемым (тем, что подлежит как причиненное ограничению) — то связь между ними имеется без повреждения природы определяемого. Поэтому отделение от причины и численное умножение интеллигенций происходит в результате дальнейшего продолжения следствия, как бы сохраняющегося в самой потенции (*ut in ipso potentia manens*) [9, р. 472]. С одной стороны, утверждает Альберт, эти интеллигенции суть одно и обладают множеством потенций, а с другой — они многие, редуцированные к единству. Такие блага производятся-проистекают из состояния смешанного и неопределенного в состояние определенное. Их источник — Первая Причина, от которой промежуточные вторичные интеллекты воспринимают блага и достоинства. Процесс продолжается до последнего из следствий, от которого ниже ничего уже не исходит. Рассматриваемые формы не порождаются по очереди (в природном смысле слова «рождение»), ибо они по бытию неразрушимы, просто в нисхождении от форм к формам имеет место все усиливающаяся разобщенность, отделенность их друг от друга и определенность каждой. Например, если рассмотреть душу согласно ее понятию, то души (а они суть интеллигенции) умножаются, а среди них наиболее совершенны те, которые больше получают от света первой интеллигенции и в меньшей степени отделены через различия. Движение душ, в причинном отношении расположенных ближе всех сущих к Первому Началу, более равное

и непрерывное. Но, несмотря на дифференцию интеллигенций и душ, бытие, из которого они исходят и делятся, сохраняет простоту и единство: «в нем нет многообразия по видовому отличию сущности» [9, р. 473].

Между Богом и творениями присутствует асимметрия отношений: Первая причина уподобляется всем вещам одним простым способом, тогда как сам универсум сущих уподоблен Первому по-разному. Имеется воспринимающее и воспринимаемое, а причина многообразия сущих — в множественности реципиентов, в каждом из которых то, что воспринимается, делает это согласно способности, модусу воспринимающего [11, р. 718–719] (см. также: [9, 2.4.12]).

Сделаем выводы и оценим рассмотренное выше. В представленной картине, с одной стороны, видно значительное отличие от более традиционной томистской метафизики, да и в целом она отличается от христианского богословия, возвращая нас к аналогу античной идеи мировой души. Первое сотворенное бытие не тождественно Богу, оно принадлежит творению, чья структура выстраивается через причинное исхождение сущих от вторичных причин, постепенно удаляющихся, в зависимости от занимаемой ими в этой иерархии ступени, от Первого Начала. Последнее есть наиболее простое среди конечного сущего. Происходящее от него — тоже формальная интеллигенция, но во всем уступающая первому — и по силе, и по достоинству, и по благам. Бытие первое существует в свете действующего интеллекта, но распадается в нисхождении на множественность, приобретая определенные формы. Этот процесс индивидуации форм объясняется Альбертом через аналогию с разделением материи на индивидов. Однако такая аналогия неудачна, поскольку описывает индивидуацию в слишком общих выражениях, в той или иной степени эксплуатирующих метафору убывающего в своей интенсивности первого света.

Насколько метафизика Альберта Великого согласована, с одной стороны, с христианством, а с другой — с перипатетизмом? Безусловно, Альберт как христианин не мог не осознавать значительных уклонений взглядов философов в сторону от догмата веры. Во всех его сочинениях, на мой взгляд, видна тенденция к представлению как можно большего числа мнений по рассматриваемому на данный момент вопросу. Поэтому его текст периодически предстает в виде плохо упорядоченной доксографии, причем авторство многих рассуждений, если это не позиции авторитетных мыслителей, определить с точностью оказывается затруднительно. Альберт Великий часто словно не присутствует в обсуждаемом. Его ум — ум энциклопедиста, стремящегося охватить как можно большее. К таким входящим в явный конфликт с христианством идеям можно отнести теорию эманации творения из Первой Причины, вторую интеллигенцию как аналог мировой Души у неоплатоников, причинное истечение и сотворение мира в результате свободного божественного произволения. Историки философии часто пытаются оправдать Альберта, ссылаясь на его зависимость от физики того времени и невозможность полностью разорвать с ней. Например, Мулен и Тветтен [11, р. 709] занимают абсолютно примиренческую позицию: проблем с истечением сущих из единой первой причины не больше, чем при неоплатонической эманации, и противоречия с христианской доктриной творения не возникает, как не возникает его, например, в теистическом

эволюционизме, признающем потенциальное существование всех форм жизни в первый момент Большого Взрыва. Но я думаю, что это плохая апология. Как неоплатоническое истечение из Единого всех ипостасей, так и перипатетическая космология, в оригинальном виде взятые, не соответствуют догмату о творении. Но аристотелизм подходит христианству больше, его, в каком-то смысле, проще видоизменить и включить в теологический дискурс о творении *ex nihilo*. Альберт вынужден конструировать гибрид из неоплатонизма и Аристотеля просто потому, что он считал «Книгу о причинах» аристотелевским текстом, следовательно, его было необходимо связать с метафизикой Стагирита, которая недостаточно разработала космологию. Явные нестыковки с теологией можно ликвидировать, например, путем введения дополнительного значения того или иного термина. Так, бытие допустимо понимать и как акт, и как первое сотворенное, и как сущность (*essentia*), и как интеллигенцию, предлагая при этом те или иные причины обоснования подобной трансформации смысла. Постепенно дискурс, с точки зрения строгости и обоснованности, становится все более «рыхлым», аргументы — необязательными: их при случае можно заменить и на другие. Это проблема для нас при чтении Альберта Великого. Ясно, что для него такой проблемы не было. Можно предположить, что Альберту не хватает времени на более строгое продумывание некоторых вопросов, потому что он стремится написать как можно больше и по-разному об одном и том же. Однако происходит это в ущерб ясности изложения, чего не скажешь о его ученике — Фоме Аквинском.

Теория эманации Альберта противоречит и перипатетизму. Прежде всего в том месте, где речь идет об изливании форм в творение как результате мышления интеллигенцией себя самой. Ведь Аристотель всегда критиковал Платона за то, что тот полагал независимое от вещей бытие эйдосов. Их индукция (*inductio*) из предсуществования в вещи вряд ли может быть обоснована аристотелевской философией. Кроме того, у Альберта эманация не синонимична понятию причинности, тогда как Аристотель речь вел о четырех причинах, достаточных для понимания бытия сущего. Эманация введена с целью объяснения сотворения мира, которое по Альберту сложно понять с помощью аристотелевских причин. Мне важно было проследить, каким образом сущее в собственном бытии неизбежно связано с Единым как его первой причиной. Сам же факт отклонения Альберта от аристотелизма в сторону неоплатонизма служит как раз подтверждением того, что он эту связь считал решающей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1.
2. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. — М.: Наука, 1990.
3. Доброхотов А. Л. К публикации перевода «Книги о причинах» // Историко-философский ежегодник, 1990. — М.: Наука, 1990. — С. 188–189.
4. Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2.
5. Федчук Д. А. Средневековая метафизика: учеб. пособие. — СПб.: СПбГУЭФ, 2011.

6. Aertsen J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas.* — Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996.
7. Aertsen J. *Medieval Philosophy as transcendental thought: from Phillip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez.* — Leiden; Boston: Brill, 2012.
8. Castelli L. M. *Problems and paradigms of unity: Aristotle's accounts of the One // International Aristotle Studies.* — 2010. — Vol. 6.
9. D. Alberti Magni. *Parva naturalia. Liber de causis et processu universitatis // D. Alberti Magni. Opera Omnia.* — Paris: L. Vivès, 1891. — T. 10.
10. D. Alberti Magni. *Summa de creaturis. T. I. De IV coaequaevis // D. Alberti Magni. Opera Omnia.* — Paris: L. Vivès, 1895. — T. 34.
11. Moulin I., Twetten D. *Causality and Emanation in Albert // A Companion to Albert the Great.* — Leiden; Boston: Brill, 2013.

*К. И. Савина**

МАРЦИАН АРИСТИД И ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ II ВЕКА Н. Э.

В статье рассматривается проблема философского содержания «Апологии» Марциана Аристида, одного из самых ранних из сохранившихся произведений данного жанра раннехристианской традиции, в контексте устоявшегося с немецкой историографии XIX в. положения об эллинизации христианства. Автор отвергает данную трактовку, а также предлагает привлекать к исследованию церковную историографию и историю философии II в. В статье проблематизируются фрагменты философского характера «Апологии» в сравнении с учебниками платоновской философии II в. Поднимаются вопросы оригинальности подхода христианского апологета, степени его включенности в греческую и семитскую культуру. Предлагается авторская концепция избирательной ассимиляции христианством греческой философии, в частности платоновских догматов. Производится анализ состояния раннехристианского учения и Церкви на примере образованного христианина Аристида.

Ключевые слова: раннее христианство, апология, средний платонизм.

K. I. Savina

MARCIANUS ARISTIDES AND THE PHILOSOPHICAL TRADITION OF II A.D.

The article deals with the problem of the philosophical content of the apology Marcellinus Aristides, one of the earliest surviving works of this genre of early Christian tradition, in the context of well-established German historiography of the nineteenth century provisions on the Hellenization of Christianity. The author rejects this interpretation, and also suggests the involvement of Church historiography and the history of philosophy of the II century. The article problematizes fragments of philosophical Apology in comparison with the textbooks of Platonic philosophy of the second century. Questions of originality of approach of the Christian apologist, degree of its inclusion in the Greek and Semitic culture are raised. The author proposes the concept of selective assimilation of Greek philosophy by Christianity, in

* Савина Ксения Игоревна, аспирант, Ленинградский государственный университет им. Пушкина; feya1998@mail.ru

particular Platonic dogmas. The analysis of the state of early Christian doctrine and Church on the example of the educated Christian Aristides is made.

Keywords: Early Christianity, Apology, Middle platonism.

Изучение истории христианства II в. н. э. для историка оказывается исследованием историко-философским, патрологическим и богословским. В ином случае, игнорируя внутрицерковные «данные» как если не недостоверные, то второстепенные, исследователь ставит себя в ограниченное положение. Научные изыскания критического периода, времени резкого противопоставления религиозного и научного мировоззрений, демонстрируют это положение как в Европе, так и в России. Здесь необходимо уточнить, что научными могут быть подход и исходное содержание, предпосылки. Так, научный, критический по отношению к источникам подход был общим как для конфессиональных, так и для светских исследователей XIX и XX вв. Однако в своеобразные научные предпосылки входит отрицание содержательной основы религиозного учения. Это и рознит историков, и «провоцирует» у светских ученых невнимание к самосвидетельству. Впрочем, научный подход, в силу определенных его свойств, может привести и к названным ограничениям, односторонности. Оценка исторической и интеллектуальной ситуаций исходя только из данных истории Римского государства того времени и, в лучшем случае, ближневосточных эллинистических провинций выходит резко односторонней — христианство вторично в своей деятельности, реагирует, не создает, впитывает, не осеменяет. В то время как христианство — активный участник исторического процесса, инициирующий этот процесс. Подлинная историко-философская оценка текстов раннехристианского учения позволяет говорить о высшей ценности этих памятников для своего времени. В конфессиональной же науке, естественно, знающей своих Учителей и Отцов и, кроме того, судящей с позиции гонимого, но победившего в тот исторический период участника событий, оценка ситуации не первостепенна. Следовательно, необходимость в такой оценке снова назрела.

II в. н. э. для христианства был периодом в первую очередь литературной и еkkлезиологической работы, во вторую — противостояния обществу и иным учениям. На стыке задач и, что важнее, традиций возникла апология. Общество греко-романской культуры имело ясное представление об общении, основанном на риторических и юридических принципах. Риторика — дисциплина во многом теперь утраченная, вероятно, по причине уменьшения доли личного общения членов общества, — сочетает в себе логику, эстетику и поэтику. Философия, доминирующая наука, выступала в своих жанрах, но активно пользовалась и риторическими. Так что деление апологии на риторическую и философскую в чем-то условно. Христианские авторы, о которых пойдет речь, были либо образованными людьми / философами до обращения, либо получали образование, будучи христианами. А потому христианская апология возникает как философское или риторико-юридическое сочинение, имеющее адресата (власть или элита) и цель — объяснить и потребовать свои права. Таким образом, во-первых, мы скажем о соотношении «исходных» — иудейского благочестия и эллинской образованности — в раннехристианском уче-

нии, во-вторых, рассмотрим собственно христианское содержание апологии, «вводимое» в интеллектуальное пространство империи.

Для того обратимся вначале к биографии Марциана Аристида, чье имя упоминается в первых рядах *De viris illustribus* Иеронима. Его апология — первая из сохранившихся и одна из первых по времени написания. Следуя принципам герменевтики, оценим ситуацию на интеллектуальном пространстве восточной части Империи. Затем произведем анализ текста «Апологии» Аристида.

Источники жизнеописания Аристида, образованного афинянина, исповедующего христианство, не изобилуют подробностями, видимо, апологет был известен только по своему сочинению. Апология его, знакомая Евсевию и Иерониму и, скорее всего, нешироко распространенная в христианской среде, исчезла надолго как самостоятельное произведение. Однако сам текст не пропал. Он обнаружился (см. [1; 2; 5–9]) в XIX в. в армянском, сирийском и греческом вариантах во фрагментах или в составе другого христианского сочинения. В версиях адресатом числится император Адриан и император Антонин Пий, исходя из чего время написания апологии можно смело относить к периоду 120–140 гг. Поскольку «появилась» апология во время бурного развития историографии раннего христианства, то и отклик на нее был масштабный — восприятие апологетики как эллинизации христианства во многом базируется на прибавлении к хорошо изученным сочинениям Иустина Философа «Апологии» Марциана Аристида. Оттого особенно важными становятся характеристика фигуры апологета и анализ его защитного слова. Через биографию вышеназванного апологета может быть рассмотрена и история христианства соответствующего периода. Аристид предстает образованным греком, посещавшим Рим и Малую Азию, возможно, и Сирию. В сознательном возрасте Марциан Аристид, вероятно, римский гражданин (как ап. Павел), присоединяется к афинской общине христиан, Афинской церкви. Церковь эта, как и десятки церквей во всех крупных городах Греции и малоазийского побережья, Сирии и Египта, состояла из окрепшего, возросшего в вере (церкви хранят апостольские послания, евангелия и послания мужей апостольских) третьего поколения христиан. Пасторы первого и второго поколений, апостолы и видевшие апостолов, мученически погибли на глазах своих общин; по общему настроению властей, ясному из рескрипта Траяна — казнить, но не разыскивать, — было очевидно, что подобный конец ожидает и таких, как Аристид. Почему христианство оказывается в таком положении? Не обращаясь к внутреннему развитию иудейской традиции, особенно к фарисейской деятельности и пророческой, и апокалиптической литературе, обратим внимание на то, что тяжелая реакция Иудейского «государства», в I в. н. э. на жесткую римскую власть (римская власть растревожила иудейское общество, итак пребывающее в состоянии переосмысления традиции) прямо повлияла на возникновение в Иудее христианства. А в благополучных Сирии, Малой Азии, Греции, Египте было еще больше иудейского населения (большая часть которого — христиане). Интересно то, что реакция римских властей на христианство была полумерой, неэффективной против роста христианских общин, спровоцированного действиями Рима. Возможно, рассудительная римская власть разделяла бунт и исповедание противных человеку

идей. Однако мало ли идей в империи, почему за это казнить? Возможно, что противостояние иудеев и римского государства продолжилось в борьбе с христианством, а полумеры потому, что христиане — «полуиудеи», невозможно ведь забыть, что христианство — иудейская религия, а Иисус — Мессия для иудеев. Здесь оговорим, что автор понимает христианство как рафинированную форму семитской, конкретно иудейской, культуры, как продукт внутреннего религиозного развития иудейской традиции, возникший в известных исторических обстоятельствах, описанных ранее. Христианство при возникновении и далее всегда было «полуиудейским-полухристианским» и это собственное содержание оказалось пространством прямого взаимодействия иудейской и греко-римской культур. Так, как бы за спиной у государства и общества, христианство оказалось внутри греко-римской культуры, поскольку люди этой культуры, население названных Восточных территорий, становились христианами. И христианская апология есть не что иное, как «введение» христианством иудейского мировоззрения в греко-римское интеллектуальное поле. Само христианство было таким внедрением, и эту работу оно вело параллельно с упрочнением собственного учения в той части его содержания, которая является новой по отношению к иудаизму. Появление в конце II в. крупных самостоятельных христианских мыслителей, больших, чем современники-нехристиане, ясно свидетельствует об этой работе, не говоря уже об оформлении Нового завета к концу века. Апологетика видится в таком ключе важной стороной развития христианского вероучения, показывающей природу христианства и христиан как новой культуры с иудейским ядром, собственными целями и принципиальными нововведениями, свободно себя чувствующей в греко-римском мире, в философии, риторике и литературе. В подтверждение этих слов и для иллюстрации произведем анализ «Апологии» Аристиды. Рассмотрим, можно ли в ней обнаружить признаки эллинизации христианства, греко-римская образованности, что в ее содержании иудейское, а что — христианское.

«Апология» Аристиды, в том виде в котором она дошла до нашего времени, открывается фрагментом «философским» — в стандартной форме приводятся космологический аргумент от совершенства, красоты и гармонии, аргумент от движения и «протоонтологический» аргумент (непостижимость сущности). Дается ряд апофатических эпитетов — нерожден, несотворен, бесконечен, бессмертен, бесстрастен. Следующая часть рисует своеобразную «картину мира»: если историки господствующей культуры делили народы сообразно их языку, земле, обычаям, то Аристидово деление (по поводу которого велись споры, поскольку оно, видимо, проводится не по одному признаку, искали оригинальный вариант; мы присоединяемся ко мнению «четыре») базируется на мировоззрении людей *относительно* постулируемого верного по степени приближения: варвары, эллины, иудеи и христиане. На описании генеалогии по линии религии остановимся подробнее. «Варвары ведут свое происхождение по религии от Бэла, Хроноса и Реи...» [5, с. 13]. Бэл, Баал, Ваал — семитское божество ближневосточного региона. Таким образом, «варвары» использовано в первоначальном, греческом понимании — народы Западной Азии. Здесь интересны «Хронос» и «Рея» — супруги-титаны, как известно, персонажи

греческой мифологии, однако мы усматриваем в этом замечательное свидетельство эллинизации. В самом деле, разве греки поклонялись сыну Урана? Разве не покровительствовал грекам почитаемый как верховное божество Кронид, восставший против отца? Рискнем утверждать, что «Хронос» и «Рея» варваров — это боги первого поколения, т. е. боги народов древнее греков. «Греки — от Эллена... от Зевса...» [5, с. 13], «Иудеи от Авраама...» [5, с. 13]: здесь необходимо уловить сходство и разницу, тот человек, от которого берут начало народы в одном случае — сын божества, в другом — уверовавший в Бога. «Христиане же ведут начало своей религии от... Христа, Сына Бога, снишедши в Духе Святом...» [5, с. 13–14] — отметим ясное исповедание Троицы и непроявленное понимание ипостасного единства. Далее — больше: подробнее узнать о Христе Аристид предлагает в «благовестных писаниях», в Евангелиях. В данной работе не стоит вопрос датировки начала «официального» обращения Евангелий, тем более их состава, ведь это одна из обширных тем церковной историографии, однако не обратить внимание на представление «документа» христианской веры невозможно.

Итак, названные фрагменты дают достаточную почву для рассмотрения первых аспектов апологии. Именно «философские» рассуждения Аристида (как и Иустина Философа и проч.) представляют наибольший интерес для историка — по ним возможно определить характер взаимодействия раннехристианского учения и рафинированной формы античной культуры, философии. Философией «кипело» греческое население империи, но ко II в., как справедливо констатировали церковные историки, творческие силы угасли и осталось богатое школьное наследие, способное предложить множество готовых вариантов на всякий интеллектуальный вкус. Сократические школы, Академия и Лицей существуют уже более пяти веков, немногим меньше Стоя. Эллинизм способствовал не только распространению их, особенно последней, но и «усреднению» дискуссии: учения, бывшие конкурентами, стали частями одного целого — греческой философии (в столице это явление ярко выражено ученой позицией Цицерона). Однако внутри этого обширного целого для образованного человека II в. были все же ясно различимы те или иные референтные точки, и многие занимали ту или иную позицию в общих границах. Как же рассматривать *массив* учений, тем более что применительно к христианскому учению говорят об эллинизации мысли, об «инкорпорировании» греческой философии? Чьей философии или как утверждать подобное? Мы против терминов «эллинизация» (христианский автор, чей труд перед нами, — грек) и «инкорпорация», но полагаем возможным определить некоторое «среднее» содержание философского целого II в. Как ни парадоксально, но, чтобы объять интеллектуальное пространство философии века как единое, как нечто, чем можно оперировать, нужно его разъять и обнаружить центр притяжения — платоновское учение. Само это утверждение неполно без понимания, чем являлось учение Платона для всей греческой философии (мы имеем ввиду его эклектичный характер по отношению к предыдущим учениям). Платон вокруг сократического «ядра» аккумулировал многие положения прежней натурфилософии, особенно элеатской школы. Ср. у Апулея, младшего современника Аристида: «Хотя он <Платон> воспринял эти части философии

от разных школ, — физическую от пифагорейцев, логическую от элеатов, а этическую — из сократова источника, — все же соединение их в единое тело произведено им самим...» [9, с. 40]. Таким образом, для следующих поколений учение Платона было своеобразной *школой школ* философии как особого рода познания мира. В нем, в платонизме, как и в Стое, произошло своеобразное «сжатие» знания. В I–II вв. начался следующий этап оформления в комментировании, изложении и особенно в процессе усвоения. Важнейшую роль в этом сыграли христианство и анализ «философской» части христианских произведений I–II вв. наиболее перспективен в решении проблемы раннехристианского учения. В рассматриваемой первой части «Апологии» Аристиды мы находим такое изложение греческой философии, которое нам смутно напоминает не то Платона, не то Ксенофана, однако ни у того, ни у другого непосредственно таких формул нет. Что же, можно говорить, что это школьное образование автора, общие слова, но обратим внимание на школьное изложение платонизма современниками Аристиды. Уже упоминаемый Апулей: «Бога Платон считает бестелесным. Он, по его словам, един, ἀτέρμετρος, родитель и составитель всех вещей, блаженный и благодетельный, прекраснейший, ни в чем не нуждающийся, объединяющий все...» [9, с. 41]; Диоген Лаэртский: «Бог, по его мнению, бестелесен, как и душа, — именно поэтому он не подвержен ущербу и претерпеванию...» [9, с. 30]; Алкиной: «...Бог ...вечен, невыразим, самодовлеющ (т. е. ни в чем не нуждается), вечносвершенен (т. е. совершенен всегда), всесовершенен (т. е. совершенен во всех отношениях)...» [9, с. 77]. Теология платоников и теология Аристиды кажутся совершенно подобными и были бы совершенно подобны, если бы не их контекст. Именно это — очевидно греческий ход мысли раннехристианского автора — немецкие церковные историки, а вслед за ними и светские историки считают показателем начала изменения христианства, начала воздействия на него господствующей культуры. Мы утверждаем обратное — перед нами пример не инкорпорации греческой философии, а ассимиляции. Именно христианство оказалось подлинно новой творческой силой, совершившей второе «сжатие» знания, руководствуясь чуждым греческой философии принципом — религиозным. «Апология» Аристиды — христианский текст, в первую очередь провозглашающий новое учение, обладающее безусловной силой веры и согласное с разумом — изъяснимое философским языком. В «Апологии» большая часть посвящена отличиям воззрений иных категорий людей от христиан, причем для нападок на мифологические системы древности и Античности Аристиды часто использует аргументы греческой философии, обращая ее свободомыслие против материнской культуры. Более того, это произведение не столько «апология», оправдание и защита, сколько восхваление и провозглашение абсолютного превосходства христиан над иными народами и всеми мнениями, ведь христиане *верят* в истинное знание, то, небольшой части которого философы учат, примешивая к ней постороннее (!). В самом деле, что делает семитский теоцентризм христианина с философской традицией? Отсекает как лишнее все то, что составляет наибольший интерес для образованных поклонников философии, платоников, в частности во II в. У Апулея, Диогена, Алкиноя приведенными формулами исчерпывается описание *одного из* начал мироздания.

С ним все понятно — человек, даже философ, хоть и постигает его тем, что ему сродни, но никакого «общения» с ним иметь не может. Это во-первых; во-вторых между ним и миром есть образцы, есть и восприимница — материя. Есть сложная иерархия и генеалогия, причем, не забудем, что несмотря на логические, рациональные связи, изложение космологии совсем не лишено мифологической структуры (что означает не «нерациональной», но — «художественной»). Наследники Платона были увлечены тимеевской картиной мира и парменидовской диалектикой, христиане — носители семитского мировоззрения, в платоновской, греческой философии «нашли» то, что было по-настоящему революционно по отношению к мифологическому мировоззрению и чего не подчеркивали ни Платон, ни его ученики. Это «постижение», будучи наследием элеатов, примененным к человеку, пронизывает все диалоги Платона, но известно по «Федону», «Федру» и «Пармениду» прежде всего. Речь идет о божественности души («Прежде всего надо вникнуть в глубинную природу божественной и человеческой души...» [3, с. 154]), а еще точнее — о божественности как таковой. Логическая разработка «божественного» в массиве учений греческой философии и, специально — в платонизме, не оставляла политеизму, в действительности, ни единого шанса. «Возвращение» множественности сущностей в «Тимее» — просто шаг назад в мифологическое мировоззрение, потому что оснований для практического монотеизма в греческой культуре не было. Иное дело — христианство, которое, имея твердые религиозные убеждения и богатейшую этику, применяет творческую силу и делает этот следующий шаг в общем интеллектуальном развитии, становясь на передовую. Мы утверждаем, что Аристид и христианские апологеты не были мыслителями «второго сорта», не были «не освободившимися» от школьной философии верующими периода «неоформленного» христианства, но были полноценными христианами, получившими образование от античной культуры и чувствовавшими себя в ней, как хозяева, как равноценные «игроки». Аристид чувствует и манифестирует себя как избравший из множества *верное*, причем не такое верное, какое спокойно уживается с другими, а единственное, не терпящее соседства. Само христианство в «Апологии» выступает как путеводная звезда. Действуя исключительно в интересах христианства (это собственное содержание, составляющее большую часть сохранившегося текста, мы еще рассмотрим), апологет *попутно* принимает участие в развитии философской дискуссии в оригинальном ключе: в самом деле, философия, имея отвлеченный принцип божественности — «вечносущего бога», не могла найти ему «точку приложения». Распространяясь на все, во всем оставаясь единственным, безначальным, всеблагим и т. д., это «начало» сущего не могло стать собственно Богом. Здесь мы говорим не о пресловутом персонализированном характере иудейского Господа (ведь Зевс и прочие — тоже «личности»), но о самой возможности божественности быть Богом. О том, что позволило христианству сделать этот шаг, скажем позже, а сейчас остановимся на том, что в христианской апологии, в частности в Аристидовой, начинается процесс ассимиляции греческой философии как дополнительный, в чем-то даже побочный, основному развитию христианского учения, характеризующийся самостоятельным философским выбором христиан как некоторым «предло-

жением» античной традиции, причем, как мы уже говорили, изнутри самой традиции. Это семья семитской культуры, будучи ядром христианства, наконец «проросло» сквозь доминирующую культуру и само стало таковой через два с лишним века.

Однако вернемся к «Апологии». Мы рассмотрели только первые фрагменты, изложенные языком философии, но следующее христианское содержание также является пространством взаимодействия античной культуры и нового учения, свободно выступающего со своими положениями. Деления народов по религиозным воззрениям мы достаточно коснулись. Контраргументация Аристиде традиционна для христианской критики мифологии и представляет собой отказ равно от художественной стороны мифологического мировоззрения и от художественного языка философии (следует отличать художественность мышления от использования художественного языка; христианство в теологических рассуждениях использует образы, тем более что библейская традиция этому только способствует, но редко и только как приемам для «выражения невыразимого»). Христианство рационализирует сферу религиозного поклонения, отказывая в божественности стихиям и тем более их рукотворным воплощениям, делая в этом вопросе тот решительный шаг, который не смогла сделать философия. Аристид движется от большего заблуждения варваров к меньшему — эллинов. Отметим также, что стихии, будучи попираемы людьми, не могут принять «блаженную и нетленную природу Бога» [5, с. 16] и являются произведениями Бога, сотворенными Им «для употребления людей» [5, с. 16]. Против эллинов Аристид обращает фактически Ксенофаново, в изложении Секста Эмпирика, младшего современника апологета: «Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только у людей позором считается или пороком...» [10, с. 171], и усматривает в этом не ошибку греческих поэтов, а отсутствие божественности в богах, т. е. заостряет оружие греков и направляет против них самих. Особый интерес вызывает предупреждение аллегорического «оправдания» мифологии, поскольку это не самая распространенная часть христианской критики, ведь отдельное направление развития раннехристианского учения составляло освоение плодов взаимодействия иудейской и греческой культур на Ближнем Востоке в эллинистическую эпоху (особенно ученого иудаизма и стоицизма). Апологет справедливо рассуждает, что присвоение реальным богам значений отвлеченных понятий делает их «непригодными» для почитания. Как может религиозное чувство быть приложено к составляющим некую философскую картину? Только как обостренное мистическое чаяние, в условиях кризиса традиционного религиозного чувства, но это проблема уже второй половины II в. Для древних же мифологических систем появление философского толкования мифов было действительно губительно, и христианство не преминуло подчеркнуть это.

Говоря об иудеях, Аристид лаконичен и признает за ними правую веру, от которой они, впрочем, по его убеждению, убеждению христианина, отклонились, начав служить ангелам, слугам единственного Бога. В чем же преимущество христиан, этого нового отдельного народа, живущего в рассеянии между другими народами, кроме истинности их веры? Удивительно, не правда ли, что на констатации единственности учения христиан Аристид не останавлива-

ется? Все потому, что главным доводом в «защиту», главным преимуществом христиан является не то, что они не впадают в заблуждения, а их образ жизни. Моральная аргументация, пророческое наследие, составляющее тот сугубо иудейский компонент, который христианство несло в себе как первооснову, через слова и жизнь основателя, должны быть интересны историку как то новое, что привносит христианство в пространство греко-римской традиции. Моральная в христианском контексте — равно филантропическая, в противовес героической и мудрой. Христианство вводит уникальную проблематику в контекст философской и образованной общественной дискуссии: непосредственное отношение человека к ближним в повседневной жизни, проводя не на словах, а на деле «линию любви» апостола Павла. Об этом особенном факторе организации христианских общин, факторе роста и укрепления Церкви следует говорить специально. Рассмотрение «Апологии» Аристиды, обнаружение процесса ассимиляции греческой культуры в христианском учении через творческую обработку наследия греческих философов, констатация вступления христианства в интеллектуальное пространство античного мира на правах самостоятельного и оригинального участника дискуссии произведены.

ЛИТЕРАТУРА

1. Епифанович С. Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I–II веков) / под ред. Н. И. Муравьева. — СПб.: Воскресение, 2010. — 607 с.
2. Лебедев А. П. Христианский мир и эллино-римская цивилизация. Исследования по истории Древней Церкви. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. — 352 с.
3. Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2 / общ. ред. А. Ф. Loseва, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; примеч. А. Ф. Loseва и А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч.. — 528 с.
4. Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3 / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Loseва, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Loseва; примеч. А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1994. — 654 с.
5. Покровский А. И. Философ Аристид и его недавно открытая апология: I. Исторические сведения об Аристиде и его сочинениях; II. Перевод апологии // Богословский вестник. — 1898. — Т. 2, № 4. — С. 1–25 (2-я пагин.) (Начало.); Т. 2, № 6. — С. 270–297 (2-я пагин.) (Окончание.).
6. Раннее христианство: в 2 т. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. — Т. 2 / под ред. А. Н. Гопаченко. — 512 с.
7. Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по Патрологии (с приложениями). — СПб.: Воскресение, 2004. — 1216 с.
8. Спасский А. А. Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в ранней период христианской истории (150–254). — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. — 360 с.
9. Учебники платоновской философии. — Томск: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, Водолей, 1995. — 160 с.
10. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. и авт. вступ. ст. И. Д. Рожанский. — М.: Наука, 1989. — 576 с.

*М. А. Наровецкий**

ТЕОРИЯ МОРАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ К. С. ЛЬЮИСА

Настоящая статья посвящена изучению проблемы морального познания. В исследовании ставится вопрос о существовании теории морального познания К. С. Льюиса. Для подтверждения гипотезы прорабатываются философские и художественные труды автора, производится обобщение теоретических изысканий и актуализация теории посредством ее соотнесения с существующими положениями современной моральной философии.

Ключевые слова: моральное познание, ценность, этика, мораль.

M. A. Narovetskii

CLIVE S. LEWIS' THEORY OF MORAL COGNITION

This article is devoted to the study of the problem of moral cognition. The study raises the question of the existence of the theory of moral cognition of C. S. Lewis. To confirm the hypothesis, the article deals with the philosophical and artistic works of the author, generalization of theoretical research and actualization of the theory through its correlation with the existing provisions of modern moral philosophy.

Keywords: moral knowledge, value, ethics, morality.

В связи с развитием естественных наук в начале XX в. возникло представление о том, что ряд областей человеческой жизни, в т. ч. мораль и ценности, не могут быть адекватно описаны научным языком.

Некоторые из этого заключили, что морали и ценностей либо вообще нет, либо они не представляют предмета научного интереса и не имеют научного значения. Вместе с тем мораль и ценностно-нормативные факторы это то, что обладает очевидной действенностью в жизни человека и общества. Поэтому после окончания Второй мировой войны происходит попытка переоценить научное к ним отношение. Одним из первых мыслителей, предпринявших

* Наровецкий Максим Алексеевич, аспирант, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного РАН; wanderer123@mail.ru

значительные шаги в этом направлении и повлиявших при этом на многих, был К. С. Льюис.

Льюис был многогранной личностью: философом, литератором, историком, лингвистом, литературным критиком. В каждой из этих областей его достижения ставили его на высокое место. Льюис входил в клуб «Инклингов», дискуссионную группу, членами которой были в основном представители оксфордских академических кругов, и составлял, наряду с Дж. Р. Р. Толкином, его основное ядро. В России Льюис известен главным образом как автор «Хроник Нарнии». Его уникальность состоит в том, что он преуспел не только в теории морального познания, но и впечатляющим образом продемонстрировал действенность моральных норм и ценностей, а также процесс морального познания в своих научных и литературных произведениях.

Научное наследие Клайва Льюиса, в силу большого разнообразия сфер его интересов, можно рассматривать под разными углами зрения. Значительная часть работ о Льюисе посвящена ему как литературному критику, реже его изучают как богослова и теолога, а критики же его как мыслителя и философа совсем немного.

При изучении работ Льюиса порой может возникнуть затруднение с экспликацией аргументов и убеждений автора, которые он очень тонко, часто на первый взгляд не совсем ясно, излагает в своих трудах, демонстрирующих его незаурядную эрудицию. Еще одна сложность состоит в том, чтобы реконструировать его взгляды в целостную систему теории морального познания. И хотя в явном и стройном виде теория на первый взгляд не видна, но если проанализировать многочисленные доводы, приведенные в его философских работах и проиллюстрированные в достаточно большом количестве художественных произведений, системный взгляд на проблему хорошо просматривается. При всех этих трудностях в огромном наследии Льюиса: его философских эссе, множестве писем, и литературных произведениях, существует достаточно большой потенциал создания полноценной теории. Именно поэтому нам необходимо попытаться воссоздать теорию познания в области морали и, по возможности, вписать данную теорию в русло современных взглядов в области моральной философии.

Изначально можно предположить, что философские взгляды Льюиса следует отнести к умеренному реализму. Центральная опора его реалистической позиции в том, что существует моральная реальность и в опыте мы действительно чувствительны к моральным свойствам, которые являются такой же частью реального мира, как и любые другие.

В этом русле Клайва Льюиса можно поставить в один ряд с такими философами, как Н. А. Лосский, Хилари Патнам, Айрис Мэрдок, Дэвид Макнотон, Алвин Плантинга.

Также необходимо добавить, что проблемы, поставленные Льюисом при изучении морального вопроса, не потеряли своей актуальности и в наше время. Это в частности вопросы ценностного релятивизма, «искусственной» системы ценностей и нравственной зрелости общества.

Льюис и современные ему этические теории

Льюис вел непрерывную философскую дискуссию с ученым сообществом и был не согласен с современными ему теориями морали, положения которых продолжают обсуждаться и в современной моральной философии. Основные возражения Льюиса были связаны с усилением позиций нескольких течений в философии. Одним из них являлся натурализм (в современной трактовке — физикализм), теория в основании которой лежит предпосылка, что все имеет физическую природу либо, по крайней мере, объяснимо физическим языком. В связи с этим Льюиса беспокоил процесс дегуманизации познания, который тесно связан с увеличившейся в науке и общественной жизни ролью естественных наук, благодаря которым рождаются открытия и изобретения, ведущие к прогрессу и росту человеческого благосостояния. В результате чего внимание человечества переключается с одних ценностей, из ряда традиционно человеческих, на другие, совершенно чуждые человеческой природе. Возражения Льюиса были связаны с тем, что преобладающий в обществе взгляд на мир только с физикалистских позиций, полагающий картину мира как исключительно физическую, не может рассматривать предметом своего изучения духовную часть действительности и что духовное несводимо к физическому. В связи с этим Льюис доказывает, что в физикалистской теории не существует таких важных переменных человеческой действительности, как мораль и норма, и она не предусматривает познание ценностей как таковых.

Нон-когнитивистские течения (субъективизм и эмотивизм) усиливали данную тенденцию дегуманизации, утверждая, что моральные суждения не имеют объективного значения, они непознаваемы, ненаучны и недоступны эмпирической проверке. Таким образом, нон-когнитивисты не видят «ценностные высказывания» в качестве посылок, на основании которых могут быть вынесены любые другие суждения. Льюис оспаривает это положение, заявляя, что если подобного рода суждения не являются научными, (по мнению нон-когнитивистов оценочные суждения представляют собой просто выражения эмоций, которые не могут быть ни истинными, ни ложными) во все не означает, что они не являются в буквальном смысле значимыми. Льюис доказывает существование предметов морального познания, и орудием в его непреодолимых возражениях против радикального эмпиризма становятся аналитические аргументы в этике и эстетике.

В философской работе «Чудеса» Льюис подверг критике редукционизм и сводимость восприятия моральных ценностей к простому описанию фактов действительности. В своем известном аргументе в споре с натуралистами он отвергает физикалистский взгляд на мир, который не предусматривает оценочных суждений и нравственных понятий и сводит «все идеи о добре и зле» к «галлюцинациям и теням», отбрасываемым на внешний мир «импульсами, которые мы вынуждены чувствовать» [2, с. 172]. Он выражает свое несогласие с тем, что натуралисты не готовы признавать способность разума познавать моральные ценности, объясняя подобную мыслительную активность химическими реакциями и комплексом ощущений. Льюис аргументирует: если, то «что мне кажется ясным логическим мышлением — это продукт иррационального», случайных химических процессов и «всего-навсего комплекс

ощущений, свойственных подобным мне существам, то как же я могу доверять своему разуму, когда он говорит мне об эволюции» [4, с. 432]. Чуть позднее этот аргумент детализирует А. Плантинга в своей работе “Warranted Christian Belief” [7, p. 232].

Льюис дополняет эти возражения доводами против эволюционистского подхода к иерархии и устройению нашего мира. Возможность существования только физикалистского мира Льюис замечательно проиллюстрировал в «Мерзейшей мощи», третьей части «Космической Трилогии». В сюжете с одним из героев, Марком, регулярно проводят беседы, с целью редуцирования его системы ценностей до «гуманистических и эстетических предрассудков», объясняя, что выносимые им этические суждения по сути всего лишь «химические реакции» [3, с. 31]. Целью таких бесед являлось уничтожение в герое способности выносить правильные оценочные суждения о мире, ограничиваясь лишь описательным значением фактов.

Основная работа Льюиса по моральной философии, трактат «Человек отменяется», начинается спором с эмотивистами и субъективистами. Эмотивизм, как и субъективизм, — направление в моральной теории, принимающей такую модель разума, которая обеспечивает сознание нейтральными фактами, а на их основе уже происходит выбор в пользу какой-либо ценности. В случае с эмотивизмом выбор делается с опорой на эмоциональную силу ценности, исходя из показаний чувств, а в случае с субъективизмом — исходя из субъективных предпочтений и личного отношения к ценности. Сама ценность при этом может быть создана совершенно искусственно и не являться частью настоящей реальности.

В трактате и «Чудесах» Льюис опровергает доводы субъективистов и эмотивистов, показывает, что мир не содержит только факты и исключительно нейтральные основания, и утверждает, что выбор в пользу какой-либо ценности происходит не случайно, а имеет рациональные предпосылки. Он настаивает, что если не поместить в основание суждения ничего по-настоящему ценного, помимо показаний чувств или субъективного отношения к чему-либо, то выбор будет произвольным. Кроме того, Льюис демонстрирует, что из суждений, где просто констатируется нейтральный факт, нельзя вывести ничего и сделать сколько-нибудь рациональный или нерациональный выбор.

Из фразы: «Это спасет людей» — не в коем случае не следует — «Значит я это сделаю». Тут необходимо промежуточное звено: «Людей спасти нужно». Как и из фразы: «Но ты же погибнешь» — тоже не следует — «Значит этого делать не надо». Подразумевается промежуточное звено: «Мне погибнуть нельзя». Наш разум — практический, и необходимо признать, что суждение: «Людей нужно спасти» — не заблуждение подсказанное чувством или произвольным предпочтением, а как бы сама разумность [1, с. 385].

Дополнить этот аргумент помогут доводы, которые Льюис выдвигает в споре с составителями «зеленой книжки», школьного учебника хрестоматии:

Когда человек произнес слово «величие», он думал, как и другие, что определяет водопад. На самом же деле... он определял лишь собственные чувства. В действительности он сказал: «...водопад вызывает у меня чувства, связанные

в моем уме с понятием величия», или короче: «...вызывает у меня чувство величия» [1, с. 374].

Уже в словах восхищения водопадом «Кольриджа» Льюис видит проблему: оценочное высказывание свидетельствует исключительно и только о чувствах говорящего, происходит смещение акцента с переживания самой ценности — «великого водопада» — на переживание чувства (восторга и величия). И когда дама, смотря на водопад, произносит фразу: «Какая прелесть!» [1, с. 378], она высказывает не само убеждение, а лишь описывает свои чувства по отношению к нему. Такие высказывания Льюис называет практически пустыми. Хилари Патнам поддерживает эту линию критики субъективизма, добавляя, что мы принимаем за этические наблюдения нечто, что в действительности является наблюдением наших собственных субъективных этических чувств.

Проблема субъективизма рассматривается Льюисом еще под одним углом зрения. При формировании отношения к ценности можно пропустить важный момент, когда в игру «уже вступила этика» [1, с. 375], и в результате мы получим искаженное восприятие ценности и ложные чувства по отношению к ней.

Таким образом, с одной стороны, мы сформируем неправильное и искаженное понимание ценности: «Школьник ничего не узнает о ценности из набора рекламных фраз», а величие океана ему заменит «определенное количество литров холодной и соленой воды» [1, с. 376].

Реклама сулит тому, кто купит билеты, что он «пересечет океан, чьи волны бороздил корабль Дрейка», «увидит чудеса и красоты обеих Индий» и привезет домой «сокровища счастливых часов и дивных», опять же, «красот». Конечно, стиль ужасен; здесь нагло эксплуатируются чувства, которые испытываем мы, увидев места, связанные с историей и легендой. Если бы Кай и Тит, выполняя обещанное, учили школьников хорошо писать, они поместили бы рядом отрывки из лучших писателей, где выражены те же чувства, и обстоятельно объяснили, в чем разница [1, с. 375–376].

О результате такого искажения Льюис говорит в эссе «Бремя славы», показывая, что «неосведомленный ребенок продолжит делать грязные пироги в трущобах, так как он не может вообразить, что подразумевается под предложением отдыха на море» [9, р. 2].

С другой стороны, субъективизм приводит к произвольному «укладыванию» ценностей в иерархию, в своевольном, субъективном порядке, возвеличивая одни ценности в абсолют и понижая статус других, не менее важных, до минимума. Хилари Патнам добавляет, что в результате такой произвольности ранжирования ценностей нам, к примеру, вполне может вздуться спокойно начать уничтожать другие культуры [10, р. 161].

Позиция Льюиса

Системно моральные изыскания Льюис излагает в своем философском эссе «По Этике», ставшем предтечей большой философской работы — трактата «Человек отменяется». В нем Льюис изображает мир не нейтральным, а пронизанным с самого начала моральными ценностями. Он показывает, что в нашем опыте нет исключительно нейтрального, а есть многообразие норма-

тивного, являющегося основой для оценочных суждений, и что в реальности есть нечто большее, чем то, чего могут достигнуть наши органы восприятия.

Представляя мир упорядоченным, Льюис стремится показать, что ценности следует искать не только в человеке и что универсум не эгоцентричен. Переживая мир в опыте, мы соприкасаемся с реальностью, в которой находим и открываем для себя духовное, нормы и ценности, познавая мир таковым, каков он есть на самом деле. Мысль Льюиса об иерархичности мира и об источниках познания мира через природу и искусство близка и Айрис Мэрдок, считавшей, что через познание прекрасного человек отходит от эгоцентричной модели мира и, открывая истинные ценности, встраивает себя в общую его систему.

Иллюстрацией тому могут служить развитая структура вымышленной иерархии в мирах «Нарнии», где Льюис населяет пустую вселенную и предлагает увидеть, каково это — думать о морали не как о случайном, а как о встроенном в реальность. Структура получается очень интересной, человек и говорящие звери становятся равноценными, а обычная растительность — не просто деревьями, а Дриадами.

Познание ценности — это соотнесение ее с истиной, понимание должным образом ее объективного места мире, рациональное осмысление ее места в ценностной иерархии.

Говоря об объективности, Льюис находит что и

у Платона, и у Аристотеля, и у стоиков, и у ветхозаветных иудеев, и у восточных народов бросается в глаза одна общая и очень важная мысль. Все они признают объективную ценность; все они считают, что одни действия и чувства соответствуют высшей истине, другие — не соответствуют. Человек, подчиняющийся «дао», может назвать ребенка милым, а старика — почтенным, выражая не собственные эмоции, но некие объективные свойства, которые мы обязаны признавать [1, с. 385].

Для выстраивания объективной и правильной ценностной иерархии Льюис, вслед за Платоном и Аристотелем, предлагает изначально привить оценки и мнения. В этом случае мы не будем так восприимчивы к внешней интервенции в сложившуюся систему с целью формирования кому-либо удобных предпочтений или манипуляций, чтобы в «сознании сложился удобный нам мираж» [1, с. 381].

В своих мирах Льюис изображает процесс познания и воспроизводит эпистемологический опыт восприятия моральной реальности. В основу оценочного суждения он помещает поиск рациональных оснований. Иллюстрацией того, как формируется моральное убеждение, служит пример поступка Марка Стеддока. Герой приходит к видению объективных оснований для совершения поступка и принимает рациональное решение в соответствии с правильным пониманием ценности — предзаданным человеческим законом, осознавая, каким образом устроен нормальный человеческий мир, и видя порочные основания враждебной человеку системы.

Объективность может родиться лишь в правильном соотнесении предмета с истиной, в этом же соотнесении, по Льюису, рождаются и правильные

оценочные суждения. Наши оценки либо будут свидетельствовать об истине, либо будут выражать наше субъективное мнение, отношение или чувство. Разбирая связь чувств и разума, Льюис на примере высказывания «Эти туфли не жмут мне!» [1, с. 380] показывает, что, с одной стороны, мы говорим об ощущениях, с другой — о наших чувствах (отношении), а с третьей — о самих туфлях. Дэвид Макнотон определяет первые два взгляда на предметы как не-когнитивистские, в которых убеждения заменяются отношением к факту [8, р. 9]. «Само же по себе чувство — не суждение, и потому оно внеположно разуму. Однако оно может быть разумным и неразумным, в зависимости от того, сообразно оно или не сообразно разуму. Сердце не заменяет головы, но должно подчиниться ей». Но «голова правит утробой при помощи сердца, т. е. при помощи хорошо поставленных чувств» [1, с. 381–382].

Связь чувств и разума при восприятии ценности и сообразность чувств объективной действительности в позиции Льюиса входят в контраст с позициями реализма в его крайнем проявлении, пытавшегося «отделить чистые операции разума от путанной страстной эмпирической души» [5, с. 120]. Принципиальное отличие от крайнего реализма Э. Канта состоит в том, что Льюис учитывает чувства в широком контексте как фактор познания, а не только лишь как транспорт, поставляющий информацию для синтеза нашему рассудку и разуму. С помощью чувств мы воспринимаем материальный мир, но они также задействованы и для познания незримого — отношений и эмоций. В первом случае чувства восприятия помогают нам описывать факты, во втором — выносить оценочные суждения. Чувства равным образом задействованы в восприятии действительности, мира фактов и мира ценностей. Они задействованы в вынесении суждений о реальности с разных углов зрения в широкой нормативно-ценностной палитре, таким образом, дополняя познание и упорядочивая действительность до таковой, какова он есть на самом деле. Причем у Льюиса как и у Николая Лосского, ценность (норма) всегда будет оставаться условием возникновения определенных чувств, а не их следствием [6, с. 81].

Льюис заключает, что объективность познания моральной действительности складывается из актов познания, в которых задействованы и наши чувства восприятия и переживания, и разум. Акты — это рассуждения, в основе которых лежит не произвольное, субъективное суждение, а суждение, достоверность которого определяется тем, лежит ли в его основании ценность. Ценность — это наши послышки в рассуждении, на основании которых и строится весь вывод. Моральное познание — это умение различать и ранжировать ценности в иерархии, путем соотнесения их с истинным положением в мире. Получив представление о ценности, т. н. первичные основания, не требующие выведения и доказательств, в опыте мы открываем для себя мир под правильным углом. Отсутствие ценностно-нормативного в познании, а также мнимые и неверно привитые ценности могут кардинально поменять картину воспринимаемой реальности.

Для иллюстрации подмены можно привести следующее рассуждение: «Зло плохо, поэтому я не буду совершать плохие поступки». И если в этом выводе отменить ценность добра или произвольно поменять ценности добра и зла

местами, вывод может трансформироваться в рассуждение Сатаны у Мильтона: «Зло — будь моим добром!», которое можно будет завершить следующим заключением: «Я буду творить зло и совершать ужасные и скверные вещи!»

Заключение

Таким образом, исходя из вышеизложенного, предположение о существовании теории морального познания К. С. Льюиса становится более очевидным. Для отнесения взглядов Льюиса на теорию морали к реализму умеренного крыла и детализации его теории можно суммировать его взгляды в следующих положениях:

1. Реальность не содержит лишь нейтральных оснований, в мире, помимо фактов, существуют этические нормы и ценности, и они существуют объективно. Моральные ценности — это такие же свойства мира, как физические, химические и биологические. Моральное познание реальности происходит в опыте, познавая, мы открываем мир под всеми доступными нам углами таковым, каков он есть на самом деле.

2. Моральное познание — это формирование моральных убеждений, которые, наряду с другими убеждениями, имеют такое же важное значения для познания.

3. Оценочные суждения, как и суждения о фактах, — это познавательные акты, в основании достоверности которых лежит правильное (рациональное) восприятие ценности.

4. Акт познания не является исключительно когнитивной функцией разума, в нем задействованы и чувства как фактор познания, благодаря которым мы формируем правильное отношение к познаваемой ценности.

Кроме того, важной особенностью теории Льюиса является то, что при построении системного взгляда на предметы морального познания он умело комбинирует философские изыскания в области теории и иллюстрирует действительности моральных норм и теоретических положений в вымышленных мирах своих художественных произведений.

Отдельным достоинством теоретических обобщений Льюиса в области морального познания является выбор ракурса, который позволяет внимательнее и с большей ясностью изучить влияние особенностей познания на формирование ценностных предпочтений. Именно они в конечном счете и определяют порядок в иерархии ценностей и взгляд человека на мир. Причем правильное (объективное, рациональное) формирование предпочтений может быть исключительно направленным процессом, требующим внимания и особых усилий. Льюис, соглашаясь с Платоном и Аристотелем, считает, что путь морального познания должен проходить через систему воспитания, образования и инициацию. На этом пути человек учится познавать фундаментальные истины и получает знания о мире, включающие в себя моральное наследие человечества. Только этим путем человек входит в свое право быть настоящим Человеком, обладающим истинной человеческой природой.

В этом качестве соблюдение моральных норм уже не будет представлять собой насилие над личностью, человек будет склонен отвергнуть все, что противоречит его истинной природе, при этом будет стремиться приобрести

именно то, что ей соответствует. Такой человек уже не сможет относиться к окружающему как просто к объектам и употреблять их себе только лишь на пользу, ценностные суждения станут нормой его жизни. И «для того, чтобы вонзить стилет в мертвого человека или живого зверя» или попрыгать распятие Христа, «ему нужно будет в себе что-то сломать» [1, с. 400].

ЛИТЕРАТУРА

1. Льюис К. С. Собр. соч.: в 8 т. — М.: Фонд имени О. Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 2003. — Т. 3: За пределы безмолвной планеты. Переландра, Человек отменяется, и др. / пер. с англ. Н. Трауберг и др. — 416 с.
2. Льюис К. С. Собр. соч.: в 8 т. — М.: Фонд. Александра Меня; 2006. — Т. 7: Круглой путь или Блуждания паломника. Чудо. Настигнут радостью (духовная автобиография) / пер. с англ. Н.: Трауберг, Л. Сумм. — 448 с.
3. Льюис К. С. Собр. соч.: в 8 т. — М.: Фонд о. Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 2003. — Т. 4: Мерзейшая мощь. Рассказы / пер. с англ. Н. Трауберг и др. — 352 с.
4. Льюис К. С. Собр. соч.: в 8 т. — М.: Фонд о. Александра Меня; Дом надежды, 2006. — Т. 8: Письма Баламута. Страдание. Расторжение брака. Эссе. Похороны великого мифа, и др / пер. с англ.: Н. Трауберг, Т. Шапошникова, Г. Ястребов. — 464 с.
5. Мэрдок А. Суверенность Блага // Логос. — 2008. — № 64. — С. 117–137.
6. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. — Париж: YMCA Press, 1931. — 136 с.
7. Plantinga A. Warranted Christian Belief. — New York: Oxford University Press, 2000. — 309 p.
8. McNaughton D. Moral Vision An Introduction to Ethics. — Oxford: Blackwell Published, 2007. — 214 p.
9. Lewis C. S. The Weight of Glory // Lewis C. S. The Weight of Glory and Other Addresses. — New York: Macmillan, 1949. — P. 1–42.
10. Putnam H. Reason Truth and History. — New York: Cambridge University Press, 1998. — 232 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2019.20.3.043

УДК: 342.71(091)(47+57)»175»

*Т. В. Артемьева**

КОНЦЕПТЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ДВОРЯНСКОМ ДИСКУРСЕ РОССИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Статья посвящена анализу концептов политической философии в сочинениях дворянских мыслителей эпохи Просвещения. Проанализирован объемный материал: теоретические сочинения, государственные документы, переписка. Были использованы методы дигитального анализа. Объектом исследования стали такие понятия политической философии, как «революция / контрреволюция», «свобода», «воля», «прогресс», «гражданское общество», «республика» и др. Многие из них имели значение, отличное от современного, не совпадающее с употреблением аналогичных понятий в европейских языках того времени, иногда понятия европейской политической лексики не имели адекватного эквивалента в русском языке, их значения могли меняться в зависимости от языковых предпочтений мыслителя, его ориентации на определенные языковые коды и традиции. Делается вывод о необходимости учета исторической изменчивости смыслов категориального аппарата философии эпохи Просвещения в современных исследованиях.

Ключевые слова: дворянский дискурс, эпоха Просвещения, Россия, революция, свобода, прогресс, гражданское общество.

T. V. Artemyeva

CONCEPTS OF POLITICAL PHILOSOPHY IN THE DISCOURSE OF RUSSIAN NOBILITY IN THE ENLIGHTENMENT

The article analyzes concepts of political philosophy in works of noble thinkers of the Enlightenment. A large number of sourced that includes essays, governmental documents, correspondence was examined by methods of digital analysis. The objects of the study are concepts of political philosophy “revolution/counterrevolution”, “freedom”, “will”, “progress”, “civil society”, “republic”, etc. Many of these concepts had different meanings in the Russian

* Артемьева Татьяна Владимировна, доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории культуры, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; tatart@mail.ru

language of that time, and they did not coincide with similar concepts in European languages. Sometimes concepts of the European political vocabulary had no equivalent in Russian. Meaning of terms could vary depending on language preferences of the thinker, his orientation to certain language codes and traditions. The historical variability of philosophical concepts' meanings of the Enlightenment should be taken into account in modern studies in history of philosophy.

Keywords: discourse of the nobility, the Enlightenment, Russia, revolution, freedom, progress, civil society.

Интерес к вопросам социальной и политической философии обратил внимание исследователей на проблему ключевых концептов, через призму которых проходит осмысление традиций и динамики развития идей, связанных с общественным переустройством. Лингвистический поворот от Л. Витгинштейна до Р. Рорти, исследования в области истории идей Ф. Боаса и А. Лавджоя, К. Скиннера и Дж. Покока? история понятий Райнхарда Козеллека и др. сформулировали ряд методов и подходов, дающих возможность для анализа философских концептов. Всплеск исследований, демонстрирующих этот интерес в контексте интеллектуальной истории России в последние годы (см.: [1; 9; 12; 15; 16; 23; 30; 32; 33; 37; 39; 45; 46]), показал необходимость и важность адекватного понимания текстов, отстраненных от современного исследователя значительными временными и социокультурными интервалами.

Появление новых дигитальных инструментов анализа позволяют уточнять значения базовых категорий и понятий и исследовать их в контексте интеллектуальной культуры эпохи. Современные исследования лексики и понятийного аппарата уже не могут ограничиваться текстами, выбор которых основан на интуициях исследователя. «Всеобщая дигитализация» сделала возможным анализ достаточно обширных массивов, и, хотя тексты эпохи Просвещения на русском языке пока не представлены с достаточной репрезентативностью ни на одном ресурсе, определенные результаты могут быть получены уже в настоящее время. Выводы, представленные в этой статье, получены на максимально обширном материале: использованы возможности Национального корпуса русского языка, соответствующий временной сегмент ресурса «GoogleBooks», оцифрованные собрания сочинений различных авторов, дающие возможность производить поиск по всем массивам текстов, а не только по отдельным произведениям, словари, в т. ч. языковые словари того времени. Объектом анализа стали понятия политической философии, такие как «революция», «свобода», «воля», «прогресс», «гражданское общество», «республика» и др.

Анализ показал, что в контексте политической мысли эпохи Просвещения многие из этих понятий имели другое значение, иногда несколько значений, не совпадающих с современным словоупотреблением, иногда использовался другой термин. Некоторые понятия принадлежали одновременно настолько разным сферам, что их пересечение кажется едва ли не случайным. Таким является понятие «свобода». Мною было выявлено более сорока его значений. Различные смыслы этого понятия могли использоваться одним и тем же автором. И. В. Лопухин, например, пишет о «буйной свободе», которая сочетается с «мнимым» и «мечтательным» равенством («Равенство! Свобода буйная! Мечты порожденные тусклым светильником лжемудрия...» [14, с. 25]), и истинной сво-

боде («...Есть свобода истинная живородящим древом добродетели рождаемая и священной властью царей и законов даруемая» [14, с. 38]), которая даруется небесным Отцом и земным правителем. Это свобода воли и прежде всего свобода следовать добродетели: «Свобода рождаёт в душе чистые бессмертные плоды добродетели, есть единый неисчерпаемый источник небесной свободы, бездною блага изливаемый» [12, с. 43]. Лопухин, как и другие масоны, использовавшие концепт «свобода» в своем самоназвании (свободные каменщики), были чувствительны к смыслу понятия, составлявшего центральную часть их учения. Как было написано в одном из масонских изданий «Херувимского странника» Ангела Силезского, «Свобода нас губит, свобода избавляет, Свобода вяжет нас, свобода и венчает» [25]. В масонском тексте «Письма к господину Г.» отмечается, что «никакое слово не злоупотребляемо было столько, как слово свобода» [21, с. 40]. «В метафизическом смысле это действия, управляемые случайностью, в моральном — соответствие законам Натуры, в социальном — соответствие законам «общественною пользою назначаемым» [21, с. 41]. Следовательно:

Тот только действительно свободен, кто разумен и добродетелен, или кто повинуется законам и исполняет свои должности. Из сего следует, что свобода и равенство в морали равнозначительные суть выражения. Всякий справедливый и умеренный образ правления основан на свободе, ибо подлинный его предмет есть тот, чтоб всякого гражданина обезопасить свободном и спокойном употреблении его имущества, а всем знаменованиям свобода есть право, всеми человеками при рождении от натуры получаемое... Всякое чувствования, даже и любовь, ни совершенно, ни действительно не бывает, если оно не свободно [21, с. 41].

М. В. Ломоносов к традиционным политическим и моральным смыслам понятия «свобода» добавляет орфографический. В споре с В. К. Третьяковским, полагавшим, что имена прилагательные, местоимения и причастия мужского рода, кончающиеся на -ый и -ий, должны оканчиваться в именительном падеже множественного числа на -ьи и -ии, Ломоносов просит «от И свободы» [13, т. 8, с. 542]. В сочинении «Проект иллюминации к тезоименитству ея императорского величества сентября 5 дня 1754 году» Ломоносов дважды говорит о свободе — один раз обозначая так незанятое пространство [13, т. 8, с. 554], а второй — отсутствие социального давления [13, т. 8, с. 555]. Он также подразумевает под свободой наличие социального лифта [13, т. 8, с. 677], уничтожение внутренних таможен [13, т. 8, с. 679], отсутствие нравственных ограничений [13, т. 8, с. 682], просвещение и образование, открывающие новые возможности [13, т. 8, с. 682]. Чтобы не быть голословной, попробую подтвердить каждую из граней определения свободы соответствующими ссылками. В сочинениях Ломоносова понятие свободы может означать также:

- секуляризацию и деидеологизацию индивидуального мнения. Этот смысл содержится в самом названии его работы «Рассуждение об обязанностях журналистов при изложении ими сочинений, предназначенное для поддержания свободы философии» (думаю, что точнее было бы «свободы философу», т. к. в оригинале «la liberté de philosopher»);

- злоупотребление этой возможностью: «...Злоупотребление этой свободой причинило очень неприятные беды, количество которых было бы далеко

не так велико, если бы большинство пишущих не превращало писание своих сочинений в ремесло, ... вместо того чтобы поставить себе целью ... разыскание истины» [13, т. 3, с. 217];

- определенное состояние частиц материального тела: «Это, однако, может происходить лишь в таком теле, которое свободно от сцепления частей» [13, т. 3, с. 221];

- отсутствие физических препятствий: «...И только желтый и голубой эфир, обращаясь, свободно действовать станут в оптических нервах на ртутную и горючую материю». [13, т. 3, с. 333];

- возможность беспрепятственного передвижения: «И Шереметев, став на оном берегу, / Отсюда запер путь к спасению врагу... / Свободной выход всем без бою обещает» [13, т. 8, с. 723];

- возможность реализации какой-то задачи: «...Кто к чему привык, от того отвратить трудно; напротив того, большую к тому же возбудить склонность весьма свободно» [13, т. 7, с. 168];

- ограничение обязанностей: «...Освобождаем всех особ, ученое сие собрание составляющих, собственные или наемные дома, в коих они жительство имеют действительно сами, от постоев и от всех полицейских должностей» [13, т. 10, с. 161];

- возможность восстановить силы в результате интенсивной умственной деятельности: «В благоучрежденных европейских академиях и училищах позволяется учащим и учащимся летнее прохладение и отдохновение, дабы в течении трудов годичного обращения на несколько освободиться от утомления мыслей» [13, т. 10, с. 162];

- весь комплекс организации академического сообщества, как отдельного и специфического образования: «...Того ради торжественно сим призываем всемилоостивейше из всех народов желающих снискать в сей нашей Академии преподаваемые учения и пользоваться данными свободами и преимуществами» [13, т. 10, с. 165];

- ограничения, накладываемые болезнью: «Тяжкая моя болезнь, снова усилившись в другой ноге, не дает мне покоя и свободы не токмо из дому, но ниже и с постели вытти» [13, т. 10, с. 559];

- результат физических процессов: «Чем более вода нагревается, тем легче освобождается из нее воздух» [13, т. 1, с. 111–112];

- возможность открытого выражения эмоций: «Радость есть душевное услаждение в рассуждении настоящего добра, подлинного или мнимого. Сия страсть имеет три степени. В самом начале производит немалое, однако, свободное движение и играение крови, скакание, плескание, смеяние» [13, т. 7, с. 171];

- беспрепятственное выражение собственного мнения: «...Не признаю никакого измышления и никакой гипотезы, какой бы вероятной она ни казалась, без точных доказательств, подчиняясь правилам, руководящим рассуждениями. Сам Вольф писал о свободе философствования» [13, т. 1, с. 111–115];

- отсутствие предубеждения: «...Уверяют всякого от предупрежденных мыслей свободного человека» [13, т. 3, с. 334];

- естественное физическое явление: «...Тело, которое живым и свободным пламенем воспальется» [13, т. 3, с. 1765];

• естественные условия: «...Голубой и желтый на свободе, производят цвет зеленый» [13, т. 3, с. 341];

• выздоровление, избежание опасности: «...Видя близко смерть, дают богу обещание, что ежели от нее свободятся, немедленно принесут жертву» [13, т. 6, с. 183];

• социальная независимости и возможность ее утраты при определенных условиях: «...Свободные люди, повинующиеся за плату» [13, т. 6, с. 64].

Обсуждая диссертацию Г. — Ф. Миллера «Происхождение имени и народа российского», ученые затронули вопрос о причине переселения славянского племени на север. Ломоносов пишет, что оно совершило это переселение, «побуждаемое любовью к свободе» [11, т. 6, с. 70], Миллер же настаивает на том, что оно получило свободу в результате изгнания римлянами. В данном случае понятие свободы как политической и экономической независимости от более сильного государства меняет свой смысл. У Ломоносова он ориентирован на наличие у славян любви к свободе, что, по сути, является моральным качеством, или гражданской добродетелью, прочитывающейся в контексте морально-политических теорий XVIII в. и не характерных для Древнего мира, а у Миллера фиксирует отсутствие (или наличие) зависимости одного социального образования от другого.

Свобода может означать не отсутствие зависимости, а меньшую зависимость. Так, например, в «Древней Российской истории» Ломоносов пишет: «Олег ходил с войском для освобождения северян и положил на них дань легкую» [13, т. 6, с. 221].

Иными смыслами наделялось и понятие «революция». Устойчивая традиция использовать его для характеристики общественно-политических идеалов мыслителей века Просвещения сформировалась после Октябрьской революции, идеологи которой старались найти исторические аналоги происходящим событиям для того, чтобы продемонстрировать их закономерный характер. Так стал «первым русским революционером» А. Н. Радищев, хотя сам термин «революция» он не использовал вообще. Говоря о событиях во Франции, Радищев пишет не о «революции», а о «перемене 1789 года» [26, с. 347]. Вопреки сложившемуся мнению, Радищев достаточно критически оценивал результаты такой «перемены». Так, рассуждая о цензуре, он пишет, что она не исчезла и в эпоху «вольности»:

Ныне, когда во Франции все твердят о вольности, когда необузданность и безначалие дошли до края возможного, цензура во Франции не уничтожена. И хотя всё там печатается ныне невозбранно, но тайным образом. Мы недавно читали, да возплачут Французы о участи своей, и с ними человечество! мы читали недавно, что народное собрание, толико же поступаая самодержавно, как доселе их Государь, насильственно взяли печатную книгу, и сочинителя оной отдали под суд, за то, что дерзнул писать против народного собрания. Лафает был исполнителем сего приговора. О Франция! ты еще хождаеш близ Бастильских пропастей [26, с. 347].

Характеризуя примеры насильственных общественно-политических выступлений, он использовал понятие «бунт».

Семантическое различие понятий «революция» и «бунт» заключалось в том, что последнее обозначало кратковременное нарушение общественного порядка, а не изменения с их последующим сохранением. В этом смысле И. М. Долгоруков писал о трагических событиях в Москве во время эпидемии чумы, когда разъяренной толпой был убит архиепископ Амвросий (Зертис-Каменский), велевший убрать икону Божией Матери во избежание распространения инфекции: «Открылся общенародный бунт, и 14 сентября московский архиерей, служивший в Донском монастыре литургию, убит разъяренной сволочью» [3, ч. 1 с. 25].

На русском языке термин «революция» получил распространение в самом конце XVIII в. В «Новом словотолкователе» Н. М. Яновского (1803–1806) революцией называется: «Внезапная перемена в правлении какого народа, произведенная сильным потрясением всего общественного тела для установления другого порядка вещей» [40, ч. 3, стб. 516]. Более ранние словари дают абстрактное, иногда внеполитическое определение. «**Полный французской и российской лексикон**» (1778) называл «перемену» в качестве первого значения понятия *révolution*, а «Новый словарь английский и российский» (1784) как вообще единственное для *revolution* [8].

В текстах, написанных российскими авторами на французском языке, понятие *révolution* встречается довольно часто, как это было, например, в общественно-политических сочинениях Екатерины II или «Записках» Е. Р. Дашковой, которая характеризует государственный переворот 1762 г. как *révolution*.

В записке о восстановлении во Франции монархии, написанной Екатериной II в 1792 г. на французском языке, не используется термин *révolution*. Императрица предпочитает говорить о *rébellion* — возмущении (бунте, мятеже) [4]. Вместе с тем она пишет о контрреволюции (*contre-révolution*) [4] как о системе мероприятий, способствующих устранению беспорядка и произвола. Термин *contre-révolution* она использовала не раз, например, в письмах российскому дипломату графу Отто Магнусу фон Штакельбергу [6; 35; 39; 42, прим.].

В переписке с Гриммом Екатерина пренебрежительно называла Французскую революцию *egrillarde* [2, с. 20]. До Французской революции, императрица употребляла понятие *révolution* по отношению к событиям более упорядоченным, не связанным с хаосом и разрушением государственных и общественных институтов. Выражение «революция» она использует, когда говорит о любых политических переворотах. Так, в 1772 г., описывая установление Густавом III абсолютной монархии, она отмечает, что «королю счастливою революцією удалось схватить неограниченное почти самодержавие» [7, с. 221].

Дворцовые перевороты часто обозначались понятием «революция». В переписке Н. И. Панина мы можем обнаружить, что так он называл государственный переворот в Дании в 1772 г. [20, с. 11–12], когда был арестован фаворит королевы Каролины-Матильды Иоганн Фридрих Струэнзе, сосредоточивший в своих руках почти неограниченную власть, события в Швеции [19, с. 215], в результате которых власть была захвачена Густавом III (Екатерина назовет эти события даже «счастливою революцией» [7, с. 221]).

Н. М. Карамзин употреблял понятие «революция» часто и в достаточно широком контексте. Так, например, он пишет о Реформации как о «великой

нравственной революции» [11, с. 37]. Устойчивое выражение «французская революция» встречается в его текстах довольно часто. Понятие «революция» он использует для обозначения события, в то время как понятие «бунт» отражает скорее его отношение к нему, например:

Везде в Эльзасе приметно волнение. Целые деревни вооружаются, и поселяне пришивают кокарды к шляпам. Почтмейстеры, постиллионы, бабы, говорят о революции. А в Стразбурге начинается новый бунт. Весь здешний гарнизон взволновался. Солдаты не слушаются Офицеров, пьют в трактирах даром, бегают с шумом по улицам, ругают своих начальников и пр. [11, с. 94].

Вместе с тем у него можно найти выражения «ужасы революции» [11, с. 224], «гром революции» [11, с. 225]. Устойчивое выражение «французская революция» встречается в «Письмах русского путешественника» несколько раз. Предостерегая от революционных выступлений, Карамзин замечает:

Народ есть острое железо, которым играть опасно, а революция — отверстый гроб для добродетели и — самого злодейства. Всякое гражданское общество, веками утвержденное, есть святыня для добрых граждан, и в самом несовершеннейшем надобно удивляться чудесной гармонии, благоустройству, порядку [11, с. 226–227].

В первом томе «Истории государства Российского» он пишет:

Правители, законодатели действуют по указаниям истории и смотрят на ее листы, как мореплаватели на чертежи морей. Мудрость человеческая имеет нужду в опытах, а жизнь кратковременна. Должно знать, как искони мятежные страсти волновали гражданское общество и какими способами благотворная власть ума обуздывала их бурное стремление, чтобы учредить порядок, согласить выгоды людей и даровать им возможное на земле счастье [10, с. IX].

Интересно, что в разное время Карамзин пользуется различной орфографической символикой. Лотман и Успенский в статье «Текстологические принципы издания» отмечают:

Стоит проследить, как Карамзин в ранней редакции «Писем» пишет слово Революция с заглавной буквы, затем в промежуточных редакциях переходит на строчную, чтобы в последней восстановить первоначальный вариант [11, с. 519].

Понятие «революционер» как обозначение активного участника и организатора радикальных событий общественной жизни возникает уже в XIX в. как в русском, так и во французском языках. Словарь Французской академии 1762 г. его не фиксирует, а вот в издании 1835 г. он уже есть [44, t 2, p. 660]. В русском языке до начала XIX в. использовалось слово «бунтовщик». «Всякие же насильственные потрясения гибельны, и каждый бунтовщик готовит себе эшафот», — пишет Н. М. Карамзин [11, с. 227]. Екатерина называет «бунтовщиком» А. Н. Радищева. «Сказывать изволила, — пишет Храповицкий, — Что он бунтовщик хуже Пугачева, показав мне, что в конце хвалит Франклина, как начинщика и себя таким же представляет» [38, с. 227].

Таким образом, употребление центрального понятия радикального политического лексикона несколько изменилось за последние три столетия, что

заставляет задуматься над необходимостью адекватного понимания текстов мыслителей эпохи Просвещения, необходимого для правильной оценки их взглядов.

Порой авторы не находили в русском языке эквивалентов, соответствующих понятиям европейской политической мысли. Это особенно очевидно при анализе переводов. Так, например, в начале XIX столетия было издано сочинение А. Фергюсона «Опыт истории гражданского общества». Оно было переведено с английского Иваном Тимковским [36]. Сам термин «гражданское общество» вошел в российский политический обиход задолго до публикации русского перевода знаменитого сочинения шотландского мыслителя, хотя имел в нем несколько иное, «дофергюносовское» значение. В статье «Гражданский» «Словаря русского языка XVIII века» [31, с. 214–216] отмечается несколько примеров использования этого понятия: «сообщество гражданское», «гражданское общество», «гражданский класс». **Это понятие проникло и в церковную среду:**

Общество гражданское есть собрание людей едиными законами и единым образом правления соединенное: но то же самое общество, поелику соединено и хранением единого образа богопочтения, и едиными и теми же связано священными обрядами, есть церковь [22].

Понятие «гражданское общество» используется в переводе на русский язык «Наказа» Екатерины II в статье 14 второй главы и в статье 250 одиннадцатой главы [5]. Так как оригинал был написан Екатериной по-французски — это перевод выражения *société civile* [44, с. 72]. Н. И. Новиков также использует выражения «гражданское общество», «гражданский класс» [17].

Как было отмечено в статье «Общество гражданское» М. Риделем, понятие «гражданское общество» с конца XVIII — начала XIX в. стало иметь двойное значение. Если до того оно отождествлялось с понятием «государство», то позже стало ему противопоставляться [30, т. 2 с. 95]. Если с переводом первого, наиболее старого значения этого понятия проблем не возникало, то тот смысл понятия «гражданское общество», который вкладывал в него Фергюсон, понять и перевести было гораздо сложнее.

В рукописном отделе Российской национальной библиотеки Санкт-Петербурга хранится рукопись практически завершеного перевода первого тома и неполный черновик второго тома книги А. Фергюсона «Начала нравственных и государственных познаний» [35]. (*Principles of Moral and Political Science* [42]), сделанного В. И. Созоновичем с английского оригинала в 20–30-е гг. XIX в.

В переводе работы Фергюсона «Наставления нравственной философии», сделанном ранее, Созонович переводит *civil society* и как «гражданское общество» [34, с. 195], и как «гражданское общежитие» [34, с. 28, прим.]. В «Началах нравственных и государственных познаний» он также переводит *society* как «общежитие» [35, л. 46].

Определенные сложности возникли у переводчика со словом *progress*. Весь спектр выражений с корнем *progress* переводится сочетаниями с корнем «спе», например *progressive being* [43, p. 199] он переводит как «спеющее существо» [35, л. 309, 327], названия второго отделения третьей главы «Of the Principles of

Progression in Human Nature» [42, p. 204] — «О начале спеяния в человеческой природе» [35, л. 333].

Понятие «прогресс» в XVIII — первой половине XIX в. было сравнительно новым, в «Словаре Академии российской» оно отсутствует, в англо-русском словаре П. И. Жданова 1784 г. используется в значениях «успех» и «путь, поездка» [8, б. с.], в словаре Н. М. Яновского упоминается не общественно-политическое значение этого понятия, а только математическое [40, стб. 461–462]. Поэтому понятие стремление переводчика найти подходящий эквивалент. Однако понятия «спеющий» и «прогрессивный» неэквивалентны в принципе. «Спеть» означает изменяться вплоть до достижения состояния зрелости. В «Словаре Академии российской» «спелый» — это «зрелый, могущий быть употреблен в пищу» [29, ч. V, стб. 680], т. е. это значение фиксирует результат, в то время как английское progress не предполагает конечного результата, а фиксирует скорее процесс, движение.

В русском издании «Опыта истории гражданского общества» Фергюсона дается неоднозначное толкование понятия «прогресс». Так, название шестого отдела шестой книги Фергюсона «Of the Progress and Termination of Despotism» [41, p. 495] переводится как «О успехах и окончании верховного своевластия (деспотизма)» [36, с. 220]. В самом тексте progress чаще всего переводится именно как «успех», что соответствует первому значению словаря П. И. Жданова.

Исследование философского и политического словаря эпохи Просвещения показывает, что значение центральных понятий сильно менялись со временем, а потому должны быть реконструированы и осмыслены. Они непременно должны учитываться в современных исследованиях, а также в научных изданиях текстов XVIII в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бугров К. Д., Киселев М. А. Естественное право и добродетель: Интеграция европейского влияния в российскую политическую культуру XVIII века. — Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2016.

2. Грот Я. К. Екатерина II в переписке с Гриммом. — СПб., 1878. — 44 с.

3. Долгоруков И. М. Повесть о рождении моем, происхождении и всей моей жизни, писанная мной самим и начатая в Москве, 1788-го года в августе месяце, на 25-м году моей жизни: ч. 1–2 (1788–1822). — СПб.: Наука, 2004–2005. — Ч. 1. — 816 с.; Ч. 2. — 727 с. 4. Екатерина II. Записка императрицы Екатерины II о мерах к восстановлению во Франции королевского правительства // Русский архив, 1866. — Вып. 2. — URL: <http://bibliotekar.ru/reprint-58/index.htm> (дата обращения: 04.07.2019).

5. Екатерина II. Наказ Комиссии о составлении проекта нового Уложения. — СПб., 1767. — URL: <https://www.prlib.ru/item/428545> (дата обращения: 06.07.2019).

6. Екатерина II. Письма Екатерины II к графу Стакельбергу. 1773–1793 / [Сообщ. гр. О. О. Стакельберг и гр. Э. К. Чапский; предисл.: М. Семевский]. — СПб.: Печ. В. Голвина, [1871]. — 62 с.

7. Екатерина II. Рескрипт Императрицы к А. М. Обрескову // Сборник Императорского Русского исторического общества. — СПб., 1904. — Т. 118. — С. 220–222.

8. Жданов П. И. Новой словарь английской и российской. — СПб.: Тип. Морского шляхетского кадетского корпуса, 1784.

9. Зорин А. Л. Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX века. — М.: НЛО, 2001.

10. Карамзин Н. М. История государства Российского. — СПб.: Тип. Н. Греча, 1818. — Т. I.

11. Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. — Л., Наука, 1984.

12. Козловская Н. В. Русская философская терминология конца XIX — начала XX в. — СПб: САГА, 2017.

13. Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. и писем: в 11 т. — М.; Л.: АН СССР, 1950–1983.

14. Лопухин И. В. Излияние сердца, чтущаго благость единоначалия и ужасающагося, взирая на пагубные плоды мечтания равенства и буйной свободы: С присокуплением нескольких изображений душевной слепоты тех, которые не там, где должно, ищут причин своих бедствий. Писано россиянином, сочинившим Разсуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями и проч., напечатанное в 1780 году. — М.: Тип. Пономарева, 1794. — 64 с.

15. Марасинова Е. Н. Власть и личность: очерки русской истории XVIII века. — М.: Наука, 2008.

16. Марасинова Е. Н. «Закон» и «гражданин» в России второй половины XVIII века: очерки истории общественного сознания. — М.: Новое литературное обозрение, 2017. — 508 с.

17. Новиков Н. И. Избранные произведения. — М.; Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1951. — URL: <http://www.rvb.ru/18vek/novikov/toc.htm> (дата обращения: 04.07.2019).

18. Храповицкий А. В. Памятные записки А. В. Храповицкого, статсъ-секретаря императрицы Екатерины Второй. — СПб: Университетская тип., 1862. — 317 с.

19. Панин Н. И. Письмо графа Н. И. Панина в Копенгаген к поверенному в делах И. Местмахеру от 26 января 1772 // Сборник Императорского русского исторического общества. — 1904. — Т. 118. — С. 11–12.

20. Панин Н. И. Письмо графа Н. И. Панина к графу Г. Г. Орлову и И. А. М. Обрескову // Сборник Императорского русского исторического общества. — 1904. — Т. 118. — С. 215.

21. Письма к господину Г. Магазин свободно-каменщицкой: Содержащий в себе: речи, говоренныя в собраниях; песни, письма, разговоры и другия разныя краткия писания, стихами и прозою. — М.: В типографии И. Лопухина, с указнаго дозволения, 1784. — Т. 1, ч. 1–2.

22. Платон (Левшин). Слово в день рождения Ея Императорскаго Высочества Благочестивейшия Государыни Екатерины Алексеевны Самодержицы Всероссийския (1772) Поучительные слова и другие примеры от Московскоя Академии выпечатанные. — М., 1780. — URL: <http://old.stsl.ru/lib/platon2/index.php> (дата обращения: 04.07.2019).

23. «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода: в 2 т. — М.: Новое литературное обозрение, 2012.

24. Поп А. Опыт о человеке. — М.: Печ. при Имп. Моск. ун-те, 1757. — 74 с.

25. Прибавление к Московским ведомостям. — М., 1783.

26. Радищев А. Н. Полн. собр. соч. — М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1938. — Т. 1: Путешествие из Петербурга в Москву.

27. Райские цветы, помещенные в седми цветниках. — Б. м.: Salamandra P. V.V., 2010. — 80 с. — PDF. — (Gemmamagica: Материалы и исследования по истории магии и оккультизма: Вып. I). — URL: https://ru.wikisource.org/wiki/Райские_цветы,_помещенные_в_седми_цветниках/5 (дата обращения 04.07.2019).

28. Рассуждение о начале и основании гражданских общежитий. — М.: Тип. при Театре, у Хр. Клаудия, 1787. — 116 с.

29. Словарь Академии Российской: ч. 1–6. — СПб.: Имп. Академия наук, 1789–1794.
30. Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи: в 2 т. — М.: Новое литературное обозрение, 2016.
31. Словарь русского языка XVIII века. — Л.: Наука, 1984. — Вып. 5.
32. Тимофеев Д. В. Европейские идеи в России: восприятие либерализма правительственной элитой в первой четверти XIX века. — Челябинск: Пирс, 2006. — 200 с.
33. Тимофеев Д. В. Европейские идеи в социально-политическом лексиконе образованного российского подданного первой четверти XIX века. — Челябинск: Энциклопедия, 2011.
34. Фергюсон А. Наставления нравственной философии. — СПб.: Печатано в тип. Шнора, 1804. — 292 с.
35. Фергюсон А. Начала нравственных и государственных познаний // РО РНБ. — Фонд ОСРК Фергюсон. F.III 44/1.
36. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества // Соч. Адама Фергюсона / с англ. пер. Иван Тимковский: Ч. 1–3. — СПб.: В тип. Гвардейского штаба, 1817–1818.
37. Хархордин О. В. Основные понятия российской политики. М.: НЛЮ, 2011. — 328 с.
38. Храповицкий А. В. Памятные записки А. В. Храповицкаго, статсъ-секретаря императрицы Екатерины Второй — СПб.: Университетская тип., 1862. — 317 с.
39. Что такое республиканская традиция: сб. статей. — СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2009.
40. Яновский Н. М. Новый словотолкователь, расположенный по алфавиту: содержащий разные в русском языке встречающиеся иностранные речения и технические термины: ч. 1–3. — СПб., 1803–1806.
41. Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society. — Philadelphia: William Fry, Printer, 1819.
42. Ferguson A. Principles of Moral and Political Science; being chiefly a retrospect of lectures delivered in the College of Edinburgh: in 2 vols. — Edinburgh; London: Printed for A. Strahan and T. Cadell, and W. Creech, 1792.
43. Catherine II Instruction de sa Majesté Impériale Catherine II, pour la commission chargée de dresser le projet d'un nouveau code de loix. — Saint Petersburg: Imprimerie de l'Académie des Sciences, 1769.
44. Révolutionnaire // Dictionnaire de l'Académie Française. — Paris: Institute de France, 1835.
45. Whittacker C. Russian Monarchy: Eighteenth Century Rulers and Writers in Political Dialogue. — DeKalb: Northern Illinois University Press, 2003. — 320 p.
46. Wirtschafter E. The Play of Ideas in Russian Enlightenment Theater. — DeKalb: Northern Illinois University Press, 2003. — 296 p.

*Р. В. Светлов**

КОНЦЕПЦИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ЗАКОНА В СВЕТЕ ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЙ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ ПОЛИТИКИ И ПРАВА**

В статье рассматриваются генезис и эволюция концепции естественного закона, а также ее место в отечественной философской и правовой мысли первой половины XIX столетия. Уделяется внимание тому, как идеи естественных прав и естественного закона интерпретируются в условиях специфической государственной и общественной реальности России. Особое внимание уделяется наследию А. П. Куницына, создавшего одну из первых либеральных версий данных концепций.

Ключевые слова: Естественное право, естественный закон, А. Куницын, философия права.

R. V. Svetlov

THE CONCEPT OF NATURAL LAW IN THE LIGHT OF THE SEARCHES OF RUSSIAN PHILOSOPHERS OF POLITICS AND LAW

The article examines the genesis and evolution of the concept of natural law, as well as its place in Russian philosophical thought in the first half of the 19th century. The main attention is paid to how the ideas of natural rights and natural law are interpreted in the context of the specific state and social reality of Russia. Particular attention is paid to the legacy of A. P. Kunitsyn, who created one of the first liberal versions of these concepts.

Keywords: Natural rights, natural law, A. Kunitsyn, philosophy of law.

Концепция естественного закона, по которому каждый человек обладает набором естественных прав, коренится еще в античном политико-правовом

* Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор, директор института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена; spatha@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

сознании. Наиболее известные ее сторонники — представители стоической школы, хотя предпосылки «юснатурализма» обнаруживают в сочинениях «Афинской школы» (Сократ, Платон, Аристотель), а рупором идей естественного закона и естественного права выступают персонажи сочинений Цицерона (сам он, возможно, придерживался в отношении этих концептов скептической позиции, используя их как риторические топосы, но не как действительно бесспорные подходы [12]). То общее в человеческой природе, что и позволяет людям коммуницировать друг с другом, виделось в логосе, т. е. в человеческой разумности, выражающейся в рациональном поведении и членораздельной речи.

Несмотря на то что для античного сознания была свойственна концепция природного неравенства, способность быть разумным понималась как свидетельство наличия этих прав — как минимум потенциального. Другое дело, что в реальности степень «человечности» распределяла людей по совершенно разным и даже противоположным друг другу социальным и культурным стратам — мужчины и женщины, эллины (в случае Римской империи — римляне) и варвары, свободные и рабы. Особенно это противоречие заметно у стоиков, которые, с одной стороны, в своей идее естественного закона вполне космополитичны, а с другой — считают всех, кто не занимается философией, «рабами», «утонувшими» и т. д. Большинство, таким образом, исключено из единого космического полиса богов и людей. Поэтому идеи стоиков не могут быть названы «гуманизмом до гуманизма»: ценность человеческого существа, как и обладание естественными правами, зависит от развития в нас разума. Все остальное несущественно: неважно, кто ты — раб или свободный, эллин или варвар, не важен твой социальный статус, наличие или отсутствие богатства, здоровья, известности, красоты. Даже самые богатые, удачливые и прославленные находятся вне космополиса до той поры, пока они не обратились к философии. Жизнь в космическом государстве протекает в иных измерениях, чем в полисе «профанном».

Рим с этой точки зрения делает куда более решительный шаг в сторону современного понимания естественных прав и естественного закона. Размеры римского государства, его постоянный рост привели ряд римских идеологов к убеждению в том, что республиканский режим, сложившийся к I в. до н. э., является наилучшей формой правления (даже императоры долгое время поддерживали идеологическую иллюзию республиканской легитимации своей власти). Поэтому Цицерон приравнял общественные обязанности, исполняемые римскими магистратами, к нравственно прекрасному — образу действия стоических мудрецов. Отсюда совершенно очевидно следовало, что римский мир — это и есть космополис.

Носителем естественных прав делало обитание на территории римского государства, причем обитание в качестве его гражданина. Следовательно, в понимании естественного закона в Риме господствовал тот подход, который можно назвать формально-политическим: представление о природном неравенстве не исчезло даже после знаменитого эдикта Каракаллы (*Constitutio Antoniniana*) от 212 г. И не только потому, что этот эдикт не отменял рабство и не изменял статуса неполноправных сословий (к тому же споры вызывает

упоминание в нем «сдавшихся», на которых данный эдикт не распространялся). Но потому, что обитатели земель за римским лимесом могли приобщиться к римскому космополису лишь будучи завоеванными или переселившись на его территорию. Да и здесь существовало настолько много «но», что даже мирное переселение т. н. федератов в провинцию, которую они должны были защищать, вовсе не гарантировало им даже части искомым прав. Это приводило к войнам, а в случае готского переселения при императоре Валенте — даже к военной катастрофе, предрешившей кризис римской государственности.

Христианство принесло с собой другую концепцию природы естественного закона и естественных прав. Согласно христианским представлениям человек создан как образ и подобие Бога, и именно по этой причине он обладает естественными правами. Как вершина творения и как объект спасительной миссии Христа он вместе с тем является субъектом, наделенным свободой и имеющим неотъемлемое право выбора*, впрочем, как и метафизической ответственностью за него.

При этом античное представление о том, что высшей инстанцией человека является разум, оказалось скорректировано уже во времена ранних Отцов Церкви. Мудрости не может быть без праведности; согласно Иустину Мученику Гераклит и Сократ были «христианами до Христа» прежде всего по причине своей праведности (за которую и пострадали). Праведность, в свою очередь, была необходимым условием их философской состоятельности. Праведность рождается «переменой ума» (μετάνοια), основной смысл которой — покаяние. Покаяние связано не только и не столько с чисто интеллектуальной активностью, но с изменением экзистенциального настроения, центр которого в человеке не так просто локализовать. Именно поэтому христианская антропология сложнее античной, а тема духа и духовного аспекта человеческой жизни в первую очередь имеет моральный и смыслообразующий, но не спиритуалистический характер.

Строго говоря, все люди согласно христианской доктрине едины и «равноправны» в трех вещах: в своем подобию Богу, в грехе, унаследованном от прародителей, а также в том, что ради искупления их грехов воплотился Иисус Христос. Первое и третье обстоятельства способствуют исправлению второго. Но для этого нужно, как мы уже сказали, покаяние.

Естественное право, таким образом, связано с особым статусом человека как творения, его разумной природой и осознанием того, что другой человек в глазах Бога обладает не меньшей ценностью, чем ты сам. С этой точки зрения человек первичнее государства: средневековая философия политики и права видела в государстве инструмент, а не некую метафизическую основу человеческого бытия.

Но имелось существенное ограничение для реализации полноты этого права: строго говоря, оно сполна осуществляется лишь в рамках Церкви.

* В разных средневековых доктринах свобода человеческой воли трактовалась по-разному — достаточно вспомнить полемику Августина с Пелагием, где первым представлениям о суверенности человеческого выбора противопоставлялось убеждение в том, что человеческая воля — это воля к злу, если выбор совершается без Бога, самостоятельно.

Именно поэтому границы Церкви (т. е. сообщества, объединенного Церковью) и были границами реализации естественных прав и естественного закона. За их пределами (в историческом и географическом смысле) их соблюдение было исключением, а не правилом*. Соответственно весь мир распался на две большие и неравнозначные с точки зрения их ценности области — христианскую и нехристианскую. Последняя могла быть только объектом действия со стороны первой: не знающий о Слове Божиим не ведает, что творит. Тот же, кто знает, но не принял это Слово, — самый настоящий враг, на которого действие естественных прав не распространяется.

Эпоха Нового времени приносит с собой представление об автономии человека — в той мере, в которой он является просвещенным мыслящим субъектом. Автономия воспринимается как само собой разумеющийся факт, поскольку же мы все в нашей мыслящей испостаси едины, то ценность человека и его естественных прав и наличие внеисторического естественного закона представляется чем-то само собой разумеющимся (но не обязательно связанным теперь с «гипотезой о Боге»). Особенно ярко эта идея проявляется у мыслителей эпохи Просвещения. Правда, как в свое время прозорливо заметил К. Шмитт, она совсем не стала основанием для приобретения человеком в глазах европейца равной ценности — вне зависимости от его происхождения и образования. Если «человеком» в полном смысле этого слова можно назвать лишь образованную и просвещенную личность, тогда есть и «нелюди» — те, кто не образованы и не просвещены. И они вновь рассматриваются не как субъекты, но как объекты действия. Это выразилось в формировании идеи о предназначения европейских народов, которые выступают воспитателями всего мира — через колонизацию и попытку преобразования жизни обитателей иных континентов. Если же кто-то сопротивлялся просвещению (воспринимаемому в т. ч. и как лозунг колониальной экспансии), он превращался в откровенного врага и персону нон-грата. Отсюда знаменитый террор времен Великой Французской революции, который так потрясает современных историков (и который смог превзойти только террор революции российской).

В XIX столетии эта метафизическая установка на всеобщность и тотальную обязательность представлений о естественном законе и естественных правах начинает подвергаться критике. Не последней причиной стало впечатление от Французской революции. Но не меньшее значение имело влияние новой научной методологии, выразившееся в формировании позитивистского подхода к наукам, в частности социо-гуманитарным, подхода, который был антитеологическим и антиметафизическим по своему существу. Появляются концепции, которые ныне объединяют под названием юридического позитивизма и которые отказываются от представлений о вечном естественном законе и об идеальных естественных правах.

Общим местом для представителей юридического позитивизма, к какому бы его модусам они не принадлежали, является «вынесение за скобки»

* Орозий Павел в 417 г. написал по поручению Августина «Историю против язычников», где показывал, насколько хуже было положение человека до превращения Империи в христианское государство.

ценностно-оценочных суждений в отношении права. Тема идеального права, конфликтов права и морали, передается этике и философии. Правоведы рассматривают только наличное право. Они могут спорить о его истоках (государство, общественный договор, специфика человеческой психологии и т. д.), но они не обсуждают вариант «совершенного права» или «вечных правовых истин». Подобный подход оказался свойствен общественным наукам XIX–XX столетия в связи с тем, что исток легитимности социальных институций отныне стараются искать не в трансцендентных гарантах (Боге, Природе, «мире идей», извечном законе), а в самом обществе, и различия, порой серьезные, в подходах связаны с тем, в чем видят важнейшую и первичную общественную структуру — в индивидууме (части) или социальном институте (целом).

Вместе с тем такая позиция становится объектом критики с точки зрения исторической интерпретации политической теории. Наиболее известны идеи Карла Шмитта, который продемонстрировал теологическое основание политического в Европе времен Модерна. Он полагал, что европейская политическая и правовая система представляет собой не плод эмансипации от теологических представлений и реалий Средневековья, но результат их эволюции. Как пишет Шмитт, «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия» [14, с. 57], где на место трансцендентного начала пришло имманентное. «Больше не существует роялизма, ибо нет больше королей» [14, с. 78], однако суверены как реальность и как концепт, по мнению Шмитта, сохранились, они лишь поменяли свое «местоположение». Если доселе они имели трансцендентный характер в буквальном (Господь Бог) или в относительном (монарх, помазанник Божий) смысле, то теперь их связывают с государственностью как таковой. Отныне в глазах и теоретиков, и политиков главное — реальное и посюстороннее государство, причем в качестве правовой системы. Право и есть суверен — такова была позиция многих либерально настроенных теоретиков первой половины XX столетия, например, Ганса Кельзена. Вот характерная цитата из его труда «Чистое учение о праве»:

«Правовое государство» есть относительно централизованный правопорядок, в соответствии с которым отправление правосудия и управление связаны законами (т. е. общими правовыми нормами), принимаемыми избранным народом парламентом с участием или без участия стоящего во главе правительства главы государства; члены правительства несут ответственность за свои действия; суды независимы; гарантируются определенные гражданские свободы, в особенности свобода вероисповедания, свобода совести и свобода слова [7, с. 380].

Подобная концепция, казалось бы, избегает «ловушки» трансцендирования государства (хотя, с точки зрения многих социологов и политологов, упускает фундаментально важную проблему оснований самого права, его историко-культурных и социальных детерминат). Но с точки зрения Шмитта она неверна уже потому, что если право описывает некоторого рода норму, нормальность, то наиболее важные государственные действия происходят в тот момент, когда нормальный распорядок нарушен. Позиция Шмитта хорошо известна: сувереном является тот, кто принимает решение в экстремальной ситуации. Экстремальная ситуация выходит за рамки правовой системы: ее

экстраординарность порождает экстраординарность суверена. Следовательно, государственность не сводится к правовой системе и не является простым ее выражением, — даже в современных «продвинутых» либерально-демократических странах.

Возвращаясь в XIX столетие, мы видим, что происхождение противостояния позитивистского понимания права и «юснатурализма» оказывается «защито» в достаточно сложные процессы формирования различных ветвей либеральных идей, которые сложно свести к различию между либерализмом «классическим» и «неолиберлизмом».

Это хорошо видно на примере становящейся философско-правовой мысли России, которая в общем отставала от западноевропейской и по причине позднего развития университетской и академической науки, и в связи со своеобразными чертами общественного строя нашей страны.

Специфика российского самодержавия заключалась в том, что сделав первый шаг по пути «вестернизации» государственных институтов при Петре I, Россия не сделала второго. Петр I создавал в России полицейское государство по тем «лекалам», которые он усвоил из современного ему западного опыта. Однако на Западе борьба со средневековым типом правовой суверенности (прежде всего феодалов, духовного сословия, но также и бюргерства, а в отдельных случаях и крестьянства), выразившаяся в Английской революции, французских Фрондах, постепенно сменяется мобилизацией всех слоев населения под идеологией национального государства. С одной стороны, это приводит к практике максимального контроля со стороны максимально централизованной власти (что и выражается в понятии «полицейское государство»). Но с другой — в XVII–XIX вв. происходит постепенное вовлечение все более многочисленных групп населения в управление обществом. Там, где эти процессы шли медленно или сознательно тормозились извне, происходили социальные землетрясения (война за независимость североамериканских колоний Британии, Великая Французская революция, европейские революционные движения 1830 и 1848 гг., война за независимость испанских колоний Южной и Центральной Америки). В других случаях процесс шел поступательно и сопровождался невиданным до того момента ростом индустриального и финансового могущества (Британия).

В области дискурса одним из стимулов к переменам была идея прогресса. Понятие прогресса превратилось в общественно признанную ценность. Оно означало, что рост общественного благополучия невозможен без роста экономического благосостояния, а также без появления новых возможностей у субъектов процесса прогрессивного развития, т. е. у индивидуума, государства и человечества в целом. Иммануил Кант предложил считать прогресс если не некой обязательной и детерминированной реальностью, то регулятивным принципом нашего разума. Взирая на исторические процессы, мы должны рассматривать их так, как если бы он там присутствовал. Даже знаменитые идеи Руссо о «благородных дикарях» и о вреде роста сложности общественного устройства и экономической деятельности для нравственного характера человечества могли получить такое влияние лишь «на контрасте», т. е. в ситуации, когда идея прогресса представлялась чем-то самим собой разумеющимся.

Несомненно, что понятие прогресса достаточно противоречиво и основывается на целом ряде недискурсивных предпосылок. Даже если оставить в стороне вопрос о ценности роста экономического благополучия и о его реальности (не в относительном, а в абсолютном смысле этого слова), вовлечение населения в экономические и политические реалии капитализма привело в XIX в. к совершенно чудовищным условиям существования для целой группы людей, которая получила название пролетариата и в представлениях марксистов была способна полностью изменить общественный строй.

Однако указанные нами общественные изменения и «тренды» были реальностью, в России же период модернизации Петра I сменился длительным периодом застоя. Последующие реформы имели «верхушечный» характер — как с точки зрения того, на какую «долю» российского социума они воздействовали, так и с точки зрения их инициаторов. Отметим, что даже порядок престолонаследия и четкое определение статуса членов императорской семьи был сформирован только при Павле I. Российские монархи XIX в. в сущности оставались представителями «просвещенного абсолютизма», время которого в Европе миновало сразу после разрушения Бастилии. Конституционные преобразования, начало которым положили проекты Сперанского, все равно оставляли большую часть населения за рамками собственно политического процесса. Предложения по развитию коммерции даже у сторонников идей Адама Смита, подобных уже упомянутому Сперанскому, фундаментальным образом тормозились наличием крепостных отношений, которые «выключали» большинство жителей России из реального экономического рынка.

В связи с этим представления о естественном законе и естественном праве в России имели определенную специфику и к XIX в. у них уже сложилась своя «интеллектуальная история» [11, с. 72–73]. С одной стороны, они должны были соответствовать европейским идеям, выросшим из христианской культуры, но уже испытавшим метаморфозы в духе идей Просвещения. С другой стороны, они должны были каким-то образом легитимировать самодержавный политический режим, где фигура государя обладала реальным значением и была действительно формальным и неформальным сосредоточием государства, а также наличие крепостного строя.

Это противоречие самым наглядным образом продемонстрировал Радищев, связав существование крепостничества и самодержавия и выступив критиком и первого, и второго. Более комплиментарно настроенные по отношению к власти теоретики искали возможность совместить эти моменты, связывая их с концептом внутреннего морального закона, который и является основанием для естественного права. Государство, в котором сочетались попытки модернизации (вестернизации), создания условий для «нормального» рынка, конституционные реформы и наличие крепостного права, низкий в среднем уровень образованности, принимаемая большинством как что-то естественное традиция авторитарной власти, действующей в режиме «ручного управления», при сравнении с зарубежными политическими системами казалось гибридным (если использовать это современное слово в нейтральном смысле), а потому требовавшим трансцендентного гаранта для его существования. Таковым и выступал российский монарх, своей фигурой и ролью в законодательной,

исполнительной и судебной деятельности реализующий принцип единства российской государственности*.

Осознание особеннности русской государственности особенно видно у тех авторов, которые испытали увлечение республиканскими и либеральными идеями, но вместе с тем стояли за сохранение основ наследственной монархической государственности в России, в частности у Н. Карамзина, который, по меткому замечанию К. Кавелина, «чувствовал себя в одно и то же время и верноподданным, и республиканцем» [6, с. 1041]. Очень хорошо эта позиция описана Ю. Лотманом:

Карамзин выступает за самодержавие — но против самодержцев: он выступает за идеальное самодержавие, т. е. за те формы правления, которых нет, но которые могли бы быть, — за ту идею, которая в них заложена. Точно так же Карамзин — за народ, но против «дебелого мужика» [10, с. 488].

Антиномичность позиции Карамзина вызвана не его неспособностью определиться в своем выборе, но антиномичностью реалий российской государственности, альтернативы которым ни он, ни многие из отечественных мыслителей XIX в. попросту не видели.

Поскольку понятие естественных прав в эпоху Модерна получило очевидный политический характер, перед российскими теоретиками права стоял насущный вопрос о том, какой характер сфера политического имеет в их государстве. И возможна ли она здесь в принципе? К. Кавелин будет давать однозначный ответ на этот вопрос:

В России нет политической жизни, и в европейском смысле ее не может у нас быть. У нас вследствие совершенной бесспорности политических условий существования может развиваться только жизнь общественная, социальная [6, с. 1025].

С его точки зрения, внедрение в России чего-то, что напоминает европейские партии, а также реалий конкуренции между политическими программами, сменяемости верховной власти и т. п. элементов «французской» политической машины только приводит ко всевозможному злу.

Следует отметить, что эта точка зрения имеет право на существование. Относительно недавние примеры попыток «модернизации» политической жизни в ряде арабо-мусульманских государств, которые были предприняты по окончании Второй мировой войны, показывают, насколько это сложный процесс для стран, относящихся к традиционному патерналистскому типу цивилизации. Привнесение либерально-демократических или социалистических политических моделей оборачивалось установлением авторитарных режимов, чудовищной коррупцией и пугающим разрывом в экономическом положении между бедными и богатыми. Конечно, процессы, происходившие в модернизирующейся России XIX столетия, были более сложными, однако попытки прямого подражания конституционным формам Европы стали — вольно или невольно — одной из причин кризисов времени правления Николая II.

* Совсем недавно В. А. Гуторов прекрасно показал проблематичность однозначного описания либеральных концептов в российской общественной мысли XIX–XX столетий [5].

Указанная антиномичность и ситуации в России, и правового сознания, как мы уже сказали выше, формировала специфическое толкование ряда правовых концептов, в частности концептов естественного права и естественного закона. Здесь показательным может быть творчество А. П. Куницына, знаменитого профессора, преподававшего «естественное право» в Царскосельском Лицее. Его книга «Право естественное» (СПб, 1818), которая была изъята властями из обращения, показывает основные направления, по которым либеральные идеи транслировались в условиях российских реалий. Наследие Куницына безусловно привлекает к себе внимание отечественных исследователей*, но мы постараемся посмотреть на них сквозь призму означенной выше проблемы — противоречивости правовой ситуации в России.

Первая важная черта воззрений Куницына связывает его с основными антропологическими концептами Просвещения. Начиная свой труд (как, вероятно, и циклы лекций) с вопроса о природе человека, он выделяет в нем чувственную и разумную стороны [8, с. 1–5]. Вслед за европейской философской традицией, с которой Куницын был прекрасно знаком благодаря пребыванию в Геттингенском и Гейдельбергском университетах**, он ставит разум на первое место. С его точки зрения, главенство разума демонстрируется императивным характером знания: разум осознает само «существо вещей», он не обманывается, а потому может выступить правильным руководством для нашего выбора («все нравственные законы содержат в себе некоторую побудительную причину» [8, с. 19]). В этом Куницын видит обоснование свободы воли, которая благодаря разуму выходит из-под власти желаний и чувственных потребностей. Это — общее место, встречающееся у авторов многих книг той эпохи, причем уже критиковавшееся и в философии Просвещения, и представителями романтизма. Но для нас оно важно, т. к. понимание разума как императивного начала позволяет Куницыну сформулировать свое понимание природы естественного права. Это право имеет прямое отношение к свободе, которая «в отрицательном смысле — независимость от чувственных побуждений, а в положительном — способность следовать предписаниям разума» [8, с. 5]. Одно из главных предписаний разума Куницын определяет в духе философии Канта — отказ от нарушения свободы других людей [8, с. 22]. Свободы, повторимся, понимаемой как разумное и нравственное действие.

Естественные права, по Куницыну, являются врожденными, т. к. они опираются на врожденные качества человеческого существа: разум, волю, тело. Характерен параграф 82: «Первоначально человек имеет право только на себя самого, то есть на собственное лицо, лицо, отчего право сие и называется правом личности» [8, с. 53]. Интересно, что этот тезис перекликается и, как ни парадоксально, генетически связан с современным пониманием естественного права у теоретиков неолиберализма эпохи постмодерна: мы имеем в виду теорию т. н. самопринадлежности (self-ownership). Данная правовая теория исходит из убеждения в том, что тело и разум каждого принадлежат

* См., например: монографию Л. С. Гимишян [4], где раскрыта связь воззрений Куницына с философско-правовыми концепциями Ж.-Ж. Руссо и И. Канта.

** Он сам называет эту традицию «критической философией».

только ему и никому другому. Самопринадлежность дает человеку «титул собственности» на самого себя [2, с. 31]. Понятно, что в наше время и разум, и тело понимаются совершенно иначе, чем во времена Куницына. Эпоха «смерти субъекта» оставила «за спиной» представление о метафизической врожденности естественных прав — уже по той причине, что исчез тот, кому они могли бы принадлежать. Однако сходство формулировок подсказывает, что некоторые рамки рассмотрения правовой природы сохраняются и в эпоху Модерна, и в эпоху Постмодерна.

«Право личности», согласно Куницыну, выражается в праве на существование, действие и достижение благополучия. Все люди обладают им вне зависимости от своего возраста, здоровья, национального и социального происхождения.

Эти представления выглядят вполне современно, хотя основания «либерального юснатурализма» Куницына произрастают, как мы видим, из «метафизических корней» (понятых в кантовском духе). Более того, он понимает право как внутреннюю обязанность, не прибегая к тем его интерпретациям, которые легли в основу т. н. командной теории права, впервые сформулированной Дж. Остином в 1832 г. [1]. Остин утверждал, что право — проявление воли суверена, при этом неважно, кто таким сувереном является — монарх или же весь народ. Показательно, что понимание права как того, что обязывает и с внешней стороны формирует поведение человека, характерно и для современных нелиберальных вариантов юридического позитивизма. При этом, как ни парадоксально на первый взгляд, оно вполне сочетается с требованием свобод и борьбой с любого рода насилием, вмешательством в частную жизнь и частное самоопределение, которые свойственны современной западной цивилизации. Впрочем, понятия «требование» и «борьба» сами указывают на принуждение, через которое реализуется воля «демократии меньшинств» (так нам представляется лучше всего описать нынешнее состояние западного общества).

В воззрениях Куницына императив идет изнутри человека, от его разума, а право представляет собой внешнее оформление морального императива, принудительное лишь в той мере, в какой оно является моим обязательством перед другими.

Но что насчет самодержавия? Могли ли «схема», предложенная Куницыным и связанная с просвещенческой мыслью, быть совмещена с реалиями российской государственности? Хотя Куницын и оказался в опале на рубеже 10–20-х гг. XIX в., судьбы Радищева он не повторил. Связано это в том числе с его представлениями о формировании политических структур и о характере договора, учреждающего государство.

Согласно Куницыну, существует три вида государственного правления: монархический, аристократический (в данном случае — власть немногих, то, что Аристотель называл олигархическим режимом) и демократический. Государственность сменяет эпохи «естественного состояния» войны всех против всех и «общественного состояния»*. Способ правления зависит от того перво-

* Когда создаются сообщества собственников для защиты жизни и имущества (они могут быть пастушескими и кочевыми).

начального договора, который был заключен при формировании государства, и с этой точки зрения ни один из них не является предпочтительным по отношению к другим.

Заключают первоначальный договор («договор подданства») лишь землевладельцы, причем являющиеся уроженцами тех территорий, на которые он распространяется. Очень характерен 175-й параграф рассуждений Куницына: «...первобытные только жители страны могут определять образ правления, и только владельцы могут делать таковые распоряжения» [9, с. 623]. Так как монархическая власть может быть разной по своему характеру (например, ограниченной, выборной, наследственной, смешанной), Куницын разбирает все эти виды, опять же не ранжируя их с точки зрения «естественности». Основная его мысль заключается в том, что лишь экстраординарные причины могут вызвать отказ от договора подданства (как это было в Англии в XVII столетии). Если же они отсутствуют, он автоматически продлевается вместе с каждым новым поколением обитателей и правителей государства.

Хотя Куницын не пишет этого прямо, «по умолчанию» можно сделать вывод, что наследственная монархия вполне приемлема как способ организации политической и общественной жизни, а значит, обвинение в отождествлении самодержавия и крепостничества предъявить автору «Права естественного» невозможно. Более того, предпринятое Павлом I упорядочивание престолонаследия (о чем мы уже упоминали) вполне вписывается в изображаемую Куницыным систему передачи власти в наследственной монархии.

Поэтому принципы либерализма в тексте Куницына оказываются совместимы с монархизмом — и основой этого являются его представления о договоре, учреждающем государство. Он имеет, как мы видели, фактически бессрочный характер. Происхождение древнерусской государственности — «призвание варягов» и соглашение между Рюриком и новгородскими землевладельцами, а затем «перезагрузка» ее уже в масштабах Великороссии на земском соборе 1613 г. (избрание Михаила Федоровича Романова) — вполне соответствует схеме, созданной Куницыным.

Предложения, которые Куницын делает в разделах своего труда, посвященных экономической жизни общества [9, с. 643–652], связаны с внедрением различных форм рыночных отношений в современную ему экономическую жизнь. Но они не подразумевают изменения сути властных отношений.

Еще одной любопытной чертой, характеризующей российское понимание либерализма во времена Куницына, является его критика тех трактовок источника естественного права, которые он считает недостаточными или неверными [8, с. 27–33]. Так, он отрицает представление об исторических и культурных предпосылках конкретных воззрений на право в различных странах и в разные времена, представление, известное еще со времен древнегреческих софистов. С его точки зрения, различия не отменяют единой «повестки дня», само наличие которой указывает на что-то большее, чем меняющиеся договоренности между людьми. Отрицает Куницын и стремление человека к приятному и прагматически выгодному как основаниям для права — по той же причине: из-за ситуативных перемен в приятном и полезном, которые являются всего лишь текучей материей человеческой деятельности, но не ее устойчивой формой.

В связи с этим же отклоняется взгляд английских просветителей на нравственное чувство, которое может быть критерием справедливого поступка, поскольку само это чувство не интуитивно, а воспитываемо, следовательно, зависит от разума.

Платон, который, казалось бы, является родоначальником представления о врожденности естественных прав, не устраивает Куницына по той причине, что он считает справедливым дела и понятия, способствующие совершенству человеческой природы. Между тем люди различаются в понимании того, в чем заключается совершенство, однако, вместе с тем, согласны с наличием естественных прав. Отрицается понятие честности как основы права, ибо в этом случае следует добиться согласия в том, что такое честность и откуда она происходит. Куницын решительно отрицает представление о том, что право возникает из силы^{*}. Здесь, по его мнению, теряется вообще какая-либо возможность говорить о праве.

Наконец, Куницын полагает, что источник представлений о естественном праве невозможно найти и в божественной воле. Мыслитель согласен с максимальной «Что не противно Богу, на то человек имеет право» [8, с. 32]. Однако эта максима не устраняет теоретической сложности: нет сомнений в том, что Бог — нравственное существо (уже потому хотя бы, что Он дарует людям нравственные законы), однако откуда мы берем понятие нравственности? Не получается ли так, что мы определяем Бога как основу нравственности, не определив, что такое нравственность? Но ведь последнее находится исключительно в компетенции нашего разума.

Таким образом, для А. П. Куницына естественное право связано с «естественным светом» разума. А государственное устройство демонстрирует разумность как основание свободы (опять же понимаемой как «свободы для», но не как «свободы от»). Обратим внимание, что критика представлений об истоках естественного права, которую мы привели выше, в целом соответствовала критике классических теорий «естественного права», осуществленных Рудольфом Штаммлером, создателем концепции «возрожденного естественного права», на которую будут ориентироваться отечественные правоведы начала XX столетия [13, с. 72–83]. В известной степени наследие А. П. Куницына можно рассматривать не только как момент формирования в российском сознании гуманистического взгляда на природу человека, где природные права задают «аксиологический уровень первичного отношения к любому человеку» [3, с. 89–91], но и как пример рефлексии сторонников идеи естественного закона и естественного права по поводу оснований их теории, которая предвосхищает будущую эволюцию ее исходного концепта.

* Ср. позицию Фрасимаха в Первой книге платоновского «Государства» и «завоевательные» теории происхождения государства — хотя сам Куницын ссылается на Спинозу и на французских просветителей, говоривших о примате интересов власти над интересами отдельных граждан, о глубинном единстве силы и права.

ЛИТЕРАТУРА

1. Austin J. *The Province of Jurisprudence Determined* / W. Rumble (ed.). — Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
2. Rothbard M. N. *The Ethics of Liberty*. — New York; London, 1998.
3. Гараева Г. Ф. Философско-правовые взгляды А. П. Куницына и развитие естественного права в России. // *Теория и практика общественного развития*. — 2015. — Т 23. — С. 89–91.
4. Гимишян Л. С. Идеи либерализма в государственно-правовой концепции А. П. Куницына. — Саратов, 2010.
5. Гуторов В. А. Российский либерализм как исторический и политический феномен: от утопии к реальности // *Либерализм: pro et contra*. Русская либеральная традиция глазами сторонников и противников. — СПб., 2016. — С. 9–118.
6. Кавелин К. Д. Политические призраки // Кавелин К. Д. *Государство и община*. — М., 2013. — С. 1008–1078.
7. Кельзен Г. *Чистое учение о праве*. — М., 2015.
8. Куницын А. П. *Право естественное*. — СПб., 1818. — Ч. 1.
9. Куницын А. П. *Энциклопедия прав* // *Избранные социально-политические и философские произведения декабристов*. — М., 1951. — Т. I. — С. 591–654.
10. Лотман Ю. М. *Карамзин*. — СПб., 1997.
11. Садьков Н. М. К вопросу о формировании идеи естественного права в политико-правовой мысли Российской империи // *Евразийская интеграция: экономика, право, политика*. — 2014. — № 2 (16). — С. 69–74.
12. Федоров Д. А. Контroversия «натурализм» vs. «конвенционализм» в концепциях Лукреция и Цицерона о возникновении цивилизации, культуры и языка // *Ярославский педагогический вестник*. — 2015. — № 3. — С. 392–397.
13. Фролова Е. А. Теоретико-методологические вопросы доктрины «возрожденного» естественного права // *Право и государство: теория и практика*. — 2013. № 2. — С. 72–83.
14. Шмитт К. *Политическая теология*. — М., 1998.

*И. И. Евлампиев, Е. В. Громова**

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЗАПАДНИЧЕСТВО КАК ФОРМЫ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ: АНАТОМИЯ КОНФЛИКТА И ЕГО РЕЗУЛЬТАТЫ**

В статье развитие конфликта между славянофилами и западниками рассматривается как отражение процесса становления в XIX в. самобытной русской культуры. Показано, что этот конфликт имел два основных этапа: на первом были созданы предельно противоположные идеальные модели исторического развития России, на втором этапе они были скорректированы и сведены к одной модели общественного развития, различающейся у представителей двух направлений только второстепенными деталями. Было признано, что эта модель лишь частично была воплощена в истории Европы (в эпоху Возрождения, по мнению А. И. Герцена) и остается целью как для России, так и для европейских стран. Показано, что эта модель наиболее точно была выражена Ф. М. Достоевским в идее «русского европейца» (роман «Подросток») и в концепции «всемирной отзывчивости» русской культуры (Пушкинская речь). В результате сделан вывод о неправомерности традиционного резкого противопоставления взглядов западников и славянофилов на историю России.

Ключевые слова: славянофильство и западничество, А. И. Герцен, А. С. Хомяков, Ф. М. Достоевский, «русский европеец».

I. I. Evlampiev, E. V. Gromova

*SLAVOPHILISM AND WESTERNISM AS A FORM OF RUSSIAN NATIONAL IDENTITY:
ANATOMY OF THE CONFLICT AND ITS RESULTS*

The article considers the development of the conflict between Slavophiles and Westerners as a reflection of the process of the emergence in the XIX century of original Russian culture.

* Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского университета; yevlampiev@mail.ru.

Громова Екатерина Викторовна, доктор физико-математических наук, профессор кафедры математической теории игр и статистических решений, Санкт-Петербургский государственный университет; ekaterina.shevkorplyas@gmail.com.

** Исследование осуществляется при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта № 18-00-00628 (18-00-00727 (К)).

It is shown that this conflict had two main stages: at the first stage extremely opposite ideal models of Russia's historical development were created, at the second stage they were adjusted and reduced to one model of social development differing in the two directions by only minor details. It was recognized that this model was only partially embodied in the history of Europe (in the Renaissance, according to A. I. Herzen) and remains the goal for both Russia and European countries. It is shown that this model was most accurately expressed by F. M. Dostoevsky in the idea of "Russian European" (the novel "The Raw Youth") and in the concept of "worldwide responsiveness" of Russian culture (Pushkin speech). As a result, it was concluded that the traditional sharp opposition of the views of the Westernizers and Slavophiles on the history of Russia is illegitimate.

Keywords: Slavophilism and Westernism, A. I. Herzen, A. S. Khomyakov, F. M. Dostoevsky, "Russian European".

Бурное самобытное развитие России началось на рубеже XVIII и XIX вв., и оно сопровождалось естественными спорами об историческом пути и предназначении России. Широко известно, что в этих спорах ясно обозначились два идейных течения, которые очень по-разному относились к этой проблеме, — западники и славянофилы. Очень часто сущность этих направлений определяют предельно просто: западники предполагали, что Россия должна идти по тому же цивилизационному пути, что все европейские страны, а славянофилы, наоборот, утверждали, что у России должен быть свой неповторимый путь развития. Однако исследователи, детально анализирувавшие взгляды наиболее известных представителей этих течений, уже давно заметили, что столь простое описание двух идейных направлений не соответствует действительности, на самом деле ситуация здесь гораздо более сложная и неоднозначная. Особенно неверно распространенное мнение об абсолютном отрицании славянофильством западной культуры и философии; если иметь в виду самых известных теоретиков этого направления, они с огромным уважением относились к достижениям европейской мысли и не боялись опираться на них в своих размышлениях о России [1, с. 17; 9, с. 133–134]. Мы попытаемся показать, что пришло время полностью отвергнуть указанное представление и признать, что теоретические взгляды западников и славянофилов очень близки по всем основным вопросам, а различия касаются исключительно второстепенных и непринципиальных моментов. Только выдвигание этих второстепенных моментов на первый план и эмоциональное преувеличение их значения создавало иллюзию радикального различия позиций, которая легко опровергается точным определением главного и неглавного в них.

Проблема зависимости русской культуры от западной и связанная с этим необходимость самобытного развития была очень острой в обозначенную эпоху. В начале XIX в. все сферы высокой культуры в России просто копировали западные образцы. Костюмы, светский этикет, формы общения были буквально перенесены из западных стран. Русский культурный слой говорил исключительно на французском языке, а ведь язык — это основа культуры. Наглядную иллюстрацию этой ситуации дает начало романа Л. Н. Толстого «Война и мир», изображенный здесь салон Анны Павловны Шерер ничем не отличался от любого парижского салона той эпохи. Первое значимое философское сочинение в русской традиции — «Философические письма»

П. Я. Чаадаева — было написано (в 1820–1830-е гг.) на французском языке. Можно вспомнить, что и пушкинская Татьяна Ларина пишет свое письмо Онегину на французском.

Культурная зависимость является самым надежным способом подчинения одной нации другой. В некоторых случаях, когда речь идет о взаимодействии явно разных по уровню культур, это даже полезно для менее развитой нации, поскольку причастность более развитой стимулирует ее национальное становление (таким было положение многих малых наций внутри Российской империи). Но для вполне развитой в начале XIX в. русской нации зависимость от Франции и ее культуры была губительна. Можно признать большой исторической удачей тот факт, что экономические и политические противоречия в конце концов привели к тому, что французская нация на некоторое время стала для нас *врагом* и между Францией и Россией началась война, инициированная Наполеоном.

Ситуация кризиса, борьбы, конкуренции и, наконец, войны помогает выявить принципиальные различия между нациями. Наличие «экзистенциальных», жизненных различий в характерах русской и французской наций хорошо показывает Толстой в «Войне и мире». Не случайно В. К. Кантор характеризует этот роман как «национальный эпос» и видит в нем в качестве главного изображение «столкновение культур» [7, с. 286]. Русские относились к своему собственному положению во время войны и к вторжению противника совсем иначе, чем другие народы, которые покорил Наполеон. Толстой обращает внимание на то, что русские ни при каких условиях не желали жить «под французом», и именно эта черта, обнаружившееся желание быть собой, не покорятся даже тому народу, перед которым еще недавно преклонялись как перед более развитым и культурным, помогла сначала победить врага, а потом встать на путь самобытного развития.

Обнаружившись на жизненно-экзистенциальном уровне, различия между нациями должны быть отрефлексированы и перемещены на уровень высокой культуры, иначе они не приобретут существенного значения. Именно своеобразие высокой культуры определяет значение нации и степень ее самостоятельности и влияния на другие нации. В начале процесса создания собственной высокой культуры неизбежно происходит выдвижение на первый план наиболее заметных и явных элементов национальной характерности, несмотря даже на то, что в реальности культура еще не столь существенно самобытна, а указанные элементы случайны, не относятся к сущности культуры. В окончательной зрелой форме модель национального развития была выражена главными теоретиками славянофильства в конце 1830-х — начале 1840-х гг., но первый этап этого движения был связан с более прямолинейной тенденцией, которая носила откровенно охранительный характер. Имеется в виду то общественное движение, которое в первые два десятилетия XIX в. инициировал и возглавлял адмирал А. С. Шишков. Обычно его характеризуют крайне негативно, как консерватора, противника любых новшеств, что лишь затрудняло развитие культуры (например, он выступал против обновления языка, за сохранение громоздкого церковнославянского). Однако в конце XVIII в. общество еще только готовилось к самостоятельному культурному

развитию, поэтому тенденция к национальной характерности не могла быть ничем иным, как именно консерватизмом, не способствовавшим, а препятствующим развитию. Тем не менее наличие такого общественного движения было важно, поскольку оно давало базу для более гибкого решения проблемы зависимости и самобытности, только во взаимодействии с ним могло родиться более сложное понимание идеи самостоятельного развития, которое дали славянофилы. Когда значительная часть общества повернулась в сторону «национально-русского», стали появляться талантливые сторонники оригинального, а не подражательного развития, и это развитие стало реальностью.

Те, кто был нацелен на такое развитие, неизбежно преувеличивали отличие своей нации от всех других, хотя оставалось достаточно много тех, кто продолжал настаивать на ее несамостоятельности и зависимости от внешних влияний. Выдвижение этой проблемы в центр общественного внимания привело к тому, что общество поляризовалось, а споры между «партиями» приобрели очень резкий характер. Это наглядно видно в деятельности первых мыслителей, получивших название «славянофилов» и «западников».

Первое «Философическое письмо» Чаадаева дает поздний пример убеждения в безусловно вторичном характере русской культуры; его парадокс состоял в том, что опубликовано оно было уже в то время (1836), когда нация проделала значительный путь в независимом развитии. Именно поэтому оно вызвало всеобщий общественный протест и реакцию в виде движения, обобщающего абсолютную самобытность русской нации.

Как часто бывает в начале значимого общественного движения, его представители заняли слишком крайнюю и резкую позицию, в данном случае — позицию противопоставления России западным странам. Поскольку собственное развитие еще не дало достаточно богатых культурных плодов, они предельно идеализировали русскую старину и придавали ей большее культурное значение, чем это требовалось для правильного развития. Движение за национальную самобытность первоначально в значительной степени пошло по стопам Шишкова, хотя теперь его поддерживала гораздо большая и, главное, культурно плодотворная часть общества. В результате стремление к противопоставлению себя более высоким в культурном смысле нациям привело на первом этапе не столько к стимулированию оригинального культурного развития, сколько к созданию *идеального образа собственной развитой культурной идентичности*, не существовавшей еще в реальности. Это, в частности, породило убеждение об особом характере российского государства, в отличие от западных государств якобы обеспечивающего единство власти и народа; возник известный тезис С. С. Уварова о плодотворном единстве «православия, самодержавия и народности», поддерживающем прочность русского общества. Такое идеальное представление хорошо работает на уровне обыденного сознания и даже полезно для формирования идентичности нации. Но все его результаты являются очень поверхностными и непрочными, поскольку не имеют культурной глубины, без которой не может быть прочным ни одно национально-общественное явление.

Поскольку сформировавшийся идеал не соответствует действительности, он не мог не вызывать протеста и критики. В результате совершенно естествен-

но появилась «партия» противоположного типа, отрицающая реалистичность и плодотворность этого идеала для развития общества и культуры; вместо идеала самобытности здесь возник идеал развития на основе уже известных, проверенных в истории и теоретически ясных принципах. Таким образом оформилось движение за «подражание» Западу и в пользу следования за ним во всех общественных новациях. Нужно обратить внимание на бытующее не вполне правильное представление о сущности этого движения. В его основе видят требование «следовать западному пути общественного развития», не замечая, что никакого *единого* «пути общественного развития» на Западе не было. Точнее, *в прошлом* (до XVII в.) такой единый путь развития был, но он подразумевал монархическое правление, полный контроль церкви над развитием культуры и феодальный способ производства, основанный на крепостном праве. Россия в начале XIX в. вполне соответствовала этому пути развития, но она расходилась с теми *радикальными новшествами*, которые внес в жизнь *некоторых* (только некоторых!) народов XVIII в.

Буржуазные революции XVII в. и французское Просвещение привнесли в европейское сознание новые ценности, которые идеологи всего этого общественного движения тут же объявили безусловно истинными и необходимыми для внедрения в общественную жизнь всех стран. Однако можно ли с уверенностью сказать, что эти ценности, *в том конкретном выражении, которое было дано им в ходе революций XVII–XVIII вв.*, являются действительно универсальными и неизбежными для развития европейской цивилизации? В наши дни, когда мы видим победу этих ценностей не только на большей части европейского континента, но и во всем мире, и можем констатировать, что они уже привели цивилизацию к радикальному духовному кризису (за которым с большой долей вероятности последует и кризис материальный), этот вывод выглядит весьма односторонним и ни на чем не основанным. В этом смысле русское западничество, которое некритично приняло недавно выдвинутые и еще не проверенные на свою истинность ценности за абсолютную основу европейского развития, не в меньшей степени, чем славянофильство, породило *идеальное представление о правильном общественном развитии*, которое точно так же не имело ничего общего с реальностью современного им Запада, как славянофильский идеал — с реальностью России.

Таким образом, *первый этап* формирования западничества и славянофильства, т. е. первый этап формирования национального сознания в России и осмысления ею своего отношения с более развитыми европейскими нациями, имел итогом создание двух полярных идеальных представлений: идеального представления о своей уже достигнутой культурной и общественной самобытности и идеального представления о некоем (несуществующем) едином европейском пути общественного развития, основанном на принципах, возникших в течение последних двух столетий (юридическое равенство людей, личная свобода, республиканская форма правления, свобода предпринимательства, идея прогресса, идея всеобщего благополучия и др.). Понятно, что рядовые приверженцы этих полярных движений («славянофильства» и «западничества») искренне верили в то, что Россия (для первых) и западные страны (для вторых) полностью реализуют соответствующие идеальные представления,

однако достаточно пронизательные теоретики этих направлений в своих спорах и наблюдениях за общественной реальностью России и Запада не могли долго оставаться в этом очевидном заблуждении. В этом смысле совершенно естественным был переход на *второй этап* развития этих течений и углубления национального самосознания, заключающий в себе более глубокую теоретическую разработку соответствующих представлений и, как следствие, их *существенную корректировку*.

Первый из указанных этапов характеризовался всеобщим вниманием к новым вопросам, поставленным ходом общественного развития, но слабой теоретической разработкой найденных ответов на эти вопросы; второй этап был связан с появлением ярких идеологов, которые в окончательной форме выразили суть обозначившихся полярных течений. В споре славянофилов и западников такими главными идеологами стали А. Хомяков и А. Герцен.

Интересно, что в идейном развитии Герцена четко выделяются два периода, которые точно соответствуют двум отмеченным этапам развития национального самосознания. Уже в ранние годы, во время жизни в России Герцен выработал «образцовое» западничество мировоззрение, однако по-настоящему, во всех деталях узнав западное общество после отъезда в эмиграцию, он понял, что оно совершенно не соответствует созданному им идеалу. И как честный мыслитель он начинает критиковать это общество с той же непримиримостью, как раньше критиковал Россию. Герцен констатирует победу «мещанства» (т. е. материальных ценностей) в Европе: «Есть камень преткновения, который решительно не берет ни смычок, ни кисть, ни резец; искусство, чтоб скрыть свою немощь, издевается над ним, делает карикатуры. Этот камень преткновения — *мещанство...*» [2, с. 136]. И далее Герцен признает это состояние итогом европейской цивилизации:

...пора прийти к покойному и смиренному сознанию, что *мещанство* окончательная форма западной цивилизации, ее совершеннолетие — *état adulte*; им замыкается длинный ряд его сновидений, оканчивается эпопея роста, роман юности — все, вносившее столько поэзии и бед в жизнь народов [2, с. 183].

Нетрудно увидеть, что Герцен не отказывается от своего западнического идеала, он только отказывается признать современную ему Европу соответствующей ему, идеал был реализован в истории (быть может, не в полной мере), но потом Европа отреклась от него и пошла по неверному пути. Важно понять, в чем суть указанного идеала и почему Герцен современную ему, вполне благополучную Европу не признает соответствующей идеалу. Ответ подсказывают приведенные слова Герцена: европейский идеал вовсе не сводится для него к свободе, личному комфорту, общественному процветанию и прогрессу; всё это есть в современной Европе, но всё это — только средства для подлинно главной цели каждой личности и общества в целом — *духовного развития и созидания высокой культуры*. Именно этого Герцен не видит в Европе, хотя он указывает момент в ее истории, когда именно эта главная цель определяла развитие европейской цивилизации: это «позднее средневековье», эпоха XV–XVI вв., т. е. та эпоха, которую сейчас принято называть эпохой Возрождения (это понятие было введено Ж. Мишле и стало популярным только в конце XIX в.).

Дальнейшее развитие на прежнем пути, по мнению Герцена, невозможно: европейская цивилизация пришла к критическому моменту своей истории и должна погибнуть. В книге «С того берега» Герцен утверждает, что Европа должна вступить в эпоху деградации и разрушения, за которой следует воцарение нового варварства: «...род человеческий доходил в наше время до крайней степени возможного просвещения и должен снова погрузиться в варварство» [3, с. 11]. Что будет итогом нового периода, новых «темных веков», Герцен не рискует предсказывать, но в этой перспективе он уже видит преимущество русского народа: он готов к этим страшным испытаниям лучше старых европейских народов, поэтому перенесет их и сумеет возродиться к какому-то неведомому будущему.

Таким образом, западник Герцен, внимательно присмотревшись к западной жизни, выносит ей суровый приговор: он отделяет идеал общественного развития от современного Запада и переносит его в эпоху Возрождения. Не менее разительное сочетание противоположных утверждений, касающихся идеала развития и его соответствия современному русскому и европейскому обществу обнаруживается в воззрениях первых теоретиков славянофильства. Кажалось бы, идеал развития они должны были искать исключительно в истории России, но это совсем не так.

В статье «О старом и новом» А. Хомякова и в ответе И. Киреевского на вопросы, поставленные в этой статье, развивается вполне здравый и взвешенный подход к истории России и к ее современному состоянию. Не идеализируя прошлое, родоначальники славянофильства признают, что в истории России были и позитивные и негативные явления, как в жизни всякого народа. Призывая развивать самые значимые черты национальной традиции, они не отрицают значения общих тенденций современной цивилизации, который характерны для западных стран, и поэтому вполне позитивно оценивают реформы Петра I. Как пишет Хомяков,

...Петр <...> по какому-то странному инстинкту души высокой, обняв одним взглядом все болезни отечества, постигнув все прекрасное и святое значение слова *государство*, он ударил по России, как страшная, но благодетельная гроза. <...> Много ошибок помрачают славу преобразователя России, но ему остается честь пробуждения ее к силе и к сознанию силы [11, с. 54].

О необходимости сочетания национальных и общеевропейских начал говорит и Киреевский:

Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какую-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского. Потому сколько бы мы ни желали возвращения русского или введения западного быта, но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал [8, с. 144].

Как и Герцен, Хомяков и Киреевский осуждают современный Запад не за создание развитой цивилизации, а за негативные черты этой цивилизации — прежде всего за господство материальных ценностей и деградацию духовной стороны жизни, которые искажают ее идеальный образ и направляют человека на ложные цели.

Условность осуждения западной цивилизации славянофилами наглядно проявляется в статье Хомякова «Аристотель и всемирная выставка». Хомяков с горечью констатирует, что ученичество России у Запада закончилось принятием только *формы* знания и культуры, но не их *органических начал*, на основании которых возможно самобытное развитие. И в качестве образца правильного развития Хомяков приводит Англию! Положительное отношение к Англии возникло в нем под впечатлением от выстроенного в Лондоне «хрустального дворца» для Всемирной выставки. Хомяков усмотрел в этой постройке символ плодотворности английского общества, его способности реализовывать любую благородную и возвышенную цель.

Самая умственная работа была обнажена перед всеми глазами; казалось, что человеку можно было видеть могучее и всегда сокровенное действие колоссального мозга народного. И вот что внушило столько удивления, можно сказать, столько благоговения [10, с. 185].

Главным достоинством Англии, которое позволяет считать ее общественное развитие соответствующим идеалу, Хомяков признает уважение к прошлому и к своей культурной традиции: «... в Англии умеют уважать дело времени. Выдумка нынешнего дня не ругается над тем, что создано долгими веками. Англичанин умеет строить, но то, что строится, обязано иметь почтение к тому, что выросло» [10, с. 186]. Еще одним таким достоинством Хомяков называет очень прочное органическое взаимодействие личностей в английском обществе. В этом он видит общее отличие современной эпохи от средневековой.

В наше время действие личности лишилось величия, потому что личность много утратила своего значения. Поэзия, величие принадлежат действию масс государственных или общественных. Эта поэзия менее понятна, менее действует на воображение или на ум непросвещенный, но в сущности своей она выше поэзии средневековой [10, с. 187].

С этим утверждением Хомякова можно поспорить, европейская культура XIX в. прошла под знаком индивидуализма, который выглядит гораздо более радикальным, чем средневековая модель индивидуальности. Но он прав в том смысле, что новая эпоха потребовала гораздо более органичного и гибкого взаимодействия индивидов, чем это было в прошлом. Но самое главное, что в этом представлении отражается общественный идеал Хомякова (здесь можно видеть намек на будущую концепцию соборности); он очень хочет найти его в реальности и находит (правильно или не правильно, это уже другой вопрос) в английском обществе.

В результате Хомяков вовсе не отрицает великих достижений западной цивилизации, более того, именно у одного из западных народов он находит идеал общественного развития. В связи с этим он признает *необходимость для*

России учится у Запада, т. е. признает закономерным тот процесс, который инициировал Петр I. Хомяков отрицает только *неполноту и незавершенность* этого процесса. Заимствовав формы западной развитой культуры, мы должны переработать их в соответствии с собственными историческими и культурными традициями. «Вот против чего мы протестуем. Мы действительно не приняли знания от Запада» [10, с. 182].

Подобно Герцену, Хомяков констатирует культурный упадок на Западе, однако он упоминает в этом смысле только Францию, которая, по его мнению, точно так же как Россия, оторвалась от своих корней и живет абстрактным разумом, без опоры на традицию. Как Хомяков, так и Киреевский в конце концов признают абсолютное преимущество России над Западом и утверждают, что это связано с особым путем складывания русского общества («органическим», а не «силовым», как на Западе) и с сохранением у русских истинной христианской веры — православия. Именно эти факторы в последующих работах славянофилов будет постоянно выдвигаться на первый план, однако это слагаемое их воззрений в наши дни выглядит наименее интересным и наименее правдоподобным, здесь сказывается субъективизм славянофильского взгляда на историю. Если не учитывать этого субъективного аспекта, можно утверждать, что представление об идеальной модели общественного развития у главных представителей славянофильства остается неизменным и в его основе нет принципиальных оснований для противопоставления Запада и России.

В итоге мы приходим к выводу об идентичности тех моделей общественного развития, которые выдвинули первые и наиболее известные теоретики западничества и славянофильства: они в равной степени говорят о необходимости для каждого народа следовать своей исторической традиции и своим индивидуальным принципам общественного устройства, но при этом не бояться заимствовать самые ценные культурные достижения у других народов, не бояться активного культурного взаимодействия с ними в рамках *единой общечеловеческой культуры*. Европейские народы в лучшие периоды своего исторического существования дали образцовые примеры правильного и плодотворного движения, Россия должна равняться на эти примеры и стремиться по-своему реализовать общую идеальную модель общественного развития.

Самые заметные различия между славянофилами и западниками связаны со второстепенными деталями, конкретизирующими указанную общую идеальную модель: прежде всего и главным образом это роль церковной религии в общественном развитии (более конкретно, русской православной церкви) и значения той частной модели общественного развития, которая возникла в XVIII в. на основе английского эмпиризма и идей французского Просвещения (классический либерализм). Славянофилы признавали первостепенное, неустрашимое значение церковной религии (православия) для развития общества (особенно русского), западники отрицали это значение; однако нужно подчеркнуть, что все серьезные представители западничества (А. И. Герцен, Б. Н. Чичерин, А. Д. Градовский и др.) признавали *необходимость и плодотворность* религиозного слагаемого в жизни общества, но только церковную форму религии они считали ложной, негативной ее формой, скорее препятствующей правильному духовному развитию, чем способствующей ему, они предполагали,

что со временем она должна смениться свободной, философской религиозностью (это и есть *истинное христианство*, утраченное в церковной традиции), образцом которой дала романтическая немецкая философия (Фихте, Шеллинг). Мы полагаем, что эта точка зрения является правильной, история однозначно доказала бесперспективность церковной религиозности и одновременно абсолютную необходимость для правильного развития общества религиозности свободной, прямо связывающей человеческую личность с Абсолютом.

Та же самая ситуация имеет место в отношении второй проблемы. Западники склонялись к тому, чтобы принять в качестве обязательных те ценности, которые выработала эпоха Просвещения: свобода, равенство, приоритет личности перед государством, научный и экономический прогресс; славянофилы внешне отрицали необходимость принятия Россией этих ценностей, однако объяснялось это не отрицанием самих этих ценностей, а отказом принимать их в том варианте, какой был принят в эпоху Просвещения и сохранился в западной либеральной традиции до наших дней. Эта критическая позиция выглядит вполне здоровой и обоснованной. Не имея возможности подробно говорить об этой проблеме, обратим внимание только на важнейший элемент в указанной системе ценностей — на понятие свободы. В западной либеральной традиции свобода понималась исключительно как отсутствие внешних ограничений для поведения человека, никакой внутренней свободы (свободы духовного самоопределения) в человеке здесь не подразумевалось. Такая позиция ведет к индивидуализму, к атомизации общества, к отрицанию национального единства и исторической традиции, в конечном счете — к духовной деградации отдельных личностей и всего общества, что и произошло на Западе в последние полстолетия по мере распространения либеральных принципов. Славянофилы совершенно правильно ставили акцент не на внешней, формальной свободе, а на внутренней, духовной свободе человека, которая возможна только при достаточном внутреннем развитии личности и не может мыслиться в качестве чисто индивидуальной, она предполагает диалектическое взаимодействие отдельной личности и единой национальной культуры как необходимой среды для существования личности.

О том, что в рамках наиболее общих теоретических представлений об обществе между концепциями славянофилов и западников нет принципиальной разницы, свидетельствует дальнейшее развитие их идей в творчестве Ф. Достоевского. Считается, что в своем решении проблемы исторического пути России и ее отношений с Западом Достоевский пошел своим путем, не совпадающим ни с путем славянофилов, ни с путем западников (которых он часто и резко критиковал). Однако на деле «почвенничество» Достоевского — это простое выражение того общего теоретического ядра представлений славянофилов и западников, о котором мы говорили выше. Не случайно в окончательной форме оно было выражено Достоевским с помощью двух основных концептов: «русский европеец» в рассуждениях Версилова из романа «Подросток», и «всемирная отзывчивость» русской культуры в Пушкинской речи. Оба имеют в виду органический синтез русско-национального и общеевропейского начал.

Обозначая себя «русским европейцем» и констатируя, что в наступающую эпоху только русский, принадлежащий к высшему культурному слою,

является настоящим европейцем и реализует высшую идею исторического развития Европы [4, с. 376–377], Версилов выражает убеждение Достоевского в том, что историческое предназначение России состоит в окончательной реализации той идеальной модели развития, которую выработала Европа и в некоторые моменты своей истории (в эпоху Возрождения) приблизилась к ней, но так и не смогла полностью воплотить в реальность. Точно так же и «всемирная отзывчивость» русской культуры, о которой Достоевский говорил в Пушкинской речи, обозначает способность русской культуры объединить все культуры Европы в единое культурное пространство, создание которого и есть историческая задача России, точно так же как и задача всей Европы [5, 6]. Превращение России в *главную* европейскую державу и в *центр новой по-настоящему единой культурной Европы*, вот как понимает наше предназначение Достоевский, и в этом он более ясно и точно выражает то, что уже было сформулировано его предшественниками, как славянофилами, так и западниками, но было затемнено вторичными и малозначительными деталями.

Последующее существование «непримиримых» славянофилов, подобных К. Н. Леонтьеву и Н. Я. Данилевскому, и «непримиримых» западников, подобных русским марксистам, объясняется только чрезвычайной поверхностностью их мышления, неспособностью в своих построениях дойти до подлинной глубины постановки проблемы исторического предназначения России и Европы. Теория независимых «культурно-исторических типов» Данилевского, направленная на абсолютное противопоставление России и Запада, и учение марксистов о закономерном и неотвратимом движении всех народов к единому коммунистическому «раю на земле», ставящее акцент на единстве исторического пути всех народов, являются противоположными, но крайне схематическими вариантами интерпретации истории, совершенно не схватывающими всю вариативность и непредсказуемость ее хода. Подлинный ход истории опирается на многообразие национальных культур, обладающих неповторимыми закономерностями развития, но сочетает это многообразие во все более и более органическое и тесное единство, форма которого постоянно меняется в истории и является абсолютно непредсказуемой в своих изменчивых разновидностях (в этом состоит отличие рассматриваемой концепции от исторической концепции Гегеля).

На каждом этапе исторического развития человечества особо важную роль могут и должны играть отдельные народы и культуры из всей «симфонии» человеческих культур. В XIX в. началась эпоха, когда такую роль, вероятно, должны сыграть русская нация и русская культура. Об этом особенно убедительно писал Достоевский, и все русские мыслители, осознавшие эту проблему во всей ее глубине, неизбежно склонялись к тому ее решению, которую дал Достоевский. К нему был близок Вл. Соловьев в своих утопических построениях, так же понимали превосходство России над современной Европой, погрязшей в «мещанстве» (т. е. подменившей высокие цели духовного развития прагматическими ценностями материального преуспевания), многие философы XX в.: С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин и др.

В современных дискуссиях о пути России вновь обнаружилось противоположные точки зрения, соответствующие славянофилам и западникам XIX в.,

однако крайние и непримиримые позиции, которые демонстрируют эти новые представители старых течений, показывают, что в реальности они просто плохо понимают суть стоящих перед нашей страной проблем. В наше время для такого различия позиций нет никаких оснований, поскольку Россия уже встала на правильный путь развития, вполне отвечающий указанному выше идеалу, общему для всех европейских наций, и нашла правильное отношение к современному Западу, переживающему последнюю стадию того духовного кризиса, о котором писали русские мыслители XIX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Благова Т. И. Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. — М.: Изд-во МГУ, 1995.
2. Герцен А. И. Концы и начала // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954–1965. — Т. 16. — С. 129–198.
3. Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954–1965. — Т. 6. — С. 7–144.
4. Достоевский Ф. М. Подросток // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 13.
5. Евлампиев И. И. О смысле «русской идеи» в позднем творчестве Ф. Достоевского («Подросток», «Дневник писателя») // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб.: Наука, 2016. — Т. 21. — С. 92–107.
6. Евлампиев И. И. Русская идея и идея Европы // Вече. Журнал русской философии и культуры. — 2017. — Вып. 29. — С. 8–19.
7. Кантор В. К. Русская классика, или Бытие России. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014.
8. Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1979. — С. 143–153.
9. Митрошенков А. О. Философия славянофилов в современных российских исследованиях // Вестник РУДН. Сер. Философия. — 2003. — № 1(9). — С. 129–135.
10. Хомяков А. С. Аристотель и всемирная выставка // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 8 т. — М.: Университетская типография, 1900. — Т. 1. — С. 175–196.
11. Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. — М.: Современник, 1988. — С. 41–56.

*Т. М. Миллионщикова**

«РУССКАЯ ИДЕЯ» И «РУССКИЙ ПУТЬ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИХ СЛАВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ**

В статье анализируются работы североамериканских славистов, рассматривающих религиозно-философские искания Ф. М. Достоевского, воплощенные в его романах, повестях, публицистике и письмах. Внимание исследователей сосредоточено главным образом на следующих концептах Достоевского: «русская идея», «русский путь», «русская мессианская идея». «Москва — Третий Рим», «деятельная любовь», «всеединство», «соборность», «почвенничество». Цель статьи — показать, как эти национальные концепты в произведениях русского писателя интерпретируются в другой культурной среде — в североамериканских исследованиях о Достоевском. В статье также отмечены типологические параллели между концепциями «русская идея», «русский путь», «русская мессианская идея» и аналогичными историко-культурными идеями США: «американская мечта», «американский путь жизни», «идея американской исключительности». Главный вывод, к которому пришли североамериканские слависты, состоит в том, что Достоевский нашел выход в своих поисках истины в обретении веры.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, Православие, русская философия, «русская идея», «русский путь», «американская мечта», «американский путь».

T. M. Millionshchikova

«THE RUSSIAN IDEA» AND «THE RUSSIAN WAY» OF F. M. DOSTOEVSKY OF THE NORTH-AMERICAN SLAVIC STUDIES

The paper analyzes the North-American Slavic studies on philosophical and religious quests of F. M. Dostoevsky embodied in his novels, short stories, journalistic articles and letters. The researches primarily points out the following concepts reflected in the Dostoevsky's works:

* Миллионщикова Татьяна Михайловна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела литературоведения, Институт научной информации по общественным наукам РАН (ИНИОН РАН); millionshchikova14@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18–012–90033.

«Russian idea», «Russian way», «Russian messianic idea», «Moscow — the Third Rome», «active love», «unity», «catholicity», «soil science». The aim of the present paper is to show, how these Russian national concepts are interpreted in the alien cultural environment — in the researches on Dostoevsky of the USA. The present paper also draws the typological parallels between «Russian idea», «Russian way», «Russian messianic idea» and the analogical historical and cultural ideas of the USA: «American dream», «American way of life», «American exclusivity». The paper claims that according to the North-American Slavic researchers, Dostoevsky found the issue from his quests for truth in gaining faith.

Keywords: F. M. Dostoevsky, Orthodox, Russian philosophy, «Russian idea», «Russian way», «American dream», «American way».

Глубокое внимание североамериканской славистики, к творчеству Ф. М. Достоевского во многом объясняется определенным сходством общественно-политических процессов в России и США второй половины XIX в.: разрушение патриархальных устоев, освободительное движение, интенсивное развитие капиталистических отношений (в данной статье американски — то же, что североамериканский, т. е. «принадлежащий исключительно США»). Однако определяющими в процессе рецепции Достоевского американцами оказались аналогии в области философских традиций. К ним в первую очередь следует отнести свойственное русской философии «мистическое познание действительности», основанное на «метафизическом опыте» [30, с. 300] и «мистичный характер», присущий американской философии [32, с. 8].

Чисто национальные особенности и той, и другой философской системы также оказали существенное влияние на восприятие творчества Достоевского в США. С. Франк усматривал специфическую черту русской философии в том, что

в России наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематических научных работах, а в литературной форме. Мы видим здесь художественную литературу, пронизанную глубоким философским восприятием жизни [31, с. 220].

Сходного мнения придерживается доктор философии Дж. Райзер [26]: именно философия, опосредованно представленная в русской художественной литературе и литературной критике, отразила «главные особенности национального самосознания». Американский славист убежден, что «для понимания национальной идентичности русских необходимо выявить все самобытно-уникальное» в русской философии: «Да и сама русская философия — безотносительно к историческим сверхцелям и задачам — нередко избирала в качестве приоритетного предмета своего внимания именно тему России и ее самобытности» [26, с. 40]. Н. Бердяев высказался более конкретно: «...русская философия сосредоточена в Достоевском» [2, с. 212]. В. Зеньковский, хотя и делал оговорку, что Достоевский «не является философом в обычном банальном смысле слова», утверждал, что он «принадлежит русской — и даже больше — мировой философии» [15, с. 220].

Дж. Сканлан (1927–2016), один из самых ярких американских славистов, специалист по русской философии, обратился к наследию русского писателя в конце 1990-х гг. В монографии «Достоевский как мыслитель» [52], вызвавшей

в США и в России большой научный интерес, анализируются художественная проза, публицистика и эпистолярное наследие Достоевского. Американский славист пришел к выводу, что выраженные в этих произведениях философские концепции значительно более обоснованны и аргументированы самим писателем, чем это было принято считать ранее. Свое обращение к творчеству Достоевского Сканлан мотивирует, в частности и тем обстоятельством, что в литературе о великом романисте не представлен всесторонний анализ его философского наследия, так, например, в монографии западногерманского слависта Р. Лаута «Философия Достоевского в систематическом изложении» [45] отсутствует непредвзятый критический анализ философских взглядов писателя.

Истоки философии американцев восходят прежде всего к их иммиграционному опыту, отмечает профессор теологии Д. Дин [9]. Граждане США оказались людьми, вырванными из Старого Света и проникшими в Новый Свет, воспринятый ими «как культурная, если не как естественная пустыня», вследствие чего они вынуждены обращаться к «проверенному прошлому» других стран, к «их древности». Если другим народам свойственно определенное чувство старины и они «могут указать на молитвенные дома, руины и достопримечательности, всегда находящиеся в их фокусе зрения», то американцы, лишенные этих ценностей, «остро нуждаются в Боге или в чем-то подобном Богу, прощающему и спасающему людей» [9, с. 466].

Попыткой найти «спасительное зерно» и «моральную защиту» во многом и объясняется обращение американцев к Достоевскому. Именно он оказался в центре внимания зарождавшейся в 1950-е гг. американской славистики. Далеко не полный список наиболее значимых исследований о «религии» и «философии» Достоевского, изданных в США с конца 50-х гг. XX в., весьма обширен. Среди монографий о русском писателе необходимо упомянуть следующие: Дж. Стайнер «Толстой или Достоевский?» [53], Э. Сэндоз «Политический апокалипсис: Анализ “Великого Инквизитора” Достоевского» [51], Ф. С. Ристен «Лжепророки в литературе» [57], А. Б. Гибсон «Религия Достоевского» [38], Дж. Кейбет «Идеология и воображение: Образ общества у Достоевского» [49], Р. Л. Джексон «Искусство Достоевского. Бред и ноктюрны» [40] и его же «Диалоги с Достоевским» [41], Г. С. Морсон «Граница жанра: “Дневник писателя” Достоевского и традиция литературной утопии» [47] и другие его работы этого автора, М. Косталевская «Достоевский и Соловьёв: Искусство всеобъемлющего видения» [44], В. Террас «Читая Достоевского» [54], Л. А. Кнапп «Уничтожение инерции: Достоевский и метафизика» [43], Б. К. Уорд «Критика Запада Достоевским» [55], Дж. Сканлан «Достоевский как мыслитель» [52], Дж. Фрэнк пятитомный труд «Достоевский» [37].

Религиозно-философская проблематика произведений великого русского романиста — предмет исследования и многочисленных статей североамериканских славистов — литературоведов, философов, теологов, историков культуры.

Обращаясь в своих работах к личности и творчеству Достоевского, они во многом продолжили традиции В. Розанова, Д. Мережковского, С. Булгакова, Вяч. Иванова, Н. Бердяева, Л. Шестова, С. Гессена, Ф. Степуна, В. Зеньковского, Р. Плетнёва, К. Мочульского, Н. Лосского, С. Франка и других представителей

религиозно-философской мысли начала XX в. и русского зарубежья «первой волны» эмиграции. Страницы великих романов Достоевского, как отмечает К. Г. Исулов, «воспринимались русским зарубежьем не как тексты, а как наяву воплотившаяся реальность “Бесов” и “Братьев Карамазовых”, получившая экстремальную актуализацию в живой истории первых десятилетий XX в.» [16, с. 91].

Под воздействием работ русского философско-религиозного ренессанса в американской славистике сформировалась точка зрения на Достоевского прежде всего как на религиозного мыслителя, а затем уже как на художника слова. Скэнлан рассматривает русского писателя не как романиста, искусно использующего философские темы, а как философа, «чьи убеждения формировались и логически обосновывались и в литературных произведениях, и в сочинениях других жанров» [52, с. 7].

«Христианским писателем» называет Достоевского американский философ и литературовед Ф. Дж. Стайнер, противопоставляя его Л. Толстому — «язычнику» [53].

В интерпретации американской писательницы и литературоведа Дж. К. Оутс [48] Достоевский предстает создателем «христианского романа» — «комического», «светлого и жизнеутверждающего», резко контрастирующего в композиции «Братьев Карамазовых» с другим романом — «трагическим и экзистенциальным», порождающим в читательском восприятии тревогу, — по сути, «антироманом».

Доктор философии А. Б. Гибсон [38] прослеживает «рост сознания» русского писателя от «христианского детства» через «утопический либерализм» к «решительному атеизму», а затем обратный путь: через знакомство с русским народом и неприятие утопических идей к христианскому человеколюбию и православию. Эволюция религиозно-философских взглядов Достоевского нашла отражение в его художественных произведениях от «почвы», на которой произросло его христианство («Записки из подполья», 1864), через «прелюдию» к религиозному роману («Преступление и наказание», 1866) и, наконец, к «итоговому» произведению, в наибольшей степени проникнутому христианскими мотивами («Братья Карамазовы», 1879–1880). Американский философ акцентирует внимание на том, что именно Достоевский обосновал восходящее к славянофилам понятие «почвенничества», утверждающее идеи о необходимости соединения с народом на основе православия и о совершенно особом, самобытном, пути развития России.

Вопрос об уникальности русской нации, декларируемый Достоевским в рамках его почвеннической программы, непосредственно связан с такой «извечно дискуссионной» философской проблемой, как «русская идея». Различные интерпретации этого понятия выдвигались начиная с XI в. первым русским митрополитом Иларионом в «Слове о законе и Благодати», затем А. Кантемиром, М. Ломоносовым, Н. Карамзиным (конец XVIII в.). В XIX в. к «русской идее» обращались: П. Чаадаев, В. Одоевский, К. Аксаков, В. Белинский, А. Пушкин, А. Григорьев, братья И. и С. Киреевские, А. Герцен, Ф. Достоевский, Ф. Тютчев, Л. Толстой, В. Соловьёв, К. Леонтьев.

В XX в. «русская идея» находилась в центре внимания философов: Н. Бердяева, Г. Федотова, Л. Карсавина, Н. Лосского, В. Зеньковского, И. Ильина, явив-

шись предметом художественного воплощения в произведениях М. Горького, М. Пришвина, В. Розанова, М. Булгакова, Е. Замятина, В. Распутина, В. Шукшина, В. Астафьева, В. Крупина и других писателей. В XXI в. она продолжает оставаться предметом внимания литературоведов, философов, историков, общественных деятелей и писателей.

Сущностные черты понятия «русская идея» определяются как широкий комплекс национальных концептов, связанных с пониманием исторической роли России и уникальности путей ее развития. В ряду этих концептов в первую очередь следует назвать: «Москва — Третий Рим», «Родная земля», «Святая Русь», «всеединство», «соборность», «всемирная отзывчивость», «деятельная любовь».

Практически каждая из этих символических моделей оказалась в поле зрения американских русистов.

В терминах профессора славистики К. Ф. Парте, сформулировавшей понятие «русское культурное пространство» (Russia's «inreal estate») [22, с. 53], концепт «Москва — Третий Рим» на протяжении веков составляет «географическую карту» «национальной идентичности» (national identity) русских. Концепт «Святая Русь» в духовном смысле не имеет явных локальных черт — это целый мир или даже «рай» под знаком «истинной религии», констатирует Парте и приводит точку зрения Бердяева, согласно которой «Святая Русь» не столько соотносима с идеей национальной истории, сколько представляет собой понятие универсального, «духовного толка»: Русь — «вселенная» [2, с. 81].

На Западе твердая уверенность в особой миссии Российской империи утвердилась к концу XVIII — началу XIX в., когда российская имперская идеология провозгласила вместо «принципа единственности» — «принцип первенства и главенства в историческом времени», отмечает отечественный ученый А. М. Песков [25, с. 17].

Наряду с «русской идеей» в комплекс почвеннической проблематики Достоевского входит идея «соборности», отмечает Гибсон [38]. Эта концепция истолкована русским писателем не только как утопическая мечта о «соединении в Церкви», но и как новая «идеальная форма» общественных отношений, основанных на религиозно-нравственном альтруизме. Достоевский выдвинул идею «братской соборности» — «самопожертвования себя в пользу всех», выразителем которой суждено стать русскому народу, подчеркивает Гибсон.

По мнению американского философа-слависта Т. Макдэниэля [46], выразившего достаточно устоявшуюся в славистических исследованиях США точку зрения — первым, кто «систематически использовал» выражение «русская идея», выступил В. Соловьёв, чьи религиозно-философские концепции оказали, как убежден американский священник и профессор славистики, протоиерей Дм. Григорьев [8], глубокое влияние на Достоевского. Более подробно содержание дискуссии Достоевский — В. Соловьёв рассматривает в своей монографии американская исследовательница М. Косталевская [44].

Свой взгляд на историю возникновения понятия «русская идея» обосновывает Сканлан [52], утверждающий, что русские читатели узнали это выражение благодаря тому, что оно часто встречается у Достоевского, который впервые употребил это словосочетание в январе 1856 г. в письме к А. П. Майкову [14,

с. 208]. Начиная со статей в журнале «Время» 1860–1861 гг. писатель неоднократно повторял это выражение, а в своей «Пушкинской речи» (1880) наполнил его определяющим религиозно-философским значением.

В. Соловьёву, наиболее последовательному проповеднику концепции «русская идея» в той форме, в которой провозгласили ее Чаадаев и Достоевский, принадлежит научная постановка этого вопроса, подчеркивает Сканлан [52, с. 247]. Он отмечает, что В. Соловьёв прочитал свой доклад под названием «Русская идея», представлявший собой краткое изложение его книги «Россия и Вселенская Церковь» [27], в 1888 г. в Париже, в салоне княгини Зайн-Витгенштейн, но опубликовал его только в 1909 г.

По мнению Сканлана, только Бердяеву впервые удалось посмотреть на историю всей русской культуры именно как на проявление «русской идеи». Благодаря такому взгляду он не только описал феноменологию «русского духа», но и задал «проблемное поле» для русской философии. Вместе с тем американский философ делает оговорку, что, создав в своей книге «Русская идея» [2] историю проявлений этой концепции, Бердяев так и не дал точного определения этому понятию.

Одна из глав монографии Сканлана специально отведена «русской идее». В ней подчеркивается, что Достоевский исходил из убеждения: если «всеобщему братству» суждено осуществиться на земле, то, скорее всего, это произойдет именно в России. Однако «превосходство», на котором основано православие русских, не ограничивается одним только духом «братской любви»: сюда же следует отнести и свойственную русскому народу идею «всемирности», или «общечеловечества», унаследованную Достоевским от его предшественников — романтиков и прежде всего от Карамзина, подчеркивает американский славист.

Хотя в философском смысле термин «всемирность» повторял концепцию немецкой идеалистической истории как развития «всеобщего духа», русские писатели, по убеждению Сканлана, упоминали слово «всемирность» «в более прозаических целях»: они выказывали свое несогласие с критиками, порицавшими русских за их заимствования у Запада в эпоху петровских реформ. Карамзин, возражая им, в 1802 г. утверждал, что «в переимчивости нет ничего предосудительного» и это лишь «знак превосходно развитой души», свидетельствующий о способности русских «воспринять всеобщие ценности, какой бы нации они ни принадлежали» [18, с. 284]. Вслед за своим великим предшественником, Карамзиным, Достоевский, как отмечает Сканлан, был убежден, что в русском народе глубже, чем у какой-либо другой нации, укоренена способность к «самоотречению» и, следовательно, именно России уготована особая историческая миссия.

Американский философ акцентирует внимание на том, что в последние два десятилетия жизни Достоевского его размышления о «загадке человека» все более обращались к одной из ее важнейших составляющих — к «национальному самосознанию» и его роли в жизни человечества: у человека нужно признать прежде всего свойственную ему «национальную природу». Достоевский развивал всеобъемлющую философию истории, венчающуюся представлением о мессианской роли России как единственно «богоносной» нации.

Однако идея исключительности присуща и самосознанию граждан США еще с момента зарождения их национальной идентичности, отмечает Гаджиев [5, с. 272]. Идея «богоизбранности» (God's chosen nation) — главенствующий компонент национального сознания, восходящий к американскому варианту мифа о высшей расе (Herrenvolk).

О необходимости выдвинуть собственную идею «должна заявить каждая нация», настаивал В. Соловьёв, утверждавший, что «ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества». В «органической функции», которая «возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни», русский философ усматривал «ее истинную национальную идею, предвечно установленную в плане Бога» [28, с. 220].

«Истинная национальная идея», о которой писал В. Соловьёв, в США нашла свое выражение в символической модели «американская мечта» («American dream»). Грезы американских граждан о благополучной стране, где жизнь каждого человека станет «лучше и богаче», были закреплены законом еще в 1776 г. в «Декларации независимости США» («United States Declaration of Independence»). Само словосочетание «американская мечта» восходит к трактату «Эпос Америки» (1931) американского историка Дж. Т. Адамса [39]. Однако, как отмечает А. Н. Николюкин [21], сама идея «американской мечты» была сформулирована еще в 1856 г. Р. У. Эмерсоном в книге «Черты английского народа», где писатель и философ утверждает, что «американская мечта» безусловно существует и что только в ней «заключена истина» [21, с. 605].

«Американская мечта» находится в центре национальной концепции США «американский путь жизни» (American way of life), или просто «американский путь» (American way), согласно которой каждому американцу, опирающемуся исключительно на собственные усилия, независимо от социального происхождения, гарантирован успех, под которым понимается прежде всего материальное благополучие. В компаративных исследованиях национальных культур России и США при сопоставлении концептов «русская мечта» / «русский путь», «американская мечта» / «американский путь» выявлены как определенные аналогии, так и расхождения [1; 5; 20].

В России связанная с чувством национального долга и уверенностью в будущем величии страны «русская идея» предполагала постановку вопроса о «русском пути», символизирующем в национальном сознании духовные поиски истины.

Славистами США смысл и значение идеи «русского пути», как реального, так и символического, рассматриваются в основном на примере творчества Достоевского.

Р. Л. Джексон [40] отмечает, что в «Записках из Мертвого дома» (1861–1862) Достоевский-писатель совершил то же реальное путешествие через острожный ад, которое предпринял рассказчик из этого произведения. Острожный мир, где сталкиваются точки зрения Достоевского и рассказчика, выглядит одинаково, в то время как сами путешествия предстают как два разных травелога. Первое, реальное путешествие Достоевского на каторгу в Сибирь было насильственным, мучительным опытом, оставившим глубокие психологические раны в душе

писателя; второе, вымышленное путешествие оказалось выдуманным травелогом, целью которого было обретение «истины» и «знания». Достоевский, совершивший второе путешествие в образе своего героя Горянчикова, в конце концов все же сумел обрести собственное новое мировидение.

Джексон обращает внимание на композиционную особенность «Записок», связанную с русским календарным циклом: жуткие госпитальные сцены ведут на глубочайший уровень «ада Достоевского», к рассказу об обезображивании. Но уже в начале апреля наступают Пост и Причастие, символизирующие Воскресение и новое стремление каторжан к свободе, вызванное наступающей весной.

Мифология календарного цикла в «Записках» акцентирована и в статье американской исследовательницы М. Каневской [17]: это и целый год из жизни заключенного, и выборка эпизодов из всего каторжного опыта, искусственно сложенная Достоевским по природному календарю «от Рождества до Рождества». Воскресение Христа, символически изображенное как залог возрождения человека, пронизывает в качестве одной из основных тем весь роман и находит полное вербальное и символичное выражение в его концовке: «Кандалы упали. ... Да, с Богом! Свобода, новая жизнь, воскресение из мертвых...» [10, с. 232] Сосредоточившись на зрительной стороне выражения религиозной идеи, пронизывающей «Записки», Каневская высказывает мысль об иконографической структуре этого романа.

Американская монахиня Ксения (Соломина-Минихен) [29] считает «чрезвычайно знаменательным», что в письме Достоевского к Майкову от 11 (23) декабря 1868 г. «отражено возрастание веры, углубление духовной жизни» Достоевского: он «уверовал иконе», так как опытно познал высокий, благодатный смысл молитвы» [14, с. 296].

С точки зрения доктора филологии М. — К. А. Гарно [6], иконы, незримо присутствующие в произведениях Достоевского, наделяют их содержание «сокровенной глубиной». Особый характер визуального изображения в творчестве русского писателя связан с влиянием православной иконописи, что резко отличает Россию от Западной Европы и Америки, где «икон не знали!» [6, с. 158]. По мнению исследовательницы, если в творчестве Достоевского находит проявление «русский национальный гений», то усматривать его следует прежде всего «в присутствии иконы».

Один из центральных мировоззренческих вопросов русского писателя — противопоставление «Россия — Запад» — рассматривался Достоевским в разных аспектах, в частности с точки зрения вытекающего из этой оппозиции вопроса о том, как России избежать повторения западноевропейского пути развития. Путешествие на Запад и собственно образ Запада в его противопоставлении России рассматриваются в славистических исследованиях США в рамках концепта «русский путь».

Критика Западной Европы Достоевским содержится в монографии Дж. Кейбета [42]. Американский литературовед задается вопросом: «Что помыслил Творец о России, о русском народе и о его идее?» В поисках ответа он приводит точку зрения Достоевского, согласно которой именно поворот к Западу способствовал утверждению в России крепостного права, что на деле

явилось актом активного отчуждения крестьянства и подавления его государством «по европейским образцам». Американский славист подчеркивает, что Достоевский верил в то, что объединительные тенденции русского общества возобладают и что «отмена крепостного права в России изменит курс исторического развития страны, отделив ее от Европы» [42, р. 9].

По мнению Макдэниэля [46], уже в самом понятии «русская идея» заложена уверенность в том, что Россия обладает собственной «самоценной» культурно-исторической традицией, определяющей ее отличие от Запада. Сходной позиции придерживается и Сканлан [52]: Достоевский, вслед за своим предшественником, Карамзиным, исходил из убеждения, что Россия, демонстрируя широту «русского духа», восприняла принцип «общечеловечества» более полно, чем впервые провозгласившая его Западная Европа.

Если европейские государства основаны на «свободе собственности» и «на власти немногих над многими», то Россия, как был уверен Достоевский, окажется государством другого образца, где главенствующая роль перейдет к церкви, отмечает П. Д. Долан [36]. Американский славист подчеркивает, что проблему свободы Достоевский трактует исключительно в религиозных категориях, утверждая, что настоящая свобода — это «свобода человеческой души от греха и зла».

В центре внимания профессора славистики У. К. Брамфилда (тж. Брумфелд) — полемика Достоевского с западноевропейским институтом папства. В статье «Тереза-философ и великий грешник» [51] американский славист утверждает, что, противопоставив русское православное духовенство римско-католической церкви, Достоевский пришел к выводу о связи между «католицизмом, развратом и революцией».

В другой статье Брамфелд сопоставляет точки зрения Достоевского и И. С. Тургенева на применяемую в Западной Европе смертную казнь. Взгляд Достоевского на этот «западноевропейский обычай» выражен во второй главе романа «Идиот» (1868) и в замечаниях к последнему тургеневскому очерку «Казнь Тропмана» (1870). В стилистическом отношении «великолепно отточенное повествование» Тургенева остается всего лишь «отчетом свидетеля», в то время как Достоевский говорит как человек, лично испытывавший чувства находящегося на эшафоте.

К этой же теме обращается профессор славистики Н. Перлина [23]. Американская исследовательница отмечает, что во всех печатных высказываниях Достоевского по поводу смертной казни прежде всего бросается в глаза резкое разделение: «у них» и «там, в Европе», и «у нас», или, как выражает эту мысль князь Мышкин, в России смертной казни нет, а «там казнят» [11, с. 21].

Монахиня Ксения в своей монографии [29] также отмечает, что, выступая страстным противником смертной казни, Мышкин говорит, что ее можно увидеть только за рубежом, что резко отграничивает Россию от Западной Европы. Вместе с тем она подчеркивает, что на пушкинских торжествах 1880 г. Достоевский выразил упование на то, что «будущие поколения русских примирят европейские противоречия» и сумеют сказать «слово “братского окончательного согласия всех племен”», которое совершится «по Христову евангельскому закону» [14, с. 148].

Американский литературовед Ф. Ристен [50] видит значение Достоевского в том, что он предупредил западный мир о надвигающейся опасности, вызванной негативными последствиями распространения атеизма, которые писатель с огромным художественным мастерством предсказал в романе «Бесы» (1871–72).

По мнению Долана [36], главный вывод, к которому пришел Достоевский в своих мировоззренческих исканиях: «бесы зла» могут быть изгнаны только с помощью истинной православной идеи. Решительно отвергая любые политические методы достижения идеологических целей, русский писатель выдвинул тезис существования «Христа в русских душах» [36, с. 60].

В отличие от Долана, американский славист Э. Сэндоз [51] объявляет Достоевского писателем, сделавшим одно из самых важных открытий в политической философии. Поиски национального пути, способного противостоять западноевропейскому «атеистическому гуманизму», составивших идейное ядро произведений Достоевского 1860–70-е годов, в обобщенном и драматизированном виде воплощены в художественной структуре его «итогового» романа «Братья Карамазовы».

Ответы на содержащиеся в произведениях Достоевского «роковые вопросы» о путях развития России заметила культура Запада и попыталась найти в них решения по поводу «недоразумений собственной цивилизации», отмечает профессор славистики В. Голштейн [7, с. 111]. Западное интеллектуальное общество сделало русского романиста «своим любимым писателем», и, как это ни парадоксально, именно он оказался «самым западным» из всех русских авторов. Причина этому, с точки зрения американского литературоведа, кроется в том, что Достоевского волновали проблемы отчуждения, своеволия и неограниченного индивидуализма, которые так остро стоят перед современным Западом.

По мнению Сканлана [52], в пророчествах Достоевского о будущем России воплощена «вера в правду», а главным гарантом философских и этических истин для писателя явилась способность человека к религиозной вере. Отвергаемая оппонентами писателя как «продукт человеческой доверчивости и предрассудков», вера была воспринята Достоевским как самое надежное основание для утверждений о существовании Бога и бессмертии души. В «Дневнике писателя» и в записной книжке он отмечал, что вера русских людей содержит в себе «все их идеалы», всю правду и всю «истину жизни». Из наиболее важных убеждений, которыми может руководствоваться человек, Достоевский принципиально полагается «именно на веру», подчеркивает Сканлан [52, с. 230].

Наряду с резкой критикой Запада Достоевским американские слависты отмечают огромный интерес писателя к культуре и литературе Запада. Особенности восприятия Достоевским западноевропейской литературы — предмет обстоятельного рассмотрения в работах Р. Л. Бэлнепа, В. Терраса, Р. Л. Джексона и других американских славистов.

Об интересе Достоевского к западноевропейской живописи и о рецепции ее русским писателем написаны статья и монография Перлиной [49; 24]. Роман «Идиот» писатель создавал за границей, в период самого длительного своего пребывания в Западной Европе (1867–1871). Знакомство с полотнами

итальянских и голландских мастеров XV–XVII вв. при посещении западноевропейских картинных галерей нашло отражение в великих романах Достоевского, в самой значительной степени — в романе «Идиот». Копия с картины Г. Гольбейна-младшего, по каталогу Базельского музея — «Тело Христа в могиле» (1521–1522), висящая над дверью кабинета Рогожина, для всех ее созерцателей становится испытанием веры.

Главные религиозно-философские вопросы, поставленные русским писателем в его произведениях, по убеждению Джексона [40], связаны с «основной христианской идеей» и утверждают мысль о том, что русский народ сумел сохранить в своем сердце и пронести через все жизненные невзгоды спасительный образ Христа.

Не «в Распятии», а «в Воскресении» Христа видел Достоевский, «спасительный акт», который инок Зосима из романа «Братья Карамазовы» называет «деятельной любовью», отмечает американский славист Р. Густафсон [39].

С точки зрения профессора философии Э. У. Клаус (тж. Ключ) [19], в сознании русского писателя в последние годы жизни, как и у Ницше, произошло оформление новой «квазимифической» фабулы, согласно которой человек может прийти к новому жизнеутверждающему мировосприятию. Оно отличается от традиционных христианских фабул (или формул искупления), например от житий святых, тем, что «основывается не на подражании практике Христа, не на жизни по христианским проповедям, а на поисках цельной личности» [19, с. 499], утверждает в своей статье американская исследовательница.

В монографии «Россия на краю: Воображаемая география и постсоветская идентичность», Клаус [35] обращается к российской постмодернистской прозе XXI в.

На примере произведений Д. Пригова, В. Пелевина, А. Дугина она знакомит англоязычного читателя с русскими национальными концептами «Святая Русь», «русская православная церковь», «имперская столица», опровергая тем самым выдвинутый Макданиэлем [60] тезис об «агонии» и даже «конце» «русской идеи».

«Русской идее» Достоевского суждено было играть «роковую роль» в русской интеллектуальной и политической жизни вплоть до наших дней. Сканлан отмечает, что одни исследователи защищают взгляды великого писателя и мыслителя, усматривая в них новую, «доброкачественную форму» национализма, «вполне совместимую с универсализмом»; другие объявляют их «прискорбной, хотя и невольной ошибкой в суждениях великого христианского гуманиста» [52, с. 19].

Но именно во многом благодаря полемической заостренности религиозно-философских концепций «русская идея» и «русский путь», художественно воплощенных в творчестве Достоевского, духовное наследие великого писателя и мыслителя и в XXI в. продолжает определять исследовательские интересы североамериканских славистов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баталов Э. Я. Русская идея и американская мечта. — М.: Прогресс-традиция, 2009.
2. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. — 1990. — № 1. — С. 77–144.
3. Брумфелд У. К. Социальный проект в русской литературе XIX в. / пер. с англ. С. Патрикеева, Б. Архипцева, С. Гитмана. — М.: Три квадрата, 2009.
4. Ванчугов В. Очерк истории философии «самобытно-русской». — М.: РИЦ «Пилигрим», 1994.
5. Гаджиев К. Сравнительный анализ национальной идентичности США и России. — М.: Логос, 2014.
6. Гарно де Лиль-Адан М. — К. А. «Гений Христианства» в свете По, Бодлера и Достоевского / пер. с франц. Е. Куровой // По, Бодлер, Достоевский: Блеск и нищета национального гения / сост., вступ. ст.: А. Уракова, С. Фокин — М.: НЛЮ, 2017. — С. 147–165.
7. Голштейн В. Достоевский и индивидуализм: Pro и Contra // Достоевский и мировая культура. Альманах № 12. — М.: Раритет–Классика плюс, 1999. — С. 109–119.
8. Григорьев Дм., прот. Достоевский и церковь. — М., 2002.
9. Дин У. Религия // Американская философия / пер. с англ.: Л. Бутаева. — М.: Идея-Пресс, 2008. — С. 463–486.
10. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 4.
11. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 6.
12. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 8.
13. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 28/1.
14. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 28/2.
15. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — Л.: ЭГО, 1991. — Т. 1, ч. 2.
16. Исупов К. Г. Метафизика Достоевского. — СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
17. Каневская М. Икона в структуре романа Достоевского «Записки из Мертвого дома» // Достоевский и мировая культура. Альманах № 12. — М.: Раритет–Классика плюс, 1999. — С. 81–88.
18. Карамзин Н. М. О любви к отечеству и национальной гордости // Карамзин Н. М. Избр. соч. — М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1962.
19. Клюс Э. Образ Христа у Достоевского и Ницше // Достоевский в конце XX века: сб ст. / сост. К. А. Степанян. — М.: Классика плюс, 1996. — С. 471–500.
20. Морозова Т. Л. Американская мечта и русская идея // Литературоведческий журнал. — 1997. — № 10. — С. 89–04.
21. Николукин А. Н. Живой свидетель истории США // Адамс Г. Воспитание Генри Адамса / пер. с англ. М. Шерешевской; послесл. А. Николукина и В. Олейника. — М.: Прогресс, 1988. — С. 594–603.
22. Парте К. «Призрачное имущество» России: Когнитивная картография и национальная идентичность // Россия и Запад в начале нового тысячелетия / отв. ред. и пер. с англ.: А. Большакова. — М.: Наука, 2007. — С. 53–84.
23. Перлина Н. Достоевский о смертной казни // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб.: Наука, 2005. — Т. 16. — С. 97–112.
24. Перлина Н. Тексты-картины и экфразисы в романе Ф. М. Достоевского «Идиот». — СПб.: Алетейя, 2017.
25. Песков А. М. «Русская идея» и «русская душа»: Очерки русской историософии. — М.: ОГИ, 2007.

26. Райзер Дж. Русская философия и русская идентичность // Россия и Запад в начале нового тысячелетия / отв. ред. и пер. с англ.: А. Большакова. — М.: Наука, 2007. — С. 40–52.

27. Соловьёв В. Россия и Вселенская Церковь / пер. с фр. Г. Рачинского. — М.: Путь, 1911.

28. Соловьёв В. Соч.: в 2 т. — М.: Правда, 1989. — Т. 2.

29. Соломина-Минихен Н. (монахиня Ксения) О влиянии Евангелия на роман Достоевского «Идиот». — СПб.: Скифия, 2016.

30. Флоровский Г. Пути русского богословия. — Париж: YMKA-PRESS, 1937.

31. Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб: Наука, 1996.

32. Яковенко Б. Очерки американской философии. — Берлин, 1922.

33. Adams J. T. The Epic of America. — Boston, Mass.: Little, Brown, and Co., 1931.

34. Brumfield W. S. Theresé-philosophe and Dostoevski's Grand Sinner // Comparative literature. — 2000. — Vol. 32, N53. — P. 37–49.

35. Clowes E. W. Russia on the edge: Imagined geographies and post-Social identity. — Ithaca: Cornell university press, 2011.

36. Dolan P. J. Dostoevsky: The political gospel // Dolan P. J. Of war and war's alarms: Fiction and politics in the modern world. — New York, 1976. — P. 36–69.

37. Frank J. Dostoevsky: [in 5 vols.]. — Princeton: Princeton university press, 1976–2002. — [Vol. 1:] The seeds of revolt (1821–1849). — [Vol. 2:] The years of the ordeal (1850–1859). — [Vol. 3:] The stir of liberation (1860–1865). — [Vol. 4:] The miraculous years (1865–1871). — [Vol. 5:] The mantle of prophet (1871–1881).

38. Gibson A. B. The religion of Dostoevsky. — Philadelphia: Westminster press, 1973.

39. Gustafson R. F. Leo Tolstoy: Resident and Stranger: A study in fiction and theology. — Princeton: Princeton university press, 1986. (Рус. изд.: Густафсон Р. Ф. Обитатель и Чужак: Теология и художественное творчество Льва Толстого / пер. с англ. Т. Бузиной. — СПб.: Академический проект, 2003.)

40. Jackson R. L. The art of Dostoevsky: Deliriums and nocturnes. — Princeton: Princeton university press, 1981. (Рус. изд.: Джексон Р. Л. Искусство Достоевского: Бред и ноктюрны / пер. с англ. Т. Бузиной. — М.: Радикс, 1998.)

41. Jackson R. L. Dialogues with Dostoevsky: The otherwhelming questions. — Stanford: Stanford university press, 1993.

42. Kabat G. C. Ideology and imagination: The image of society in Dostoevsky. — Columbia: Columbia university press, 1978.

43. Knapp L. The annihilation of inertia: Dostoevsky and methaphysics. — Evanston: Northwest. university press, 1996.

44. Kostalevsky M. Dostoevsky and Soloviev: The art of integral vision. — New Haven: Yale university press. — 1996.

45. Lauth R. Die Philosophie Dostojevskis in systematischer Darstellung. — Munchen: Piber, 1950.

46. McDaniel T. The agony of the Russian idea. — Princeton: Princeton university press, 1996.

47. Morson G. S. The boundary of genre: Dostoevsky's «Diary of writer» and the tradition of literary utopia. — Austin: University of Texas press, 1981.

48. Oates J. C. The double vision of «The Brothers Karamazov» // Journal of aesthetics and art criticism. — 1968. — Vol. 27, N2. — P. 20–213.

49. Perlina N. Portrayals of Aglaya and Nastasia: Ekphrastic narrative in «The Idiot» // Аспекты поэтики Достоевского в контексте литературно-культурных диалогов / под ред. К. Кроо, Т. Сабо, Г. Ш. Хорвата. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. — Вып. 2. — С. 2–49.

50. Rysten F. S. False prophets in the fiction of Camus, Dostoevsky, Melville and others. Coral Gables. — University of Miami press, 1972.
51. Sandoz E. The Political apocalypse: A study of Dostoevsky's Grand Inquisitor. — Baton Rouge: Louisiana state university press, 1971.
52. Scanlan J. P. Dostoevsky the thinker. — Ithaca; London: Cornell university press, — 2002. (Рус. изд.: Сканлан Дж. Достоевский как мыслитель / пер. с англ.: Д. Васильев, Н. Киреева. — СПб.: Академический проект, 2006.)
53. Steiner G. Tolstoy or Dostoevsky: An essay in the old criticism. — New Haven: Yale university press, 1959. (Рус. изд.: Стайнер Дж. Толстой и Достоевский: Противостояние / пер. с англ. Г. Л. Григорьева, Е. М. Эфрос. — М.: АСТ, 2019.)
54. Terras V. Reading Dostoevsky. — Wisconsin: University of Wisconsin press, 1998.
55. Ward B. K. Dostoyevsky's critique of the West: The quest for the earthly paradise. — Waterloo (Ont.): Laurier univ. press, 1998.

*С. В. Пугин**

ЕДИНСТВО ГОСУДАРСТВА И ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА

В статье рассматриваются взгляды К. Н. Леонтьева, К. П. Победоносцева и И. А. Ильина на проблему взаимоотношения государства и личности, а также осуществляется попытка проследить становление оригинальной философско-антропологической консервативной концепции целостности и уникальности традиционного типа личности. Пользуясь методом текстологического анализа, а также сравнительным методом, мы формулируем характерный для указанных философов тезис: личность русского человека как наследница православной традиции, завещанной от отцов, необходимо стараться сохранять, а особые принципы, которые поддерживают веру в непреходящее значение фундаментальных заветов предков, укреплять. Этому стремлению придается культовый смысл, ведь в нарушение этих принципов приводит к уничтожению всего миропорядка. Возникает противопоставление традиционного типа личности иному, враждебному (*либеральному*) типу. В заключении мы анализируем установки русских консерваторов на укрепление современного положения дел и утверждения вечного настоящего.

Ключевые слова: русский консерватизм, личность, государство, традиция, либерализм.

S. V. Pugin

THE UNITY OF STATE AND PERSONALITY AS AN ANTHROPOLOGICAL PHENOMENON (in the context of russian conservatism)

The paper considers the views of K. N. Leontiev, K. P. Pobedonostsev and I. A. Ilyin on the issue of interaction of state and personality, and observes the development of original philosophical-anthropological conservative conception of unity and uniqueness of the traditional type of personality. Using the method of textological analysis as well as the comparative one, a common proposition for these philosophers was formulated: the

* Пугин Сергей Владимирович, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; sv.pugin@gmail.com

personality of a Russian is the heir of the Orthodox tradition, received from the fathers, and it should be done everything to preserve it and to reinforce the principles that support the faith in imperishable character of the predecessors' testaments. This striving is regarded to be a cult, because breaking these principles causes the destruction of the whole world. The tradition type of personality opposes the hostile one, namely the liberal. In conclusion the stances of Russian conservatives to strengthening the contemporary agenda and, thus, the eternal Present is analyzed.

Keywords: Russian conservatism, personality, state, tradition, liberalism.

Введение

Различные аспекты проблемы взаимоотношений государства и личности в традиции русской консервативной мысли пользуются вниманием исследователей [6–8]. Существуют общие положения, характерные для многих консерваторов второй половины XIX — начала XX вв., например, тезис об отсутствии противоречий между личностью и государством. Личность провозглашается неотъемлемой частью общества, причем связана она с ним не только формальными правовыми нормами, но в большей степени присутствиями всем членам сообщества религиозными, этическими и национальными ценностями и смыслами [15, с. 208–209].

Возникает вопрос: можно ли выявить способы, механизмы, идеологические или духовные методы воздействия, обуславливающие такую целостность? Анализ положений о путях обоснования органичного единства правовых, этических, культурных, цивилизационных норм сегодня весьма актуален. Обнаруживается, что через сочинения многих консервативных философов красной нитью проходит мысль об особенностях русской культуры и русского народа, об их своеобразном цивилизационном пути и умелом противостоянии тлетворным идеологическим влияниям «западного мира».

Нам интересно исследовать, как консервативные мыслители понимали взаимоотношения личности и государства, в чем они видели угрозу для особого типа личности русского человека и какими средствами стремились сохранить ее уникальность. Для этого мы рассмотрим и сопоставим три важнейших фигуры в традиции русского консерватизма — К. Н. Леонтьева, К. П. Победоносцева и И. А. Ильина. Выбор этих философов обусловлен тем, что они представляют вехи в историческом становлении консерватизма, а также тем, что в их сочинениях обнаруживаются оригинальные учения о целостности личности как государственной задаче. Мы определим, какие тезисы об отношениях личности и государства каждый из них провозглашает, совпадают ли они друг с другом, а также обоснуем положение о том, что русские консерваторы стремятся в своих сочинениях противопоставить традиционный тип личности либеральному западному типу и утвердить незыблемость ситуации настоящего. Таким образом мы смогли бы проследить становление оригинальной философско-антропологической консервативной концепции целостности и уникальности традиционного типа личности.

Личность, государство и их взаимные отношения

Учения о взаимных отношениях личности и государства в работах представителей консервативной мысли во многом схожи между собой. Эти философы считают, что личность должна быть подчинена государству и общественному интересу, и обнаруживают, что максимальное выражение и институциональное воплощение ценностных ориентиров личности возможно только в государстве.

К. Н. Леонтьев раскрывал идеал государственного устройства и гармонического отношения его с человеческой личностью на примере устройства Византийской империи. В этом историко-культурном явлении его поражают четкость форм и определенность составляющих его начал. В трактате «Византизм и славянство» мы читаем о том, что Византией правит общая идея, состоящая из религии, государственного устройства, особого типа нравственности, философии и искусства (см.: [9, с. 127]). Этот тип общественной, семейной и институциональной организации Леонтьев противопоставляет славянству [9, с. 152]. Объяснение его позиции можно найти в его определении формы — это «деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться» [9, с. 186]. В данном случае противопоставляются две цивилизационные установки, или всемирно-исторических принципа: византизм с его оформленным единоначалием и прочной систематической внутренней организованностью и славянство, некий бесформенный агрегат, за которым невозможно признать самостоятельности. Поэтому вполне закономерно, что речь идет о своеобразии и величии монархической России, ведь именно здесь яснее всего обнаруживается византийский принцип внутренней взаимосвязанности государственных и духовных институтов власти.

Леонтьев подчеркивает, что в соответствии с этим идеалом монарх должен удерживать в своих руках всю полноту власти, и эта власть должна доказывать присущую ей божественную природу, чтобы никто не смог в этом усомниться. В государе должны видеть исполнителя воли Божьей на земле, поэтому вполне естественно складывается фигура «царя-батюшки», играющая роль отца большой семьи-государства. Семья в концепции Леонтьева закономерно подчинена государству, для него «родовое чувство, столь сильное на Западе в аристократическом элементе общества, у нас же в этом элементе всегда гораздо слабейшее, нашло себе главное выражение в монархизме. [...] Государство у нас всегда было сильнее, глубже, выработаннее не только аристократии, но и самой семьи» [9, с. 137].

Взгляды К. П. Победоносцева на фигуру монарха схожи. Непреходящую ценность истинной человеколюбивой власти государя над своим народом он противопоставляет неприглядному образу выборной демократии. Правление монарха он понимает как непрерывное служение, самопожертвование, которое приносится во имя любимого монархом простого народа и единственно возможная форма существования власти. Любовное и жертвенное взаимодействие народа со своим правителем, власть которого освящена традицией, и Богом укрепляет патриархальные ценности, и власть должна уметь замечать искренних и любящих правду подданных, чтобы на них основывать свое правление. В этом случае никакой парламентаризм (по Победоносцеву — безусловное зло) не будет страшен.

Взгляды И. А. Ильина на отношения государства и общества представляют собой сочетание острых публицистических выступлений и фундаментальных историософских положений. Заметим, что на оригинальные антропологические взгляды философа сильнейшее влияние оказало, с одной стороны, учение Гегеля, с другой — православная культура. Распространенным в первой половине XX в. лозунгом о революционной свободе, переходящей во вседозволенность, Ильин противопоставляет более взвешенную философскую традицию.

Ильин — последовательный сторонник аристократизма в духе Платона. Он был убежден, что управлять государством должны только особенные, доказавшие право на это способностями и образом жизни и мысли люди. Аристократизму он противопоставляет демократическое устройство общества, которое со времен Аристотеля является классическим примером безрассудного управления людьми [3, с. 289].

Необходимо оговориться, что И. А. Ильина нельзя считать сторонником меритократии, апологеты которой часто встречаются среди теоретиков постиндустриального общества [19, с. 327]. Аристократия для Ильина несет в себе важный специальный оттенок потомственности, благородного происхождения и настаивает на превосходстве одного человека над другим прежде всего по праву близости к традиции. Кроме того, учение о государстве связано в его философии с религиозной идеей претворения в мире Божьего замысла, противостоящей всякой либеральной идеологии с традиционалистских позиций.

Сходны позиции И. А. Ильина и Л. Н. Толстого: они оба обращают внимание на парадоксальный характер человеческого существования (см.: [1]). Ограниченный в своей земной жизни, человек постоянно стремится к Богу и преодолению смерти. Ильин воспринимал это стремление как человеческую трагедию, разворачивающуюся на фоне победного шествия гегелевской спекулятивной теодицеи во всемирной истории [4, с. 469]. Однако он, в отличие от Толстого, не принимает отказа от общества и его правовых институтов, ведь личность постигает идею Божественного и достигает ее воплощения на земле только в обществе. Итак, в идейном противостоянии толстовству Ильин формулирует собственные философские воззрения на проблему предела человека и его спасения. Задача государства — подчинять себе личностные проявления, идущие вразрез с общественными, всеобщими интересами, — мыслится им как правовая задача и реализация принципа любви. Для Ильина любовь выступает таким регулятивом, с помощью которого в мире можно победить и превозмочь зло. Любовь связана с Богом, и вне одухотворенного действия она не мыслима [17, с. 166].

Едва ли И. А. Ильин был безоговорочным сторонником силовых методов в отношениях личности и государственной организации, тоталитаризма и «сильной руки». Хотя существуют исследования, посвященные отношению мысли Ильина к фашистской идеологии (см.: [10; 18; 14]), необходимо указать на важную деталь: аристократическое правление (а вовсе не меритократическое или корпоративное) должно осознавать меру и тяжесть ответственности, лежащей на его плечах, при приведении в действие какого бы то ни было понуждения. Государство, обладая монополией на насилие, вовсе не должно

пользоваться им постоянно при решении своих задач. Итак, основная цель государства заключается в обеспечении совместного духовного совершенствования сообщества людей.

Эгалитаризм и либерализм как противники культурной идентичности

Главными опасностями органического единства государства и личности для консервативных мыслителей являются эгалитаризм и космополитизм — именно они разлагают ценности и нравственные ориентиры самобытной русской культуры.

К. Н. Леонтьев отвергает любые попытки представить европейскую историю как процесс становления личности, ее прав и свобод, равноправия людей и сословий в привлекательном или сочувственном свете. Он убежден, что считать достижением малейшее возвышение отдельного человека над государством или родом невозможно. И дело не в том, что такой уравнительный процесс направлен против византийского идеала — гораздо хуже, что эгалитаризм угрожает самой природе.

Угроза мировой и прежде всего именно западноевропейской цивилизации исходит от самого носителя провозглашенных просветителями XVIII в. либеральных ценностей. «Средний европеец» представляется Леонтьеву не только идеалом и орудием всемирного разрушения, но еще и чем-то неживым, искусственным, ходульным в силу того, что эгалитаризм по сути своей противостоит сформулированному Леонтьевым органическому закону развития: всякий живой организм, начиная от растения и заканчивая культурой, переживает стадии первичной простоты, далее — цветущей сложности и, наконец, вторичного упрощения [9, с. 183]. Цветущее разнообразие, которым для него характеризуются здоровая культура и общество, решительно противостоит всякому уравниванию. Для Леонтьева очевидно, что стремление достичь подлинного единства и равноправного существования по природе своей неравных составляющих — прикрытие для более зловещих и далеко идущих планов [9, с. 372].

Эгалитаристские воззрения противоположны самому духу леонтьевской философии. Неприятие тотального уравнивания заставляет философа проповедовать радикальные, реакционные взгляды. Например, он вслед за епископом Никанором Херсонским, осудившим разрастание сети железных дорог в России, выразил свое несогласие с празднествами по поводу новых железнодорожных маршрутов: и здесь он разглядел ненавистный эгалитаризм [9, с. 671]. Леонтьев рассуждает так: необходимо обратиться к самобытности русского народа, не испорченного привнесенной, чуждой ему и органически опасной образованностью, и развить все здоровые в народе исконные качества до самостоятельной, цветущей сложности. Это избавило бы нашу культуру от подражательности западноевропейским образцам и обновило бы кровь нашей жизни.

Схожие представления разделял и обер-прокурор К. П. Победоносцев. В современных ему либеральных тенденциях он находил извращение традиционного принципа организации государства и общества. Победоносцев был убежден, что лишь безоговорочное исполнение заветов предков в отношении

культуры, социального и политического устройства смогут сделать общество здоровым, неиспорченным и неподверженным никакой пагубе. В программной статье «Великая ложь нашего времени» он прослеживает целый набор ошибочных, с его точки зрения, представлений и лозунгов, провозглашаемых сторонниками либеральных реформ и парламентаризма. Он изначально враждебно настроен по отношению ко всякой не от Бога идущей власти: «Одно из самых живых политических начал есть начало народовластия, та, к сожалению, со времени французской революции утвердившаяся идея, что всякая власть исходит от народа и имеет основание в воле народной» [11, с. 31].

Несомненно, что критика Победоносцевым основных положений либеральной философии связана и с исторической ситуацией, в которой разворачивалась его обер-прокурорская деятельность. Его речи и публицистика насыщены аргументами против либерализма и парламентаризма; именно эти положения предопределили идеологическую политику Российской империи накануне революционных событий [13, с. 109]. Так, Победоносцев восстает против мнений о способности народа выбирать своих руководителей, формировать представительные органы власти на началах всеобщего равенства и правового паритета. Все это возможно лишь теоретически: едва возобладают демократические принципы, начнется постепенная и неизбежная механизация власти (это положение Победоносцев подтверждает историческими примерами (см.: [12, с. 305])), ведущая к отстранению ее от всякого личного начала — ведь осуществлять волю безличного большинства может лишь бездушная машина. Народ на самом деле нигде и никого не выбирает, и оказывается, что возникновение представительных органов власти поспособствовало лишь самым ловким и стремящимся к собственной выгоде людям, проходимцам и демагогам. Все это приводит к дискредитации самой идеи священства власти.

Об осквернении традиционных представлений о священстве власти, которое достигается претворением в жизнь либеральных принципов, писал и И. А. Ильин. Он указывал на то, что русское общество было воспитано на идеалах семьи, традиционного православия и монархизма. Однако здесь обнаруживается парадокс, не заметный западным либералам: именно в таком повиновении принципам можно достичь подлинной свободы. Осуществление свободы как бесконтрольного и всеобщего волеизъявления ведет вовсе не к открытости и реализации интересов общества, а к его деградации, духовному опустошению и своеволию (см.: [3, с. 293–294]).

Консерваторы поддерживают положение о том, что либеральным принципам построения государства и общества свойственна тенденция к механизации процессов, приводящая к формализму. К. П. Победоносцев проанализировал эту тенденцию на примере образовательной практики. Если рассмотреть порядок избрания кандидатов на государственные должности, то торжество формализма приводит к тому, что оценки их способностей производятся по формальному и внутренне пустому признаку. Если применять только такой обезличенный критерий, то теряется самое драгоценное, что есть в человеке — его привязанность к собственной культурной, государственной и религиозной почве. Иными словами, он обезличивается. Прямым продолжением этого процесса является возвышение отдельного человека по формальному

соответствию установленным оценочным средствам и критериям. Подобный социальный климат неизбежно не только выхолащивает межчеловеческие отношения, нивелирует подлинность человеческой личности как носителя духовных ценностей, но и уничижает взаимоотношения человека и государства.

Корнем этих бед был пестуемый западной культурой индивидуализм, адекватно выражающийся в культуре рыночных отношений и культе денег [5, с. 134]. Эта выстроенная англо-саксонской цивилизацией политическая культура была по всем признакам противоположна укоренному на русской почве общинному быту и свойственной русскому менталитету соборности. В отличие от «космополитов», к которым Победоносцев прежде всего причислял евреев [16], подлинный сторонник сильного государства по природе должен быть привержен почвенническим идеалам в общественных отношениях и культуре. Вот почему самодержавие мыслилось Победоносцевым и другими консервативными мыслителями рубежа XIX–XX вв. как единственная возможная и эффективная форма государственного управления в России. Здоровый патернализм такой власти отражал естественную потребность народа в традиционных отношениях между государем и простыми людьми в обход абстрактной и бездушной государственной бюрократической машины.

Как сохранить самобытность личности русского человека?

Итак, особенной личностью русского человека делают православная русская культура и непреходящая ценность традиционного патриархального уклада жизни, и эту особенность необходимо оберегать. На русском человеке естественным образом держится весь освященный веками уклад русской государственности: извращение его нравственных ориентиров и ценностей влечет за собой уничтожение государства. Именно поэтому необходимо проанализировать, как консервативные мыслители решали вопрос о том, при помощи каких средств удастся сохранить уникальность русской культуры.

К. Н. Леонтьев указывает на специфическую диалектику: чем более увлекались западными идеями и западным образом жизни верхние слои русского общества, тем более выходили на передний план самобытный уклад жизни и нравственное здоровье простого русского народа. Леонтьев называет это пресыщением западничеством. Он с удивлением замечает, что в судах образованное сословие наблюдает «быт и страсти нашего народа», будто в особом антропологическом театре [9, с. 63]. Чрезвычайно важен его тезис: «Нельзя создавать свое, не отрицая и не отвергая в то же время чужих разрушительных начал и приемов» [9, с. 677]. Здесь обнаруживается очевидная переключка с идеей Ф. М. Достоевского о том, что «всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов» [2, с. 42]. Самобытность культуры сопряжена с жертвами, на которые она идет ради своей самостоятельности. Исконность всякой цивилизации, подлинность неповторимого, специфического культурного кода, непреходящих для конкретной общности ценностей и объединяющих людей принципов — все это результат мучительной, но плодотворной работы,

на которую добровольно идет культура, чтобы, будучи живым организмом, приобрести иммунитет к чужеродным влияниям.

Для К. П. Победоносцева союз «простого человека» и императорской власти составляет своеобразное метафизическое единство, «простой человек» мыслился им как воплощение неспорченности ни образованием, ни чуждыми либеральными интеллигентскими идеями. Интеллигенты в данном случае противопоставляются обер-прокурором искреннему носителю подлинной русской правды, а высшую добродетель государства и образовательной политики он толкует вполне в духе Гиппократового «не навреди». В статье «Государство и церковь» он указывал, какие опасности для духовной жизни подлинного верующего влекут за собой исследования философов и ученых [12, с. 212–213].

Еще одним следствием чрезмерного и необдуманного просвещения, портящим русскую душу, был ненавидимый Победоносцевым космополитизм. Обер-прокурор видел в непросвещенном мужике хранителя тайного религиозного сознания, крепкой мистической религиозности. В этом смысле антисемитские правительственные кампании, возглавляемые и вдохновляемые Победоносцевым, нужно связать с его попытками создать безопасную духовную обстановку для своего народа, оградив его от воплощения космополитической беспринципности, которая нарушает русскую цельность.

Его идеалом была община, самостоятельно воспроизводящая истинное вероисповедание и религиозные принципы, в которой образовательные функции отводились бы наиболее бедным, истово верующим крестьянам, простым сельским священникам, желающим учить слову Божьему не за деньги, а по собственному душевному почину. Обер-прокурор искренне полагал, что в организации общественной жизни не нужны иные нормы, кроме церковных, в отделении церкви от государства видел величайшую опасность для здоровья нации и с горечью читал сообщения о том, что кафедры в Германии занимают проповедники, публично отрицающие в себе веру во Христа, лишь формально исполняя свой долг [12, с. 210].

Характерен для описания уникальных личностных качеств русского народа тезис И. А. Ильина о необходимости преодолеть зло, от которого по природе несвободен человек. Человечество станет на сторону антихристианского начала, правящего миром, если не попытаться изменить его творческим актом, сущность которого, по Ильину, глубоко религиозна [4, с. 407]. Достичь Бога и истины можно только посредством творческого поиска духовного начала внутри себя, и поиски эти должны осуществляться в сообществе людей. Это сообщество само по себе представляет определенную форму духа, а потому должно считаться условиями приближения человека к Богу и постижения Бога. Несмотря на то что в *земной* жизни невозможно полное слияние человека с Богом, человек все же должен стремиться поддержать свою способность к добру посредством организованного сообщества. Поэтому характерного для моральных воззрений Л. Н. Толстого нигилистического отношения к государству и праву Ильин не мог принять, ведь оно разрушает конкретность и цельность личности.

Напротив, истинный христианин должен стремиться к осуществлению торжества воли Божьей на земле, ведь именно она воплощается в идеале

сильного государства. Здесь Ильин развивает идеи немецкой классической философии, которые составляют самую основу его самостоятельного учения о нравственности и праве. Фактически он ставит задачу обосновать принципы гармоничного развития личности в соответствии с замыслом Божиим, т. е. основываясь на принципах христианской любви. При этом Ильин настойчиво повторяет, что вне общества, а значит и помимо правовых институтов, счастье человека в этом мире недостижимо (см.: [4, с. 408]). Рост и совершенствование нравственного и личного потенциала человека, таким образом, философ связывает с попытками преодоления трагедии человеческого существования в мире.

Заключение

Итак, для русских консервативных мыслителей в личности русского человека заключены непреходящие, фундаментальные нравственные ориентиры, ценности и свойства характера, впитанные им из православной традиции. Именно на религиозный аспект формирования личности консерваторы опираются в своих размышлениях о самобытности русского менталитета и характера. Однако, в отличие от либерально настроенных мыслителей, также признававших православие неотъемлемым элементом русской культуры, религиозная составляющая для консерваторов является мировоззренческой доминантой. Личность и ее формирование мыслится в рамках традиционного патриархального православного самосознания, и абсолютизация такого самосознания на государственном уровне признается естественной и здоровой.

Здесь мы приходим к тезису, который разделяют многие, а может быть, и большинство консервативных философов: дело в том, что они стремятся понять личность как наследницу определенной (православной) народной традиции. Эту традицию, полученную ими от отцов, всеми силами нужно стремиться продолжать, необходимо соблюдать и отстаивать особые принципы, которые укрепляют веру в непреходящее значение этих фундаментальных заветов, имеющих чуть ли не культовый смысл. Иначе говоря, нарушение этих принципов приводит к крушению всего миропорядка.

Обоснование таких принципов всегда происходит на контрасте с тлетворными веяниями в среде тех, кто их не соблюдает: и для Леонтьева, и для Победоносцева, и для Ильина это вне всякого сомнения были европейский страны, пережившие буржуазные революции, где восторжествовали секуляризация и учение о либеральных ценностях, а для И. А. Ильина также — пример торжества «сатанинского» коммунизма. Отсюда возникают, во-первых, противопоставление традиционного типа личности новому, либеральному типу, и, во-вторых, стремление укрепить современное положение дел и таким образом покорить время. Получается, нет ни прошлого, ни будущего, поскольку для консервативных мыслителей время и история всегда разворачиваются в настоящем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гусейнов А. А. Л. Н. Толстой. Непротивление злу насилием. — URL: <https://iphbras.ru/uplfile/ethics/biblio/N/10.html>
2. Достоевский Ф. М. Собр. соч. — М.: Мир книги, Литература, 2008. — Т. 8.
3. Ильин И. А. Национальная Россия: наши задачи. — М.: Эксмо: Алгоритм, 2011. — 464 с.
4. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — СПб.: Наука, 1994. — 541 с.
5. Камнев В. М. Русский консерватизм и идеал государственного служения: к характеристике взглядов К. П. Победоносцева // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2009. — № 1 (25). — С. 129–139.
6. Кочетков В. В. Консерватизм и конституционализм в концепции И. А. Ильина // Федерализм. — 2014. — № 2 (74). — С. 123–134.
7. Крот М. Н. Проблема модернизации российского общества в отечественной консервативной мысли второй половины XIX века // Гуманитарные и социально-экономические науки. — 2014. — № 5 (78). — С. 48–52.
8. Курилов С. Н. Проблема личности, общества и государства в социальной философии С. Л. Франка // Соловьевские исследования. — 2015. — № 4 (48). — С. 117–123.
9. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. — М.: Эксмо, 2007. — 896 с.
10. Петер Х. Р. Иван Ильин и фашизм // Альтернативы. — 2012. — № 4. — С. 120–124.
11. Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. — М.: Русская книга, 1993. — 638 с.
12. Победоносцев К. П. Государство и церковь: в 2 т. — М.: Институт русской цивилизации, 2011.
13. Полунов А. Ю. Победоносцев: русский Торквемада. — М.: Молодая гвардия, 2017. — 335 с.
14. Поповкин А. В. Русские философы и фашизм: к проблеме интеллектуального соблазна // Россия и АТР. — 2015. — № 2 (88). — С. 40–51.
15. Тарасов К. Н. Проблема отношений личности и государства в социально-политической доктрине российского консерватизма конца XIX — 1-й половины XX в. на примере взглядов Л. А. Тихомирова, И. А. Ильина и евразийцев // Известия Уральского федерального ун-та. Сер. 2: Гуманитарные науки. — 2012. — № 1 (99). — С. 199–211.
16. Фирсов С. Л. К. П. Победоносцев и «еврейский вопрос» в России. К постановке проблемы // Studia Culturae. — 2015. — № 23. — С. 110–132.
17. Цвык В. А. Проблема борьбы со злом в философии И. А. Ильина // Иван Александрович Ильин / под ред. И. И. Евлампиева. — М.: Политическая энциклопедия, 2014. — 543 с.
18. Черепанова И. В. И. А. Ильин об истоках фашизма и его последствиях // Историческая память молодежи о Великой Отечественной войне: социально-гуманитарные и психолого-педагогические аспекты исследования и формирования Материалы всероссийской научной конференции с международным участием. — Барнаул: АлтГПУ, 2015. — С. 76–80.
19. Янг М. Возвышение меритократии // Утопия и утопическое мышление. — М.: Прогресс. — С. 317–346.

DOI 10.25991/VRHGA.2019.20.3.048

УДК 1(091) (4)

*А. Я. Кожурин**

**КРИТИКА ИДЕЙНЫХ ОСНОВАНИЙ
РУССКОГО ЛИБЕРАЛИЗМА И НИГИЛИЗМА
В ТРУДАХ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО**

Статья посвящена критике либерализма и нигилизма в трудах Н. Я. Данилевского. Консервативный мыслитель показывал взаимосвязь идейных установок этих течений в русской социально-политической мысли XIX в. Автор сосредотачивает свое внимание на своеобразных воззрениях Н. Я. Данилевского

Ключевые слова: либерализм, нигилизм, консерватизм, парламент.

A. Ya. Kozhurin

*THE CRITIC IDEAS FOUNDATION OF RUSSIAN LIBERALISM AND NIHILISM I
N WORKS BY N. Y. DANILEVSKY*

The article is devoted to critic liberalism and nihilism in works by N. Y. Danilevsky. Conservative thinker is demonstrated relation between this directions in Russian social-political mind of XIX century. The author focuses on the original views by N. Y. Danilevsky.

Keywords: liberalism, nihilism, conservatism, parliament.

В 2019 г. исполняется 150 лет со дня выхода в свет знаменитой работы Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому». Первоначальный вариант был опубликован в журнале «Заря», а в 1871, 1888, 1889 и 1895 гг. выходили отдельные издания труда Н. Я. Данилевского. Мы рассмотрим творчество великого русского мыслителя и натуралиста в аспекте его противостояния либерализму и нигилизму — двум страшным напастьям России, сохраняющим свое разрушительное воздействие и в наши дни.

* Кожурин Антон Яковлевич, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; ankogyrin@rambler.ru

Н. Я. Данилевский выступал в кружке Петрашевского в качестве главного эксперта по социалистическим доктринам. Особенно привлекало участников кружка его изложение учения Ш. Фурье. Это учение интерпретировалось им как социально-экономическое, а не как политическое. Данное обстоятельство необходимо учитывать, ибо для власти России того времени наибольшей опасностью представлялись заговоры политических радикалов, но не абстрактные, как тогда казалось, социалистические теории. Это же необходимо заметить и о концепциях русских консерваторов, которые начали оформляться в николаевскую эпоху. Когда в известной работе 1848 г. Ф. И. Тютчев говорит о Революции и противостоящей ей России, то речь идет о либеральной революции, а никак не о революции социалистической [4, с. 171–182]. Данное обстоятельство необходимо учитывать, когда мы анализируем концепции того времени.

Следует заметить, что в ряде социально-политических концепций первой половины XIX столетия четко обозначилось стремление к синтезу двух типов утопизма — социального и технократического. Первый из этих типов отсылает нас к работам Т. Мора и Т. Кампанеллы. Источник второго — это, несомненно, «Новая Атлантида» Ф. Бэкона. Усилиями Сен-Симона, Фурье и Оуэна были предприняты серьезные попытки соединить эти линии утопической мысли. Решающее значение в успехе данного проекта, несомненно, сыграла деятельность К. Маркса и Ф. Энгельса, которые не случайно назвали свое детище «научным социализмом». Учение Фурье на этом фоне представляет значительный интерес. Пожалуй, более, чем кто-либо из названных авторов, он был склонен к синтезу сциентистских и фантастических элементов.

Это совмещение и делало концепцию Фурье, одного из основоположников науки о «социальном человеке» (наряду с Сен-Симоном и Контом), привлекательной в глазах молодежи. Не надо забывать, что и Данилевский, и большинство других участников кружка Петрашевского были молодыми людьми. Особенно интересен для них был взгляд французского автора на проблему отношения полов. Фурье был искренне возмущен тем отношением узаконенного разврата, который представлял собой традиционный брак, особенно у него на родине. Поэтому он ратовал за равноправное отношение между мужчинами и женщинами. Знаменитого утописта даже считают автором термина «феминизм». Другой аспект — это тема «реабилитации плоти», которой отдали дань многие интеллектуалы той поры. Среди них необходимо назвать Сен-Симона и его последователей, знаменитую Ж. Санд, А. И. Герцена и др. Но Фурье, опять-таки был наиболее последователен. Его интересовали не только социальные, но и сексуальные аспекты организации фаланстеров. Последние основаны на страстном влечении, свободной любви и множестве любовных связей. Эти связи, по мысли автора, должны были способствовать и социальному единению, и успехам на трудовой ниве.

Подобная смесь социально-утопических и эротических установок немало способствовала популярности идей Фурье у молодых русских интеллектуалов. (К учению Фурье вполне применим знаменитый девиз: «Будьте реалистами — требуйте невозможного!» Любопытно, что в 1960–1970-е гг. с этим было связано пробуждение интереса к идеям французского утописта у «новых левых», на что обратил внимание И. Р. Шафаревич [7, с. 297–298].)

Не остался в стороне и Данилевский, который читал настоящие курсы лекций по фурьеризму. Причем как товарищам по кружку Петрашевского, так и представителям следственного комитета. Что же излагал в этих «лекциях» подследственный? Н. Я. Данилевский сразу отказывался от априорных принципов, на которых социальные мыслители XVIII — первой половины XIX в. выстраивали свои концепции общественного развития. В фурьеризме его привлекло внимание не столько к макро-, сколько к микроструктурам общества. В отличие от большинства социально-философских концепций своего времени, сосредоточившихся на политических и экономических аспектах, Фурье обращал внимание «на ежедневных, домашних, так сказать, будничных отношениях людей между собою, которые для поверхностных наблюдателей могут казаться ничтожными, а которые в сущности играют самую важную роль в вопросе человеческого счастья» [3].

В качестве основного элемента исследования Фурье рассматривал деятельные способности человека, или «страсти». Их французский утопист насчитывал двенадцать — пять материальных (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание), четыре общественных (дружба или приязнь, честолюбие, любовь, родственность) и три распределяющих (стремление к приятному состоянию, стремление к соревнованию и конкуренции, стремление к разнообразию). Базируясь на анализе этих коренных стремлений человека, Фурье стремился обосновать творческий труд, трудовое соревнование и, как их результат, всестороннее удовлетворение всех потребностей человека. Соединяясь, двенадцать страстей производят новую страсть — унитеизм, стремление к единству. Данное единство на разных уровнях выступает то как патриотизм, то как любовь к человечеству, то как религиозное чувство.

Автор изложения указывал, что французского утописта нельзя упрекнуть в коммунистических устремлениях, он не был противником частной собственности. Кроме того, подобно другим идеологам социализма первой половины XIX в., Фурье был противником насильственных действий — не только революций, но и других форм борьбы рабочего класса за свои права (забастовки, стачки и т. д.). Это, кстати, ставили им на вид сторонники более радикальной версии социализма — К. Маркс и Ф. Энгельс. Вспомним, например, брошюру последнего «Развитие социализма от утопии к науке» (1880), а также предисловие Маркса к ней.

В этом смысле Данилевский нисколько не кривил душой, когда защищал установки французского мыслителя на следствии. Цель Фурье — создание материального основания будущего справедливого общества. Тремя производственными данными общества у него выступают «труд» (5/12), «капитал» (4/12) и «талант» (3/12). Задача состоит в том, чтобы правильно распределять доходы, способствуя их изменению в пользу труда. Это, по мнению французского мыслителя, приведет к ликвидации основных разрывов, господствующих в современном ему обществе (между богатыми и бедными, между городом и деревней и т. д.).

Показательно, что самый, пожалуй, скандальный аспект учения Фурье Данилевский также не оставил без внимания. Речь, разумеется, идет о семейных отношениях и отношениях между полами. Данилевский защищал француз-

ского социалиста от обвинений в пропаганде разрушения семьи и поощрении безнравственности. Ничему подобному Фурье не учил — замечал его русский популяризатор. Напротив, на протяжении первых трех столетий существования общества нового типа отношения между полами должны оставаться неизменными. Их изменения станут возможными лишь по мере развития этого общества, но это дело отдаленного будущего. Таким образом, и в этом аспекте учение Фурье не содержит ничего крамольного, а следовательно, его популяризация не может быть никому инкриминирована. На этом Данилевский закончил свое изложение учения французского утописта.

Как вспоминал П. П. Семенов,

впоследствии Ростовцев говорил в шутку, что по прочтении увлекательных объяснений Данилевского все члены судной комиссии сделались сами более или менее фурьеристами. Данилевский был оправдан судной комиссией, но, по докладе государю, в котором комиссия отозвалась с похвалой об уме и разносторонней образованности Данилевского, государь выразился, что чем умнее и образованнее человек, тем он может быть опаснее, а потому положил резолюцию об административной ссылке Данилевского в Вологду [6, с. 93].

Завершая разговор об участии Данилевского в кружке Петрашевского, отметим один немаловажный эпизод. Считается, что автор «России и Европы» стал прототипом одного из героев романа Ф. М. Достоевского. Речь идет о Шатове — персонаже «Бесов». Конечно, целиком идентифицировать его с Данилевским нельзя, но какие-то черты характера и идейные коллизии гениальный романист использовал при создании этого образа. Еще одно любопытное обстоятельство — как известно, Шатов был любимым персонажем В. В. Розанова, о чем тот неоднократно свидетельствовал в своих работах и частных беседах. Это позволяет провести еще одну параллель между двумя великими русскими мыслителями.

Теперь обратимся к главной книге Данилевского — «России и Европе». В ней автор дал первую целостную концепцию культурно-цивилизационного типа, сформулировал основные законы развития цивилизаций. Их он обозначил как «культурно-исторические типы». Один из этих законов гласит, что воздействие одного культурно-исторического типа на другой возможно, но очень часто оно носит негативный характер. Не случайно что одиннадцатая глава книги Данилевского называется «Европейничанье — болезнь русской жизни» [2, с. 222–253]. В этой связи необходимо помнить, что «Россия и Европа» создавалась в условиях «великих реформ». Данилевский, будучи принципиальным сторонником реформ, в то же время понимал опасность безоглядного реформирования. Важную роль в осознании негативных аспектов процессов модернизации играло его восприятие человеческого бытия. Как пишет современный исследователь, по мнению Данилевского, «обладая многими частными преимуществами, концепция “модернизации” при ее абсолютизации недостаточно учитывает главное отличие традиционного и модернизированного общества — специфику человека, особенности его сознания» [5, с. 13].

Весьма значительный аспект идейного наследия Данилевского — его публицистика. К сожалению, она нечасто становилась объектом исследования.

В рамках этого аспекта наследия несомненный интерес представляет анализ внутренней политики, предпринятый Данилевским. Убийство Александра II, произошедшее 1 марта 1881 г., могло стать поворотной точкой в русской истории. Сразу после покушения, закончившегося смертью монарха, народо-вольцы обратились к новому императору со своеобразным ультиматумом. Его автором был Л. А. Тихомиров, а содержалось в нем два главных требования: 1) амнистия всем политическим заключенным, 2) созыв представителей от всего русского народа для пересмотра существующих форм государственной и общественной жизни, изменение их согласно народным чаяниям. Закономерно вытекающими отсюда условиями прекращения террора были свобода слова, печати, сходок и т. д.

В свою очередь либералы всех мастей, включая и значительную часть высшей бюрократии, приободрились. Чужими руками они хотели загрести главный куш — конституцию, или, используя политический жаргон того времени, «увенчание здания». Злые языки даже утверждали, что интригой руководил великий князь Константин Николаевич. Как замечали не утратившие совесть современники, на фоне этой либеральной возни прокламации террористов выглядели куда более прилично.

Ситуация в России складывалась критическая. Было важно, какие силы смогут воздействовать на нового императора — Александра III. Победу, как известно, одержало консервативное направление, чьим идейным вожаком выступил обер-прокурор Святейшего Синода Константин Петрович Победоносцев (1827–1907). Последние голы правления Александра II консерваторы вели арьергардные бои с теснившими их по всем фронтам либералами, но теперь настало время брать реванш. К. П. Победоносцев смог убедить нового императора отказаться от уступок либералам.

Важную поддержку К. П. Победоносцеву в этой борьбе оказали два влиятельнейших консервативных публициста эпохи — Михаил Никифорович Катков (1818–1887) и Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886). Разумеется, между установками двух выдающихся публицистов были серьезные различия. Славянофилы упрекали М. Н. Каткова за то, что в его интерпретации самодержавие уравнивалось с абсолютизмом. Насколько это так — тема особого рассмотрения (своеобразным монархическим манифестом стала статья «Единственный царский путь», написанная М. Н. Катковым. Она была опубликована в «Московских ведомостях» от 25 апреля 1881 г. [4, с. 327–328]). Для И. С. Аксакова подобное уравнивание было абсолютно неприемлемо. Тем не менее совместными усилиями они убедили нового царя издать манифест, в котором провозглашалась незыблемость самодержавия.

В мае 1881 г., когда страна оказалась на развилке, Данилевский выступил со статьей «Несколько слов по поводу конституционных вождедений нашей “либеральной прессы”», напечатанной в «Московских ведомостях». В ней мыслитель подверг резкой критике устремления прогрессивной общественности, которая оказалась в своеобразном тандеме со светской камарильей в стремлении ввести в России элементы парламентаризма. Он показал неорганичность западных моделей парламентаризма на русской почве, их абсолютную ненужность и даже вредность.

По мнению Данилевского, ни одна из существующих форм политического устройства (монархия, аристократия или демократия) не может считаться совершенной. Поэтому необходимо руководствоваться не абстрактными рассуждениями о лучшей форме власти, а рассматривать данные формы применительно к конкретной стране и ее народу. Как указывал Данилевский,

вопрос заключается не в абстрактном существовании такого политического идеала, а в применимости его к данному случаю, то есть к данному народу и государству в данное время, и, следовательно, вопрос о лучшей форме правления для известного государства решается не политической метафизикой, а историей [1, с. 208].

Данилевский дал свой прогноз судеб отечественного парламентаризма. Указав, что институту, который должен ограничить царскую власть, необходимо иметь сильную опору в обществе, он констатировал — такой опоры в России нет. Соответственно, все мероприятие получает шутовской характер.

Как назвать учреждение, которое заведомо никакого серьезного значения не может иметь, как назвать дело, имеющее серьезную форму, серьезную наружность при полнейшей внутренней пустоте и бессодержательности? Такие вещи на общепринятом языке называют мистификациями, комедиями, фарсами, шутовством, и русский парламент, русская конституция ничем кроме мистификации, комедии, фарса или шутовства и быть не может. Хороши ли или дурны были бы эта конституция и этот парламент, полезны или вредны — вопрос второстепенный и совершенно праздный, ибо он подлежит другому, гораздо радикальнейшему решению: русская конституция, русский парламент невозможны как дело серьезное, и возможны только как мистификация, как комедия [1, с. 214–215].

В качестве примера, иллюстрирующего возникновение парламентаризма на чуждой ему почве, Данилевский приводит пример Османской империи. В ходе начавшейся русско-турецкой войны, явно рассчитывая на поддержку западных держав, турецкие власти созвали парламент. Никого данная мистификация не обманула — ни европейскую общественность, ни местную публику, ни даже Россию. Русская армия все же начала свое победное шествие по территории Османской империи. В данном случае парламентаризм выступил в качестве своеобразной попытки повлиять на прочность позиций неприятеля. Хоть в этой степени он мог быть оправдан. У нас же даже такого повода не было. Чем же обернется парламентаризм в России? — задавался вопросом Данилевский.

И сам же отвечал на него:

При чтении некоторых наших газет мне представляется иногда этот вожделенный петербургский парламент: видится мне великолепное здание в старинном теремном русском вкусе, блистающее позолотой и яркими красками; видится великолепная зала вроде Грановитой Палаты, но конечно гораздо обширнее, и в ней амфитеатром расположенные скамьи; сидящие на них представители русского народа во фраках и белых галстуках, разделенные, как подобает, на правую, левую стороны, центр, подразделенный в свою очередь на правый, левый и настоящий центральный центр; а там вдали, на высоте, и наша молниеносная гора, — гора

непрерывно: без чего другого, а без горы конечно уже невозможно себе представить русского парламента; затем скамьи министров, скамьи журналистов и стенографов, председатель с колокольчиком, и битком набитые элегантными мужчинами и дамами, в особенности дамами, трибуны, и наконец и сама ораторская кафедра, на которую устремлены все взоры и направлены все уши, а на ней оратор, защищающий права и вольности русских граждан. Я представляю себе его великолепным, торжествующим, мечущим грома из уст и молнии из взоров, с грозно поднятою рукой; слышу восторженные: слушайте, слушайте, bravo, и иронические: о-го! Но между всеми фразами оратора, всеми возгласами депутатов, рукоплесканиями публики, мне слышатся, как все заглушающий аккомпанемент, только два слова, беспрестанно повторяемые, несущиеся ото всех краев Русской земли: шут гороховый, шут гороховый, шуты гороховые! [1, с. 215–216].

В реальных условиях России конца XIX в. парламент представлял бы интересы подавляющего меньшинства населения. Вспомним, что специфика выборного законодательства в Государственные думы начала следующего столетия давала колоссальное преимущество представителям дворянства, буржуазии и интеллигенции. Депутаты, представлявшие эти группы населения, превышали по численности представителей крестьян и рабочих. Соответственно, и обслуживали они в первую очередь интересы своего избирателя. При этом надо помнить, что законодательство о выборах в Думу создавалось в революционной ситуации. Принятое в более спокойных условиях, оно бы носило еще более дискриминационный в отношении большинства населения Российской империи характер. Это, в свою очередь, подстегнуло бы народное недовольство, а радикальные политические силы использовали его в своих целях. Кроме того, нельзя забывать и соседей, мечтавших поживиться за счет России. В случае любой политической заварухи, они не замедлили бы воспользоваться ситуацией.

Притязания отечественных конституционалистов не случайно совпали с ростом нигилистических настроений. Конституционалисты, с одной стороны, запугивали власти нигилизмом, а с другой — стремились использовать последний для достижения собственных целей. По проблеме нигилизма Данилевский высказывался в «России и Европе». Пятнадцать лет спустя после ее журнальной публикации великий мыслитель пишет статью «Происхождение нашего нигилизма», в которой анализирует влиятельнейшее идейно-политическое направление второй половины XIX — начала XX вв. Как мы помним, в молодости он внимательно изучил сочинения классиков утопического социализма и даже пережил увлечение концепцией Фурье, в которой обнаруживал «все признаки науки положительной». Концепция французского утописта, с ее акцентом на человеческих «страстях», позднее преломилась в учение о «коренных устремлениях» в политической жизни народов. Значение выдающихся личностей, по мнению Данилевского, состоит в выявлении этих устремлений и возвышении их до уровня государственной значимости.

Нигилисты требовали научного обоснования этики, эстетики, педагогики, а также подведения этой базы под все сферы человеческой деятельности. В этой связи объектом их критики выступали традиционные социальные институты — государство, частная собственность, семья и т. д. Данилев-

ский интерпретировал нигилизм как «острую болезнь», а его специфика на русской почве свелась к тому, что «мы утрировали, а, следовательно, и окарикатурили самый нигилизм» [1, с. 229]. Во многом мыслитель был прав — нигилизм действительно оказался неспособен разработать позитивную программу социальных преобразований и даже удовлетворительно ее сформулировать. В частности, требуя научного обоснования нравственности, нигилисты пришли к отрицанию собственного содержания этики. Настаивая на освобождении личности, последнюю они понимали весьма примитивно — сводя ее специфику к чисто биологическим основаниям или осуществляя социальную редукцию.

Нигилисты выступали апологетами женской эмансипации. Ее пытались решать как теоретически (достаточно вспомнить хотя бы «Что делать?» Н. Г. Чернышевского и «Луч света в темном царстве» Н. А. Добролюбова), так и практически — в рамках «коммун», где совместно проживали представители обоих полов. Следует признать, что «шестидесятники» своеобразно предвосхитили западную контркультуру 50–60-х гг. XX в., в частности идеи феминизма и сексуальной революции. Напротив, Данилевский был одним из тех мыслителей, кто убежденно защищал органические, национальные начала жизни. Одним из этих начал выступала семья — сам автор «России и Европы», несмотря на увлечение в молодости идеями Фурье, был образцовым отцом семейства. Следует, кроме того, помнить, что представители аристотелевской линии в социальной философии, в противоположность платонизму, выступали резко против экспериментов в сфере семейных отношений.

И все же очень существенный момент отечественной версии нигилизма не был до конца учтен Данилевским и его единомышленниками. Несмотря на свою теоретическую зависимость от западных источников (Л. Фейербаха, Д. Штрауса, М. Штирнера, К. Фохта, Я. Молешотта, Л. Бюхнера, Э. Геккеля — называем мыслителей, чьи имена упоминаются в интересующей нас статье), русские нигилисты стремились найти выход из того кризисного положения, в котором оказалась пореформенная Россия. Малоземелье крестьянства центральных областей России, усугубляемое культурным разрывом между высшими и низшими сословиями Империи, было чревато революцией. На протяжении десятилетий на реальные проблемы власти закрывали глаза. Судорожные попытки взяться за решение аграрной проблемы уже в начале XX столетия привели к противоположному эффекту — реформы П. А. Столыпина подготовили окончательную революционную конфигурацию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Данилевский Н. Я. Политическая философия. Дополнения к книге «Россия и Европа». — М.: ФИВ, 2013.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. — СПб.: Изд-во СПбГУ, Глагол, 1995.
3. Данилевский Н. Я. Учение Фурье // Петрашевцы: сб. материалов / под ред. П. Е. Щеголева. — М.; Л.: Государственное изд-во, 1927. — Т. 2. — С. 118–149. —

URL: http://az.lib.ru/d/danilewskij_n_j/text_1848_uchenie_furie.shtml (дата обращения: 30.03.2019).

4. Консерватизм: pro et contra, антология / сост., вступ. статья, коммент. А. Я. Кожурина; ред., предисл. А. А. Сеницына. — СПб.: РХГА, 2016.

5. Маякунов А. Э. Национально-государственные проблемы России в творчестве Н. Я. Данилевского: автореф. дис. ... канд. филос. наук. — СПб.: СПбГУ, 1994.

6. Семенов-Тянь-Шанский П. П. Мемуары // Первые русские социалисты: Воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге / сост. Б. Ф. Егоров. — Л.: Лениздат, 1984. — С. 77–96.

7. Шафаревич И. Р. Есть ли у России будущее?: Публицистика. — М.: Советский писатель, 1991.

*М. В. Харланов, П. Е. Бойко**

ХРИСТИАНСКАЯ МЕТАФИЗИКА ОБЩЕСТВА В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ Е. В. СПЕКТОРСКОГО

В данной статье проанализирована социально-философская концепция Е. В. Спекторского. Авторами изучена эволюция взглядов мыслителя, выявлен логоцентрический стержень методологии Е. В. Спекторского, что позволяет установить, как структурную взаимосвязь элементов философской системы, так и ее эклектичные особенности. Исследовательский интерес авторов сфокусирован на философском осмыслении Е. В. Спекторским христианства и построении им метафизической системы христианской жизни. В статье показано концептуальное родство воззрений ученого с русской философской мыслью Серебряного века, немецкой классической философией и современной ему социально-философской проблематикой. Также доказывается уникальность отождествления религиозных догматов с философскими категориями, что способствует деархаизации и универсализации христианской теологической мысли.

Ключевые слова: Е. В. Спекторский, метафизика христианской жизни, трансцендентный идеализм, социально-философская система, культура, личность, христианская социология.

M. V. Kharlanov, P. E. Boyko
CHRISTIAN METAPHYSICS OF THE SOCIETY
IN SOCIAL PHILOSOPHY OF E. V. SPEKTORSKY

This article analyses social-philosophical concept of E. V. Spektorsky. The author studied the evolution of the thinker's views, reveals the logocentric core of E. V. Spektorsky methodology, which allows to establish both structural interconnection of philosophical system elements, and its eclectic peculiarities. The research interest of the authors is focused

* Бойко Павел Евгеньевич, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, заведующий кафедрой философии, Кубанский государственный университет; pboyko@mail.ru

Харланов Михаил Владимирович, аспирант кафедры истории, философии и психологии, Кубанский государственный технологический университет; MichaelHarlanov1988@yandex.ru

on E. V. Spektorsky's philosophical thought on Christianity and his metaphysical system of Christian life. The article shows conceptual relationship of the academic man views with Russian philosophical thought of Silver Age, German classic philosophy and his contemporary social-philosophical problematics. There is also proved the uniqueness of identification of religion fundamentals with philosophical categories, which contributes to de-archaization and universalization of Cristian theological thought.

Keywords: E. V. Spektorsky, metaphysics system of Christian life, transcendent idealism, social-philosophical system, culture, proairesis.

Характерной чертой цивилизованного общества является четкое осознание консолидирующих связей, объединяющих все элементы в единое, органическое целое. Исторический опыт показывает, что разложение системы общественных ценностей неминуемо влечет за собой необратимые антропогенные катастрофы, приводящие к упадку и гибели цивилизации как таковой. Конфессиональная изолированность, автократический клерикализм, политический формализм как черты, характеризующие современную российскую действительность, говорят об отсутствии механизмов извлечения общественного опыта, о необходимости пересмотра социальных потрясений XX в. В связи с этим вполне оправдано и необходимо обращение исследовательских интересов к мыслителям русской послереволюционной эмиграции как свидетелям напряженных социальных конфликтов и радикальных политических реформ. Анализу причин, осмыслению актуального и выявлению возможностей овладения социальными закономерностями посвящены труды таких ученых, как Булгаков, Струве, Зеньковский, Соловьёв, Франк, Лосский, Хомяков, Киреевский и др. Среди прочих, значительный вклад в становлении русской обществоведческой науки и философии внес Е. В. Спекторский. Стоит отметить, что имя Е. В. Спекторского, по сравнению с вышеназванными мыслителями, достаточно редко становилось объектом научных исследований, а между тем, на наш взгляд, острейшее чувство ответственности перед Родиной, способность к скрупулезному анализу и непоколебимая вера в идеалы разумности и справедливости обогатили русскую философскую мысль оригинальным учением, выводящим универсальную систему социальных категорий из методологического аппарата христианской метафизики всеединства.

Посвятив свою исследовательскую деятельность изучению социально-правового дискурса, Спекторский в развитии своих интересов неминуемо восходит от частных правовых ко всеобщим философским понятиям. Так, современные исследователи выделяют три этапа становления взглядов ученого: критика современных решений социологической проблемы; попытки обретения методологической опоры в русле неокантианства, в частности Г. Когена и П. Наторпа; оформление собственного «генетического метода исследования проблем науки», который на наш взгляд, является опытом всеобщей диалектики мышления и бытия как логической философии [7, с. 3–4].

Понимание обществоведения во всей широте контовской социологии лишает смысла решение частных вопросов общественных наук и требует обоснования социологии в целом. Это побуждает Спекторского обратиться к исследованию историко-философских предпосылок возникновения термина «социальная физика». Данная работа, по мнению ряда современных исследова-

телей, уникальна и для мировой философской мысли [2, с. 119]. Генетический метод исследования, сформированный под влиянием научного руководителя Спекторского А. Л. Блока (отца поэта), позволяет выявить исток социальной физики во времена античности. Как считает Н. И. Герасимов, Спекторский рассматривает «социальную физику» в единстве социальной и природной жизни [2, с. 119]. Таким образом, реализация идеала цельного мировоззрения, подразумевавшегося еще античной натурфилософией и включающего в себя гармоничное сочетание физического и духовного, материального и социального, является сквозной темой, пронизывающей всё творчество ученого. Одна из основных его работ «Христианство и культура», являющаяся органичным завершением эволюции взглядов мыслителя, представляет собой «христианскую социологию» — ценный и единственный опыт русской христианской метафизики общественной жизни, и четко дифференцирует перспективы развития и причины энтропии общественных связей.

Специфичность взглядов мыслителя исходит из глубокого понимания проблем современной действительности, ее философских и культурологических особенностей. Сопереживание эпохе как условие всякой цивилизованности проявляется общей направленностью мирового научного диалога. В истории мировой философской мысли конец XIX — начало XX вв. характеризуются необходимостью интеграции явлений сознания в научную картину мира — проблемой неклассической онтологии. Ряд научных дисциплин, таких как физика, психоанализ, педагогика, лингвистика, теория идеологии и пр., столкнулись с фактом возникновения иррациональных значений внутри собственных теорий, объяснение которых требует внимательного рассмотрения тех сознательных состояний, которые всегда сопутствовали их формулированию. Примером могут послужить феномены усвоения языка в детской психологии, шредингеровская функция в квантовой механике, феномены обучения и усвоения в педагогике, а также целый ряд явлений обыденной жизни: механизмы морализования и наказания, раскаяния, лени и др. Возникновение подобных явлений поставило вопрос о «сознательном отношении к используемым абстракциям». Решению данной проблемы посвящено творчество таких выдающихся ученых, как Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, П. Риккерт, К. Маркс, З. Фрейд и др. Попытки унифицировать аналитические средства, используемые для познания физического и духовного, решить проблему ввода в научный дискурс науки о духе в русской философской мысли отражены опытом понимания философии как синтетического объединения религии и науки, исторически известном как «период систем».

По мысли В. В. Зеньковского,

русская мысль была давно на пороге систем, — и если Чернышевский и Лавров, Михайловский и Страхов не создали настоящей системы, то причину этого надо видеть не в недостатке дарования, а в том, что философское дарование расплылось, уходило в конкретную жизнь и злобу дня [4, с. 449].

Опыт объединения в органическое целое чувства и мысли отражается в трудах Соловьёва, Розанова, Франка, Лосского, Кудрявцева, Карсавина. Преемственность взглядов Спекторского можно проследить из христианской

метафизики всеединства, сформулированной Соловьёвым. Как и Соловьёв, Спекторский рассматривал человечество как «единое существо», и пытался сформулировать средства, необходимые для реализации «цельной жизни», способной удовлетворить требования не только чувства и воли, но и мысли. Однако учение Спекторского не содержит в себе тех спиритуалистических начал, которые мы встречаем в метафизике Соловьёва. Осмысливая православное христианство как систему «трансцендентного идеализма» (термин Спекторского), мыслитель предлагает непосредственно этическое руководство, а не «очистительную практику» теургии. Более того, рассматривая христианство в духе логоцентризма, мыслитель убежден в его принципиальной несовместимости с субъективно заданной философской ориентацией. Данная позиция раскрывает диалектическую всеобщность материи и бытия и служит фундаментом, необходимым для построения системы универсальных категорий. Однако справедливости ради стоит заметить, что системный подход, представленный русской философской мыслью, не лишен известного эклектизма, происходящего из механического объединения мистико-интуитивного опыта религии и позитивно-научной рациональности. Так, философия, рассматриваемая Спекторским как «свободная вера», лишена той синтетической мощи, которая способна преодолеть ограниченность духовного опыта.

Как было указано выше, отождествление христианства с всеобщим логоцентрическим мировоззрением позволило русскому мыслителю построить собственную систему «трансцендентного идеализма». В содержании употребляемого ученым термина отражена диалектическая взаимосвязь христианского мировоззрения и системности немецкой философской классики. Будучи универсальной основой спекулятивно-философского познания, данная методология позволяет снять все относительные противоречия в вопросах веры, бессмертия души, бытия Бога. А значит, сочетание системы абсолютного идеализма Г. В. Ф. Гегеля и философии откровения Ф. В. Й. Шеллинга является завершением развития христианской философской мысли во всеобщем историческом процессе. Необходимость подобного синтеза указана самой христианской историей, иллюстрирующей, как религиозный догматизм по отношению к Богу вытесняется его философско-умозрительным пониманием. Завет Христа, предлагающий «исследовать писания» (Ин. 5: 39), а также апостола, гласящий «всё испытывайте» (1Сол. 5: 21) позволяет русскому мыслителю позитивно решить проблему соотношения метафизики и религии. Христианское мировоззрение приобретает универсальную целостность, в чем и заключается его внутреннее онтологическое родство с цивилизацией и культурой во всех ее проявлениях: духовном, социальном, материально-техническом.

Внутренний дуализм процесса исторического формирования, который есть снятие противоречий между противоположностями рефлексивными актами, является основой творческого саморазвития, а значит — прогресса или, в более широком смысле, жизни вообще. Пришествие Христа трактуется мыслителем как преображение, усовершенствование всего ветхого, утверждение жизнеспособного и диалектически необходимое снятие всего бесплодного, конечного. В эволюционистском духе ученым истолковываются евангельские притчи о смоковнице, посевах, росте зерен. «Однако жизнь в евангельском

смысле слова это не биологическая жизнь. И христианское рождение это не биологический факт. Оно «не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога» (1Ин., 1: 13). «Это моральный акт», — справедливо рассуждает ученый, и далее: «Вся эта эволюция понимается не как факт, а как задача, стоящая перед духовным, а посему и свободным человеком» [6, с. 59]. Именно идею прогресса в его динамике внутреннего преобразования Спекторский определяет в качестве критерия истины, позволяющего оценивать весь спектр сознательных явлений, в частности социокультурных. В критике научного натурализма, подчиняющего всё физической необходимости, ученый также справедливо прибегает к данному критерию, определяя тем самым методологию наук о духе как детерминизм физических явлений, а как «сознательные усилия свободных и духовных существ, работающих над совершенствованием ценностей» [6, с. 62]. Сообразно с этим критике подвергается и предложенная в духе натурализма теория прогресса Конта, понимающая прогресс как природную необходимость, а также учение Маркса, абсолютизовавшего экономическую борьбу. Как справедливо замечает В. А. Щученко, Спекторский отвергает светские теории прогресса, т. к. они игнорируют трансцендентное начало в истории, не учитывают вертикальную, духовную-иерархическую составляющую всякого совершенствования [8, с. 11]. Очевидно, что занятая ученым позиция принципиально указывает на необходимость преодоления догматизма или, в более широком смысле, филодоксии во всех проявлениях человеческого духа, устанавливая креативное смыслотворчество в качестве его внутренней сущности. Подытоживая сказанное, вполне допустимо, на наш взгляд, согласиться с пронизательной оценкой идейного фундамента учения Спекторского, которую дал В. В. Зеньковский:

В философских построениях Е. В. занимала особое место идея «возможности». «Возможное» находится между необходимым и реальным и потому есть условие и принцип свободы. «Только человек, как духовное существо, — писал Е. В. — может противопоставить тесной реальности действительного мира огромную и широкую перспективу возможности». Философия, по учению Е. В., «не связывает себя категориями действительного или необходимого, — ее категория — возможное» [3, с. 318].

Итак, определив трансцендентное основание своего учения, мыслитель соотносит его с культурой в целом. Культура, как утверждает Евгений Васильевич,

означает такое отношение человека к природе, когда он не подчиняется ей рабски, а, напротив, преодолевает и побеждает ее свободным на нее воздействием. Путем воздействия на сырой природный материал своего сознания человек создает духовную культуру (религию, философию, науку, искусство). Воздействуя на свое природное, стихийное общежитие, человек создает социальную культуру (право, государство, хозяйство). Воздействуя на сырой материал физического мира, человек создает материальную культуру [6, с. 33].

Подобное аналитическое деление, определяющее дальнейшую структурную взаимосвязь между элементами системы, основывается на преодолении всего конечного в себе между мыслью и природой и является логико-диалек-

тическим методологическим стержнем культурологического исследования Спекторского. Таким образом, выражение Бога как Мирового разума дано не посредством чего-либо внешнего, а через него самого, через процессуальность Логики, Природы, Духа. Очевидно, что задав движение, необходимо не забывать о направлении. Именно в забвении телеологической составляющей или идеологии, позволяющей оценивать культуру и все ее проявления, ученый видит причину кризиса современной культуры. В безотносительном к целям техническом прогрессе он обнаруживает угрозу возврата человека к природе, низведение человеческой культуры на ступень «культуры бобров, пчел и муравьев». Усматривая в современном ему неокантианстве чрезмерную умозрительность и «кабинетность», Спекторский, тем не менее, верно различает в нем онтологический источник христианства, способный породить более широкую христианскую идеологию понятную не только «изысканным мыслителям», но и «самим массам». Дальнейшее прямое соотношение культуры с верой и является тем краеугольным камнем, на котором и будет построено всё «здание» христианской социологии. «Всякая культура это вера в действие, это реализованная или реализуемая вера», а также «настоящая идеология всякой культуры всегда религиозна» — рассуждает мыслитель [6, с. 38–39]. Вера здесь выступает не как догмат, выдающий индульгенцию на клерикальное бездействие, или, наоборот, бездумье «святой простоты», а в апостольском, исповедальном смысле. Не верить, а веровать, исповедовать со всем драматизмом, экзистенциально выраженным как страдание и метафизически обоснованным в виде принципа снятия противоречий. Последующий анализ мыслителем различным социокультурных форм является, по сути, обличением несостоятельности языческого поклонения и торжеством христианского преодоления, во имя восхищения Царствия Небесного. Такое соотношение культуры и веры и не случайно. Именно в вере Спекторский обнаруживает одну из исторически первых социальных универсалий. «Теократическая идея также стара, как и государство», — пишет ученый [6, с. 266]. Следовательно, религиозный прогресс необходим и состоит во внутреннем совершенствовании всего иррационального и трансцендентного, что содержит в себе вера.

Трансцендентный исток веры предопределяет этический характер философии Спекторского. Определяя предмет этики как человеческое поведение в смысле сознательных поступков, ученый выдвигает два условия, необходимых любой этике: человеческая свобода и закон, ограничивающий или ее руководящий. В качестве абсолютного этического начала может быть принят только Бог, поэтому, как считает ученый, христианская идея Боговоплощенности дает человеку понятие личности. Философское осмысление духовной истории человечества показывает, что только лишь в христианстве происходит полное явление Бога перед человеческим разумом, который есть абсолютное, а значит, и Божественное средоточие бытия. Человеческий разум завершается в Божественном разуме. «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» (Св. Василий Великий). И если трактовать слова Отца Церкви как необходимость его умозрительного постижения, то Спекторский справедливо соглашается с Сократом, требующим «познать самого себя» и видевшем «нечто божественное» в своей совести, Платоном, провозглашающим Бога мерою всех вещей, и Кантом, по-

стулирующем Бога как этическое императивное условие. Заметим также, что единство культуры как единство личности понимал и другой современник Спекторского, М. М. Бахтин. В своей ранней статье «Искусство и ответственность» выдающийся литературовед описывает внутреннюю основу личности как соединение вины и ответственности [1, с. 7]. Трудно не усмотреть духовной близости взглядов двух замечательных русских мыслителей, что очень характерно в контексте современных им исторических событий.

Личностное развитие индивидуальности завершается культурой общности. Логико-диалектический анализ выявляет три категории социальной культуры: идею общества как такового, социальную материю (социальный вопрос), социальное действие (осуществление социального идеала). Иными словами, мыслитель задается вопросами, что есть общество? Как закрепить общественные связи и как достичь идеала, заложенного в самой идее общества? Занятая ученым логоцентрическая позиция понимает предшествующие социологические попытки определения общества натуралистически: «Но когда возникла наука об обществе, как таковом, названная социологиею, она впала в натурализм. Повторяя ошибку Спинозы и Гоббса, она пожелала стать социальной физикою», — замечает ученый, и, как следствие: «Благодаря этому социология до сих пор никак не может возникнуть по-настоящему. Она все еще напоминает Фаустова гомункула, который носится в своей реторте и жалобно пищит в тщетных усилиях возникнуть» [6, с. 198–199].

В рамках натурализма мыслителем понимаются и варианты решения социального вопроса, предложенные соответствующей идеей общества: domestikация, цивилизация, социация. В семейственности, гражданственности и общественности, по мнению Спекторского, отражается вся история социального вопроса от древности до наших дней. При этом, как считает Евгений Васильевич, их генетическая взаимосвязь вовсе не означает полное вытеснение одной формы другой, более совершенной в эволюционистском смысле:

Однако это не значит, что, когда появляется гражданственность, то исчезает семейственность, и что обе они исчезают с появлением общественности. Каждый новый опыт приводит к прежним, которые продолжают свою собственную эволюцию. Посему и в наше время, специально характеризуемое опытами социации, далеко не исчерпаны ни семейственность, ни гражданственность [6, с. 206].

Частнополитические и юридические аспекты позиции ученого выходят за рамки настоящего исследования. С социально-философской и историсофской точки зрения важно, что во всех вышеназванных общественных структурах он видит оковы догмата, свойственные натурализму. Так, узы семейственности, общего публичного дела, формального равенства неизбежно ведут к политической диктатуре плутократии и демагогии. Выход из догматического тупика Спекторский видит в отказе от натурализма и переходе к христианскому пониманию общественности. Опираясь на евангельские тексты: «если ходим во свете, подобно как Бог во свете, то имеем общение друг с другом (1Ин. 1: 7); «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18: 20); «Я в Отце моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14: 20); «один Бог и Отец всех, который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Ефес. 4: 6), Спекторский видит

в них стройную методологию, разнящуюся с ходячей доктриной. Таким образом, понимая общество в сугубо национальном, исконно русском смысле соборности, он определяет его как «свободный союз одухотворенных лиц, сознательно соработающих во имя высшей идеи». Сформулировав идеал, Спекторский находит христианское видение социальной культуры в понятиях Братства, Царства Божия, Церкви. Дадим краткий обзор вышеприведенных понятий.

Понимание общества как семьи, построенной на братстве и любви, Спекторский находит еще в античном мире. «Живущая в добром согласии семья, особенно если это еще большая семья, задруга, союз нескольких поколений, представляет картину не лишенную привлекательности», — заключает мыслитель [5, с. 13]. Однако далее ученый вслед за Аристотелем соглашается, что семейные союзы не всегда являют собой картину дружеского согласия и что «тяжки войны между братьями». Поэтому родству кровному мыслитель противопоставляет родство духовное: «Мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его» (Лк. 8: 21). Более того, только отказ от узкого, кровного понимания семейственности позволяет обрести человеку новую семью, исключающую подданство и братоубийственные распри. Таким образом, метафизическое перерождение человека в лоне христианских ценностей приобщает его к истинному братолюбию стирающему все физические, национальные и экономические различия.

«Царство Мое не отсюда» проповедовал Христос (Иоан. XVIII, 36). Его граждане — нищие духом изгнанные правды ради, его территория — небеса, и само оно — находится внутри нас. Всё это так же отдаляет христианское понимание государства от политического, как и христианская семья отдалена от домашней [6, с. 226].

Осуществление такого идеала ученый оставляет под вопросом, но в стремлении к нему видит первостепенную задачу. В соответствии с этим Спекторский предлагает модель социального государства, основанного на этике взаимопомощи, юриспруденции отношений, социальной экономии и политике. А значит

сообразно с этим органы публичной власти становятся органами общественного служения. Но это служение не эгоизму групп или большинства. Это служение общественному идеалу, которого нельзя установить без идеалистической метафизики [6, с. 298].

Отказ от материалистического понимания мира в пользу идеализма, способного реализовать истинно социальное государство, Спекторский считает почти что за чудо. «А произвести чудеса социальности может только христианская вера» [6, с. 298].

Христианское социальное действие Спекторский видит как путь от личности к обществу. Его основная форма не административные распоряжения властей, а непосредственное воспитание в человеке личности не словом, а делом и живым примером. Задачей церкви, таким образом, является сбережение и развитие общих духовных ценностей людьми, объединенными солидарностью во имя Христа. Отметим, что в данном пункте Спекторский допускает вероисповедный плюрализм, что, как полагает Зеньковский, исходит из его

философского релятивизма и социологической направленности мышления, учитывающей конкретную историческую ситуацию.

Духовное бытие человека представлено у Спекторского религией, философией, наукой и искусством. Рассматривая духовный опыт языческого и ветхозаветного обществ, ученый указывает на их принципиальную натуралистичность, зависимость от внешнего, природного. Человек еще не осмысливается в синергетическом смысле и не способен осуществиться во всей полноте человеческой личности. Лишь творческое преобразование христианством эмпиризма и родового мифологизма может преобразить косность религиозных, философских, художественных и научных форм, наполнить их обновленным содержанием. В своем понимании философии Спекторский не ограничивает духовную свободу философствования, в чем, по его мнению, и кроется, с одной стороны, известная привлекательность, с другой — опасность фантазерства, фразеологии и беспочвенности. Признавая этически человеческую свободу и закон, ее ограничивающий, мыслитель, на наш взгляд, не учитывает необходимых методологических закономерностей развития самого философского знания, в которых и заложен познавательный потенциал, преодолевающий всю относительность духовного опыта. В этом и кроются эклектические последствия механического соединения религии и философии: в учении Спекторского не говорится о прямой философизации христианской идеи, об окончательном снятии системой философского разума относительного религиозного мировоззрения.

В завершении исследования отметим, что в своей фундаментальной работе «Христианство и культура» Спекторский также систематически рассматривает проблему христианской материальной культуры в вопросе ее отношения к аскетизму и таким потребностям, как пища, одежда, жилище. Здесь он также протестует против спиритуалистически-фанатичного подавления физических потребностей и видит решение не в уничтожении материи, а в ее преображении, облагороженном идеализмом. Поэтому он против как идолопоклонства моде, так и бескультурного юродства и Диогеновой бочки в качестве жилища.

Творческое наследие мыслителя, на наш взгляд, включает в себя уникальный опыт христианского понимания общества, сочетающий русскую и европейскую философию. Рассматривая метафизику христианской жизни через диалектику церковного и светского, мыслитель развивает православно-христианскую теологическую мысль, культивируя ценности соборности, солидарности и братства. Тем самым выведенная автором концепция оказывается оригинальной универсально-христианской концепцией общества, позволяющей накапливать и транслировать абсолютные духовные ценности в современном мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Работы 1920-х годов. — Киев: Next, 1994.
2. Герасимов Н. И. Е. В. Спекторский как историк «социальной физики» // История философии. — 2016. — Т. 21, № 1. — С. 116–127.

3. Зеньковский В. В. Е. В. Спекторский // Русская религиозно-философская мысль XX века / под ред. Н. П. Полторацкого. — Питтсбург: Отдел славянских языков и литературы Питтсбургского ун-та, 1975. — С. 317–321.

4. Зеньковский В. В. История русской философии. — М.: Академический проект, Раритет, 2001.

5. Спекторский Е. В. Понятие общества в античном мире. Этюды по семантике обществоведения. — Варшава: Тип. Варшавского учебного округа, 1910.

6. Спекторский Е. В. Христианство и культура. — М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013.

7. Щеглов В. В., Щеглова Л. В. Философский портрет Е. В. Спекторского // Вестник Московского ун-та. Сер. 7: Философия. — 1997. — № 4. — С. 3–13.

8. Щученко В. А. Некоторые идеи христианской культурологии Е. В. Спекторского в свете современного общественного развития // Православие в русской культуре: сб. трудов. — СПб.: ИПК «Вести», 1998. — С. 6–13.

*М. Е. Буланенко**

ЛОГИКА, ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ В ТЕОРИИ ЭНЕРГИИ О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Творческий вклад свящ. П. А. Флоренского в русскую философию охватывает широкую область — от использования современной логики до философской разработки восточнохристианского учения о сущности и энергии в Боге. Примечательно, что оба эти новшества соединились в его теории энергии, которую он сам считал простым изложением восточнохристианского учения об энергии и вместе с тем платонизма. Восточнохристианское учение о сущности и энергии в Боге восходит к IV в. и получает догматический статус в XIV в. Его появление связано с осмыслением отношений Бога и мира: поскольку Бог трансцендентен миру, Его сущность непостижима для человека, однако Его актуальное существование предполагает осуществление божественных свойств и деятельностей, относящихся к Его сущности, и именно они составляют Его «энергию» или «энергии», посредством которых Он открывается и человеку. Логическая формула основного положения теории энергии, предложенная о. Павлом Флоренским, должна была бы строго и однозначно выразить его содержание, однако она допускает несколько отличающихся друг от друга интерпретаций, а наиболее правдоподобная формулировка этого положения оказывается несовместима ни с его логической формулой, ни с восточнохристианским учением о сущности и энергии, ни с платонизмом. Скорее, о. Павел Флоренский создает собственный оригинальный подход к философии языка, онтологии и богословию на основе русского имяславия XX в.: в соответствии с его теорией, семантическое отношение референции устанавливается через «раскрытие» именем собственным (в частности, именем Бога) индивидуальной сущности предмета, а имя представляет собой энергию или же явление сущности *par excellence*. Подобное понимание имени собственного в известном смысле сближает о. Павла Флоренского с Готлобом Фреге и Бертраном Расселом. В то же время оно несет на себе явный отпечаток справедливо отвергнутой Хилари Патнэмом «магической теории референции» с ее «самоидентифицирующимися объектами», и это обстоятельство может стать препятствием для рецепции и конструктивного развития теории о. Павла Флоренского в наши дни.

* Буланенко Максим Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ДВО РАН; bulanenko@list.ru

Ключевые слова: П. А. Флоренский, логика, философия языка, сущность, энергия, восточнохристианская традиция, имяславие, онтология, философия религии, русская религиозная философия, платонизм.

M. E. Bulanenko
LOGIC, PHILOSOPHY, AND THEOLOGY
IN FR. PAVEL FLORENSKY'S THEORY OF ENERGY

Fr. Pavel Florensky's creative contribution to Russian philosophy includes a wide range of innovations, as different as the use of the modern logic, on the one hand, and a philosophical elaboration of the Eastern Christian teaching on the divine energies, on the other hand. Interestingly, both of these novelties meet in his theory of energy that was seen by him as a mere exposition of the Eastern Christian teaching as well as of Platonism. The Eastern Christian teaching on the divine essence and its energies goes back to the 4th century and acquires its status as a dogma during the 14th century Council of Constantinople. It emerged as an attempt at comprehending the relationship between God and the world: transcending all creaturely being, God's essence is ineffable for humans, but His actual existence implies realization of divine properties and activities pertaining to His essence. These were referred to as «energy» or «energies» after the term coined by Aristotle and were considered to be accessible for and participated by the created beings. The logical formula of the general principle of the theory of energy proposed by Fr. Pavel Florensky had to correspond to the content of the principle in an exact and unambiguous way. But in fact, it allows several different interpretations, and the most plausible formulation of the principle eventually turns out to be incompatible not only with its alleged logical formula, but also with the Eastern Christian teaching on energy and with Platonism. In effect, Fr. Pavel Florensky puts forth his own original approach to the philosophy of language, metaphysics, and theology drawing on a Russian early 20th century dissident church movement of «onomatodoxy». According to his theory, the semantic relation of reference is established by «disclosing» of the individual essence of a substance through its proper name (the name of God being a preeminent example), whereas the name constitutes the primary «energy» or «appearance» of an essence. In his understanding of the proper names, Fr. Pavel Florensky is unexpectedly close to Gottlob Frege and Bertrand Russell. Meanwhile, his approach also bears distinct traits of the «magical theory of reference» rightly criticized by Hilary Putnam, which makes it an uneasy task to bring it to terms with contemporary philosophy.

Keywords: Fr. Pavel Florensky, logic, philosophy of language, essence-energies distinction, Eastern Christian tradition, Russian onomatodoxy, metaphysics, philosophy of religion, Russian religious philosophy, Platonism.

Среди русских философов и богословов первой половины XX в. о. Павел Флоренский выделяется своим основательным знакомством с современной логикой — об этом ясно свидетельствует посвященная противоречию глава его книги «Столп и утверждение истины» и ряд приложений к этой книге. В одном из примечаний о. Павел даже выражает едва ли не сожаление о том, что не может записывать свои рассуждения в символическом виде без интерпретации — но это, как он полагает, затруднило бы чтение книги [5, с. 622]. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что в русской философии (не говоря уже о богословии) его уровень владения современной логикой долго оставался непревзойденным.

Тем более заслуживающим внимания кажется на первый взгляд неожиданное применение им современной логики в области, также впервые открытой

им для русской философии и богословия — в исследовании учения о сущности и энергии в Боге. Это учение, восходящее к IV в. и получившее догматический статус на Константинопольском соборе в XIV в., сегодня нередко считается одной из главных отличительных особенностей восточного христианства. Между тем русская церковь оно оставалось почти неизвестным в течение нескольких столетий, и именно о. Павел Флоренский во многом способствовал его возрождению.

Говоря коротко, восточнохристианская традиция использовала введенное Аристотелем понятие энергии как актуального существования для осмысления отношения Бога к созданному им миру: если Бог по своей сущности трансцендентен миру, то ни познать Его, ни вступить с Ним в общение человеку невозможно. Но поскольку Бог существует, то Его сущность актуальна и осуществляется в Его божественных свойствах и деятельности, посредством которых Он может открываться и человеку (в связи с этой темой см. по-прежнему непревзойденное исследование [1], а также раздел в моей монографии [2, с. 194–201]).

Как мы увидим, теория энергии о. Павла далеко не во всем согласуется с восточнохристианской традицией, и там, где это уместно, соответствующие расхождения будут подтверждаться отсылками к произведению преп. Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» (VIII в.), которое в достаточно связном виде содержит основные положения восточнохристианского учения об энергии.

Учение об энергии и платонизм

В наиболее полном виде теория энергии о. Павла Флоренского представлена в его статье «Имеславие как философская предпосылка» (1922). Следует сразу отметить, что восточнохристианское учение о сущности и энергии в Боге о. Павел Флоренский рассматривает как частный случай того, что он называет платонизмом. А основное убеждение платонизма, который, на его взгляд, и сам служит лишь выражением общечеловеческого мировоззрения, он передает следующим образом:

У бытия есть сторона внутренняя, которую оно обращено к себе самому <...> есть сторона внешняя, направленная к другому бытию. Две стороны, но они не присоединены одна к другой, а суть в единстве первоначально; они — одно и то же бытие, хотя и по различным направлениям. Одна сторона служит самоутверждению бытия, другая — его обнаружению, явлению, раскрытию <...> эти две стороны бытия называются сущностью или существом, οὐσία, и деятельностью или энергией, ἐνέργεια» [6, с. 255].

Логическая форма платонизма

Далее [6, с. 272–274] о. Павел предпринимает попытку передать это убеждение средствами современной логики. Он приводит четыре различных комбинации для отношений «явления» (в приведенной цитате и во всей работе о. Павла равнозначного «энергии») и «сущности», причем каждой из этих комбинаций соответствует определенное философское учение. Для широко понимаемого

платонизма, к которому он относит и учение свт. Григория Паламы, и имяславие начала XX века [6, с. 274] его формула выглядит следующим образом:

$$A \supset B: B \supset \neg A$$

Выражение « $\neg A$ » обычно читается как «не А», а выражение « $A \supset B$ » как «Если А, то В», причем буквы «А» и «В» используются как сокращения для высказываний. Сам о. Павел первоначально интерпретирует выражение « $A \supset B$ » как «Если есть А, то есть В», т. е. он использует буквы «А» и «В» для записи не высказываний, а имен, с помощью которых он образует два высказывания о существовании («Есть А» и «Есть В»), и соединяет их в условное предложение знаком \supset , который читается здесь как «если — то». Чуть ниже он придает выражению « $A \supset B$ » вид «явление \supset сущность», по-видимому, понимая «А» как сокращение для имени универсалии «явление», а «В» — как сокращение для имени универсалии «сущность». Тогда приведенная выше формула платонизма говорила бы об отношениях двух универсалий и могла бы читаться так:

Если есть явление, то есть сущность, а если есть сущность, то нет явления.

Вряд ли это то, что хотел сказать о. Павел. Помимо того, что смысл этого высказывания в лучшем случае энigmatичен, оно может быть истинным, только если высказывание «Есть явление» ложно (т. е. только если явлений не существует), и, наконец, из него следует сомнительной ценности заключение «Если есть явление, то явления нет».

Нужно, однако, иметь в виду, что одни и те же логические знаки о. Павел использует как для связи высказываний, так и для связи предикатов (которые он сразу интерпретирует как классы [5, с. 600, 621]) [6, с. 272; 5, с. 520]. С учетом этого мы могли бы подыскать более подходящую формулировку, в которой «А» и «В» будут именами не универсалий, а классов, а знак \supset будет читаться как «есть» и обозначать включение классов (ср. [5, с. 520–523]):

Явление есть сущность, а сущность есть не-явление.

Или точнее: «Класс явлений есть подкласс сущностей, а класс сущностей есть подкласс не-явлений». Но отсюда следовало бы, что класс явлений есть подкласс не-явлений или что явления есть не-явления. И это высказывание могло бы быть истинным опять же только в том (явно неприемлемом для о. Павла) случае, если бы класс явлений был пуст, т. е. если бы явлений вообще не существовало! Конечно, можно было бы предпочесть более слабое, хотя и менее точное прочтение: «Класс явлений есть подкласс сущностей, а класс сущностей не есть подкласс явлений». Но и тогда это не спасло бы дело, а лишь сообщило бы нам то, прямо скажем, спорное соображение, что все явления есть сущности, тогда как некоторые сущности не есть явления.

Правда, далее [6, с. 273, 274] о. Павел дает еще несколько интерпретаций выражения « $A \supset B$ » («явление показывает реальность», «явление делает реальность познаваемой», «явление объявляет сущность») и « $B \supset A$ » («сущность растворяется в явлении», «вещь сводится к явлению»). Эти интерпретации

отличаются как друг от друга, так и от тех, которые мы только что разбирали, и к тому же оказываются некорректными с формальной точки зрения, т. к. знак \supset не имеет в них устойчивого логического значения. И всё же, насколько возможно точно следуя мысли о. Павла, сохраним для формулы платонизма уже знакомые нам выражения «явление» и «сущность», а «растворенность» и «сводимость» будем понимать в самом сильном смысле — как идентичность (в дальнейшем мы увидим, что этот выбор вполне оправдан). Тогда искомая формула могла бы выглядеть приблизительно так:

П: Явление показывает сущность, но сущность не идентична явлению.

Или более точно: «Всякое явление показывает некоторую сущность, но никакая сущность не идентична никакому явлению». В таком виде основное положение платонизма хотя и не вполне соответствует исходной формуле о. Павла, но зато уже не вызывает серьезных возражений ни с логической точки зрения, ни по смыслу. С известной долей уверенности можно утверждать, что нам в итоге всё же удалось сформулировать общепризнанное положение теории энергии о. Павла Флоренского.

Энергия, символ и имя собственное

Как уже было сказано, специфически христианское содержание учения о сущности и энергии составляет для о. Павла лишь одну из частей общепризнанного содержания этого учения. Однако формулировка положения, которое выражало бы это специфически христианское содержание, требует некоторых предварительных разъяснений. Разъяснения касаются в первую очередь того, каким образом в познавательной деятельности, по мнению о. Павла, связаны между собой энергия, явление и имя.

Эта связь раскрывается через понятие символа: «...символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [6, с. 257]. Поэтому символ «с правом может именоваться также именованием той, высшей ценности, а в занимающем [нас] отношении и должен именоваться этим последним» [6, с. 257].

Символом, наиболее важным с точки зрения познания, является слово — основное средство, обеспечивающее связь познающего и познаваемого [6, с. 259]. Вследствие символического характера слова его энергия «срастворена» как с энергией познающего, так и с энергией познаемого: поэтому «будучи самим собою, оно вместе с тем есть и субъект познания и объект познания» [6, с. 263]. В свою очередь, словом, наиболее важным с точки зрения познания, является имя, т. к. оно соответствует субстанции как главной онтологической категории [6, с. 263]. Наконец, именем, наиболее важным с точки зрения познания, является имя собственное, т. к. оно соответствует личности, а личность занимает первенствующее положение среди субстанций. Существенное свойство имени собственного о. Павел усматривает в том, что оно «имеет в виду познаваемое, и потому, хотя оно и раскрывает познающего и есть он, но преимущественно являет познаваемую реальность и есть самая реальность» [6, с. 263].

Имяславие как христианское учение об энергии

Назначение приведенных выше разъяснений станет понятнее, если учесть, что специфически христианская часть теории энергии о. Павла представлена «позицией имяславия». В его изложении она выглядит следующим образом:

Богословская позиция имяславия выражается формулой:

«Имя Божие есть Сам Бог».

Более расчлененно оно должно говориться:

«Имя Божие есть Сам Бог и именно Сам Бог, но Бог ни есть ни имя Его, ни Самое Имя Его» [6, с. 268–269].

Чуть ниже о. Павел поясняет:

Таким образом, формулою утверждается, что Имя Божие, как реальность, раскрывающая и являющая Божественное Существо, больше самой себя и божественно, мало того — есть Сам Бог, — Именем в самом деле, не призрачно, не обманчиво являемый; но Он, хотя и являемый, не утрачивает в своем явлении Своей реальности, — хотя и познаваемый, не исчерпывается познанием о Нем, — не есть имя, т. е. природа Его — не природа имени, хотя бы даже какого-либо имени, и Его собственного, Его открывающего Имени [6, с. 270].

Имяславие как разновидность платонизма

Принимая во внимание пояснения о. Павла, позицию имяславия в его трактовке можно выразить в следующем положении:

I_1 : Имя Божье есть Бог, но Бог не есть Его имя.

Если позиция имяславия представляет собой частный случай широко понимаемого платонизма или общечеловеческого мировоззрения, как на этом настаивает о. Павел [6, с. 272], то положение I_1 должно следовать из общефилософского положения учения об энергии. Между тем, ближайшее к I_1 по смыслу высказывание, которое при некоторых дополнительных допущениях возможно вывести из П, таково:

I_2 : Имя Бога показывает Бога, но Бог не идентичен Его имени.

Выражение «имя Бога» и его эквиваленты в I_1 и I_2 двусмысленны: они могут означать как всякое имя Бога, так и какое-либо Его определенное имя, подразумевавшееся о. Павлом. Для устранения этой двусмысленности можно заменить это выражение в I_1 и I_2 каким-либо собственным именем Бога. Сам о. Павел использует имя «Бог» [6, с. 271–272], и мы ему в этом последуем. Однако здесь возникает новая двусмысленность: в I_1 и I_2 уже содержится имя «Бог», которое, в соответствии с П, должно относиться там к сущности Бога. Мы можем заменить это выражение на выражение «сущность Бога», так что в итоге получим:

$I_{1.}$: Имя «Бог» есть сущность Бога, но сущность Бога не есть имя «Бог»,

и

$I_{2.}$: Имя «Бог» показывает сущность Бога, но сущность Бога не идентична имени «Бог».

Энергия, сущность и haecceitas

К сожалению, на этом двусмысленности не заканчиваются. Более того, последняя из них едва ли окончательно устранима: дело в том, что восточнохристианская традиция связывала понятие энергии исключительно с видовой сущностью индивидов, а не с самими индивидами (φυσικὰ ὑὰρ καὶ οὐχ ὑποστατικά φαμεν [...] τὰς ἐνεργείας, *Точное изложение* III 14, 24–25 (здесь и далее цитируется по [7]); ср. тж. [8, р. 456]), тогда как о. Павел кроме видовой сущности признает и сущность отдельного индивида, его индивидуальную «этость», или «haecceitas» [6, с. 266]. И именно эту индивидуальную сущность и являет, на его взгляд, имя собственное.

Таким образом, положения I_1 и I_2 , мы можем равным образом читать как высказывания об отношении имени «Бог» к индивидуальной сущности одного из лиц Святой Троицы (а) и как высказывания об отношении имени «Бог» к сущности, общей для всех лиц Святой Троицы (б). Сам о. Павел никак не проясняет, какую из интерпретаций нам следует использовать. Но поскольку понятие энергии в восточнохристианской традиции всегда соотносилось именно с видовой сущностью, будем следовать интерпретации (б).

Условия выводимости имяславия из платонизма

Теперь нам достаточно лишь довести начатое до конца и показать равнозначность I_1 и I_2 , чтобы подтвердить правоту о. Павла и убедиться в том, что специфически христианское содержание действительно является частью общепhilosophического содержания его теории энергии. Однако говорить о равнозначности I_1 и I_2 , возможно только при следующих допущениях:

(1) Предметы, обозначаемые выражениями «имя “Бог”» и «сущность Бога», существуют.

(2) Имя «Бог» в I_1 и в I_2 , должно представлять собой явление сущности Бога (в соответствии с П).

(3) Выражение «показывает» в первой части I_2 , должно быть равнозначно выражению «есть» в первой части I_1 , а также философски и богословски адекватно отражать отношение между сущностью Бога и Его именем.

Очевидно, что ни для о. Павла, ни для любого другого христианина, придерживающегося Никео-Цареградского символа веры (включающего в себя выражение «единосущный»), никаких затруднений, связанных с принятием условия (1), быть не может, поэтому будем считать его выполненным.

Два взгляда на имя собственное и связанные с ними затруднения

Условие (2) в теории о. Павла также выполняется: поясняя «позицию имяславия» (см. выше), он прямо трактует имя Бога как явление сущности Бога. Поскольку же понятие явления повсюду используется им как равнозначное понятию энергии, то имя Бога следует хотя бы в каком-то отношении признать энергией Бога.

Правда, давая определение понятию символа, о. Павел говорит уже о «сращенности» энергии символа (а значит, и энергии имени собственного) и энергии сущности, познаваемой с помощью символа. Как соотносятся между собой эти два взгляда на отношение имени собственного к являемой

им сущности, о. Павел не объясняет. К тому же второй взгляд, как кажется, приводит к следствиям, вызывающим по меньшей мере недоумение: если символ — это самостоятельная сущность с собственной энергией, то, будучи явлением какой-то другой сущности, он тем самым оказывается и энергией этой сущности. В итоге энергия символа становится энергией энергии той сущности, которую являет символ. Независимо от того, насколько состоятелен этот взгляд сам по себе, подобным представлениям едва ли можно найти какое-либо соответствие в восточнохристианской традиции.

Имя, явление, энергия: трудности философские и богословские

В любом случае понимание имени как явления сущности, а также отождествление явления и энергии сталкиваются с рядом трудностей как философского, так и богословского характера. Если говорить о связи явления и энергии, то явление определяется через отношение к тому, кому оно является, тогда как энергия со времен Аристотеля и на протяжении всей восточнохристианской традиции определяется как действительность и деятельность в противоположность простой возможности и способности [8, р. 455]. Очевидно, что для явления энергия конститутивна, т. к. нечто, не существующее актуально, не может и являться. Но конститутивна для него и обращенность к субъекту, которому оно может предстать и который может его воспринять (по словам о. Павла, это сторона предмета, «направленная к другому бытию»), тогда как для энергии такого рода обращенность к субъекту конститутивной не является.

Таким образом, уже здесь мы можем с уверенностью утверждать, что понятие явления и понятие энергии не равнозначны. Применительно же к Богу явление, скорее, может быть связано с Его свободной волей, с желанием открыть себя другим индивидам (οὐδεὶς ἔγνω ποτὲ τὸν θεόν, εἰ μὴ ᾧ αὐτὸς ἀπεκάλυψε, *Точное изложение* I 1, 10–11), при том, что в таком явлении им открывается не сущность Бога, а Его энергия (φύσει ἀόρατος ὁ θεός, ὁρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνεται, *Точное изложение* I 13, 73). Явление Бога — в отличие от Его энергии — всегда имеет в своей основе акт Его свободной воли и не предопределено Его сущностью: божественная жизнь Святой Троицы обладает полнотой актуального существования и без явления себя какому-либо другому индивиду (можно вспомнить высказанную еще Аристотелем мысль о том, что οὐσία Бога — это энергия: *Метафизика* Λ (XII). 6, 1071b 20).

Можно ли всякое имя собственное считать явлением сущности его носителя? Если речь, как в нашем случае, идет о видовой сущности, то применительно, скажем, к человеку это по меньшей мере неочевидно, а применительно к Богу восточнохристианская традиция решительно исключает саму возможность какого бы то ни было явления Его сущности, в т. ч. посредством имени: в силу принципиального превосходства божественной природы над нашей сущность Бога для нас непостижима, а потому и неизменна, поскольку назначение имен — «показывать» вещи (*Точное изложение* I 12b, 2–7; ср. т.ж. [8, с. 457–458]).

Кроме того, будучи явлением сущности, имя — согласно одному из направлений мысли о. Павла — должно быть (хотя бы в некотором отношении) энергией именуемой сущности, а для восточнохристианской традиции это не так. В лучшем случае она могла бы согласиться с тем, что энергия Бога

выступает одним из оснований для Его именованя: поскольку всё, что говорится о Боге, в конечном счете относится не к Его сущности, то именованя Бога «показывают» или то, что Он не есть, или Его отношение к тому, что Ему противопоставляется, или то, что «сопутствует» Его природе, или Его энергию, или Его существование (*Точное изложение* I 9, 7–9 вместе с 21–22). Даже само слово «Бог» (θεός) относится к энергии, а не к сущности Бога: возможные этимологические значения этого слова характеризуют способы, какими Бог действует и открывает себя в созданном Им мире (*Точное изложение* I 9, 14–22).

Если же следовать другому направлению мысли о Павла, согласно которому энергия имени Бога сращена с энергией самого Бога, а потому Его имя являет Его сущность, то и в этом случае не удастся избежать неприемлемого для восточнохристианской традиции представления о возможности явления сущности Бога.

Многозначность слова «есть»: трудности, связанные с каждым значением

Выполнение условия (3) представляется не менее трудным. Используется ли выражение «есть» в каждой из двух частей I_1 , в одном и том же значении? Так как выражения «имя “Бог”» и «сущность Бога» выступают здесь в качестве имен, «есть» может выражать только идентичность (ср. пронциательные рассуждения самого о. Павла о логической многозначности слова «есть», в т. ч. в связи с отношением идентичности [5, с. 519–529]). Но идентичность является симметричным отношением, поэтому принятие такого значения «есть» сделало бы I_1 логически ложным. К тому же если «есть» в I_1 употребляется в идентифицирующем значении, то имя «Бог» (которое, как и всякое слово, «есть и субъект познания и объект познания») оказывается идентичным не только сущности Бога, но произносящему это имя человеку. Поскольку же отношение идентичности не только симметрично, но и транзитивно, то сущность Бога и человек, произносящий имя «Бог», в этом случае также должны были бы быть признаны признать идентичными. Оба эти результата абсурдны.

Однако в первой части I_2 и I_2 выражение «есть» замещается выражением «показывает». Если «есть» в одном из своих значений синонимично «показывает», то высказывания I_1 и I_2 по крайней мере в этом отношении можно было бы считать равнозначными. На помощь могло бы прийти псевдоидентифицирующее «есть», нередко используемое нами в повседневной жизни.

Легче всего проиллюстрировать его употребление на примере живописного произведения — допустим, картины Рембрандта «Артаксеркс, Аман и Эсфирь», выставленной в Пушкинском музее в Москве. Видя на этом полотне изображение Эсфири, мы можем показать на него и с полным правом произнести: «Это — Эсфирь» (тире в данном случае служит заменой выражения «есть»). Очевидно, что тем самым мы вовсе не утверждаем идентичность Эсфири ее изображению. Скорее, изображение Эсфири, как сказал бы о. Павел, «показует» Эсфирь, заставляет нас соотнести его с ней, является ее «представителем». Более того, сама Эсфирь, узнав себя на этой картине, могла бы сказать: «Это — я!» Конечно, и она при этом не имела бы в виду, что является изображением.

Псевдоидентифицирующее «есть» позволяет лучше понять и мысль о Павла о том, что слово вообще и имя собственное в частности есть не только объект, но и субъект познания. Ведь псевдоидентифицирующее «есть» может относиться не только к изображенному на картине лицу, но и к автору изображения. Так, увидев в Пушкинском музее свою работу среди множества чужих, Рембрандт мог бы воскликнуть: «Это — я!» В свою очередь, стоящий рядом искусствовед, глядя на эту же картину, мог бы подтвердить: «Это — Рембрандт». Опять же ясно, что ни тот, ни другой не считают автора произведения идентичным произведению, но рассматривают произведение как своего рода «представителя» автора. Еще более близкий мысли о Павла пример мог бы относиться к устной речи. Так, узнав на аудиозаписи свой голос и свои слова, каждый из нас мог бы сказать: «Это — я!» Правда, бросается в глаза, что отношение псевдоидентичности с любого рода образом у создателя образа и у изображаемого лица — разное (это различие никуда не уходит даже если речь идет об автопортрете).

Похожее рассуждение использовалось в восточнохристианской традиции для защиты иконопочитания, да и сам о Павел проводит прямое сравнение между почитанием икон и почитанием имен [6, с. 268]. Действительно, между изображением некоторого лица и именем собственным этого же лица имеется некоторое сходство: помимо того, что имя собственное (в отличие от изображения) обозначает некоторого индивида, оно, как и изображение, может выступать своего рода «представителем» соответствующего индивида.

Однако здесь одна аналогия заканчивается и начинается другая. До сих пор мы имели дело с именами и изображениями индивидов. Что касается сущности, явлением которой о Павел считает ее имя, то для ее словесного обозначения, по-видимому, действуют те же ограничения, что и для ее возможных изображений. Помимо того, что изобразить видовую сущность какого-либо индивида чисто технически весьма затруднительно (если вообще возможно), изображения на иконах (в т. ч. изображения Христа) — это «представители» не сущностей, а индивидов. Защита изображений Христа строилась как раз на том, что икона «представляет» вочеловечившегося божественного индивида (в том облике, в котором Его могли непосредственно наблюдать Его современники), а не другие, не вочеловечившиеся лица Троицы, и тем более не сущность Бога. И если вочеловечившееся лицо Троицы носит имя собственное «Иисус», то о сущности Бога, как мы видели, прямо говорится, что она непознаваема и именуема. Общие же для трех лиц Троицы имена подчиняются правилу, сформулированному преп. Иоанном Дамаскином: они или показывают, что Бог не есть, или в конечном итоге относятся к Его энергии.

Поскольку мы в принципе не располагаем никакими средствами для прямой идентификации сущности Бога, то и ее псевдоидентификация с помощью какого бы то ни было имени собственного оказывается невозможной.

Недостатки теории энергии о Павла Флоренского и ее возможная конструктивная интерпретация

Итак, равнозначность I_1 и I_2 нам показать не удалось. И нам не остается ничего иного, кроме как признать, что специфически христианское содержание

теории энергии о. Павла Флоренского не может быть частью ее общепhilosophического содержания. Это, в свою очередь, означает, что его теория внутренне противоречива.

Не менее противоречивым оказывается и отношение теории о. Павла Флоренского к платонизму. Вопреки мнению самого о. Павла возвести его теорию к Платону нельзя (в том, что она имеет не вполне аристотелевский характер, мы уже имели возможность убедиться): это было бы неверным как исторически (поскольку само понятие энергии было введено в философию Аристотелем), так и философски (в философии Платона мы не найдем представления о том, что имя являет сущность).

Между тем первого (и более серьезного) из указанных противоречий можно было бы легко избежать, устранив само его основание: ведь противоречие появляется только потому, что о. Павел считает специфически христианскую часть своей теории изложением восточнохристианского учения об энергии. В действительности же, как мы убедились, его теория логически несовместима с этим учением. Поэтому теорию о. Павла правильнее всего было бы признать самостоятельной философской теорией энергии наряду с восточнохристианским учением о сущности и энергии в Боге. Конечно, и в этом случае его теория по-прежнему противоречила бы восточнохристианскому учению об энергии, но это противоречие, во всяком случае, уже не было бы внутренним.

Рассматривая теорию о. Павла Флоренского саму по себе, нельзя не отметить ее своеобразия и оригинальности. В первую очередь обращает на себя внимание то обстоятельство, что основное семантическое отношение в теории о. Павла — это не привычная референция, когда само по себе ничего не значащее имя через установление логически случайной конвенциональной связи просто указывает на некий предмет, а референция, осуществляющаяся через «явление», «раскрытие» предмета посредством имени, которое сообщает о предмете существенное. Упрощая, можно было бы сказать, что о. Павел предлагает теорию значения имен, в которой значение или смысл имени опосредует его связь с референтом.

Основополагающее значение в его теории имеет имя собственное, которое «представляет» в языке индивидуальную сущность предмета, тем самым делая ее постижимой. И действительно, в условиях обычного языкового общения имена собственные не воспринимаются как произвольные знаки, случайным образом соотнесенные с предметами: часто мы без особого труда можем выделить в речи имя собственное, отчасти даже определить, к какому виду предметов оно относится — скажем, имя города редко можно спутать с именем человека. Во всяком случае кажется, что с именем «Бог» дело обстоит именно таким образом: независимо от того, считаем ли мы сущность Бога постижимой и признаем ли мы у Него индивидуальную сущность, имя «Бог» явно каким-то образом «представляет», «являет» в языке Бога как индивида, причем как совершенно особенного индивида с особенным именем. Конечно, такое функционирование имен в языке имеет свои ограничения: нам бывает нелегко, а иногда и совсем невозможно, выделять имена собственные в незнакомом языке и тем более распознавать их значения. Однако по мере углубления знакомства с языком мы постепенно учимся и этому.

Сколь бы неожиданным это не показалось, но в так понимаемой теории значения имен о. Павел во многом сближается с Г. Фреге и Б. Расселом (ср. [3, с. 17–18]) (причем с работами Рассела он к этому времени был уже давно знаком, ср. [5, с. 688]). Вместе с тем он явственно тяготеет к опровергнутой Х. Патнэмом «магической теории» референции [4, с. 16–19] с ее «самоидентифицирующимися объектами» [4, с. 72–73], которые необходимым образом связаны со своими именами. И здесь убежденность о. Павла в «магичности» слова (ср. [6, с. 230–249]) заставляет его пренебрегать разумной теоретической осмотрительностью, когда, избегая крайностей конвенционализма, он впадает в крайности «магизма».

Дальнейшее конструктивное развитие теории о. Павла Флоренского наверняка помогло бы расширить наше понимание тех аспектов языка и его отношения к миру, которые нередко остаются в тени современных исследований, но вместе с тем оно потребовало бы и более тщательной экспликации тех понятий, которые употребляет о. Павел, а также дальнейшей проработки его онтологии. Правда, даже в этом случае несовместимость его теории с восточнохристианским учением об энергии, скорее всего, едва ли когда-либо удалось бы преодолеть.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / пер. с англ. А. И. Кырлежева и А. Р. Фокина. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 384 с.
2. Буланенко М. Е. Понятие истины и проблема самообоснования философии в греческой и христианской античности. — Саарбрюккен: LAP, 2011. — 273 с.
3. Лебедев М. В., Черняк А. З. Онтологические проблемы референции. — М.: Праксис, 2001. — 344 с.
4. Патнэм Х. Разум, истина и история / пер. с англ. Т. А. Дмитриева, М. В. Лебедева. — М.: Праксис, 2002. — 296 с.
5. Флоренский П. А. [Соч.]. Т. I (1–2): Столп и утверждение истины. — М.: Правда, 1990. — 839 с.
6. Флоренский П. А., свящ. Имеславие как философская предпосылка // Флоренский П. А., свящ. Соч.: в 4 т. / сост. игумена Андроника (А. С. Трубачёва), П. В. Флоренского, М. С. Трубачёвой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачёв). — Т 3 (1). — С. 252–287.
7. Ioannes Damascenus. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. P. Bonifatius Kotter. — Berlin: de Gruyter, 1973. — Bd. II. — 350 S.
8. Larchet J.-C. La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène. — Paris: Cerf, 2010. — 479 p.

*А. Ю. Лебедев**

ПРИЧИННОСТЬ ИЛИ СУДЬБА? (КОММЕНТИРУЯ А. Ф. ЛОСЕВА)

Одно из центральных мест в философии А. Ф. Лосева занимает античное понятие судьбы, к которому у него возводится и которому противопоставляется упрощенное понятие причинности, используемое в естествознании. В статье детально рассматривается данная аналогия путем сопоставления древнегреческой мифологемы судьбы с принципом наименьшего действия, широко применяемым в современной науке. В целях более полного описания круга представлений, лежащих в основе обоих этих подходов, обсуждается их генезис и историческое развитие. Особо отмечается идея целостности мира, к которой приходит А. Ф. Лосев, и встречающаяся все больший отклик у современных исследователей естествоиспытателей.

Ключевые слова: А. Ф. Лосев, мифологема судьбы, причинность, принцип наименьшего действия.

A. Yu. Lebedev
CAUSALITY OR FATE?
(commenting on A. Losev)

One of the central concepts in the philosophy of A. Losev is an antique notion of fate. Losev both considers notion of fate as an origin of the concept of causality, used in a hard sciences, and contrasts them for causality being simplified version of the fate. Present article considers this analogy in detail by comparing ancient Greek mythologem of the fate with the least-action principle, which is widely used in modern science. In order to provide complete description of the ideas, underlying both of these approaches, we discuss their genesis and historical development. We put special stress at the idea of the integrity of the world, at which A. Losev finally arrives and which is becoming more and more popular among modern researchers of nature.

Keywords: A. Losev, fate mythologem, causality, principle of the least action.

* Лебедев Александр Юрьевич, кандидат физико-математических наук, аспирант, Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия; leb-alexandr@yandex.ru

Причинность новейшего математического естествознания есть не более как плохое язычество: это — обворованное, раздетое догола и пущенное по миру учение о судьбе [22, с. 114].

А. Ф. Лосев

В трудах крупнейшего отечественного философа-антиковеда А. Ф. Лосева неоднократно и в разных контекстах встречается мало привычное для современного естествоиспытателя и во многом загадочное понятие «судьба». Этот термин больше ассоциируется с художественными приемами из сферы литературно-поэтического творчества, где все, что связано с проявлениями таинственного рока или судьбы, обычно придает произведению особую глубину звучания.

Если же провести опрос на тему «существует ли судьба», то утвердительные ответы вряд ли будут доминировать над отрицательными — слишком внедрился в сегодняшний менталитет дух рациональности Нового времени, со свойственными ему представлением о причинности и убежденностью в том, что «жизнью человеческой и всем вообще распоряжком на земле <...> сам человек и управляет» [2, с. 279].

Однако жизненный путь Лосева, ставшего свидетелем почти тектонической смены исторических эпох со всем ее драматизмом и открывшейся внутренней сложностью, не мог не привести его, как мыслителя, к проблеме судьбы.

Тема судьбы как власти неотвратимой необходимости, непостижимой предопределенности событий и поступков человека, некоей могущественной силы, управляющей человеческой жизнью, сопровождала А. Ф. Лосева на протяжении всей его жизни. Без преувеличения можно сказать, что его поистине мучила загадка судьбы [29, с. 210–211].

Как отмечает В. И. Постовалова, особая острота вопроса состояла для Лосева в противоречии между фактом данности феномена судьбы как жизненного явления в опытном переживании человека и отвержении самой идеи судьбы наукой. А. Ф. Лосев не мог согласиться с тем, что понятие судьбы исчезло из научного обихода и оказалось заменено понятием причинности. В своих работах Лосев постоянно возвращается к понятию судьбы, словно пытаясь перебросить соединительный мостик между развитым учением о ней в античности и весьма обедненными, с его точки зрения, научными представлениями современности.

Не разделяя категоричности этой оценки, поскольку она, на наш взгляд, не вполне отражает разнообразие арсенала научных идей периода написания «восьмикнижия», и тем более последующего времени, постараемся показать обоснованность главной лосевской интуиции о существовании подобного рода соединительного мостика. Для этого обрисуем данную проблему с двух внешне несходных, однако, как представляется, внутренне близких мировоззренческих позиций, на которые такая философская конструкция, вероятно, смогла бы опереться своими концами.

Тема судьбы волновала человечество на протяжении всей его истории. Она рассматривалась не только в античности, но и в христианскую эпоху, начиная с раннего средневековья, получив при этом новую, несвойственную древности

интерпретацию, когда судьба осмысливалась в форме божественного Провидения. Данной теме уделили внимание блаженный Августин, Боэций, Абельяр.

Значительный интерес к проблеме судьбы был проявлен в эпоху Возрождения итальянскими гуманистами [17]. Затем последовал период развития и раскрытия этой темы в художественной литературе и драматургии, в частности, в творениях Шекспира, драмах Ж. Расина и произведениях Ф. Шиллера и немецких романтиков. В русской сценической традиции «трагедия рока» была широко представлена в XVIII–XIX вв. целым рядом пьес и имен, из которых наиболее известен «Маскарад» М. Ю. Лермонтова.

Как категория философского дискурса судьба вновь появляется в середине XIX в. в произведениях Кьеркегора, затем следует целая плеяда философов, писавших о судьбе [16, с. 5], из представлений которых отмечается влияние на лосевские взгляды идей О. Шпенглера [11, с. 7], выраженных в посвященной теме судьбы главе «Заката Европы».

Проблема судьбы рассматривалась также и русскими религиозными философами Серебряного века [5]. В их работах она была связана с темами смысла жизни и границ человеческой свободы, проблематикой необходимости и случайности, соотношения веры и рационального знания в контексте опыта постижения Бога и мира.

Подъем интереса к теме судьбы отмечается и в наши дни. Об этом свидетельствуют цикл состоявшихся в 1990–1994 гг. в Москве научных конференций, в трудах которых понятие судьбы подверглось детальному анализу (см.: [28]), а также целый ряд кандидатских диссертаций по сопутствующим вопросам, защищенных в последующее двадцатилетие. Необходимо также отметить монографию В. П. Горана [9], вышедшую в свет в тот же период.

Вместе с тем можно констатировать, что не только христианский, но даже просто монотеистический пласт представлений о судьбе пока продолжает оставаться достоянием чисто гуманитарных знаний, не встречая параллелей в сфере естественных наук. Как отмечает В. Зеньковский, фундамент современной научной картины мира, в основе которого лежат: 1) отказ от креационизма и учение о «бесконечной эволюции»; 2) принципиальное отвержение идеи «чуда»; 3) принятие факта закономерности в мире с устранением вопроса о причинах этой закономерности; 4) тяготение к механическому истолкованию природы и отказ от телеологии [12], исключает соответствующие религиозные предпосылки.

Как известно, дух творит себе формы. В связи с отказом науки Нового Времени от христианских представлений, ставшим для многих ее служителей своего рода *credo*, идейный откат к пантеизму и язычеству (здесь нельзя не согласиться с А. Ф. Лосевым) произошел вполне закономерно.

Древнегреческая мифологема судьбы имела предысторию в еще более глубокой древности. Как отмечает В. П. Горан, по крайней мере, часть исходных образов и символов, на основе которых сформировались древнегреческие представления о судьбе, отраженные в гомеровском эпосе и творениях Гесиода, гораздо древнее «Илиады» и «Одиссеи» и восходят к крито-микенской эпохе.

В минойско-микенском культе чтившиеся божества были в основном женского пола. Это был изначально хтонический культ, т. е. ассоциирующийся

с земель и ее производительными силами. Хтонические божества характеризуются амбивалентностью. Обычно это богини плодородия и рождения, но одновременно также и богини, поставленные во главе загробного мира. Они имплицитно связывают такие фундаментальные противоположности, как рождение и смерть. В средиземноморской культурной традиции образ такого хтонического божества ассоциируется прежде всего с фигурой Великой Матери.

Таковой являлась в конце II тыс. до н. э. великая богиня Кибела, культ которой распространился в Анатолии вплоть до Эгейского моря. Но фигура самой Кибелы имеет значительно более ранние истоки, которые в эгейско-анатолийском культурном ареале прослеживаются уже в VII–VI тыс. до н. э. Именно этим временем датируется Чатал-Хююк — крупное поселение в Анатолии, в культовых изображениях которого уже присутствуют образы Великой Матери с типичным для хтонических божеств сочетанием символики плодородия, рождения, жизни, с одной стороны, и смерти — с другой [9, с. 35–37].

Существуют также предположения о древнеегипетском и вавилонском влияниях на греческую мифологию через микенцев и их знакомство с месопотамской религиозной традицией. В эпоху, когда контакты микенских греков с соседними культурами (Египет, Вавилония, хетты) были наиболее интенсивными, в рамках этих культур идея судьбы как целокупного жизненного пути человека, начиная с момента его появления на свет и до порога смерти, уже успела сложиться и получила значительное распространение, сделавшись достоянием всего Ближнего Востока.

Таким образом, греческие богини судьбы Мойры стали объектом культа с родословной, уходящей в глубь тысячелетий, имевшего преемственность с минойско-микенскими хтоническими божествами. Интересной особенностью Мойр была их двойная генеалогия.

В «Теогонии» Гесиод сначала представляет Мойр как принадлежащих к поколению старейших богов, явившихся в мир задолго до олимпийской семьи. Они изображаются дочерьми Ночи, богини ночного мрака, родившейся из начального Хаоса. Жилище Ночи располагалось в бездне Тартара, куда никогда не смотрит солнечный Гелиос. Власть Мойр как могущественных первичных божеств распространялась на все и вся, включая не только людей, но и богов-олимпийцев.

Второй раз Мойры вводятся уже как дочери главы олимпийских богов Зевса и Фемиды, персонифицирующей закон, суд и вечную справедливость, что наделяет образ Мойр смыслом торжества закона судьбы как закона справедливости. Это генеалогическое различие требует комментария.

Важная особенность мифологемы судьбы состоит в том, что ее сердцевину составляет идея предопределенности будущего, которое заранее задано, в каком-то смысле уже существует, осуществляется с неотвратимостью и может быть узнано посредством различного рода мантических техник, т. е. искусства предсказания. Но такое предопределение предполагает категорию времени. Говорить о власти судьбы над объектами, вообще не подверженными изменениям (бессмертными существами), у которых если не само бытие, то хотя бы их статус в мироздании не является временным, лишено смысла.

Применительно к языческим богам это означает следующее. Власть каждого из них имеет пределы в силу существования других богов, и такой предел есть жизненная доля каждого бога в мире. Решения судьбы касаются изменения их положения, именно об этом повествуют мифы, в которых речь идет о смене господствующих поколений богов. Фигуры Мойр приобретают в таком случае вселенский масштаб субъектов судеб для ординарных богов-функционеров, осуществляющих непосредственное управление миром. (Показательно, с какой неохотой открывает гетевский Мефистофель тайну существования Матерей) [8, с. 262]. Тенденция подчинять богов судьбе преобладала у греков тогда, когда речь шла о смене поколений богов, а противоположная тенденция — представлять богов субъектами судьбы, проявлялась при изображении миропорядка в эпоху царствования Зевса.

Этот последний временной период рассматривался при жизнеописании героев эпоса. Сразу же при рождении человека Мойрами задавался весь его жизненный путь как единое завершенное целое, и важнейшим пунктом принимаемого ими при этом решения являлось предопределение момента его смерти, имеющее фатальный характер. В поздней греческой мифологии Мойр было трое. Они именовались Лахесис (греч. дающая жребий), Клото (прядущая) и Атропос (неотвратимая). Их функции были следующими: Клото пряла нить жизни, на которую нанизывались жизненные события, Лахесис разматывала эту нить и проводила ее через все случайности и превратности судьбы, а Атропос, перерезая нить, обрывала жизнь человека [38].

Мотив «прядения» судьбы характерен не только для греческой мифологии, он встречается также в совершенно различных и далеких друг от друга культурах и восходит, по-видимому, к весьма древним индоевропейским представлениям [41, р. 352]. В частности, судьбы людей при рождении прядут древненорвежские богини Норны.

В славянском пантеоне ту же роль играла Макошь — единственное женское божество, идол которого стоял в киевском капище и которая, по мнению академика Б. А. Рыбакова, была едва ли не главной фигурой народного культа дохристианской Руси [31]. Ей посвящался особый день недели — пятница. Позже в народном сознании образ Макоши во многом ассоциировался с образом христианской святой III в. Параскевы Пятницы. Это имеет параллель и в позднем творчестве А. С. Пушкина, где судьбоносным днем тоже всегда является именно пятница [6].

Важным элементом мифологемы судьбы было представление о направляющем демоне-гении. Платон в «Государстве» описывает процесс выбора человеческими душами своего жизненного жребия (образчика судьбы) прежде их телесного воплощения, после которого они забывают обо всем происшедшем, и их сознание при рождении представляет собой *tabula rasa*. Однако Лахесис, утверждая выбранный жребий, посылает с душой особое бестелесное существо — демона «как стража жизни и исполнителя сделанного выбора» [26 с. 419], который в дальнейшем руководит душой и реализует ее выбор в земной действительности. У греческих философов вплоть до неоплатоников понятие демона не имело той негативной коннотации, которую оно получило в христианстве, и обозначало просто божество низшего ранга. Как отмечает А. Ф. Лосев,

римский гений (genius) представлял полную аналогию греческому демону <...> Этим названием обозначалось в людях (и в вещах) их жизнеустремление, их волевая направленность <...> Гении эти настолько близки к людям (вещам), что они заведуют каждым малейшим шагом человека, каждым его движением [21, с. 72].

Вопрос о демоне подробно рассматривается также у Плотина. В изложении его учения Лосевым это

наш внутренний руководитель. Но, не будучи ни чистым умом, ни просто роковым предопределением, он в то же самое время и не есть мы сами в нашей изначальной субстанции. Он только находится в нас, и он именно *наш*. Что же касается нас самих, то в реальной земной жизни мы можем то подчиняться ему, то не подчиняться, или подчиняться как-нибудь частично, приблизительно [20, с. 654].

Наиболее сложный аспект понятия судьбы был связан с проблемой соотношения предопределенности жизненного пути со свободной волей человека, особенно в том случае, когда последнему как-то удавалось заглянуть «за горизонт» и узнать, что его ожидает в будущем. Гамлетовская дилемма — «смиряться под ударами судьбы, *иль* надо *оказать сопротивление*» — *вставала уже перед героями античной трагедии. Но как бы ни разрешали ее для себя персонажи Софокла и Эврипида, всегда оказывалось, что даже бунтарские порывы человека против порядка вещей представлялись «свободными» только ему самому, будучи «учтены» заранее в расписании внешних событий и являясь составной частью средств исполнения предреченного. Однако во внутреннем мире личности подобные моменты выбора играли ключевую роль, содействуя ее становлению.*

Несмотря на персонифицированность божеств судьбы в древнегреческой мифологии, эта персонификация происходила как бы на границе личного и безличного. В гомеровском эпосе не делается ни единой попытки умоливать Мойр. Они выступают преимущественно как олицетворение безличной судьбы, власть которой сходна с властью природной закономерности, и ее проявления нельзя ни изменить, ни отсрочить.

Если подвести краткий итог вышесказанному, то такая безличная судьба представляет собой некую интегральную целостность, вневременным образом полностью определяющую весь жизненный путь человека, который затем развертывается во времени путем последовательной реализации составляющих его событий. Этому действительно имеется близкий аналог в естествознании, который, к сожалению, в своих работах не замечает А. Ф. Лосев, оставаясь, в основном, в рамках рассуждений о традиционно рассматриваемых проявлениях судьбы, касающихся текущего временного момента.

Известно, что изложение большинства разделов физики можно вести двумя способами. Чаще всего его начинают с формулировки законов движения изучаемых объектов в дифференциальной форме. Такой подход кажется естественным и интуитивно понятным. Он «докладывает вам о каждом вашем шаге, прослеживает ваш путь пядь за пядью» [35, с. 110] и вполне согласуется с теми представлениями о причинности, которые складываются у человека на основании обычного повседневного опыта.

Но возможен и иной, интегральный подход, построенный на основе весьма общего утверждения, именуемого принципом наименьшего (или экс-

тремального) действия, согласно которому реальной траектории движения системы, в отличие от всех других ее мыслимых путей между состояниями в исходный и конечный моменты времени, отвечает экстремальное значение интеграла, называемого действием. И хотя оба эти подхода математически эквивалентны (если законы каких-либо физических явлений выражаются дифференциальными уравнениями, то, исходя из чисто математических соображений, не связанных с сущностью этих явлений, возможно их приведение к вариационной форме [27, с. 872]), они совершенно по-разному описывают суть явления — второй меняет привычную парадигму мышления на противоположную. Оказывается, что тела или поля движутся или меняют конфигурацию так, словно имеют в виду определенные цели и стремятся достигнуть этих целей наиболее эффективным образом. Складывающееся при этом впечатление образно передает Р. Фейнман:

... все ваши инстинкты причин и следствий встают на дыбы, когда вы слышите, что частица «решает», какой ей выбрать путь, стремясь к минимуму действия. Уж не «обнюхивает» ли она соседние пути, прикидывая, к чему они приведут — к большему или меньшему действию? [35, с. 111]

Как отмечает Ю. С. Владимиров,

принцип наименьшего действия и сейчас воспринимается не просто, о чем свидетельствует его отсутствие в школьных программах и в курсах общей физики для вузов, несмотря на то, что современная физика опирается, главным образом, на лагранжевы формализм [4, с. 123].

Исторические корни такого рода вариационных принципов тоже уходят в Древнюю Грецию и связаны с именем Герона из Александрии, который, объясняя законы отражения света и варьируя длину пути, проходимого лучом, убедился, что из всех возможных путей свет выбирает наикратчайший. В XVII в. Пьер Ферма обратил внимание на принцип Герона и обобщил его, изложив во временной формулировке.

Понятие действия в его современном значении впервые введено Г. Лейбницем в главе “De actione et potential” не опубликованной при жизни неоконченной работы по механике [39, р. 354]. Незавершенность данного исследования, как полагают [37, с. 9], связана с тем, что его побудительным мотивом было подтверждение теологических и философских взглядов Лейбница о совершенстве устройства мироздания. Доказывая в своей «Теодицее», что «Бог избирает наилучший из всех возможных миров» [19, с. 244], Лейбниц распространял данный тезис как на моральные, так и на физические аспекты сотворенного универсума и тот факт, что в природных процессах оптимальный результат достигается при минимуме действия, должен был послужить иллюстрацией этого утверждения. Однако впоследствии Лейбниц обнаружил, что экстремум действия не всегда является минимумом, что подрывало основы его первоначального замысла.

Спустя несколько десятилетий принцип наименьшего действия был «переткрыт» французским математиком Пьером Мопертюи, пришедшим к понятию о наименьшем действии тоже из теологических соображений о «мудрости

создателя и управителя вселенной, исключаяющей возможность бесполезной траты работы» [30, с. 276].

В дальнейшем принцип наименьшего действия развивался Эйлером и Лагранжем, создавшим в связи с этим метод вариационного исчисления, и получил завершенную форму в работах Гамильтона. Настоящее признание значимости этого принципа произошло в XX в., когда он лег в основу главных разделов современной физики и вошел в число самых фундаментальных физических принципов, позволяя описывать исключительно широкий круг явлений и обладая большей общностью, чем закон сохранения энергии [25, С. 580].

Вместе с тем, как отмечает В. Э. Терехович,

ни одна область науки не считает принцип наименьшего действия предметом своего исследования, принимая его либо как аксиому, либо как проверенный временем формальный метод. Причина в том, что по своей сути это принцип философский» и «одна из причин, по которой к философским обобщениям принципа наименьшего действия всегда относились настороженно, — призрак целевой причины». Обоснование принципа простотой и совершенством природы, понимаемыми телеологически, не вписывалось ни в одну научную парадигму [33, с. 49].

Нельзя, однако, не учитывать того, что «целебоязнь» философски иррациональна [34 с. 103], поскольку последовательно проведенное рассмотрение только лишь действующей причинности неминуемо приводит к проблеме перводвижителя, не в меньшей мере трансцендентного, чем источник конечного целеполагания. В то же время вариационный подход, объединяющий в себе действующую и целевую причинность, снимает остроту их противопоставления, наделяя их, по существу, равным статусом, что соотносится с представлением Аристотеля о вторичности обеих этих причин по отношению к более фундаментальной формальной причине [1].

Вслед за выдвиганием принципа наименьшего действия Мопертюи, как отмечает М. Льюэци,

последовала полемика, в которой поднимались не столько физические, сколько метафизические вопросы (конечная причина, существование Бога). Начата она была Самуэлем Кенигом (1712–1757), в ней принимали участие (как противники Мопертюи) Вольтер, Мальбранш, Вольф и другие [24, с. 155].

Дискуссии о философском содержании данного принципа и его мировоззренческих следствиях имели место и в дальнейшем. Взгляды ученых по этим вопросам разделились и тяготели к трем основным позициям (от полного отрицания философской ценности этого принципа до придания ему всеобъемлющей значимости), каждая из которых была поддержана известными именами (подробнее см.: [34, с. 98–100]).

Однако если в век классической механики еще возможно было считать, что вневременной выбор целостной траектории объекта базируется на чисто математических соотношениях и вторичен по отношению к дифференциальному описанию и действующей причинности, то переход к квантовой физике дополнил картину принципиально новыми деталями, заметно приблизившими ее к представлениям античности.

В частности, неожиданным оказалось обнаружение того, что квантовый объект при своем движении действительно в определенном смысле «прощупывает» не только соседние пути, но и все пространство Вселенной в целом, при этом сбор и обработка соответствующей информации происходят с бесконечной скоростью, т. е. вневременным образом. С этим, в частности, связаны фейнмановский метод интегралов по траекториям, ЭПР парадокс, эффект Ааронова-Бома, вся идеология «запутанности» частиц, кооперативные квантовые макроявления и т. д. Аналогичное поведение может быть свойственно и макрообъектам [10, с. 32]. Как пишет М. Каку, «как бы странно это ни выглядело, каждый раз, как вы идете через комнату, ваше тело заблаговременно “обнюхивает” все возможные пути, даже те, что ведут к далеким квазарам, а затем все их складывает» [14, с. 190].

В этой прямой физической аналогии «выбора судьбы» объектом проявляется свойство целостности мира, объединенного взаимосогласованной связью потенциальных возможностей квантовых систем, отличающейся от обычной причинно-следственной связи тем, что она носит не силовой и не энергетический характер, а проистекает из факта уникальной неразложимости таких систем на множества независимых элементов [37, с. 45].

Большой резонанс в среде научной общественности вызвало доказательство математиками Д. Конвеем и С. Кошеном в 2006 г. «теоремы о свободной воле», позволяющей установить прямое соответствие между свободой воли человека и свободой воли квантовых микрочастиц и даже перейти к количественному описанию данного понятия (см. [40] и приведенную там библиографию), что еще теснее соотносит физические представления о природных процессах с интерпретацией сходных явлений в мифологии.

Идея имманентной активности, присущей всем материальным объектам, опирается на философскую традицию, восходящую еще к Лукрецию (I в. до н. э.). В ее русле находится лейбницевское учение о монадах, взгляды Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Бергсона и многих других. Круг сторонников этой идеи постепенно расширяется. Как отмечает М. Бунге, «материальные предметы на всех уровнях организации все более и более рассматриваются как сущности, имеющие собственную активность, обусловленную, но не полностью детерминированную окружающей их средой» [3, с. 207].

Дальнейшее приближение к представлениям, характерным для мифологии судьбы, делается в работе Э. А. Тайнова [32], где активное начало, управляющее движением частиц, (точный аналог демона-гения), рассматривается как референт комплексной волновой функции и выносится за пределы нашего пространственно-временного многообразия, что освобождает его от релятивистских каузальных ограничений. (По словам Д. В. Грожан, «концепт судьбы — как бы он ни варьировался, всегда апеллирует либо к “другому миру”, либо к отношению между двумя мирами» [11, с. 20].)

Подход Тайнова в ряде аспектов перекликается с идеями П. А. Флоренского о способах физического истолкования мнимостей, расширяющих общепринятые представления о пространстве [36], учением Лейбница о монадах-субстанциях [18] и соображениями Канта, высказанными в «Критике способности суждения», о трансцендентной взаимосвязи действующей и целевой при-

чинности [13, с. 443]. Данный подход позволяет также по-новому взглянуть на отмечавшуюся уже проблему параллелизма соотношения классической и квантовой физики с соотношением сознания и подсознания в психологии [15, прим. 101].

Интеллектуальные построения древних греков, питавшие европейскую научную мысль на протяжении всей ее истории, в наши дни уже не воспринимаются учеными как далекая и не имеющая отношение к современности архаика. В. Гейзенберг указывал, что современное естествознание требует возврата к идеям Пифагора, Платона и Аристотеля [7]. И хотя философская проблема соприсутствия целесообразности в общей структуре мироздания не получила окончательного разрешения, вопросы, на которые вышла современная наука, оказались сущностно близки к тем, которые были поставлены еще в античности и нашли свое выражение в мифологеме судьбы.

В заключение, вновь возвращаясь к философским взглядам А. Ф. Лосева, следует отметить, что как христианский мыслитель он не ограничивается рассмотрением круга чисто языческих представлений о судьбе. Осмысливая данный феномен, он стремится найти ему должное место в системе христианского мировоззрения и независимым путем в свою очередь приходит к учению о всеобщей мировой целостности. Определяя свою философскую позицию как «православно понимаемый неоплатонизм» [23], он приходит к тому, что

говорить ли о Мире и говорить ли о Боге, все равно не миновать учения о целостности, которая все создает. И эта целостность <...> настолько огромна, и настолько она специфически все определяет, что человеку невозможно представить себе заранее в абсолютном смысле наступление того или другого события [23].

Судьба в его системе взглядов есть момент Первоединства, охватывающего все в единой неделимой точке. Однако если античное первоединство ограничено безличным Космосом, то христианское восходит к самому Творцу мироздания, абсолютной Личности — Богу, и в таком понимании судьба, в отличие от действующего вслепую и механически античного рока, представляет собой не что иное, как волю Божию, действие которой глубоко осмысленно и направлено на спасение каждого отдельного человека и всего мира в вечности. Но данная тема, действительно, находится уже не в поле компетенции современной науки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Физика. Кн. 2. Гл. 7. // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1981. — Т. 3.
2. Булгаков М. Белая Гвардия; Мастер и Маргарита: Романы. — Минск, 1988. — 670 с.
3. Бунге М. Причинность: Место принципа причинности в современной науке. 2-е изд. — М.: Едиториал УРСС, 2010. — 512 с.
4. Владимиров Ю. Метафизика. 2-е изд. — М., 2009. — 568 с.
5. Высоцкий А. П. Концептуализация судьбы в русской культуре (на примере философии религиозного экзистенциализма): дис. ... канд. филос. наук. — Волгоград: ВГПУ, 2007.

6. Гайворонская Л. В. Семантика календаря в художественном мире Пушкина (дни недели, времена года): дисс. ... канд. филол. наук. — Воронеж: ВГУ, 2006.
7. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. — М.: Прогресс, 1987. — 368 с.
8. Гете И. В. Фауст. — М.: Художественная Литература, 1969. — 511 с.
9. Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. — Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990. — 335 с.
10. Гринштейн Дж., Зайонц А. Квантовый вызов. Современные исследования оснований квантовой механики. — Долгопрудный: Интеллект, 2008. — 384 с.
11. Грожан Д. В. Проблема судьбы в западноевропейской культуре: дис. ... канд. филос. наук. — Ростов-на-Дону: ДГТУ, 2003.
12. Зеньковский В. Основы христианской философии. — М., 1992.
13. Кант И. Соч.: в 6 т. — М.: Мысль, 1966. — Т. 5. — 564 с.
14. Каку М. Параллельные миры. Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса. — М.: София, 2008. — 416 с.
15. Копейкин К. В. «Души» атомов и «атомы» души: Вольфганг Эрнст Паули, Карл Густав Юнг и «три великих проблемы физики». — URL: <http://ufn.ru/tribune/trib151208.pdf> (дата обращения: 24.01.2019).
16. Круглова И. Н. Метафизика судьбы как онтология свободы: дис. ... канд. филос. наук. — Томск: ТГУ, 1999.
17. Куксаузен А. А. Античные концепции судьбы в культуре итальянского Возрождения: дис. ... канд. культурол. — Саратов: СГТУ, 2006.
18. Лейбниц Г. В. Монадология // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1982. — Т. 1.
19. Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 4. — 554 с.
20. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М.: АСТ, 2000. — 960 с.
21. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. — М.: Мысль, 1996. — 975 с.
22. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
23. Лосев А. Ф. Признавая абсолютную истину. — URL: <http://bookworm-e-library.blogspot.com/2008/12/aleksey-losev.html> (дата обращения: 27.01.19).
24. Льюис М. История физики. — М.: Мир, 1970. — 262 с.
25. Планк М. Принцип наименьшего действия. // Вариационные принципы механики: сб. статей классиков науки / под ред. Л. С. Полак. — М.: Физматгиз, 1959.
26. Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — 654 с.
27. Полак Л. С. Вариационные принципы механики // Вариационные принципы механики: сб. статей классиков науки / под ред. Л. С. Полак. — М.: Физматгиз, 1959.
28. Понятие судьбы в контексте разных культур / науч. совет по истории мировой культуры. — М.: Наука, 1994. — 320 с.
29. Постовалова В. И. Судьба как ключевое слово культуры и его толкование А. Ф. Лосевым (фрагмент типологии миропониманий) // Понятие судьбы в контексте разных культур / науч. совет по истории мировой культуры. — М.: Наука, 1994.
30. Розенбергер Ф. История физики. Ч. 2: История физики в Новое Время. — М.; Л.: ОНТИ, 1933.
31. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М.: Наука, 1994. — 608 с.
32. Тайнов Э. А. Трансцендентальное. Основы православной метафизики. 3-е изд. — М.: Парад, 2007. — 282 с.
33. Терехович В. Э. Действующие и целевые причины в принципе наименьшего действия // Вестник ЛГУ. Сер. Философия. — 2012. — № 3 (т. 2).

34. Терехович В. Э. Философско-методологические проблемы принципа наименьшего действия: дис. ... канд. филос. наук. — СПб.: СПГУ, 2013.
35. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. — М.: Мир, 1977. — Т. 6: Электродинамика. — 349 с.
36. Флоренский П. А. Мнимости в геометрии: расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). 2-е изд. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — 72 с. (Академия фундаментальных исследований: история математики.)
37. Цехмистро И. З., Штанько В. И., Тягло А. В. и др. Концепция целостности. — Харьков: Изд-во Харьковского гос. ун-та, 1987. — 222 с.
38. Berry E. G. The History and Development of the Concept of *Qeía Moira* and *Qeía Tých* down to and including Plato. — Chicago, 1940.
39. Leibniz G. W. *Dynamica de potentia et legibus naturae corporeae* // *Leibnizens mathematische Schriften* /Hrsg. von C. I. Gerhardt. — 1860.
40. Merali Z. Are Humans the Only Free Agents in the Universe? // *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience*. — Springer Science+Business Media, 2013. — P. 81–94.
41. Onians R. B. *The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*. — Cambridge, 1954.

О. В. Золотко**

**«ДВОЙНИК» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В СВЕТЕ
ПСИХОАНАЛИЗА: К ИСТОРИИ РЕЦЕПЦИИ****

Статья содержит обзор исследований повести Ф. М. Достоевского «Двойник» с точки зрения психопатологии и психоанализа. Этот обзор имеет целью осветить основные тенденции в психоаналитическом толковании текста Достоевского, а также основные концепции, применявшиеся к повести «Двойник». С одной стороны, случай Голядкина рассматривается как патологический, с другой — трактуется как форма двойственности человеческой природы вообще. Различные интерпретации произведения Достоевского основываются на теориях З. Фрейда, О. Ранка, М. Кляйн, Ж. Лакана, Ж. Делёза и др.

Ключевые слова: Достоевский, «Двойник», психоанализ.

O. V. Zolotko

*DOSTOEVSKY'S «THE DOUBLE» IN THE LIGHT OF THE PSYCHOANALYSIS:
THE HISTORY OF RECEPTION*

The article contains the review of the researches of Dostoevsky's novel «The Double» in the light of psychopathology and psychoanalysis. This review is meant to go into the main tendencies in psychoanalytic interpretation of Dostoevsky's text, the concepts, which are applied in investigations of «The Double». On the one hand, Golyadkin's case is viewed as pathological, on the other hand, it is interpreted as a form of human dualism. Different interpretation of Dostoevsky's work are based on theories by Z. Freud, O. Rank, M. Klein, J. Lacan, G. Deleuze and other.

Keywords: Dostoevsky, «The Double», psychoanalysis.

«Двойник» Ф. М. Достоевского неизменно привлекает к себе внимание исследователей, в т. ч. изучающих отражение психопатологических явлений

* Золотко Ольга Вячеславовна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела Государственного музея истории российской литературы им. В. И. Даля, Музей-квартира Ф. М. Достоевского; zolga13@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18–012–90033.

в художественной литературе, а также применяющих методы психоанализа в ее интерпретации. В данной статье нашей задачей будет проследить основные направления, тенденции в анализе «Двойника» с точки зрения психоанализа.

Обзор более чем полуторавековой истории рецепции повести в свете психиатрии, психопатологии и психоанализа уместно начать с известного высказывания В. Г. Белинского о «Двойнике»: «Фантастическое в наше время может иметь место только в домах умалишенных, а не в литературе, и находится в заведывании врачей, а не поэтов» [1, с. 41]. Критик увидел в характере и в способе изображения душевной болезни героя нечто выходящее за рамки художественной литературы, но в то же время из его слов не следует, что он отказал писателю в правдоподобию описания психического расстройства. Вслед за Белинским другие критики оценивали повесть как «сочинение патологическое» (А. А. Григорьев) [4, с. 30], писали о мастерском проникновении «в сокровенную машину человеческих чувств, мыслей и дел» (В. Н. Майков) [12, с. 5]. Н. А. Добролюбов, заявив, что до него критики не забирались «далее того, что “герой романа — сумасшедший”» [6, с. 258], психологически мотивировал поступки главного героя тем, что он из чувства обиды, униженности перенимает нехарактерный для него образ действий и

группирует все подленькое и житейски ловкое, все гаденькое и успешное, что ему приходит в фантазию; но отчасти практическая робость, отчасти остаток где-то в далеких складках скрытого нравственного чувства препятствуют ему принять все придуманные им пронырства и гадости на себя, и его фантазия создает ему «двойника» [6, с. 257–258].

Вслед за литературными критиками к загадке болезни Голядкина обратились психиатры, приступив к нему с медицинской точки зрения. В работе «Достоевский как психопатолог» В. Чиж очень высоко оценил несомненные познания Достоевского в причинах, условиях, симптоматике душевных расстройств и отклонений, в отношении «Двойника» отметил достоверность в изображении болезни. Однако «раздвоение» Голядкина исследователь считает неудачей Достоевского, «случайным элементом», после которого «на сцену выступают явления чересчур редкие и неинтересные» [18, с. 30].

В. М. Бехтерев, гораздо позже писавший о повести, однако тоже с психопатологической точки зрения, оспаривает вердикт В. Чижа, что введение фигуры двойника «уменьшает значение этого произведения в смысле изображения маниакального возбуждения, в общем верного и правдивого», по его мнению, «при дегенеративности и истеричности болезненного состояния галлюцинации двойника составляют ничуть не редкость и описывались многократно психиатрами» [3, с. 137].

При расхождении в оценках можно заметить, что критики и психопатологи все же исходят из одного основания: текст правдоподобно изображает патологические психические отклонения. С появлением и развитием психоанализа, его проникновением в область анализа литературных произведений подходы к истолкованию текста как отражения психической реальности усложнились.

Влиятельным оказался метод З. Фрейда, применившего различные психоаналитические концепции к прочтению художественных произведений.

Непосредственно к повести «Двойник» обратился ученик З. Фрейда О. Ранк в работе “Der Doppelgänger. Psychoanalytische Studie“ (1914) в числе других произведений о феномене двойничества. Ранк анализирует фигуру двойника в мифах, культуре различных народов и приходит к следующим выводам: инфантильный и первобытный нарциссический характер из страха смерти создает себе двойника, призванного защитить личность от уничтожения, однако затем эта защита может обернуться угрозой для своего создателя. Переживание преследования может сопровождаться параноидальным состоянием, страхом преследования, которые, согласно З. Фрейду, возникают на почве мании величия и сексуальной переоценки своей личности [25, S. 101].

Идеи Ранка и Фрейда оказали влияние на анализ «Двойника» последователями психоанализа — Т. К. Розенталь, Н. Е. Осипова, И. Д. Ермакова; упоминание этих концепций появляется в работах П. С. Попова, А. Л. Бема (из большого числа публикаций о «Двойнике» мы, конечно, обратимся только к тем, в которых имеются значимые методологические отсылки к психиатрии и психоанализу).

Рассмотрим прежде всего работы, опирающиеся на метод Фрейда как основной и анализирующие болезнь Голядкина как действительную патологию, душевное заболевание — работы Т. К. Розенталь, Н. Е. Осипова, И. Д. Ермакова. Можно выделить положения, которые объединяют эти исследования. Исследователи сходятся в определении расстройства Голядкина как нарциссического. С медицинской точки зрения болезнь Голядкина определяет как «маниакальный психоз» Розенталь, описывают ее параноидальную природу (опираясь на работы О. Ранка, З. Фрейда) Ермаков, Осипов. По мнению Осипова, однако, сам феномен появления двойника «не представляет собою в психиатрической практике такого часто наблюдаемого явления, как, напр., паранойя и другие галлюцинации», поэтому повесть представляет собой «казуистический интерес» [13, с. 79].

Следуя интерпретации О. Ранка, Н. Е. Осипов (1927) говорит о паранойе Голядкина, указывает на связь двойничества с переживанием чувства вины, которое вызывает целый комплекс следующих переживаний: «1) сознание большого расстояния между действительностью и идеалом; 2) сильный страх смерти; 3) тенденцию самонаказания вплоть до самоубийства» [13, с. 89]. Этот же процесс пересказывает И. Д. Ермаков (1925) [9, с. 410–411].

Появление двойника объясняется механизмом вытеснения собственных желаний, которые герой не может в себе принять, считает их невозможными, чуждыми. В каком-то смысле прежнее толкование Добролюбова получает психоаналитическое обоснование через явление вытеснения бессознательного, но важна разница: эти стремления все же внутренне ему присущи, а не навязаны обществом. Т. К. Розенталь (1920) пишет, что

в «Двойнике» Достоевский в художественной форме изобразил то, что лишь современная психологическая школа в психиатрии (Freud, Bleuler, Jung) установила научным наблюдением: содержание галлюцинаций нередко является выражением вытесненных в бессознательную сферу комплексов сильно окрашенных чувством представлений большого, несомнимых с комплексом личности и проецируемых во внешний мир [16, с. 26].

И. Д. Ермаков разделяет эту интерпретацию [9, с. 405].

Своеобразно уточнение природы вытеснения Н. Е. Осиповым (1927), т. к. он предполагает за Голядкиным уже в предыстории повести какой-то неблаговидный поступок «сексуального в широком смысле слова характера» по отношению к Каролине Ивановне, за который герой испытывает чувство вины, для него невыносимое, поэтому он находит выход в том, чтобы «*проецировать* собственное душевное состояние в других», вытесняя таким образом свои желания и чувство вины [13, с. 76].

Розенталь, Осипов, Ермаков в числе вытесненных желаний и свойств предполагают скрытое честолюбие, стремление к власти, богатству, роскоши, способность на подлость, подхалимство, лицемерие, кроме того, желания эти имеют и эротический подтекст, таят скрытое сладострастие (движущее героем в его планах женитьбы на Кларе Олсуфьевне).

Другие работы о «Двойнике» можно объединить истолкованием явления двойничества в повести Достоевского не как патологии, но как отражения двойственности человеческой природы вообще — исследования П. С. Попова (1928), А. Л. Бема (1938), к ним в некоторых своих утверждениях относится и упоминавшаяся работа Н. Е. Осипова (1927).

Н. Е. Осипов в последнем разделе своей статьи размышляет о двойничестве как следствии всякого «недовольства самим собою», из желания «*преображения*». «У Г-а это желание разрешилось появлением двойника», но двойничество проявляется в разных сферах человеческой жизни — биологической (близнецы), социальной (друг как alter ego), служебной (человек как личность и как исполнитель) и т. д. [13, с. 87–88], его формой является даже явление «нормальной душевной жизни» — «*беседа человека наедине с самим собою*» (курсив Осипова) [13, с. 88]. Преодоление этого болезненного, замкнутого на самом себе и своих повторениях состояния метания «в зеркальной клетке своего одиночества» (о. С. Булгаков) Осипов предполагает возможным в любви и в художественном творчестве.

Оригинальна концепция П. С. Попова (1928). Анализируя конфликт подсознательного и рассудочного в произведениях Достоевского, он обращается к концепции «Я» и «Оно». В сюжетах Достоевского «Оно» скрывается в подсознательном, но вырывается наружу и одерживает превосходство над рациональным, что Попов в целом трактует оптимистично, считая Достоевского, под влиянием идей Вяч. Иванова («Борозды и межи»), «поборником инстинктивно-творческого начала жизни», утвердителем «его верховенства над началом рациональным» [15, с. 28], т. к. «доподлинная сила индивидуальной мощи лежит в подсознательном» [15, с. 27]; немаловажно заметить, что, по мнению Попова, «не только наиболее глубокое, но и более высокое в “Я” может быть бессознательным» [15, с. 28]. Исследователь пишет не просто о вытеснении подсознательного, но даже о расщеплении личности, однако применяя психоаналитическую концепцию борьбы «Я» и «Оно» к творчеству Достоевского в целом, трактует ее как некий художественный сверхпринцип, по которому устроены все произведения Достоевского: от «Я», выраженного в главном герое, отщепляется «Оно», воплощенное во второстепенных персонажах, в центре произведений «стоит единое сознание, причем отдельные

персонажи оказываются лишь средствами для обнаружения этой основной судьбы» [15, с. 46]. Попов прослеживает этот принцип в анализе отдельных произведений, при этом «Двойника» считает не самым удачным воплощением этого принципа, т. к. писатель «слишком резко употребил данный прием и для случая, можно сказать, крайнего» [15, с. 47].

А. Л. Бем в анализе «Двойника» с точки зрения психоанализа (в книге «Психоаналитические этюды» (1938), раздел «Рассудок и хотенье»), как и П. С. Попов, основывается на учении Фрейда о «Я» и «Оно», но приходит к другим выводам. В учении о структуре душевной организации А. Л. Бем особенно заостряет внимание на роли «над-Я» («Сверх-Я» в современных переводах), которое является инстанцией самокритики личности. Эта часть бессознательного может быть так же жестока, разрушительна для целостности личности, как и подавляемые желания, влечения, если она вступает в конфликт с «Я». Именно такого рода конфликт Бем считает причиной раздвоения Голядкина. В этом пункте он полемизирует с большинством исследователей (Бем упоминает Анненского, Переверзева, но в этом вопросе сходятся и другие названные выше авторы), которые считают, что «двойник воплощает неосуществленные и неосуществимые мечты Голядкина <...> Голядкина погубила не невозможность самоутвердиться в жизни, <...> а слишком высокий уровень его моральной личности» [2, с. 181–182], он «жестоко требователен к себе» и не может преодолеть конфликт «между его совестью и его поведением» [2, с. 183]. Бем как бы переворачивает видение ситуации: в двойнике не «Оно» вырвалось наружу, но «сверх-Я» не смогло смириться с бессознательными желаниями и влечениями и, беспощадно их осудив, овладев личностью героя, вызвало появление двойника.

В целом в работах этой эпохи о «Двойнике» проявились общие тенденции проникновения психоанализа в область литературоведения: происходит уточнение «медицинского случая» Голядкина, сюжет анализируется с точки зрения симптомов душевного заболевания. Такой анализ текста как отражения внеязыковой действительности был и ранее в работах психопатологов, но теперь психоанализ проникает и в психологию творчества, получает новые инструменты описания персонажей с точки зрения теории бессознательного.

С уходом психоанализа из поля зрения официальной советской науки прекратились и попытки анализа текстов Достоевского, в т. ч. повести «Двойник», с точки зрения психоанализа, обращение к этому методу возобновилось в новейших российских работах. В зарубежных исследованиях применение психоаналитических описаний к «Двойнику» имеет более обширную традицию.

Развитие психоанализа, пересмотр идей классической школы отразился и в литературоведческих работах. Были критически переосмыслены прошлые психоаналитические описания «Двойника». Л. Кольберг (1963) оспаривает взгляд на болезнь Голядкина как на паранойю: герой осознает, что двойник является его частью, в то время как «типичная параноидальная ситуация состоит в том, что невинное “я” несправедливо обвиняемо и мучимо злыми другими» (перевод наш. — О. З.) [22, р. 351]. Также ситуация не согласуется с концепцией «расщепления личности» (помимо истории Голядкина, исследователь рассматривает в статье также сюжеты Версилова, Ивана Карамазова и других героев,

имеющих опыт появления «двойника»). С точки зрения Кольберга, раздвоение героев Достоевского имеет обсессивно-компульсивный характер, происходит из колебания между двумя противоположными идеями [22, р. 351]. В отношении истории Голядкина исследователь также предполагает, что Достоевский описал в повести случай «автоскопических галлюцинаций», т. е. зрительных галлюцинаций, когда человек видит свое тело как бы со стороны. По мнению исследователя, опыт внетелесного переживания мог иметь сам писатель, это могло быть вызвано его эпилепсией [22, р. 354].

С гипотезой об автоскопической галлюцинации соглашается Л. Брегер (1989). Кроме того, в связи с анализом «Двойника» он полемизирует с точкой зрения исследователей, рассматривающих «эдипов комплекс» как ключевой в интерпретации личности и творчества Достоевского [20, р. 118], по его мнению, Достоевского больше занимала проблема самости, писателя можно считать предшественником психоаналитиков, уделявшим большую роль «эго», «самости», «идентичности» (Эриксон, Фэйрбейрн, Виникотт (британская школа объектной теории отношений), Кохут) [20, р. 270].

Однако, несмотря на критику, концепции Фрейда по-прежнему влиятельны, круг его идей, приложимых к тексту Достоевского, расширился. В «оборот» инструментов анализа «Двойника» была введена статья Фрейда «Жуткое» (1919), которой ранее исследователи не касались в связи с «Двойником». В этой работе психоаналитик в числе различных механизмов появления чувства жуткого рассматривает также и феномен появления двойников. З. Фрейд ссылается на основные идеи О. Ранка. Размышляя о том, почему двойник кажется жутким, Фрейд предполагает, что он заключает в себе «некое образование, относящееся к преодоленным доисторическим временам душевной жизни» [18, с. 281], к которым относится также эдипов комплекс и связанный с ним страх кастрации.

Возможно, что с обращением к этой статье в анализах «Двойника» исследователи более детально стали описывать проявление схемы «эдипова комплекса». Например, Р. Дж. Розенталь с этой точки зрения интерпретирует фигуру Владимира Семеновича, «любимого сына нескольких символических отцов Голядкина», как «младшего брата», отнимающего у него любовь родителей. Образ Клары Олсуфьевны тоже значим скорее как образ соперницы за отцовскую любовь (она единственная дочь благодетеля Голядкина), чем объект любви [27, р. 73]. Материнскую фигуру исследователь обнаруживает в образе Клары Ивановны, хозяйки бывшей квартиры Голядкина, в неправильном отношении к которой все его упрекают — к женщине, которая дала ему кров и пищу [27, р. 74]. Роль «отца-благодетеля» примеряет на себя и сам Голядкин в отношении двойника (интересно замечание Розенталя о том, что этого персонажа, хотя он является двойником, читатель почему-то воспринимает как персонажа более молодого по сравнению с главным героем) [27, р. 73].

Явления «эдипового комплекса», страха кастрации, вытеснения, расщепления субъекта, описанные Фрейдом в данной статье, обнаруживает в произведении Достоевского М. Зведенюк (2012). В состоянии героя автор особенно отмечает его постоянную неуверенность, которая «растет и развивается в сплав ужаса, смятения, замешательства и отвращения» (перевод наш. — О. З.) [29,

р. 115]. Фигуру Клары Олсуфьевны исследователь толкует исключительно в рамках эдипова и кастрационного комплекса, утверждая, что женский персонаж является для героя и «источником удовольствия» и «вызывает необъяснимый страх» (перевод наш. — О. З.) [29, р. 117]. Именно в ее присутствии особенно сильно желание героя обратиться «в ветошку», что в толковании Фрейда в его работе «По ту сторону принципа удовольствия» может быть интерпретировано как влечение к смерти, желание обратиться в неодушевленное состояние, т. е. вернуться в утробу матери. В рамках этой концепции рассматривается и образ Крестьяна Ивановича как фигура, подобная отцу [29, р. 121]. Проводя аналогию между появлением двойника и обманчивым отражением в зеркале, исследователь ссылается на З. Фрейда: происходит

идентификация с другим человеком, из-за чего человек теряется в своем «я» или подменяет чужим «я» свое собственное... происходит удвоение «я», разделение «я», подмена «я», и, наконец, постоянное возвращение одного и того же [17, с. 279].

Идеи Фрейда, Ранка о двойничестве как нарциссическом расстройстве применяет в анализе «Двойника» также И. М. Кадыров (2011). Исследователь перечисляет комплекс проблем при патологическом нарциссизме, приводит перечень форм двойничества, описанных в психиатрии со времен Фрейда [10, с. 126–127]. В анализе ситуации Голядкина исследователь считает возможным соединить две психоаналитические концепции: «отцовскую линию» З. Фрейда и «линию матери-сублинга» (версия Л. Брегера); также исследователь считает важным ввести в анализ понятие «первичной сцены» по З. Фрейду. Таким образом Кадыров уточняет с точки зрения современного психоанализа концепцию Ранка: феномен двойничества коренится «в ранних отношениях с матерью (в сегодняшней терминологии — с симбиотической, фузионной, поглощающей архаической матерью младенческого периода)» [10, с. 126], также может воплощать репрезентацию отца или сублинга, если они являются фигурами нарциссической привязанности. С этой точки зрения Кадыров интерпретирует тему сублинговой ревности, ее отражение, например, в имени главного героя (ветхозаветный Иаков, близнец Исава, его соперник за первородство). «Отцовская линия» получила воплощение в фигуре врача Рутеншпица, в его образе исследователь находит параллель с отцом писателя (врач; Рутеншпиц — «шпицрутен»), за этим скрывается «двойная идентификация автора (и героя), т. е. идентификация с жертвой и мучителем» [10, с. 131].

К анализу повести Достоевского применяются новые концепции в психоанализе. Ряд исследователей в «Двойнике» находят изображение «проективного механизма», описанного М. Кляйн, последовательницей Фрейда, в работе «Заметки о некоторых шизоидных механизмах» (1946). Исходя из фрейдистского понимания проекции как способа отвести угрозу смерти, она описывает процесс «проективной идентификации» при шизоидных расстройствах. В этой концепции важен не процесс вытеснения, но проекции собственных деструктивных импульсов во внешний мир, на других людей, при этом объекты агрессии идентифицируются с ненавистными частями себя; проецироваться могут также и какие-то хорошие части своей личности. В том и другом случае человек становится сильно зависим от объектов, на которые он проецирует

части своего «я». Собственные тревоги и фантазии оборачиваются против него самого, например, импульсы контролировать объект изнутри вызывают страх контроля и преследования. Также исследователь отмечает своеобразное переживание чувства вины, которое человек проецирует на других, но не лишается его полностью — и бессознательно ощущает себя ответственным за поступки других [11, с. 69–101].

По мнению Р. Дж. Розенталя (1982; 1989), именно «проективный механизм» становится «центральной метафорой» в истории Голядкина [27, р. 61], действует на разных уровнях художественной структуры повести. В поведении героя заострена его чрезмерная озабоченность мнением о нем других, его постоянные попытки увидеть себя чужими глазами, в то же время другие для него «служат главным образом как реципиенты его проекций» [27, р. 67], его зеркала. Герой всячески избегает любой ответственности, готов отказаться от собственной идентичности, постоянно подчеркивается его стремление к самоуничтожению, желание «стушеваться», спрятаться в «мышиную щелочку» [8, с. 490]. В то же время эта черта парадоксально соединяется с его постоянным вторжением в жизнь других, на уровне сюжета это отражено в его визитах к другим без приглашения, т. е. в посягательстве на чужое пространство [27, р. 68; 28, р. 81].

В своей интерпретации характера Голядкина исследователь полемизирует с точкой зрения, что Голядкин ищет «свое место» — герой, напротив, постоянно пытается быть кем-то другим [28, р. 81]. Нарциссический характер ищет постоянного расположения, признания других, и в этом желании герой готов подстраиваться под ожидания других, быть кем угодно, однако эту аморфность он воспринимает как силу, и даже власть над другими. Голядкин терпит неудачу на этом пути, но его двойнику это удастся с успехом. Голядкин-младший «быстро и свободно пересекает все границы, меняет личины» (перевод наш. — О. 3.) [27, р. 72]. Способность двойника быть кем угодно означает, что у него нет личности, он никто [27, р. 72], но для Голядкина это цель его желаний, т. к. это состояние неуязвимости и всемогущества [27, р. 76].

Включение психоанализа в методы интерпретации произведений Достоевского, конечно, означало осмысление его места среди других влиятельных концепций, прежде всего его отношение к анализу повести Бахтиным. На этот счет высказывались различные точки зрения. Например, М. Джоунс указывает на «необходимость дополнить прочтение Бахтина большей психологической основательностью» [5, с. 63]. Ю. Корриган (2017), наоборот, разводит эти теории как методологически несовместимые, психическую и когнитивную: «если романтический двойник выявляет дуалистические отношения сознающего разума и души, находящейся в бессознательном состоянии, кантианско-бахтианская концепция представляет границу между разумом, сознающим свой безграничный потенциал, и “я” как воплощенной, воспринимаемой вещью» (Фрейд в этом смысле относится к романтической традиции) (перевод наш. — О. 3.) [21, р. 32].

Постепенная интеграция психоанализа в гуманитарные науки (социологию, культурологию, науки о языке), а также тенденция к использованию междисциплинарных подходов в анализе литературных текстов в современном литературоведении отразились также и на работах, посвященных «Двойнику»

Достоевского, что заставляет нас обратить внимание, например, на работы исследователей, анализирующих повесть в свете идей Ж. Лакана, Ж. Делеза и др.

К тексту Достоевского применяется понимание расщепления субъекта, как его описывает Ж. Лакан в своей теории о стадии «зеркала», формирующей личность человека. Собственное отражение в зеркале запечатлевается в сознании ребенка как идеальное «я», недостижимое в реальности и одновременно отчужденное. Увидев свое отражение как нечто чужое, человек затем осознает различие между «я» и другими. Опыт стадии зеркала приносит ощущение разрыва между действительным и идеальным, чувство своей недостаточности (которая, по Лакану, имеет также корни в доэдиповой фазе) и желание быть признанным другими. Эти мотивы в повести Достоевского обнаруживают Э. Эскрофт (2005), М. Зведенюк (2012). Эскрофт находит в произведении Достоевского лакановское желание создать свой образ через образ Другого, которое отражается в постоянном стремлении героя занять чужое место. М. Зведенюк в терминах Лакана трактует переживаемый героем разрыв между идеалом и реальностью, стремление восполнить свою ущербность через признание других [29, р. 120].

Зеркальный двойник является центральным образом в осмыслении двойничества у Достоевского также для В. А. Подороги в книге «Мимесис» (2006). Влияние Лакана можно предположить в рассуждении о том, что в зеркальном отражении человек удостоверяется в своем существовании и находит Другого (в соответствии с фрейдянской трактовкой заострены его жуткие черты). Причину болезни Голядкина Подорога видит в том, что герой теряет миметическую способность, «благодаря которой “я” соотносит себя с миром, Другим и собой» [14, с. 492], теряет способность к подражанию, которую с таким успехом, напротив, воплощает его двойник (интересно сопоставить эту концепцию с «проективным механизмом» Розенталя, согласно которому герой не может различить границу между собой и другими, но потому, что становится жертвой своих проекций во внешний мир, при этом потрясающая приспособляемость Голядкина-младшего также трактуется как его неуязвимость).

К концепции Ж. Делеза обращается П. Мэтьюс (2000), в повести Достоевского он обнаруживает постмодернистскую идею гетерогенности, множественности [23, р. 29]. Исходный и принципиальный для исследователя тезис: в повести больше, чем один двойник, каждое новое появление двойника не является возвращением прежнего. Такая трактовка «подрывает принятое психоаналитическое толкование двойника», согласно которой «переживания Голядкина происходят в «виртуальной реальности», «различные манифестации объяснимы как функции воспаленного сознания Голядкина» [23, р. 34]. Согласно Делезу (работа «Складка: Лейбниц и барокко» 1988), напротив, любое восприятие галлюцинаторно. Кроме того, Гваттари и Делез критикуют Фрейда, который не понял «фундаментальную множественность бессознательного». В приложении к образам повести эта идея заключается в том, что «появление двойников не составляет повторение в смысле возвращения одного и того же» (перевод наш. — О. З.) [23, р. 36], это множественность различного. По мнению Мэтьюса, Достоевского можно даже добавить в список мыслителей, проявляющих «небарочную восприимчивость» [23, р. 40], расширив список Делеза

(С. Малларме, Бекетт). В этой статье Достоевский предстает уже не только как психоаналитик, но и как постмодернист.

С. Мертен (2001) анализирует текст Достоевского, обращаясь к концепциям, по-новому осмысляющим отношения нормы / безумия, «поэтику шизофрении». В определении болезни Голядкина Мертен следует традиционной интерпретации Ранка (шизофрения, которая имеет либидонозные и нарциссические корни [24, S. 80]). Оригинально сопоставление текста Достоевского с действительными клиническими историями душевных болезней того времени: оказывается, что изображенное Достоевским соответствует картине шизофрении в научно-медицинском дискурсе эпохи. Однако «рассказ Достоевского превосходит клиническую историю болезни, так как объясняет самостоятельный импульс параноидальной логики, как и генезис болезни, ее этиологию, исключительно с точки зрения больного» (перевод наш. — О. 3.). Хотя случай Голядкина с помощью клинических историй болезней может быть систематизирован как маниакальный, он ускользает от исчерпывающего медицинского объяснения, «текст» защищает свою автономность как патографии индивидуума в конечном счете благодаря своим специфическим речевым особенностям [24, S. 79]. По мнению Мертен, Достоевский в этом произведении разрывает с эстетикой реализма, полемизирует с позитивистской психологией, т. к. он позволяет самому больному рассказывать о своей болезни.

Случай Голядкина, кроме того, может быть интерпретирован и как критика принятых в обществе представлений о нормальном, здоровом, и ненормальном, больном. Исследователь обращает внимание на внутреннюю борьбу Голядкина между изоляцией, отвращением к самому себе и манией величия, экзгибиционизмом, в этом колебании он особенно чувствителен к мнению других и, «в той мере, в которой Голядкин-ст. видит себя отдельным от общества, он тем не менее в той же степени принимает его систему ценностей как собственную инстанцию суждения», его болезнь оказывается «неудавшейся попыткой познания себя через других» [24, S. 86–87], в которой он переживает внутреннее раздвоение. Но этот же шизоидный механизм действует и в обществе, механизм отделения больного от здорового: «...с точки зрения исключенного, т. е. Голядкина, общество в конечном счете должно казаться само по себе больной организацией» (перевод наш. — О. 3.) [24, S. 88], мир объективности тоже должен удостовериться насчет своего статуса.

Тенденция современного литературоведения, заключающаяся в особом внимании к психологическому воздействию литературного текста на читателя, тоже нашла отражение в анализе «Двойника» Все исследователи отмечают расшатывание границ между речью рассказчика и персонажа, между воображением героя и действительностью, явью и сном, которое приводит читателя в состояние замешательства. При этом механизм воздействия объясняется различно, в соответствии с авторской концепцией. Например, по мнению Р. Дж. Розенталя, действие «проективной идентификации», переживаемой Голядкиным, чувствует на себе и читатель, т. к. происходящее с Голядкиным он видит с точки зрения героя [28, p. 79]; с другой стороны, сам читатель помещает в художественное произведение собственные фантазии и ожидания,

в акте чтения тоже происходит «расшатывание границ между “я” и “не-я”, внутренним и внешним» [27, р. 64].

М. Джоунс, С. Мертен отмечают, что своеобразием речевого поведения рассказчика объясняется сопротивление текста натуралистическому прочтению: «...сомнительная позиция, занимаемая рассказчиком, заставляет читателя отвлекаться от вопросов психологии и сосредоточиваться на вопросах, касающихся природы рассказа и слова» [5, с. 77] (см. также у С. Мертен: [24, S. 79]).

Исследования «Двойника» отражают развитие психоанализа на протяжении XX в. Поражает богатство, множественность интерпретаций повести. С одной стороны, рецепция текстов Достоевского отражает общий поворот современного литературоведения от исследования замысла писателя, смыслов, заложенных им при создании произведения, к читательской интерпретации текста, имеющей право его истолковывать в соответствии с своими знаниями, опытом, позднейшими по отношению к тексту научными концепциями. С другой стороны, нельзя отрицать и некую «отзывчивость» текста Достоевского к этим интерпретациям, его неисчерпаемую многозначность, но она таится в его конечной несводимости только к достоверной истории душевного расстройства, как это было показано С. Мертен [24, S. 79].

Этим, как нам кажется, вызвано сосуществование, начиная уже с 20–30-х гг., двух установок в психоаналитических исследованиях этой повести: с одной стороны, стремление уточнить «диагноз» Голядкина в соответствии с новейшими открытиями психоанализа; с другой — понимание случая героя Достоевского как воплощения раздвоенности, изначально заложенной в человеческой природе, которое тоже получает новые трактовки в философии, психологии, социологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1956. — Т. 10. — С. 7–50.
2. Бем А. Л. Достоевский. Психоаналитические этюды. — Берлин: Петрополис, 1938.
3. В. М. Бехтерев о Достоевском (публикация С. Белова и Н. Агитовой) // Русская литература. — 1962. — № 4. — С. 134–140.
4. [Григорьев А. А.] Петербургский сборник. // Финский вестник. — 1846. — № 9, отд. V. — С. 21–30.
5. Джоунс М. Достоевский после Бахтина. Исследование фантастического реализма Достоевского / пер. с англ. А. В. Скидан. — СПб.: Академический проект, 1998.
6. Добролюбов Н. А. Забытые люди. // Добролюбов Н. А. Собр. соч.: в 9 т. — М.; Л.: Государственное изд-во художественной литературы, 1963. — Т. 7. — С. 225–275.
7. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 28.1.
8. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. и писем: в 35 т. — СПб.: Наука, 2013. — Т. 1.
9. Ермаков И. Д. Ф. М. Достоевский (он и его произведения) // Ермаков И. Д. Психоанализ литературы. Пушкин. Гоголь. Достоевский. — М.: НЛО, 1999. — С. 347–442.
10. Кадыров И. М. «Двойник» Достоевского: попытка психоаналитической интерпретации // Психоанализ и искусство. — М.: Когито-центр, 2011. — С. 117–137.

11. Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах (1946а) / пер. с англ. А. Н. Ниязовой // Кляйн М. Психоаналитические труды: в 7 т. — Ижевск: ERGO, 2009. — Т. 5: «Эдипов комплекс в свете ранних тревог» и другие работы 1945–1952 гг. — С. 69–101.
12. Майков В. Н. Нечто о русской литературе в 1846 году // Отечественные записки. — 1847. — № 1, отд. V. — С. 1–17.
13. Осипов Н. Е. «Двойник. Петербургская поэма» Достоевского (Заметки психиатра) // Вокруг Достоевского: в 2 т. — М.: Русский путь, 2007. — Т. 1. — С. 74–90.
14. Подорога В. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. — М.: Культурная революция; Логос, Logos-altera, 2006. — Т. I: Н. Гоголь, Ф. Достоевский.
15. Попов П. С. «Я» и «Оно» в творчестве Достоевского. — Ижевск: ERGO, 2013.
16. Розенталь Т. К. Страдание и творчество Достоевского. Психогенетическое исследование. — Ижевск: ERGO, 2011.
17. Фрейд З. Жуткое (1919) / пер. с нем. А. Боковинова. // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. — М.: Фирма СТД, 2006. — Т. 4. — С. 263–297.
18. Чиж В. Достоевский как психопатолог. — М.: Университетская тип., 1885.
19. Ascroft E. Lacan's Desire and Dostoevsky's Double: The Problematics of psychoanalytic Discourse In a Fictional Psychosis // The Dostoevsky Journal. — 2005. — Vol. 6, is. 1. — P. 1–20.
20. Breger L. Dostoevsky: The Author as Psychoanalyst. — New York: New York University Press, 1989.
21. Corrigan Y. Dostoevsky and the Riddle of the Self. — Evanston, IL: Northwestern University Press, 2017.
22. Kohlberg L. Psychological Analysis and Literary Form: A Study of the Doubles in Dostoevsky // Daedalus. — Spring 1963. — Vol. 92, N2. — P. 345–362.
23. Mathews P. D. Dostoevsky's "The Double", Postmodernism, and the NeoBaroque // The Dostoevsky Journal. — 2000. — N1. — P. 29–42.
24. Merten S. Dostoevskijs „Doppelgänger“ zwischen pathologischem Fall und literarischem Text // Deutsche DostojewskijGesellschaft. — 2012. — Jahrbuch 19. — S. 68–96.
25. Rank O. Der Doppelgänger. Psychoanalytische Studie. — Leipzig; Wien; Zürich: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1925.
26. Rice J. L. Dostoevsky and the Healing Art: An Essay in Literary and Medical History. — Ardis, Ann Arbor, Michigan. — 1985.
27. Rosenthal R. J.: Dostoevsky's Experiment With Projective Mechanisms and the Theft of Identity in The Double // Russian Literature and Psychoanalysis. D. Rancour-Laferrier. — Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1989. — P. 59–88.
28. Rosenthal R. J.: Dostoevsky's use of projection: psychic mechanism as literary form in The Double // Dostoevsky Studies III. — 1982. — P. 79–86.
29. Zvedeniuk M. Doubling, Dividing and Interchanging of the Self: The "Uncanny" Subjectivity in Dostoevsky's The Double // Facta Universitatis. Series: Linguistics and Literature. — 2012. — Vol. 10, N2. — P. 109–124.

ТЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

DOI 10.25991/VRHGA.2019.20.3.053

УДК 27–144.89; 27–675

*М. Ю. Хромцова**

ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ О ВОЗМОЖНЫХ СТРАТЕГИЯХ НА ПУТИ К КОНСТРУКТИВНОМУ СОСУЩЕСТВОВАНИЮ РЕЛИГИЙ

В статье анализируется вклад в современную дискуссию о религиозном плюрализме таких известных представителей плюралистической теологии, как Дж. Хик, У. К. Смит, Р. Паниккар, П. Книттер, А. Пиерис и Дж. Б. Кобб, рассматриваются сильные и слабые стороны плюралистической теологии в целом, а также раскрывается ее внутренняя типология. Плюралистическая модель теологии религий придает особое значение межрелигиозному диалогу и взаимообучающему процессу между религиозными традициями, и каждый из указанных мыслителей предлагает свои решения в поисках конструктивной христианской теологии, которая являлась бы более гибкой, диалогичной и заслуживающей доверия в религиозно разнообразном мире.

Ключевые слова: плюралистическая теология, теология религий, идентичность, межрелигиозный диалог.

M. Y. Khromtcova

PLURALISTIC THEOLOGY ABOUT POSSIBLE STRATEGIES ON THE WAY TO CONSTRUCTIVE COEXISTENCE OF RELIGIONS

The article analyzes the contribution to the contemporary discussion on religious pluralism of such well-known representatives of pluralistic theology as John Hick, W. C. Smith, R. Panikkar, P. Knitter, A. Pieris and John B. Cobb, discusses the strengths and weaknesses of this approach as a whole, and also its internal typology is reveals. A pluralistic model of religious theology emphasizes inter-religious dialogue and a mutual learning process between religious traditions and each of these thinkers offers its own solutions in search of a constructive Christian theology that would be more flexible, dialogical and trustworthy in a religiously diverse world.

Keywords: theology of religions, pluralistic theology, identity, interreligious dialogue.

* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; marina-chr@list.ru

Религиозный плюрализм является актуальной проблемой в современных дискуссиях, и это обусловлено как глобализационными процессами, превратившими многие общества в плюралистические, так и использованием религии в качестве основного фактора во многих конфликтах по всему миру. Во второй половине XX в. все более популярным становилось плюралистическое направление теологии религии, активно утверждающее принцип множественности. В отличие от эксклюзивного подхода, принимающего за истинную только одну религию, или инклюзивного, считающего, что спасение возможно для исповедующих нехристианские религии, но только из-за сокрытого в них Христа, плюрализм говорит о многих путях, ведущих к Богу. Данный подход вошел в современную панораму как естественное следствие увеличения разнообразия, все больше характеризующего современное общество — в лингвистическом, культурном и религиозном отношении.

Согласно Дэвиду Рэю Гриффину, религиозный плюрализм принимает и отказ от религиозного абсолютизма, или от априорного предположения о том, что только своя собственная религия вдохновлена Богом и признана Им единственной законной религией, предназначенной заменить все остальные, и идею о том, что существуют религии, отличные от собственной, которые также предоставляют спасающие истины и ценности своим сторонникам [11, р. 3].

Плюралистические богословы придают особое значение межрелигиозному диалогу и взаимообучающему процессу между различными религиозными традициями. Как пишет М. Мойяэрт, плюралистическая интерпретация межрелигиозного диалога опирается на четыре столпа: (1) феноменология общности, (2) де-абсолютизация истины, (3) симметричная взаимность между партнерами по диалогу и (4) динамическое реляционное понимание религиозной идентичности, делающее возможной открытость для религиозных других [20, р. 32]. Плюрализм в его классическом варианте объединяет предположение об общей сущности разных религий: существует одна религиозная конечная реальность, которую можно эффективно выразить различными доктринами. Гипотеза об общей невыразимой и таинственной основе ведет к деабсолютизации истины, которую полностью нельзя раскрыть и понять через символы и доктрины религиозных традиций. Предпосылкой для межрелигиозного диалога является готовность принять непредвиденное и, следовательно, понимание относительности собственной перспективы, а в такой ситуации открытость и идентичность в диалоге не противоречат друг другу, а неразрывно связаны между собой. Религиозный другой помогает человеку преодолеть свои ограниченные, неизменные, обусловленные культурными и религиозными обстоятельствами установки, открывая новые перспективы и до сих пор неизвестные грани трансцендентной реальности: межрелигиозный диалог разворачивается как место смысла [20, р. 33].

Ядром плюралистической гипотезы, как она выражена в работах наиболее известного ее представителя Джона Хика, является утверждение о том, что различные религиозные традиции «представляют собой различные способы восприятия, понимания и жизни в отношении к трансцендентной божественной Реальности, которая превосходит все наши разнообразные ее представления» [12, р. 235–236]. Эпистемологически его теория вдохновлена кантианским

различием между «ноуменальным» и «феноменальным». Хик различает божественное Трансцендентное и его выражение в различных религиозных традициях. Как таковая трансцендентная реальность невыразима [14, р. 8]. Следовательно, разные религии описывают не трансцендентное само по себе, а лишь его различные преломления или отражения различными способами, что возможно благодаря нашим разнообразным человеческим культурам [13, р. 16]. Несмотря на разные исторические и культурные интерпретации трансцендентной реальности, различные религии участвуют в аналогичном сотериологическом процессе, который Хик описывает как освобождающее преобразование от эгоизма к центрированию на высшей Реальности. В этом отношении все религии являются разными контекстами освобождения и ни одна из них не являет высшую сотериологию. Хик выступает за «коперниканскую революцию» в христологии, т. е. изменение парадигмы от Христоцентризма к теоцентризму или богоцентрированной модели вселенной вер. Он рассматривает мировые религии в качестве различных человеческих ответов на одну божественную реальность. Теоцентрический подход предполагает, что посредничество Иисуса Христа не может считаться ни учредительным, ни нормативным для спасения всего человечества. Иисус Христос воспринимается как один из многих посредников спасения. Суждения о претензиях на уникальность или нормативность не поддаются проверке и, значит, не могут быть приняты как истинные, считает Хик. В своих трудах он ставит цель развития мировой теологии, работа над созданием которой может включить усилия множества мыслителей нескольких поколений. При этом Хик указывает, что данная работа отнюдь не должна сводиться к построению единой мировой религии, она нацелена на создание ситуации, в которой разные традиции больше не видят друг друга в качестве соперничающих идеологических сообществ.

Большинство критиков теоцентрического подхода сходятся в том, что Хик недооценивает отдельные религиозные традиции и различия между ними, так или иначе рассматривая их все с точки зрения своего универсального видения. Как отмечает Ж. Дюпюи, одним из главных критических замечаний в отношении теоцентрической парадигмы является

ее некритическое предположение о концепции абсолютной реальности, которая сродни монотеистической и свойственной пророческим религиям западного полушария, но совершенно чужда мистическим традициям Востока. Предвзятая идея Бога навязывается всем религиям в попытке показать, как, даже в их различиях, они сходятся в одном и том же Божественном Центре [9, р. 79].

Хотя предложения Хика и были восприняты многими критически, однако поднятые им проблемы стимулировали возрождение интереса к философскому осмыслению других верований и практик, а его работы стали общезначимой силой в развитии философии религии в конце XX в.

Необходимо отметить, что сам плюрализм не является монолитной теорией, существуют разнообразные предложения относительно его характера, необходимости и обоснованности. Как будет показано ниже, целый ряд авторов, разделяющих тот же идеал плюрализма, при этом критикуют позицию Хика, настаивая на версии плюрализма, учитывающей, что каждая из религий имеет

уникальные черты, через которые Бог может направлять людей при отсутствии единой основы для всех религий.

По мнению Гэвина Д. Коста, плюрализм выступает в трех вариантах: (а) унитарные плюралисты считают, что все религии являются или могут быть равными и действительными путями к единой божественной реальности. «Унитарный» указывает на одно унитарное божественное начало, стоящее за множественными религиозными явлениями; (б) дифференциальные (множественные) плюралисты считают, что все религии являются или могут быть разными путями к различным множественным божественным реальностям; (в) этические плюралисты считают, что все религии связаны с божественным, поскольку они содержат определенные этические кодексы и практики, поэтому они не должны быть оценены согласно концептуальным картинам божественной реальности, которую они исповедуют [7, p. 6].

Наряду с Дж. Хиком сторонником версии основного (унитарного) плюрализма был Уилфред Кантвелл Смит, основатель Гарвардского центра изучения мировых религий. Как и Хик, он считал, что конечная реальность невыразима — это бесконечное, безграничное Бытие (также называемое «Абсолютная Истина», «Истинная Реальность», «Бог»). Поскольку она невыразима, она не является богом в теистическом понимании, это Предельная реальность, из которой все исходит и которая является конечным объектом всех желаний и глубочайшей реальностью в каждом человеческом «я».

Смит пытается доказать, что присущая каждому человеку личная вера связывает людей с трансцендентным, как бы оно ни называлось. Он определяет веру как «внутренний религиозный опыт или вовлечение конкретного человека при встрече с трансцендентным, предполагаемым или реальным» [30, p. 16–17].

Для Смита вера — это качество человеческой личности, которое проявлялось во всей человеческой истории, она универсальна, однако религиозно-культурные традиции многообразны, разнообразны и присущие им религиозные убеждения, которые, хотя и необходимы, тем не менее являются измерением веры второго порядка. Если же они считаются первичными, тогда и порождаются недоразумения, подозрения и конфликты. Таким образом, Смит старается выделить единый «истинный смысл» веры как непосредственного личного благочестия в потоке различных религиозных традиций с их сложившимися и фиксированными формами.

Он считает, что сам термин «религия» явился своеобразным европейским понятием весьма недавнего происхождения: концепция религии, используемая для описания таких традиций, как христианство, буддизм, индуизм и т. д., в ее современном понимании «противопоставленных идеологических сообществ» была введена для удобства западными востоковедами в XIX в. [30, p. 61]. Религия, по словам Смита, является не более чем неверным обозначением сложных, развивающихся и многоплановых отношений сообщества, воплощающего определенную веру, она есть: «смесь внутреннего благочестия и внешней институции на определенном этапе динамического развития традиции» [30, p. 194].

По оценкам Смита, введение термина «религия» привело к губительному эффекту остановки межрелигиозного диалога. Он предлагает называть то, что теперь стали обозначать как религии, «совокупными традициями», которые

обширны, сложны, внутренне разнообразны, постоянно меняются и развиваются, не являясь едиными, статичными «религиями». Смит считает, что рассматривать их следует не с точки зрения конкурирующих «утверждений истины», а, скорее, как с необходимостью различные «расходящиеся пути», как проверенные средства, способные направлять людей к трансцендентному. С его точки зрения, идолопоклонство — придавать окончательный и абсолютный смысл этим необходимым средствам, человеческим религиозным конструкциям. Поэтому он призывает выйти за рамки отдельных религиозных традиций и думать о религии как об историческом и культурном выражении человеческой «веры». Истина не в религиях, считает Смит, а в людях — в их верности и преданности, религиозная истина основывается на качестве веры человека, а не на чем-то, что существует безлично. Христианство *становится* истинным, если люди усваивают религиозную истину и воплощают ее в жизнь ежедневно [29, p. 68]. Смит пытается также показать, что между этими личностными измерениями истины существует связь. Различные убеждения «совокупных традиций» следует понимать не как «истинные» или «ложные», а, скорее, как «свои» и «чужие», поэтому важнейшее значение имеет диалог между людьми, исповедующими ту или иную веру: подлинный диалог может привести к тому, что Смит называет «согласованность». Он пишет:

Потенциально мы являемся корпоративным глобальным сообществом и это дает надежду, что через приверженность каждому своему пути и наше взаимное уважение друг к другу, мы можем сообща приближаться к истине [27 p.156].

Вера в понимании Смита во многом напоминает «Между» Мартина Бубера — это чувство существенной связанности, которое лежит в основе всех очевидных «мое-и-чужое», «наше-и-их», которое превращает объективное отношение «Я-Оно» к миру в «Я-Ты» отношение [33]. Как пишет Смит, «это такая ориентация всей личности и такой принцип организации, согласно которому человек открыт бесконечному, способен видеть все конечное по отношению к этому бесконечному» [31, p. 110–111].

Таким образом, опираясь на представление об универсальном опыте «веры», Смит стремится разработать «теологию веры человека», которая «должна быть приемлема и даже убедительна для всего человечества [31, p. 126]. Он становится провидцем не мировой религии, а мирового сообщества, основанного на вере. Мировая теология, по Смицу, должна выстраиваться из предпосылки, согласно которой мы понимаем всех религиозных людей, основывающих свою жизнь на вере. В «вере», считает он, «я — это другой, а другой — это я, тогда теология в живом, истинном смысле и не христианская, и не мусульманская или иудейская, а “своя собственная”, которая в то же время никого не исключает [31, p. 124].

Не будет преувеличением сказать, замечает Смит, что наша непохожесть и ограниченность объединяется во всем человечестве таким образом, что каждый из нас оказывается вовлеченным в процессы всех [28, p. 109]. С его точки зрения, историю религии нужно рассматривать как процесс непрерывного совместного творчества, как постоянное стремление со стороны религиозных людей выражать опыт своей веры. Все человеческие религиозные традиции

являются формами восприятия трансцендентного, но при этом они ограничены и частичны, поэтому существует необходимость обмена частичными истинами и коллективного испытания, чтобы приблизиться к пониманию трансцендентного, что, в свою очередь, поможет улучшению и межличностных отношений между людьми. Мировая теология, к построению которой призывал Смит, должна возникать из концепции всемирного «мы»: «Не они, не вы, а некоторые из нас буддисты, некоторые мусульмане, некоторые евреи, некоторые скептики, некоторые сбиты с толку» [31, р. 103].

Мировая теология не может исходить от людей, напоминает автор, которые сами не являются религиозными практикующими в рамках какой-либо традиции: нужно иметь личную веру, чтобы понимать веру в более широком смысле, нужно знать, что значит поклоняться Богу, чтобы исследовать, как это делают другие, поэтому она должна появиться в результате подлинного диалога между практиками и учеными различных религий и не может быть создана кем-либо из них вне этого взаимодействия [31, р. 112]. В таком случае мировая теология, безусловно, не может быть меньше христианской, мусульманской, еврейской, индуистской и т. д., она должна быть узнаваема в каждой из традиций, не пытаясь вытеснить их каким-то трансцендентным универсализмом. Смит считает, что богословы разных традиций должны делать попытки шагнуть в перспективы других, чтобы увидеть, какой свет таким образом проливается на мир и на их собственные традиции, а его проект в целом может быть воспринят как своего рода постоянный межрелигиозный диалог, порождающий теологии, которые хотя и являются христианскими, мусульманскими или индуистскими, но также являются и большими, чем христианские, мусульманские или индуистские: более всеобъемлющими через интеграцию взглядов других и, следовательно, более подлинно универсальными.

Он универсализирует теологию религии, используя фокус не только трансцендентности, веры, но также и Священного Писания, которое Смит считает посредником между людьми и трансцендентным. Указывая на различные способы обращения к Священным Писаниям в разных религиях и эпохах, пересекая границы определенной теологии и анализируя традиционное понимание «чужих» писаний, он изучает динамическое взаимодействие человека со Священными Писаниями на всех исторических этапах [32].

Таким образом, одним из первых У. Смит внес значительные поправки в прежний идеал объективности сравнительного изучения религий через конститутивное включение личностной интерпретации участников, описывая всемирную историю религии как культурный результат общечеловеческой веры, оцениваемой именно самими верующими через посредство диалога. Определяя теологию религий как «теологию веры во многих ее формах», он использовал оригинальные методы, обеспечивающие важность нового понимания и открыл новые горизонты для герменевтических и сравнительных исследований, разрабатываемых далее уже в рамках компаративной теологии, а именно той ее разновидности, которую можно обозначить как метакомпаративная теология [6, р. 25].

Если говорить об этической версии плюрализма, то наиболее ярким и известным её представителем является Пол Книттер. В книге “Introducing

Theologies of Religions» он называет плюрализм моделью взаимности, сторонники которой стремятся создать платформу для более аутентичного диалога, предлагая при этом три разных пути для пересечения богословских границ: философско-исторический (религии рассматриваются как исторически обусловленные ответы на Реальное), мистический (указывает на глубину религиозного опыта как общее ядро всех религий) и практико-этический (рассматривающий спасительное освобождение как общую цель всех религиозных традиций) [16, p. 112–113].

Мистический путь, предполагающий, что единство религий можно ощутить на мистическом уровне, по мнению Книттера, представляет в своей теологии Раймундо Паниккар. основополагающим для мышления Паниккара стал космоандрический принцип, заключающийся в том, что божественное, человеческое и земное — три взаимодополнительные измерения, которые конституируют реальность и рассматриваются как несводимые, но взаимозависимые: нет Бога без человека и мира, нет человека без Бога и мира, человеческое сознание и опыт связаны со Вселенной [22, p. 59]. Фундаментальная структура реальности понимается в терминах глубинного, интимного взаимодействия Бога, человечества и мира. Бог и человек, с точки зрения Паниккара, находятся в тесном взаимодействии и сотрудничестве в процессе созидания реальности, развития истории и продолжения творения. Космоандрический принцип поясняет, что каждое существо имеет трансцендентное и имманентное измерение, переживаемое как тайна или бесконечная открытость. Космоандрическая интуиция устанавливает теоретическую основу для программы плюрализма и межрелигиозного диалога, поскольку существует единая космоандрическая духовность, по-разному преломляемая в религиозных традициях. Хотя важно признать «символические различия» между одной религией и другой, тем не менее все культуры, религии символически переплетаются друг с другом, с миром и с божественной реальностью.

Паниккар метафорически представляет этапы исторического осознания христианством своего отношения к другим религиям как три реки: Иордан, Тибр и Ганг [21, p. 125]. Иордан представляет иудео-христианскую веру с традиционным для нее эсклюзивизмом, Тибр — империалистическую экспансию христианства в форме инклюзивизма, а Ганг — появление плюрализма религиозных верований, которые он называет соответственно — «христианство», «христианский мир», «полнота христианской действительности». Паниккар верит, что религии обогащают одна другую и происходит их сближение, не на доктринальном уровне, но на экзистенциальном. Доктрины приводят к разделению и конфликтам, тогда как встреча сердец приводит к общности. Эта межрелигиозная экуменическая активность, называемая Паниккаром «экуменический экуменизм», — общий источник и цель, «трансцендентальный принцип» или мистерия, основа для взаимодействия. Вместо плюрализма Паниккар порой предпочитает использовать термин «параллелизм»: все религии стремятся параллельно к встрече только в Предельном, в конце времен. Неслучайно поэтому в своей типологии Гэвин Д. Коста относит позицию Паниккара к дифференциальному (множественному) плюрализму [7, p. 12].

Практико-этический маршрут плюрализма фокусируется на понятии этической ответственности, на поиске общих интересов разных религиозных традиций, и сам Книттер, как уже указывалось, является сторонником именно этого пути. В эволюции своих взглядов он постепенно переходит от разделяемой прежде вместе с Дж. Хиком теоцентрической позиции к со-териоцентрической, или Царствоцентрической. Книттер тесно связывает заботу о социальной справедливости с проблемой христианского богословия религий и формулирует свою корреляционную модель межконфессиональных отношений, призывающую к тому, чтобы религии мира объединились вокруг критерия «благосостояния человека» (Soteria) для совместного решения проблем страдания земли и ее жителей. Он фокусирует внимание на понимании глобальной ответственности, приводящем к установлению общей основы для межрелигиозного диалога: страдание (со стороны угнетенных) является де-факто универсальным, и именно оно, а не общая сущность религий должно выступать основой диалога [18, р. 118]. Вместо постмодернистского «доминирования разнообразия» он признает «доминирование ответственности», которая создает срединный путь между заявлением о своей исключительности и настойчивостью постмодерна в отношении несоизмеримости религиозных традиций.

Традиционная христология, отмечает Книттер, с ее настойчивым утверждением окончательности и нормативности Христа уже не соответствует многоконфессиональной и культурной ситуации в мире. Уникальность Иисуса нуждается в пересмотре: христиане должны понять ее таким образом, чтобы быть открытыми для подлинного разговора с последователями других религий. Для него Иисус — это действительно Сын Божий, Спаситель, но не единственный [17, р. 72]. Иисус не может исчерпать всю правду, которую Бог должен раскрывать, считает Книттер, рассматривая таким образом христологию с точки зрения диалога, множественности или постепенного разворачивания. Однако при этом, он добавляет: «...хотя откровение в Иисусе и не является полной, окончательной, непревзойденной истиной, но оно приносит универсальное, решающее, незаменимое сообщение» [15, р. 10].

Послание Христа важно для всех людей, настаивает автор, оно должно быть услышано, особенно Его провозвестие о Царстве Божьем. Он отмечает, что для Иисуса есть нечто, что опосредует абсолютную истину Бога: конечный критерий суждения — Царство Божие на земле [17, р. 89]. Это означает, что послание Христа не является христоцентрическим, теоцентрическим или экклезиоцентрическим, а «христоцентризм», по его мнению, должен не заменять, а лишь укреплять Царствоцентризм. Для Книттера Царство Божье — самая важная часть веры, поэтому социальная трансформация жизни людей должна иметь приоритет перед другими доктринальными утверждениями. Книттер указывает, что Иисус всегда стремился улучшить, сделать более благополучной и полной жизнь окружающих его людей, особенно тех, кто страдал. Он пытается показать, что участие христиан в глобально ответственном диалоге может привести их к более четкому пониманию уникальности Иисуса и того, что наиболее значимо для выполнения Его миссии в мире [17, р. 2]. Он делает вывод, что христианский идеал — работать со всеми другими религиями, все

более приближаясь к недостижимой цели Царства Божьего или благополучия человека. «Ищите прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6: 33), включая более ясное понимание других религий.

Подобные же цели и задачи перед христианским сообществом провозглашает еще один представитель этического пути — азиатский иезуитский теолог Алоизис Пиерис. В центре его внимания — призыв Христа, требующий обращения от поклонения маммоне (Мф. 6: 19–24), который и подтверждает тем самым общую духовность всех религий, выраженную наиболее отчетливо в христианской вере. Христос не просто на словах присоединился к заступничеству Бога за бедных. Именно на кресте уникальность Иисуса была раскрыта наиболее полно, посредством креста Иисус был провозглашен Божьим Словом обетования для бедных. Пиерис пишет:

Исходя именно из христианской уникальности и признавая эту отличительную черту нашей веры, мы должны всю нашу деятельность направлять к неустанной борьбе за справедливость и защиту угнетенных, а не стремиться во имя евангелизации уничтожать религиозную самобытность других. В таком случае деятели других религиозных традиций могут присоединиться к этой борьбе за справедливость без ущерба для своей веры [23, p. 10].

При этом он настаивает, что уникальность каждой религии, которую нельзя отождествлять с абсолютностью или превосходством, является основой религиозного плюрализма и диалога.

А. Пиерис создавал христологию, которая была обращена к людям, живущим в азиатском контексте, отличительными чертами которого являются азиатская религиозность и азиатская бедность. Он пишет об азиатском Христе, причастном бедным в Азии [24, p. 112], его теология освобождения подразумевает в первую очередь азиатскую религиозность, и поэтому она в своей практике сочетает не только солидарность с бедными, но и межрелигиозный диалог. Также анализ Пиериса использует не только марксизм, но и постколониальную критику, бросающую вызов гегемонистским теологиям, элитарным подходам к межрелигиозному диалогу, настаивающим только на задаче прямой евангелизации и рассматривающим служение бедным как нечто второстепенное. Чтобы стать по-настоящему инкультурированной в Азии, указывает автор, церковь должна освободиться от маммона, отвергнуть новые версии колониализма и по необходимости стать церковью бедных [26, p. 57]. Поскольку большинство бедного населения мира принадлежит к другим религиозным и культурным традициям, считает Пиерис, возникает необходимость в новой христианской теологии религий, которая расширила бы свои границы, вступив в диалог с освободительными движениями других религий и культур [25, p. 87].

Критики этического направления плюрализма сходятся в том, что участие христиан в совместной деятельности по развитию бедных народов осуществляется исключительно в гуманистическом духе: когда потребности человека становятся центральными, понимание Царства полностью секуляризуется, поскольку основное внимание уделяется программам и борьбе за социально-экономическое и политическое освобождение, а трансцендентный аспект игнорируется. Гэвин Д. Коста, оценивая позицию Книттера, утверждает, что

его предложение можно связать с проектом Просвещения, начатым Кантом, где универсальный этический императив имеет приоритет над метафизикой и религией [8, р. 30]. Подход Книттера, ориентированный на Царство, минимизирует роль Церкви, что делает Царство идеологической программой или продуктом исключительно человеческого действия, граничащим с пелагианством, которое подчеркивает спасение только добрыми делами [7, р. 18].

Точка зрения дифференциального (множественного) плюрализма, рассматриваемая выше на примере концепции Р. Паниккара, может быть обозначена и как перспективизм, настаивающий на несовместимости разных представлений о конечной реальности, что обусловлено различиями в перспективах. Данная стратегия плюрализма вместо определения одинаковой основы для всех религий выдвигает тезис «глубокого религиозного плюрализма», настаивая на том, что каждая из религий должна быть уникальной по-своему. Приверженцами данной точки зрения предложения Хика и его коллег были определены как «идентичистские», в то время как предлагаемый подход был назван ими «дифференциальным», «дополнительным» или «глубоким» плюрализмом. Дифференциальные плюралисты (такие как Джон Б. Кобб младший и Дэвид Рэй Гриффин) признают, что Предельные Реальности, воспринимаемые религиями, могут быть разными, и каждая из них может быть уникальной [11, р. 24].

Дж. Кобб принял тройственную идею Предельного — Бога-мира-творчества Уайтхеда для того, чтобы учесть фундаментальные различия в ориентации и целях среди мировых духовных традиций. По словам Кобба, в то время как эти пути глубоко расходятся, потенциально они дополняют друг друга. Он замечает, что реальность в целом намного сложнее, чем все, что мы надеемся о ней узнать либо же можем о ней подумать [5, р. 135], и это открывает возможность того, что разные традиции с их, казалось бы, противоречивыми религиозными утверждениями истины понимают с относительной точностью подлинный аспект реальности. В этом случае противоречивые утверждения истины являются скорее дополняющими друг друга, и положительная оценка требований других традиций не ведет к релятивизации собственных, вместо этого акцент делается на позитивном притоке новых перспектив, по словам Кобба, они углубляют свою собственную «как универсально действительную». Он добавляет при этом: «Что мы не можем сделать, чтобы не вернуться обратно к неоправданному высокомерию, так это отрицать, что идеи других традиций также универсально действительны» [5, р. 137].

Опираясь на умозраительную метафизику процесса и реальности Уайтхеда и работы его ученика Хартсхорна, Дж. Кобб основывает свою версию плюрализма на философии процесса, в рамках которой Бог, величайшее конкретное, действительное существо, в конце концов является всеобъемлющим «единством опыта» и понимается как процесс «Творчески-отзывчивой любви». Он считает, что мир находится под влиянием Бога, но не определяется им, а вносит новизну и богатство в божественный опыт. Бог постоянно воплощает себя в своем непрерывном творении мира, все время побуждая и привлекая к действию, к активности природу, историю и прежде всего людей. С точки зрения процесса, события настоящего вбирают в себя как переживания прошлого, так и предлагаемые им исходные цели. Понятие первичной природы

Бога, влекущей за собой каждое событие, стало материалом для богословских изысканий Кобба [1, с. 208].

Воплощение, полагает Кобб, не ограничивается только одной исторической личностью Иисуса, а является способом и формой выражения божественной деятельности в мире в целом. Он придает особое значение термину «Христос», идентифицируя Христа как образ творческой трансформации. В книге под названием “*Christ in a Pluralistic Age*” основное внимание уделяется «напряженности между особенностью веры и утверждением плюрализма» и главной задачей становится «понять веру во Христа как требующую открытости для других» [3, р. 9]. Автор отождествляет Христа с творческим преобразованием, понимаемым как активное присутствие Бога в мире, для него Христос — это путь, который не исключает никаких путей и может обеспечить единство религиозной истории человечества. Хотя Христос присутствует во всем, тем не менее наиболее совершенное воплощение Христа как Логоса связано с исторической личностью Иисуса, послание которого открывает для мира и человека дар новых божественных возможностей. Жизнь и смерть Иисуса породили поле силы, вступление в которое должно быть открыто для творческого преобразования [3, р. 9]. Такое понимание Христа привело Кобба к осознанию необходимости признания плюрализма и диалога с верующими других конфессий: через диалог люди приходят к лучшему пониманию друг друга, могут даже учиться друг у друга, обогащая представления своих традиций [2, р. VIII].

В работе “*Toward a Christocentric catholic theology*” Кобб отвергает идею «универсальной теологии», которая, по его словам, стремясь занять некую нейтральную позицию, пытается заменить конкретно христианское богословие, которое рассматривается как местническое [4, р. 88]. С одной стороны, утверждает Кобб, Мудрость, воплощенная в Иисусе, универсальна, присутствует везде и всегда, и это означает, что Иисус — не единственный проводник, через которого Бог присутствует в мире, с другой стороны, христианское понимание воплощения является основой христоцентризма [4, р. 89]. Поскольку Христос универсален, постольку христиане должны быть открыты для достижений других верований, традиций или путей. Кобб надеется, что христиане смогут расширить свою христианскую историю, основанную на Откровении и являющуюся фундаментом их идентичности, охватив еврейскую, мусульманскую истории, истории других людей в таких странах, таких как Индия, Китай и т. д., оценив их в свете Иисуса и сделав частью своей внутренней истории. Он считает:

Вероятно потребуются десятилетия изучения и диалога, прежде чем мы сможем объединить их исторический опыт с нашим, но это возможно, поскольку божественная Мудрость присутствует повсюду, по обе стороны между «наше» и «их», усиливая потребность преодолеть разделяющие барьеры [4, р. 92].

Кроме того, он говорит об особой ответственности самих христиан, которым необходимо свидетельствовать об истине, которой они доверяли в своей собственной истории. Цель этого свидетельствования состоит в том, чтобы побудить другого проявить внимание к тому, что мы считаем истиной, и изменить его [2, р. 140–141].

Христоцентризм и понимание универсальности Христа несомненно сближают позицию Кобба с инклюзивной парадигмой (например, с концепцией «анонимного христианства» К. Ранера), поэтому она может быть даже обозначена и как неоинклюзивизм, выходящий за рамки абсолютистских наклонностей инклюзивистов в оценке религиозных других с точки зрения критериев собственной религиозной традиции [19]. Однако, как уже упоминалось, сам автор обозначает ее как «дифференциальный» плюрализм, являющийся «плюралистическим сотериологически», признающим за каждой религией свой путь к спасению и свою перспективу спасения [11, р. 24]. Такой подход уважает и не пытается устранить все эти различия, делая возможным подлинный, взаимно обогащающий диалог между представителями религий и открывает путь к диалогу без потери христианской идентичности. Как отмечает Дж. Кобб, он видит две возможные и одинаково принимаемые им перспективы такого процесса: либо когда-нибудь произойдет объединение всех великих путей и этот объединенный путь будет полностью и подлинно христианским, либо все великие пути продолжатся до последнего дня, отличные друг от друга, каждый открытый для всех, обогащенный и преобразованный всеми другими. Он добавляет:

Я убежден не в том, что все люди должны присоединяться к христианским церквям, а в том, что Иисус Христос значит что-то чрезвычайно важное для всех. До конца мы будем продолжать свидетельствовать об этом [4, р. 100].

Как уже было сказано, плюралистическая теология не является монолитной теорией. Критика в сторону плюрализма в большей степени обращена к теоцентрической парадигме как неприемлемой для убеждений христиан в том, что воистину Бог познаваем через Христа. Теоцентрический подход считается противоположным христоцентрическому, поскольку он настаивает, что спасение в конечном итоге приходит от Бога, который проявил себя в разных религиозных традициях, а посредничество Иисуса Христа не считается ни учредительным, ни нормативным для спасения человечества. Как следует из этого, с одной стороны, плюралистическая модель, побуждая отказаться от гегемонистских наклонностей христианской теологии, стремится найти или создать справедливое пространство равенства в диалоге, означающее, что каждая религия имеет равные права выражать свои взгляды и быть услышанной. Но, с другой стороны, намечается и четкая связь между все более либеральным отношением к другим культурам и верам в западных обществах и непринятием традиционных христианских ценностей, когда в соответствии с этим новым акцентом некоторые богословские размышления оказываются более неудобными и порой становится недопустимо настаивать на истине традиционного христианства.

Однако стоит заметить, что многие авторы, чьи точки зрения обсуждались в данной статье, вносят коррективы или подвергают критике позицию жесткого плюрализма за определенный редуционизм, настаивая уже на обязательном требовании сохранения уникальности каждой религии как необходимой основы для диалога и, тем самым, сближаясь методологически с постлиберальной парадигмой и подходом компаративных теологов. Сильная

сторона плюралистической теологии — это требование серьезно относиться к другим религиозным традициям, стремление слушать и понимать другого, что имеет важнейшее значение в современном контексте. Диана Эк, профессор сравнительного религиоведения, руководитель “Pluralism Project” Гарвардского университета, подчеркивает, что плюрализм — это не релятивизм, парадигма плюрализма не требует отказа от своей идентичности и обязательств, потому что плюрализм является встречей этих обязательств. Язык плюрализма — это язык диалога [10]. Именно с такой точки зрения большинство из рассмотренных в статье мыслителей и стремятся предложить свои новые решения в поисках конструктивной христианской теологии, которая являлась бы более гибкой и заслуживающей доверия в религиозно разнообразном мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / пер. с англ. — Черкассы: Коллоквиум, 2011. — 520 с. — URL: <http://hrstov.narod.ru/bogoslovie/otkrovenie28.htm>
2. Cobb J. B., Jr. *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. — Philadelphia: Fortress Press, 1982.
3. Cobb J. B., Jr. *Christ in a Pluralistic Age*. — Westminster Press, 1975.
4. Cobb J. B., Jr. *Toward a Christocentric Catholic Theology // Toward a Universal Theology of Religion* / ed. L. Swidler. — Maryknoll: Orbis Books, 1987.
5. Cobb J. B., Jr. *Transforming Christianity and the World: A Way Beyond Absolutism and Relativism*. — Maryknoll: Orbis Books, 1999.
6. Cornille C. *Meaning and Method in Comparative Theology*. — Oxford: Wiley-Blackwell, 2019.
7. D’Costa G. *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. — Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
8. D’Costa G. *The Meeting of Religions and the Trinity*. — Edinburgh: T&T Clark, 2000.
9. Dupuis J. *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*. — Maryknoll: Orbis Books, 2002.
10. Eck D. L. *What is Pluralism?* // Pluralism Project. Harvard University. 2006. — URL: <http://pluralism.org/what-is-pluralism>
11. Griffin D. R. *Religious Pluralism: Generic, Identist and Deep* // Griffin D. R. (ed.). *Deep Religious Pluralism*. — Louisville: Westminster John Knox Press. 2005.
12. Hick J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. — Basingstoke: MacMillan, 1989.
13. Hick J. *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. — London: MacMillan, 1993.
14. John Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*. — Oxford: One World, 1999.
15. Knitter P. F. *Five Theses on the Uniqueness of Jesus* // Swidler L. and Mojzes P. (eds.). *The Uniqueness of Jesus — a Dialogue with Paul F. Knitter*. — Maryknoll: Orbis Books, 1997.
16. Knitter P. F. *Introducing Theologies of Religions*. — Maryknoll: Orbis Books, 2002.
17. Knitter P. F. *Jesus and The Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*. — Oxford: Oneworld, 1996.

18. Knitter P. F. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. — Maryknoll: Orbis Books, 1995.

19. Louw D. J. The neo-inclusivistic approach to religious plurality // *South African Journal of Philosophy*. — 2004. — Vol. 23 (1). — P. 82–107.

20. Moyaert M. Recent developments in the theology of interreligious dialogue: from soteriological openness to hermeneutical openness // *Modern Theology*. — 2012. — Vol. 28, is. 1. — P. 25–52.

21. Panikkar R. *A Dwelling Place for Wisdom*. — Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1995.

22. Panikkar R. *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness / ed. Scott Eastham*. — Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1998.

23. Pieris A. *A Liberation Christology of Religious Pluralism* Published. — Nhanduti Editora, 2009.

24. Pieris A. *A Theology of Liberation in Asian Churches? // An Asian Theology of Liberation*. — Maryknoll: Orbis Books, 1988.

25. Pieris A. The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology // Hick J. and Hebblethwaite B. (eds.). *Christianity and Other Religions (selected Readings)*. — Oxford: Oneworld, 2001. — P. 59–87.

26. Pieris A. *Western Models of Inculturation: Applicable in Asia? // Asian Theology of Liberation*. — Edinburgh: T & T Clark, 1988.

27. Smith W. C. *Faith and Belief*. — Princeton University Press, 1979.

28. Smith W. C. *Patterns of Faith Around the World*. — Oxford: Oneworld, 1998.

29. Smith W. C. *Questions of Religious Truth* (New York: Scribners, 1967)

30. Smith W. C. *The Meaning and End of Religion*. — New York: Macmillan, 1964.

31. Smith W. C. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. — Westminster Press, 1981.

32. Smith W. C. *What Is Scripture? A Comparative Approach*. — Fortress Press, 1993.

33. Swearer D. K. The Moral Imagination of Wilfred Cantwell Smith: Religious truth lies not in systems but in persons // *Harvard Divinity Bulletin*. — 2011. — Vol. 39, N. 1–2. — URL: <https://bulletin.hds.harvard.edu>

*Н. С. Смирнова**

ДОКУМЕНТАРНАЯ ГИПОТЕЗА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ И ОТНОШЕНИЕ К НЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

Статья посвящена критическому анализу распространенной в современной библейской науке теории, согласно которой первые пять книг Библии не были написаны пророком Моисеем, но явились результатом более поздней компиляции (фрагментов) нескольких гипотетически существующих рукописей-источников, составленных в разное время разными неизвестными авторами и условно обозначаемых как Яхвист, Элогист, Девтерономист и Священник (JEDP). Являясь исключительно умозрительным построением, изначально основанным на субъективно-предвзятом отношении к тексту Священного Писания, данная теория не только не подтверждается, но и опровергается научными фактами текстологического, исторического и археологического характера и, как следствие, справедливо отвергается многими зарубежными исследователями Библии, доводы которых представлены в статье.

Ключевые слова: документарная теория, документарная гипотеза, теория источников, JEDP, Моисеево Пятикнижие, Ветхий Завет, библеистика.

N. S. Smirnova

THE DOCUMENTARY HYPOTHESIS OF THE ORIGIN OF THE PENTATEUCH AND ITS RECEPTION IN MODERN BIBLICAL SCHOLARSHIP

The paper presents some critique of the so-called Documentary Hypothesis widespread in modern Biblical Scholarship. This hypothesis denies Mosaic authorship of the Pentateuch and regards its text as a result of a later compilation of (fragments of) several hypothetical source manuscripts, produced in different periods of time by different authors, and conventionally designated as Jehovist, Elohist, Deuteronomy and Priestly (JEDP) sources. Based wholly on subjective presuppositions and a biased attitude to the scriptural text, this theory lacked any reliable scientific foundation from the very outset. Today, in the light of recent textological,

* Смирнова Наталья Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии; nts343@gmail.com

historical and archeological findings, most of its tenets are rejected as unscientific even by its proponents. The arguments of some modern biblical scholars, opponents of JEDP theory, are presented in the paper.

Keywords: Documentary Hypothesis, JEDP, Pentateuch, Mosaic authorship, Old Testament, Biblical Scholarship.

Это тот Моисей, который сказал сынам Израилевым: Пророка воздвигнет вам Господь Бог ваш из братьев ваших, как меня; Его слушайте.

Это тот, который был в собрании в пустыне с Ангелом, говорившим ему на горе Синае, и с отцами нашими, и который принял живые слова, чтобы передать нам

(Деян. 7: 37–38).

Введение

Так называемую документарную гипотезу (далее ДГ) происхождения Пятикнижия (известную также как «теория четырех источников»), вызревавшую в течение XVII–XIX вв., можно назвать плодом эпохи Реформации и гуманизма, ниспровержения авторитетов и преклонения перед человеческим разумом. Ее формирование проходило под влиянием философских и мировоззренческих установок, антихристианских по своей сути и противоречащих святоотеческой традиции толкования текстов Священного Писания, поскольку отправной точкой всех связанных с ней изысканий служило отвержение Божественного Откровения и рассмотрение богодухновенного текста как обыкновенного литературного памятника, созданного человеком. Одного этого факта могло бы быть достаточно для христианина, чтобы отвергнуть эту теорию, не удостоивая ее более пристального рассмотрения. Примерно так поступили в большинстве своем дореволюционные отечественные библеисты, которые, ознакомившись с этим вновь возникшим направлением и назвав его «отрицательной критикой», признали его в своей основе противоречащим христианскому пониманию библейских текстов, а потому и не заслуживающим какого бы то ни было серьезного обсуждения. Взгляды дореволюционных библеистов, в частности Н. Н. Глубоковского, и их отношение к «отрицательной критике» резюмировал в своей статье отец Димитрий Юревич [10]. Он также указал на необходимость и сегодня следовать дореволюционным методологическим принципам, которые исключают принятие протестантских экзегетических принципов, однако допускают изучение западных работ для освоения содержащихся в них фактологической базы, накопленной в западной науке в течение XVIII–XX вв.

Здоровую церковную точку зрения в отношении библейской критики также прекрасно выразил в 1947 г. архиепископ Нафанаил Львов:

...для каждого непредубежденного верующего человека, не ослепленного горделивым представлением о культурном превосходстве своего поколения над всеми прочими, двухтысячелетнее свидетельство Церкви о том или другом авторстве той или другой священной книги, не только вследствие непогрешительности ее нравственного авторитета, но и по рациональным соображениям, бесконечно

убедительнее, чем калейдоскопически сменяющиеся мнения по этому вопросу различных т. н. научных авторитетов [7].

Однако приверженцы ДГ немало потрудились над тем, чтобы придать ей вид «научности» и обеспечить широкое признание среди исследователей Библии различных вероисповедных ориентаций — протестантов, римокатоликов, иудеев, атеистов, а также популяризировать ее среди широкой публики, интересующейся данным вопросом.

К сожалению, не избежали «очарования» документарной теорией и многие православные, в т. ч. авторитетные ученые, как отечественные, так и зарубежные. Среди них профессор Свято-Сергиевского Института в Париже А. Н. Карташёв, восторженно приветствовавший развитие критического направления в западной библеистике [5]; протоиерей Александр Мень (считавший легендами Моисеево авторство Пятикнижия, сказания о патриархах, о Змее, Каине, Потопе и Башне; событие исхода евреев из Египта назвавший легендой, превращенной в миф, а «Ягвиста» — «основателем библейской философии истории, впервые обобщившим Моисееву религиозную традицию... возвестившим своему народу Откровение Божие» [6, с. 492, 420–421, 440, 416]), профессор архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), чьи лекции по Ветхому Завету, размещенные в форме конспектов на его именном сайте, целиком основаны на положениях ДГ и также пестрят упоминаниями яхвиста и священнического кодекса, в то время как пророк Моисей упомянут лишь однажды и вне всякой связи с авторством ветхозаветных текстов [4]. Подобной трактовки ветхозаветного текста придерживается и отец Пол Тарази, профессор Ветхого Завета Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Хотя из последнего издания своего «Введения в Ветхий Завет» 2003 г., видимо с учетом опубликованных к тому времени научных данных, отец Пол удалил все упоминания «яхвиста» и «элогиста», которыми пестрело первое издание 1979 г., но «девтерономический» и «священнический» авторы в нем по-прежнему присутствуют, как и прочие атрибуты ДГ (повествование о творении, например, он называет «переработкой древневосточного мифа» и приписывает его автору-«священнику», читательскую аудиторию которого, разумеется, составляет «община в пленении», что исключает авторство пророка Моисея) [29, р. 84–85].

Примечательно, что, в отличие от своих протестантских коллег, православные приверженцы данной теории зачастую даже не поясняют, что она носит сугубо гипотетический характер. Создается впечатление, что они просто в нее «верят», не нуждаясь в каких-либо дополнительных аргументах и доказательствах, проецируя на чисто человеческое измышление то отношение, которое у православного христианина может быть только к Священному Преданию Церкви, и с легкостью отказываясь даже от упоминания имени пророка Моисея, которого Церковь всегда считала и продолжает считать автором Пятикнижия.

Действительно, религиозный метод познания основан на вере. Но спасительна лишь вера в истину. Вера в ложь ведет к соединению в духе с отцом лжи, дьяволом. Православные христиане верят Слову Божию и верят тем, кто явились исполнителями слова, а не слышателями только (Иак. 1: 22), т. е. святым отцам. Святые отцы обладали высшей формой знания, получаемого

душой непосредственно от Бога, через Богообщение. Такое духовное высшее-естественное знание не противоречит знанию естественному, но является более значимым и глубоким.

Согласие с той или иной точкой зрения, принятие какой-либо позиции или гипотезы является одновременно и продуктом, и способом формирования нашего мировоззрения. Принятие истины обогащает нас и создает основу для дальнейшего возрастания в истинном познании, тогда как принятие лжи открывает дорогу к накоплению заблуждений и к отрицанию предыдущего истинного опыта. Если же исходить из принципов научного познания, то для принятия той или иной теории должны существовать по-настоящему веские, неопровержимые с научной точки зрения основания.

Подлинная наука основана на проверенных и подтверждаемых (верифицируемых) фактах и легко отвергает опровергнутые или ошибочные теории. Одним из ее главных принципов является закон достаточного основания, запрещающий принимать что-либо на веру. Для научной теории обязательным является доказательство входящих в нее положений: нет обоснований — нет теории. Есть ли такие основания у ДГ, которая почему-то, при всех своих противоречиях Преданию Церкви, с такой легкостью многими принимается? Думается, что некоторым она просто по душе. По словам Андрея Десницкого, одного из ее активных популяризаторов на просторах интернета, «так гораздо интереснее» [3].

В то же время наиболее авторитетные приверженцы данной гипотезы на Западе, как правило, не позволяют себе подобной легковесности. Как отмечает востоковед И. Ш. Шифман, даже такой известный сторонник ДГ, как О. Эйсфельдт, в своей книге «Введение в Ветхий завет» предостерегает читателей от безусловного доверия ее постулатам, поскольку она не подкреплена достаточными научными основаниями [9, с. 87–88]. Другой горячий последователь ДГ, Элиот Фридман, в своей книге «Кто написал Библию?» (*Who wrote the Bible?*) ясно дает понять, что представляет на суд читателей именно свою версию ДГ, во многом не соглашаясь с точкой зрения предыдущих авторов и корректируя некоторые высказанные им самим ранее предположения [8]. Читая такие работы, по крайней мере понимаешь, что речь идет о пока еще научно не оформленной гипотезе, некоем авторском ее видении, требующем дальнейшей проверки и доработки. Такая подача материала оставляет за читателем свободу выбора — согласиться или не согласиться с автором. К сожалению, иначе поступают упоминавшиеся выше православные приверженцы данной теории, излагая ее как безусловную истину и вводя в смущение многих своих читателей и слушателей.

Милостью Божией сегодня среди библеистов на Западе растет число добросовестных ученых, которые с успехом развенчивают заблуждения «критиков», до недавнего времени выдававшиеся за научные факты. Это не означает, что они приходят к полному согласию с церковным Преданием, поскольку продолжают использовать в целом чуждую православной традиции методологию, но в любом случае предлагаемая ими научно обоснованная «критика критики» и «отрицание отрицания» несут позитивный заряд, ведут к оздоровлению атмосферы в современной библеистике и к устранению множества соблазнов для

верующих. Зачастую взгляды, высказываемые некоторыми протестантскими библеистами, больше соответствуют православной традиции, чем взгляды отдельных библеистов в православной среде. Например, доктор Тимоти Лин в своей критической статье против ДГ, признавая важность знания языка оригинала, исторического контекста, географии и окружающей обстановки для правильного понимания Писания, подчеркивает:

Однако духовное восприятие, необходимое для понимания духовных вещей, гораздо более существенно, чем любая интеллектуальная подготовка. Писание — это не просто литература. Это порождение Святого Духа, запечатленное дыханием Божиим. Естественный человек не обладает средствами для его понимания. Только через научение Святого Духа и через сопоставление духовных вещей духовным же вещам человек может научиться духовному разумению [20].

Немало потрудились протестантские библеисты и над поиском объективных научных данных, опровергающих ДГ.

Однако прежде чем более предметно рассмотреть выдвигаемые ими доводы против ДГ, кратко остановимся на основных этапах формирования и развития самой гипотезы.

Краткий экскурс в историю появления документарной гипотезы*

Несмотря на то что попытки критики ветхозаветных текстов предпринимались уже с первых веков христианства, их историчность и авторство пророка Моисея стали всерьез оспариваться лишь с приходом Реформации — времени возникновения гуманизма и связанных с ним философских течений (в частности натуралистической философии), ниспровержения авторитетов, преклонения перед человеческим разумом. Одним из плодов этого исторического периода в западном обществе стало появление и оформление т. н. документарной гипотезы происхождения Пятикнижия, также известной как «теория четырех источников» или просто JEDP — по первым буквам названий этих предполагаемых источников. Мощный импульс критикам дал еврейский философ пантеистическо-рационалистического толка Барух Спиноза (1632–1677), который, ссылаясь на влиятельного раввина XII в. ибн Эзру, стал утверждать, что Моисей не писал Пятикнижия (что, кстати, противоречило взглядам самого ибн Эзры). Доводы Спинозы носили чисто субъективный характер (например, что Моисей не мог вести повествование от третьего лица) и без труда были опровергнуты. Но выпущенный им яд горделивого и обезверившегося скептицизма уже начала действовать. Далее критические изыскания продолжил французский врач-венеролог Жан Астрик, который в своей работе 1753 г. под названием «Предположения о тех самостоятельных источниках, какими, по-видимому, пользовался Моисей для составления книги Бытия», впервые выдвинул тезис о том, что употребление разных имен Божиих в первой и второй главах книги Бытия свидетельствует об их разном происхождении: в одних частях используется имя Элогим, в то время как в других

* Основная часть материала для данного раздела заимствована из статьи К. Смита [27].

Иегова (Яхве). Следует отметить, что, как видно из названия его труда, сам Астриук считал Моисея объединителем этих источников. Обратим внимание на слова «предположения» и «по-видимому», которые свидетельствуют о чисто субъективном характере предположений Астриюка. Фактически своей гипотезой он разрешил для себя вопрос о том, откуда у Моисея были сведения о событиях древности, о временах патриархов, поскольку, подобно Спинозе, не верил в возможность Божественного откровения. И. Г. Эйхгорн «доработал» теорию Астриюка до уровня признания четких стилистических различий между элогистским (Е) и яхвистским (J) авторами, предположив существование аналогичных особенностей и в других местах Писания за пределами Книги Бытия.

Далее гипотезу Астриюка-Эйхгорна развивали В. М. Л. де Ветте, Гупфельд, Граф и Коленсо, выделившие в составе Пятикнижия еще два источника — D (Второзаконие) и P (т. н. священнический кодекс), а заодно предложившие датировку этих т. н. источников временем не ранее Вавилонского пленения, полностью исключив, таким образом, авторство пророка Моисея. При этом Коленсо (1814–1883) считал, что книга Второзакония была не просто «обнаружена» во времена правления царя Иосии, но специально составлена для централизации богослужения, с целью продвижения интересов священников и левитов.

Заметим при этом, что на данном этапе никаких научных или даже псевдонаучных оснований теория не имела, кроме неясных сомнений, предположений, мнений и умопостроений исключительно субъективного характера. Неудивительно поэтому, что появлялись и другие версии относительно количественного состава источников — например, Иоганн Фатер в 1802 г. утверждал, что основу Пятикнижия составляют не менее 39 фрагментов.

Первую попытку научного обоснования теории связывают с именем Иоганна Карла Вильгельма Фатке (1806–1882), который впервые сформулировал основополагающий тезис будущей ДГ. Следуя принципам гегелевской философии, Фатке высказал мнение, что религии постепенно переходят от более примитивной к более развитой форме. Применяя этот подход к истории Израиля, он утверждал, что религиозная жизнь Израиля не деградировала после расцвета при Моисее, как традиционно считалось, а напротив, зародившись как примитивная астральная религия, позже развилась в «культ Яхве». Данный взгляд подкреплялся и набиравшей популярность эволюционной гипотезой Дарвина. Очевидно, что тезис об эволюционном развитии религии однозначно исключает Моисеево авторство Пятикнижия.

Окончательное завершение ДГ получила благодаря немцу Юлиусу Велльгаузену, который, хотя и не внес в нее ничего принципиально нового, однако изложил взгляды своих предшественников и современников очень умело, красноречиво и убедительно, подведя при этом под ДГ эволюционную основу, которая придала ей научности. Своей работой он вызвал у многих людей скепсис и недоверие к Писанию. Его посыл с готовностью восприняли современные Велльгаузену ученые, сначала в Германии, а затем и в других частях Западного мира. С этого времени в западной библеистике начинает преобладать точка зрения, согласно которой большая часть ветхозаветных текстов писалась не современниками и очевидцами событий, а некими неизвестными

людьми, жившими в гораздо более позднюю эпоху, которые сфабриковали рассказы об истории Израиля (как некую «благочестивую подделку») для реализации своих богословских, общественных и иных личных амбиций [14]. Всех несогласных с данной точкой зрения обвиняли в отсталости и отсутствии научного мышления. Стиль изложения самого Велльгаузена отличается самоуверенностью, безапелляционностью и крайне неблагоприятным отношением к священному тексту. Предлагая те или иные тезисы, он одновременно недвусмысленно дает понять, что отвергать их может только явный невежда. Приведем несколько цитат из его книги «Введение в историю Израиля», впервые опубликованной в 1878 г.:

О происхождении Второзакония споров еще меньше; во всех кругах, где научным результатам придается хоть какое-то значение, признается, что эта книга была составлена в том веке, в котором она и была обнаружена, и что она стала источником реформ царя Иосии [1, с. 7]. (Цитируемый фрагмент приведен с незначительной редакторской правкой автора статьи, сделанной по английскому переводу того же текста.)

Тому, кто хоть до некоторой степени знаком с историей, не нужно доказывать, что так называемая Моисеева теократия, которую нельзя вдвинуть в условия более раннего времени... выкроена, так сказать, по мерке для слепого иудейства и только в эту эпоху имела действительное существование [1, с. 128].

Итак, не может быть и речи о том, что в книге Хроник мы можем найти традицию из допленной эпохи [1, с. 194].

Примечательно, каким образом Велльгаузен объясняет возникновение у него интереса к гипотезе четырех источников. Он описывает «неприятную путаницу», возникшую у него при чтении книги Закона и сопоставлении ее с пророческими книгами, и далее сообщает:

Затем, случайно летом 1867 г. я узнал, что Карл Генрих Граф помещает закон после пророков, и тотчас же, еще не зная, на чем основывается его гипотеза, я стал ее сторонником: я должен был признаться самому себе в том, что еврейскую древность можно понять без книг Торы [1, с. 3].

Из этого повествования становится очевидным, что отправной точкой для формирования взглядов Велльгаузена стал не критический анализ текстов, не какие-либо исторические или иные научные факты или гипотезы, но лишь дискомфорт оттого, что, как ему *казалось*, что-то с ними не так.

Документарная гипотеза перед лицом Священного Писания

Иногда от поклонников «библейской критики» можно услышать аргумент, что для православных христиан, в отличие от протестантов, авторство тех или иных вошедших в канон текстов не имеет принципиального значения — важно лишь то, что Церковь их приняла и одобрила как Священное Писание. Действительно, первостепенное значение имеет именно принятие того или иного текста Церковью (собственно, в лоне Церкви священные тексты и появляются). Однако одновременное принятие гипотезы об искусственной «компоновке» текста Ветхого Завета оказывается, по слову архиеп. Нафанаила, «штурмовой лестницей, атакующей самую сердцевину христианства», поскольку это пред-

ставление противоречит тому пониманию Ветхого Завета, которое нам предлагает Господь Иисус Христос, Его апостолы, а вслед за ними и отцы Церкви. В наиболее полной форме это понимание представлено в **речи св. первоученика Стефана, содержащейся в 7-й главе книги Деяний Апостольских.**

Может ли искренне верующий человек принять в качестве «научного факта», что автором Пятикнижия является не пророк Моисей, а некие неизвестные личности, жившие в различные эпохи и преследующие те или иные политические, социальные или личные интересы, не гнушающиеся ложью и подлогом, презирующие истину? Не говоря уже о том, что отвержение Моисеева авторства Пятикнижия вступает в прямое противоречие со словами Божественного Писания как Ветхого, так и Нового Завета:

И сказал Господь Моисею: напиши сие для памяти в книгу (Исх.17:14).

Моисей, *по повелению Господню*, описал путешествие их по станам их (Чис. 33: 2).

И написал [Иисус] там на камнях список с закона Моисеева, который он написал пред сынами Израилевыми (Нав. 8: 32).

Посему во всей точности старайтесь хранить и исполнять все написанное в книге закона Моисеева, *не уклоняясь от него ни направо, ни налево* (Нав. 23:6).

А о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, *как Бог при купине сказал ему: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова?* (Мк12:26)

Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне (Ин 5:46).

Ибо в Моисеевом законе написано: *не заграждай рта у вола молотящего. О волах ли печется Бог?* (1Кор 9: 9, ссылка на Втор. 25: 4).

Еще спрашиваю: разве Израиль не знал? Но первый Моисей говорит: *Я возбужу в вас ревность не народом, раздражу вас народом несмысленным.* (Рим. 10: 19, ссылка на Втор. 32: 21).

Если мы с легкостью игнорируем слова Господа, святых апостолов и святых отцов и верим безосновательным квазинаучным гипотезам, то является ли наша вера апостольской и отеческой?

К слову сказать, немало современных зарубежных ученых, критиков ДГ, апеллируют в качестве основного аргумента именно к свидетельствам Священного Писания, в частности, доктор Терри Мортенсон [22].

На многочисленные «нестыковки» гипотезы источников указал в своей критической статье по поводу хвалебного труда проф. Карташёва архиепископ Нафанаил Львов. В частности, он обращает внимание на факт существования полного текста Самарянского Пятикнижия, которое могло быть унесено самарянами не позднее времени Вавилонского плена, и никак не после него. Далее он приводит многочисленные параллельные места Ветхого Завета, показывая, насколько пророческие и другие книги буквально «пропитаны» связью с эпохой Моисея и текстами Закона, что опровергает «перевернутую» хронологию, предлагаемую сторонниками теории источников. Архиепископ Нафанаил далее приводит слова Д. Мережковского из его книги «Иисус Неизвестный», где он, реагируя на мифологизацию личности Иисуса Христа, писал: **«Был ли Христос, в голову никому не пришло бы спрашивать, если бы уже до вопроса не помрачало рассудка желание, чтобы Христа не было»** [7]. Точно так же

и вопрос об авторстве Пятикнижия Моисея, об историчности патриархов, о богодухновенности Священного Писания был изначально поставлен теми, кто органически не принимал Церковь и ее Предание.

Отношение к документарной гипотезе в современной западной библеистике

Несмотря на давящую самоуверенность приверженцев ДГ, практически сразу у нее появились критики и в западных протестантских кругах. Среди зарубежных ученых и сейчас немало тех, кто пытается разобраться, есть ли в этой теории что-то действительно научное, помимо «пышных одежд эрудиции и ослепляющих непосвященных виртуозных выкладок» (выражение А. В. Карташёва).

Что касается отношения к ДГ в современной западной библеистике, то, по мнению Джоэла Бейдена, доцента (Assistant Professor) кафедры Ветхого Завета теологического факультета Йельского университета, сегодня наблюдается серьезное разделение между европейской и американской школами в библеистике: если в первой ДГ практически всеми отвергается уже с конца 70-х гг., то большинство американских ученых до сих пор являются ее сторонниками, и она продолжает преподаваться студентам-теологам в качестве единственной существующей «научной» теории объяснения происхождения Пятикнижия [12]. Однако даже ее сторонники не скрывают ее многочисленных слабых мест (как, например, проф. Йельского университета Кристина Хейес (Prof.Christine Hayes) в своей лекции о документарной гипотезе, см.: <http://www.youtube.com/watch?v=Zy5eu0QPUOo>). Как отмечает далее профессор Бейден, сейчас наблюдается отход от большинства методологических установок ранней версии ДГ, признанных ошибочными из-за противоречия научным фактам, однако сохраняется ее ключевой элемент — рассмотрение текста Пятикнижия как компиляции четырех документов различного происхождения. Так, сторонники т. н. неодокументарной теории отмежевались от ряда признанных несостоятельными методологических установок — от связи с эволюционным подходом к анализу израильской истории (что было принципиальным моментом для Велльгаузена), от какой бы то ни было хронологии появления источников, от их «многослойности», от опоры на те или иные лексико-стилистические особенности текста как указывающие на различных авторов, от признания нескольких редакторов (компиляторов) текста.

Итак, стоит еще раз подчеркнуть, что сегодня даже горячие приверженцы теории нескольких источников уже не настаивают на поздней датировке текста Пятикнижия, поскольку археологические открытия последнего времени опровергают изначально выдвинутые для этого основания, а именно утверждения о том, что во время Моисея не существовало письменности (или что она еще не использовалась у евреев) и что развитие религии имело эволюционный характер — от анимизма и натурализма к монотеизму. В свете современных археологических находок оба эти положения больше не могут считаться приемлемыми, поскольку уже доказано, что, во-первых, письменность была широко распространена в период, когда происходили события, описанные в Пятикнижии [25], а во-вторых, что единобожие предшествовало у многих

народов политеизму и идолопоклонству и вполне могло существовать во времена Моисея и даже ранее [28]. Кроме того, Второзаконие по форме является классическим сюзеренно-вассальным договором эпохи Моисея и имеет много общего с многочисленными обнаруженными древневосточными документами той эпохи, и все они существенно отличаются от формы договора, типичной для времени правления царя Иосии, к которому Вельгаузен и его последователи относили написание Второзакония [25, р. 173].

Аналогичным образом сторонники современной версии ДГ отказались и от тезиса о лексико-стилистических различиях в тексте Пятикнижия как якобы указывающих на разных авторов. Действительно, за все время существования теории не было выработано четких критериев и методик выделения фрагментов, принадлежащих различным источникам: применяя одни и те же критерии и методики, исследователи нередко приходят к разным результатам, противоречащим друг другу. Между тем каждый литературовед знает, что ориентация на стилистические особенности является крайне субъективным критерием, чреватым неизбежными ошибками, поскольку писатель может усвоить себе многообразие стилей в соответствии с потребностями произведения. В отношении употребления разных имен Божиих как критерия разделения предполагаемых источников протопресвитер Михаил Помазанский отмечает, что во времена Моисея оба имени (Яхве и Элогим) были известны, так что совершенно невозможно, чтобы автор стал употреблять только одно имя, полностью игнорируя другое. Кроме того, в самом библейском тексте оба имени нередко употребляются вместе. Подобным образом и в Новом Завете апостолы называют Спасителя и Господом, и Христом, и Иисусом, а иногда используют все три имени вместе [26].

Абсолютно недоказуемым с научной точки зрения является и утверждение об участии в предполагаемой компоновке текста того или иного количества редакторов, почему современные последователи теории источников этот тезис также отвергли, оставив лишь одного редактора-компилятора (кто-то ведь должен был свести гипотетические источники воедино).

Тем не менее в своих основах теория не поменялась — как прежде, так и теперь речь идет о четырех источниках и их компиляторе. Как резюмирует свою статью Бейден, «документальная гипотеза, как в целом, так и в частности, является литературным решением литературной проблемы, и не более того» [12]. По сути теми же принципами руководствуются и появившиеся в последнее время «теория фрагментов» и «теория дополнений» [15].

Что же понимается под «литературной» проблемой текстов Пятикнижия, которую призвана решить теория источников? Уже упомянутый приверженец ДГ А. С. Десницкий выразил эту мысль так:

Этот центральный для ВЗ сборник текстов (т. е. Пятикнижие. — Н. С.) явно неоднороден, полон повторов и параллельных повествований, так что вывод о его «нелинейном» происхождении напрашивается сам собой [2, с. 26].

Такой вывод действительно «напрашивается сам собой», если автоматически переносить современные нам цивилизационные и культурные стереотипы, филологические методы анализа и мировоззренческие установки на древние

священные тексты. В то же время осуществленные примерно за последние полвека расшифровки древних рукописей ближневосточного происхождения (Египта, Угарита и др.) свидетельствуют о том, что т. н. дублеты являются одним из литературных приемов древности и никак не связаны с различными источниками происхождения текста.

Анализ т. н. дублетов в книге Бытия сегодня предлагают многие ресурсы по исследованию Библии. Рассмотрим разбор наиболее часто приводимых критиками примеров дублетов и повторов, помещенный на одном из таких сайтов [24].

Два рассказа о творении (Быт 1: 1 — Быт 3: 24)

Многие авторы указывают, что эти рассказы нельзя рассматривать как доказательства неоднородности текста, поскольку они являются взаимодополняющими компонентами единого семантико-стилистического целого, отмеченного характерными для древнееврейского литературного стиля параллелизмом и повторами. Так, известный исследователь-египтолог Кеннет Китчен, профессор Ливерпульского университета, в своей книге «О достоверности Ветхого Завета» указывает на искусственность разделения текста на стихе Быт. 2: 4а, приводит доказательства целостности повествования о творении и называет попытки либеральных критиков расчленить этот стих «литературным вандализмом» [18, р. 428].

Как отмечают авторы сайта, два рассказа о творении являются примером повтора, характерного для древнееврейского литературного стиля, и представляют собой взаимодополняющие части единого повествования: в то время как в главе 1 последовательно описаны основные этапы процесса творения, кульминацией которого стал человек, сотворенный по образу Божию, вторая глава предлагает больше конкретных деталей, касающихся самого человека, его первоначального состояния, жизненного пространства и его помощника. И это изображение изначально безгрешного состояния человека как раз и подводит к следующему затем описанию грехопадения человека.

Как первый, так и второй рассказ о творении обладают законченной структурой литературного целого, скрепленного элементами повтора и параллелизма.

Первый рассказ начинается введением (Быт. 1: 1–2) и оканчивается эпилогом (Быт. 2: 1–3). Сотворение света (Быт. 1: 3–5) сопоставлено сотворению Солнца и Луны (Быт. 1: 14–19); сотворение морей и неба (Быт. 1: 6–8) имеет параллель в сотворении птиц и рыб (Быт. 1: 20–23). Нет никаких оснований подвергать сомнению структурную целостность первого рассказа о творении.

Рассказ о творении в Быт. 2 не был задуман как последовательно разворачивающееся повествование о творении. Он представляет собой повтор рассказа из Быт. 1, структурированный как хиазм, в центре которого событие грехопадения. Хиазмами в древних текстах занимались очень мало вплоть до второй половины XX в., когда произошло возрождение интереса к их исследованию. Сегодня можно ознакомиться с целым рядом серьезных исследований, посвященных хиастическим единствам Ветхого Завета, в частности [16] и [32]. Вот как структурируют авторы вышеупомянутого сайта хиазм второго повествования о творении:

А. Человеку, помещенному в райский сад, запрещено вкушать от плодов древа познания добра и зла (Быт. 2: 8–17).

В. Сотворена жена; первые люди наги и не стыдятся (Быт. 2: 18–25).

Грехопадение (Быт. 3: 1–19)

В'. Жена названа Евой; первые люди наги и стыдятся (Быт. 3: 20–21).

А'. Человек изгоняется из райского сада за преслушание и нарушение запрета (Быт. 3: 22–24).

Заключая свой анализ, авторы отмечают, что структурная композиция и литературное изящество Быт. 1 и 2 свидетельствуют о том, что это продуманное единое повествование о творении, сознательно изложенное в параллельных и дополняющих друг друга фрагментах текста, а вовсе не искусственно объединенные рассказы двух разных авторов, как это утверждают «деструктивные критики» [30].

Выдающийся богослов русского Зарубежья протопресвитер Михаил Помазанский также обращал внимание на стилистическую и концептуальную связь первого и второго повествования о творении через акты наречения имени, а также через поступательное развитие концепции добра и зла в главах 1–3, что даже композиционно исключает механический сплав двух разных источников [26].

Повествование о Потопе (Быт. 6: 9 — Быт. 9: 19)

Повествование о Потопе — еще более яркий пример ошибочности решения т. н. литературной проблемы путем расчленения единого ветхозаветного текста.

Приверженцы ДГ выделяют в этом повествовании как минимум два источника (т. н. J и E(P)), расчлняя текст на десятки фрагментов и дробя при этом стихи пополам. Например, исследователь Noth относит 15 фрагментов этого отрывка к источнику P и 17 — к источнику J или JE [23, p. 17]. Сторонниками неоднородности повествования о Потопе и идеи его происхождения из двух источников являются также отечественные библеисты А. Десницкий [3] и профессор-архимандрит Ианнуарий Ивлиев [4].

Однако, как свидетельствуют последние изыскания в области библейской поэзии и прозы, отмеченные критиками в повествовании о Потопе кажущиеся повторы и противоречия на деле таковыми вовсе не являются, напротив, эти главы ветхозаветного текста представляют собой один из наиболее изящных образцов древнего художественного приема — хиазма: все повествование имеет стройную структуру, характеризуется практически идеальной концептуальной и даже количественной (зеркальная хронология) внутренней симметрией и большой протяженностью, что неопровержимо свидетельствует о том, что этот текст является целостным и неделимым повествованием, созданным одним автором.

Один из вариантов анализа этого хиазма приводит, в частности, М. Фелан:

А — Ной и его семья: единственные праведники на земле (6: 9–10)

В — Бог обещает погубить землю и ее обитателей всемирным потопом (6: 11–22)

С — Бог говорит Ною, его семье и животным войти в ковчег (7: 1–10)

D — Воды потопа обрушиваются на землю (7: 11–16)

E — Воды потопа поднимаются и покрывают землю (7: 17–24)

F— Бог вспоминает о Ное (8: 1a)

- Е' — Воды потопа отступают от земли (8: 1b-5)
- Д' — Воды потопа исчезают и появляется суша (8: 6-14)
- С' — Бог говорит Ною, его семье и животным покинуть ковчег и наполнить землю (8: 15-9: 7)
- В' — Бог обещает, что никогда больше не погубит землю и ее обитателей всемирным потопом (9: 8-17)
- А' — Ной и его семья: единственные люди на земле (9: 18-19) [25, р. 114].

Существуют и другие версии анализа этого хиазма — как еще более детальные [32, р. 338], так и более общие [21], однако все они объединены общностью подхода и призваны свидетельствовать о целостности библейского повествования.

Интересен и «численный» аспект повествования о Потопе, который многие западные библеисты считают также внутренним мини-хиазмом:

- α Семидневное ожидание начала Потопа (7: 4)
- β Повторное упоминание семидневного ожидания (7: 10)
- γ 40 дней (7: 12,17)
- δ 150 дней (7: 24)
- χ Бог вспомнил о Ное (8: 1)
- δ' 150 дней (8: 3)
- γ' 40 дней (8: 6)
- β' Семидневное ожидание голубя (8: 10)
- α' Еще одно семидневное ожидание голубя (8: 12) [13].

Все исследователи отмечают, что хиастическая структура повествования о Потопе является наиболее изящной и цельнооформленной в Библии.

«Полуправда» Авраама и история Иосифа

Еще один предполагаемый дублет (или даже триплет) книги Бытия — повествования о «полуправде» Авраама и его сына Исаака, когда сначала Авраам дважды выдавал Сарру за свою сестру (Быт. 12: 10-20; 20: 1-18), а затем его сын Исаак поступил так же в отношении Ревекки (Быт. 26: 6-11). Если со вниманием отнестись к тексту этих рассказов, то можно заметить целый ряд существенных отличий — как в деталях событий, так и в их временной отнесенности, географии и персоналиях [11], что свидетельствует о том, что речь идет действительно о трех разных событиях, а вовсе не об одном и том же исходном рассказе в трех различных модификациях.

С другой стороны, рассказ о продаже Иосифа (Быт 37: 25-28, 36) является единым повествованием с элементами повтора, характерного для древневосточного литературного стиля. Кажущееся противоречие в рассказе (то говорится, что Иосифа покупают измаильтяне, то — что купцы мадиамские) легко разрешается — как свидетельствует текст книги Судей (Суд. 8: 22-28), оба наименования могли использоваться применительно к одному и тому же народу [31].

Проблема отсутствия «источников»

Наконец, немаловажный аргумент против ДГ — полное отсутствие предполагаемых «источников» библейского текста. По сей день они существуют лишь

гипотетически, в воображении создателей ДГ. Доказательства их существования берутся из текстов Писания, которые, как считается, представляют каждый из документов, и эти тексты рассматриваются в свете их стиля, истории региона, географии и теории эволюции религии. Еще в 1966 г. К. А. Китчен писал:

Даже самые горячие приверженцы документарной теории должны признать, что до сих пор в нашем распоряжении нет ни одного обрывка внешних, объективных доказательств существования J, E или любого иного предполагаемого документа-источника [17].

Сегодня, спустя более 50 лет, можно уже определенно сказать, что такие источники никогда не будут найдены. В распоряжении библеистов уже имеются тысячи ветхозаветных текстов и фрагментов, Кумранские рукописи, и все они по своему формату соответствуют общепринятому тексту Ветхого Завета, что со всей очевидностью подтверждает его целостность.

Некоторые выводы и размышления

Обращает на себя внимание, что авторы ДГ, сконцентрировавшись на поисках признаков неоднородности текста ветхозаветных повествований, почему-то не исследовали многочисленные признаки его литературно-художественной целостности, не занимались серьезным изучением литературных особенностей древних текстов и не заметили (или проигнорировали?) хиастические структуры в Священном Писании. С сожалением можно констатировать, что сегодняшние представители библейской критики в своем подходе не слишком отличаются от критиков времен К. С. Льюиса, который, имея в виду очевидную ущербность их аргументов, не без иронии писал: «Эти люди уверяют меня, что они могут читать древние тексты между строк, тогда как налицо их полная неспособность прочитать... сами строки» [19].

По всей видимости, документарная гипотеза является лишь одним из способов выражения определенного мировоззрения, которое сохраняется неизменным. Как только появляются факты, опровергающие те или иные ее положения, от них легко отказываются и предлагают новые модификации гипотезы. Нечто подобное происходит и с теорией эволюции, которую также всеми силами пытаются выдать за «научный факт», в то время как даже ее приверженцы признают наличие в ней многочисленных «нестыковок».

Верность Священному Преданию вовсе не порабощает и не сковывает, как полагают некоторые, а напротив, освобождает от необходимости бесконечно блуждать с теми, кто тщетно надеется обрести истину своими человеческими усилиями и разумом. Усердие на ниве научных изысканий ученых, воспитанных в русле идеологии протестантизма, вполне объяснимо — отсеченные от Предания Церкви, сознательно или неосознанно поправшие его, они остались наедине с библейским текстом с его многочисленными «загадками», как с неким ребусом, ключ к которому остался в отвергнутой ими Церкви и Ее Предании. Зараженные духом скепсиса и подозрительности, они как бы заранее предрасположены везде видеть мифы, легенды, подтасовки и подлог. Нужно ли православным идти вслед за такими учеными и вместе с ними искать «истину»? Это все равно как если бы человек, нашедший сокровище и принесший его в свой

дом, стал бы продолжать перекапывать сад вместе с теми, кто не верит, что сокровище уже найдено.

В отношении библейской науки вопрос для православного христианина не сводится к выбору между Преданием и наукой. Разумеется, авторитет Священного Писания и Предания всегда стоит выше любых научных данных, как и вышеестественное Богооткровенное знание всегда выше естественного, получаемого человеческим разумом. Истина не боится исследования, а истинная наука не может противоречить Истине. Поэтому и естественное знание, на получение которого направлена наука, также может быть истинным. Те действительно объективные свидетельства о событиях древности, быте, обычаях, объекты материальной культуры древности, обнаруженные учеными (то, из чего складывается т. н. исторический контекст библейского повествования), не могут противоречить вышеестественному знанию, доступному через Божественное откровение и просвещение Святого Духа, и органично вписываются в Предание, тем самым даже укрепляя в некоторых веру. Однако происходит это при условии, что научные данные основаны на грамотной интерпретации научных фактов, а не на субъективных предубеждениях, за них выдаваемых. В последнем случае формируются новые «предания», внецерковные и антицерковные по своей сути, вера в которые ведет не к спасению, а к гибели. Очевидно, что с первого взгляда «безобидное» принятие документарной гипотезы или каких-либо ее элементов неизбежно приводит к изменению в восприятии текста всего Священного Писания, к снижению его авторитета, к отходу от православной традиции в сторону секулярного рационалистического мировоззрения.

Заключение

Как было показано в статье, в основе т. н. документарной гипотезы лежат не факты и объективные сведения, а предвзятые мировоззренческие и философские установки ее создателей. Все положения гипотезы, выдаваемые ее авторами за научные факты, не были подвергнуты ими адекватной проверке. Вместе с тем сегодня ученые располагают множеством фактов и аргументов, убедительно опровергающих ДГ. Однако это вовсе не означает, что среди библеистов наблюдается массовый возврат к традиционному взгляду, согласному с Преданием: отказавшись от большинства исходно основополагающих для ДГ тезисов (эволюция религий, поздняя датировка текста Пятикнижия, несколько редакторов-компиляторов, стилистические особенности как средство идентификации авторов), приверженцы ДГ сконцентрировались на т. н. литературной проблеме ветхозаветного текста («неоднородность», повторы, параллелизм), решение которой они продолжают связывать с выделением гипотетически существующих четырех источников. В статье представлен анализ зарубежными исследователями — оппонентами ДГ — нескольких мест книги Бытия, традиционно приводимых сторонниками ДГ в качестве наиболее «проблемных» с литературной точки зрения. Предложенный несколькими авторами филологический анализ показывает, что при вдумчивом прочтении с учетом контекста и древневосточных особенностей письма пресловутая «литературная» проблема ветхозаветного текста просто перестает существовать. Таким

образом, нет достаточных оснований для того, чтобы считать документарную гипотезу научной. Скорее, ее можно отнести к области псевдонауки, которая лишь имитирует науку, не являясь по сути таковой, поскольку использует непроверенные, ошибочные и даже уже опровергнутые предположения.

Тем временем, несмотря на убедительную критику, ДГ остается неотъемлемой частью курса по изучению Ветхого Завета в большинстве духовных учебных заведений, в т. ч. православных, и способствует возникновению у студентов ничем не оправданного скепсиса и недоверия к Писанию, приводя многих к отказу от традиционных, основанных на библейских текстах и Священном Предании, утверждений о Моисеевом авторстве и ранней датировке Ветхого Завета. В связи с этим уместно привести слова архиепископа Нафанаила (Львова), напоминающего, каким образом должен относиться член Православной Церкви к различного рода новым научным изысканиям в библейско-богословской сфере:

Настоящее церковное понимание этого вопроса (ветхозаветной истории — *Н. С.*) и теперь совершенно идентично с пониманием его апостолом Стефаном в первые, можно сказать, минуты жизни Христовой Церкви <...> Потому что Церковь и истина церковная, нужная для вечного спасения души, не могут зависеть от временных исторических и географических факторов. Только такое, в вечности имеющее корни, богословие Церковь почитает своим <...> Всякое же иное мудрование Церковь никогда не признает Своим и не наименоует святым и высоким наименованием Богословия, признавая все, что не ее — мирской обьюродевшей мудростью, как бы эту мудрость ни именовал внешний мир [7].

ЛИТЕРАТУРА

1. Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля. — СПб., 1909.
2. Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. — М.: ПСТГУ, 2011.
3. Десницкий А. С. Документальная гипотеза для Пятикнижия. — URL: <https://www.pravmir.ru/dokumentalnaya-gipoteza-dlya-pyatiknizhiya/> (дата обращения: 12.12.2018).
4. Ианнуарий (Ивлиев), проф. — архим. Вопрос о Начале. История Начала (из конспектов лекций по Библейскому богословию). — URL: https://azbyka.ru/ivliev/vopros_o_nachale-all.shtml (дата обращения: 12.12.2018).
5. Карташев А. Н. Ветхозаветная библейская критика. — Париж, 1947.
6. Мень А., прот. Магизм и единобожие. — М., 2001.
7. Нафанаил (Львов), архиеп. По поводу книги профессора А. В. Карташева «Ветхозаветная Библейская критика». — URL: <https://www.paraklit.org/2017/09/21> (дата обращения: 12.12.2018).
8. Фридман Р. Э. Кто написал Библию? — URL: http://atheo-club.ru/criticism/friedman_who_wrote_the_bible.pdf (дата обращения: 12.12.2018).
9. Шифман И. Ш. Ветхий завет и его мир: (Ветхий завет как памятник литературной и общественной мысли древней Передней Азии). — М.: Политиздат, 1987.
10. Юревич Д., свящ. Библейская критика или библейский анализ? — URL: biblemda-2008.bible-spbda.info/events/2005-03-31/m20050331-yurevich-message.html (дата обращения: 12.12.2018).

11. Abraham's Half-Truth: passing Sarah off as his sister. — URL: http://helpmewithbiblestudy.org/5system_Moses/dh11_abrahamWifeSister.aspx (дата обращения: 12.12.2018).
12. Baden J. S. The Re-Emergence of Source Criticism: The Neo-Documentary Hypothesis. — URL: <http://www.bibleinterp.com/articles/bad368008.shtml> (дата обращения: 12.12.2018).
13. Chiasmus. — URL: <https://www.conservapedia.com/Chiasmus> (дата обращения: 12.12.2018).
14. Documentary Hypothesis. — URL: https://www.conservapedia.com/Documentary_Hypothesis (дата обращения: 12.12.2018).
15. Documentary Hypothesis. — URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Documentary_hypothesis (дата обращения: 12.12.2018).
16. Dorsey D. A. The Literary Structure of the OT. — Grand Rapids: Baker, 1999.
17. Kitchen K. A. Ancient Orient and Old Testament. — London: Tyndale, 1966.
18. Kitchen K. A. On the Reliability of the Old Testament. — Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
19. Lewis C. S. Modern Theology and Biblical Criticism. — URL: <https://www.johnsanidopoulos.com/2011/08/cs-lewis-modern-theology-and-biblical.html?m-1> (дата обращения: 12.12.2018)
20. Lin T. The Genuineness and Mosaic Authorship of Genesis // Lin T. Genesis: A Biblical Theology: PhD. — Biblical Studies Ministries International, 1997. — P. 18–24. — URL: <http://www.bsmi.org/download/lin/GENUINE.pdf> (дата обращения: 12.12.2018).
21. Literary analysis of the Flood. — URL: http://helpmewithbiblestudy.org/5system_Moses/dh11_flood.aspx (дата обращения: 12.12.2018).
22. Mortenson T., Bodie H. The Documentary Hypothesis: Moses, Genesis, and the JEDP? — URL: <https://answersingenesis.org/bible-characters/moses/documentary-hypothesis-moses-genesis-jedp/> (дата обращения: 12.12.2018).
23. Noth M. A History of Pentateuchal Traditions. — Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1972.
24. Parallel or Duplicate Accounts (Doublets). — URL: http://helpmewithbiblestudy.org/5system_Moses/dh11.aspx (дата обращения: 12.12.2018).
25. Phelan M. W. J. The inspiration of the Pentateuch. — Waterlooville: Twoedged Sword Publications, 2005.
26. Pomazansky M., Protopresbyter. The Old Testament and Rationalistic Biblical Criticism. — URL: http://www.passaicrussianchurch.com/books/english/biblical_criticism_pomazansky.html (дата обращения: 12.12.2018).
27. Smith C. A Critical Assessment of the Graf-Wellhausen Documentary Hypothesis. — URL: <http://vintage.aomin.org/JEDP.html> (дата обращения: 12.12.2018).
28. Stark R. Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief. — New York: Harper One, 2007.
29. Tarazi P. The Old Testament: An Introduction. New, Revised ed. — New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2003. — Vol. 1: Historical traditions.
30. The Creation Narrative. — URL: http://helpmewithbiblestudy.org/5system_Moses/dh11_creation.aspx (дата обращения: 12.12.2018).
31. The Selling of Joseph. — URL: http://helpmewithbiblestudy.org/5system_Moses/dh11_joseph.aspx (дата обращения: 12.12.2018).
32. Wenham G. J. The Coherence of the Flood Narrative // *Vetus Testamentum*. — 1978. — 28/3 (1978).

*М. А. Маслин, М. В. Шпаковский**

**КРИТИКА ЗИНОВИЕМ ОТЕНСКИМ
ИКОНЫ «ТЫ ЕСИ ИЕРЕЙ ВОВЕК ПО ЧИНУ МЕЛХИСЕДЕКА»
И ПОЛЕМИКА ВОКРУГ СИМВОЛИКО-АЛЛЕГОРИЧЕСКИХ
ИКОН В РОССИИ XVI ВЕКА****

В рамках доктрины иконопочитания в XVI в. в России развивалась дискуссия вокруг т. н. символично-аллегорических икон. Ее апофеозом стали дебаты между дьяком И. Висковатым и митрополитом Московским Макарием на соборе 1553–1554 гг. Одним из постоянных пунктов дискуссии было обсуждение иконографического извода, известного как «Ты еси иерей по чину Мелхиседека», а также толковых текстов о нем. Этот извод подробно обсуждает Зиновий Отенский в 55-й главе трактата «Истины показание». В статье дан подробный анализ критики Зиновием отдельных элементов этой композиции с целью разъяснения ее «темных моментов», а также установления их источников. В результате делается вывод о месте, которое занимает «Истины показание» в полемике вокруг новых изводов.

Ключевые слова: Богословие иконы, древнерусское богословие, древнерусская философия, символично-аллегорические иконы, древнерусская иконопись, Зиновий Отенский, «Истины показание».

M. A. Maslin, M. V. Shpakovskiy

*Zinovy of Oten's criticism on the icon «You are the Priest forever»
and the controversy around symbollic-allegorical icons in XVI th century Russia*

In the frame of the iconolatriy doctrine in XVIth Century Russia had been settled the discussion on the so called «symbolic-allegorical» icons. It's apotheosis became controversy

* Маслин Михаил Александрович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; rf@philos.msu.ru

Шпаковский Михаил Викторович, аспирант кафедры истории русской философии философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; rf@philos.msu.ru

** Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Древнерусское искусство как целостный культурно-исторический феномен: новая методология исследования». Проект 19-012-00261.

between the priest I. Viskovaty and Metropolitan of Moscow Makary at the Church council of 1553–1554. One of the crucial points in that controversy was the discussion on the iconographic canon known as the «You are the priest named by Melchisedek» and also on the hermeneutic texts on that canon. These texts had been discussed in details by Zinovy of Oten at the 55-th chapter of treatise named as «Truth testimonies». In the article is analyzed the critics by Zinovy of some elements in that composition in order to take to mean certain «dark elements» of it and also to understand its sources. As a result, the conclusion had been made about the place occupied by the Zinovy of Oten's «Truth testimony» in the controversy around the new canons.

Keywords: theology of icon, ancient Russian theology, ancient Russian philosophy, symbolic-allegorical icons, ancient Russian icon-painting, Zinovy of Oten, «Truth testimony».

В XVI в. в древнерусской мысли активно развивалось богословие иконы, которое стимулировалось интенсивным распространением местных иконописных традиций и полемикой с ересями, часто являвшимися в т. ч. иконоборческими. По мере этого развития, в древнерусском богословии иконы отчетливо формируется доминирующее течение, основанное на иконопочитательской доктрине Иосифа Волоцкого, в которой икона понималась как видимый чувственный образ, возносящий ум созерцателя иконы к умопостигаемым вещам и боговидению (синопсис учения Иосифа см. в русском резюме монографии А. Кризы, посвященной древнерусскому богословию иконы [21, р. 219–233]). По Иосифу, иконы представляют собой особый класс обоженных и освященных вещей, которые являются обиталищем для Божественной благодати, святости и действия [10, с. 326, 328, 331–335]. Критерием изобразимости для икон служит видимое явление первообраза, благодать и святость которого переходят на иконный образ, например от Христова креста к изображению креста [10, с. 338]. По сути эта схема позволяет иосифлянам ставить знак равенства между теофаниями в самом широком смысле и иконами. Это дает возможность Иосифу Волоцкому проводить апологию рублевской Троицы (того типа «Троицы», где представлены равновеликие ангелы [11, с. 110]), которые изображают лики Троицы), на основе критерия видимости [10, с. 326, 334, 336]. Поэтому в ряду Божественных обиталищ тело Христа — одно из многих и в текстах Иосифа собственно христологические аргументы не являются ключевыми.

Вместе с богословием иконы с XV в. распространяются новые иконографические композиции (обычно происходящие из Пскова), которые исследователи обычно называют богословско-дидактическими или символично-аллегорическими иконами [13, с. 8]. Если второй термин представляется вполне приемлемым, то первое определение следует отвергнуть. Н. П. Кондаков называл эти иконы «мистико-дидактическими», а Н. К. Голейзовский справедливо отмечает, что в этих иконах нет ничего мистического и они не могут быть учительными просто в силу своей символической сложности [6, с. 136]. Эта сложность заключается в обилии аллегорий, поэтических образов и стремлении к репрезентации больших нарративов. Говоря о цели создания эти икон, Ф. И. Буслаев писал, что иконописцы стремились «к выражению религиозных идей и богословских учений» [19, с. 14], а В. Д. Сарабьянов на примере знаменитой «Четырехчастной» иконы связывает их с «принципом буквального следования тексту» [17, с. 611]. Эти композиции особенно сильно распространились в середине XVI в., когда

после московского пожара 1547 г. для Благовещенского собора были заказаны новые иконы. Иконографическая программа была разработана митрополитом Макарием и протопопом Сильвестром, заказ был отдан на исполнение псковским мастерам. Художественное исполнение новых икон в значительной мере определило стиль эпохи Макария: важной художественной чертой новой иконописи являлось соединение техники миниатюры с живописью (об этих иконах и композициях в контексте макариевского стиля см. работу В. Сарабьянова и Э. Смирновой [17, с. 604–631]). Однако «переселение» уже известных Новгороду и Пскову схем в Москву и создание новых вызвало иконографический скандал: против них выступил дьяк Иван Висковатый (список икон, упоминаемых в ходе полемики (в основном не дошедших до нас либо сохранившихся в копиях) см. в работе В. Сарабьянова [16, с. 164]). На соборе 1553–1554 гг. произошло разбирательство, в ходе которого на дьяка была наложена епитимия.

Среди икон, заказанных Макарием, выделяется своим изощренным символизмом композиция «Ты еси иерей во век по чину Мелхиседека» (далее — «Ты еси иерей» (В тексте прения упомянута как «**въ образѣ Дѣдѣе**» [20, с. 36])). Эта композиция происходит из Пскова и относится к группе икон, созданных под влиянием западных иконографических схем. Так, «Ты еси иерей» генетически восходит к видению Франциска Ассизского, которому на горе Альверно явился распятый серафим, — псковские изографы творчески переосмыслили его как в художественном так и в богословском плане. В эту группу также входят «Великий архиерей с распятием и Эммануилом», образ, возникший под влиянием Quinitas из Торуньского полиптиха, [12] и «Престол благодати» (нем. Gnadenstull). Последний, как и «И ты еси иерей», восходит к видению Франциска и представляет собой дальнейшее развитие изображений на основе этой темы [14, с. 223–225]) [22]. На русской почве «Престол благодати» известен в основном как часть первого клейма «Четырехчастной» иконы. «Ты еси иерей» уже в конце XV в. вызвала неприятие новгородского епископа Геннадия Гонзова, вступившего в спор с иконниками. Несколько позднее по следам спора был создан трактат-толкование на эту икону (толкование известно под названием «Сему сказание» и было опубликовано Голейзовским [6, с. 132–133]), имевший определенное распространение и ставший в XVI в. основой для различных переделок и сокращенных версий (текстологические отношения между ними еще только предстоит выяснить). Позднее, как мы знаем из письма Дмитрия Герасимова Мисюру-Мунехину, Максим Грек подверг критике как икону, так и ее объяснение (Герасимов приводит выдержки из толкования, которые не понравились Максиму) [8, с. 190–192].

Однако все это не могло остановить постепенного распространения новых композиций. Отчасти это можно объяснить тем, что оправдание их сложного символизма легко можно было получить в эстетических разработках волоколамского игумена. Поэтому нельзя согласиться с мнением Голейзовского, считающего, что тексты Иосифа об иконопочитании включают критику новых композиций [7, с. 221] (в т. ч. потому, что тексты Иосифа посвящены другим проблемам, а не критике конкретных изображений). К тому же, в 3-м Слове о почитании икон (идентично 5-му слову «Просветителя») сам Иосиф Волоцкий

применил символическое толкование к рублевской Троице в манере, напоминающей методы создателей сказания [10, с. 372–373] (как показал А. Салтыков, эти толкования составлены на основе славянского перевода Ареопагитского корпуса и сопровождающего его маленького трактата «О венцах святых» Феодора Педиасима [15, с. 10–11]; о влиянии ареопагитской эстетики на древнерусское искусство см. исследование Г. Гольца [23, S. 181–205]). В рамках же макариевского стиля «Ты еси иерей» и две другие упомянутые нами иконографические схемы получают распространение как отдельные иконы и как элементы более сложных композиций типа «Четырехчастной» (в составе верхних двух клейм). Однако их распространение вызвало резкое неприятие защитников традиционной иконографии, опиравшихся на византийскую теорию образа. В основе этой теории лежит христологический аргумент, основанный на факте Боговоплощения и освящении человеческой плоти Христа [4, стлб. 248–249]. Очевидно, что новые для древнерусского искусства схемы не укладывались в дискурс традиционного иконопочитания в связи с его резко отрицательным отношением к попыткам изобразить само Божество (см. у Иоанна Дамаскина [4, стлб. 248]). Именно так воспринимались критиками новые схемы, как показывает дело Висковатого, который критикует в т. ч. и икону «Ты еси иерей» по нескольким пунктам. Макарий же в свою очередь подробно ответил на вопросы Висковатого, фактически создав целый свод символических толкований. Они основываются на иконопочитательской теории Иосифа Волоцкого [21, р. 215] (Голейзовский также отметил совпадения между ответами Макариями и трактатом-толкованием, включая происходящие от него статьи [6, с. 134, 135]), позволяющей успешно оправдывать изображение сложных символов и решать проблему с возможностью изображения Бога ссылкой на пророческие видения, которые для Иосифа и Макария не уступают по своей значимости воплощению Христа (на основе критерия видимости первообраза).

Однако после осуждения Висковатого против новых веяний и в защиту иконописной традиции выступил человек вполне иосифлянских взглядов — Зиновий Отенский. Давно замечено, что новгородский богослов отличался не только весьма необычной для своего времени манерой изложения, но и склонностью к самостоятельным выводам. В 55-й главе своего трактата «Истины Показания» (далее — ИП), своеобразной богословской энциклопедии, состоящей из собеседований с клирошанами, он обсуждает икону «Ты еси иерей». Эта глава дошла только в составе пространной версии ИП, к чьей сохранившейся белой рукописи восходят все списки, т. к. краткая версия, дошедшая до нас в автографе, оказалась завершенной только наполовину по причине смерти автора [3, с. 743–744]. Добротный обзор иконопочитательских взглядов Зиновия и интересующей нас главы был в самом общем виде сделан еще Н. Е. Андреевым [2]. Тем не менее следует признать, что к настоящему времени он является недостаточным и нуждается в серьезном уточнении и дополнении в связи с появлением новых исследований. Сейчас же мы хотим дать углубленный разбор критических выпадов Зиновия против иконы «Ты еси иерей», не только поместив его в контекст развития древнерусской эстетической мысли XVI в., но и более ясно показав связь его критики с его собственными взглядами.

Его собеседник Захария, из числа пришедших клирошан, просит разъяснить ему вопрос об иконе Бога Отца, т. к. одни не хотят ей поклоняться, а другие восхищаются. Уточняется, что об этой иконе у Захарии есть сказание, озаглавленное «**О Богоотци Саваофѣ**» [9, с. 975], которое зачитывается. Речь в тексте идет о стандартной иконе «Ты еси иерей». Для понимания дальнейших суждений Зиновия, следует рассказать о самой композиции. Она состоит из трех основных элементов, которые организованы по вертикали сверху вниз: 1) сверху, за крестом, изображен Бог в образе царя Давида (или, точнее, Саваоф в образе Давида), в архиерейской одежде, митре и с мечом в руке, которая одета в железную рукавицу; 2) посередине, на верхней перекладине креста, сидит Христос в образе юного воина, обнажающего из ножен меч; 3) внизу, на кресте, как бы в основе композиции мы видим распятого серафима с двумя херувимами за каждым из концов перекладины креста. От изображения к изображению композиция могла различаться деталями: например, в одном варианте юноша мог изображаться одетым в броню и шлем (судя по тексту толкования — это изначальный вариант извода: юношу в броне можно наблюдать на втором клейме «Четырехчастной» и на окладе Евангелия из собрания Уварова (ГИМ, Увар. 972/69 (ил. см. в статье А. Кризы [22, р. 87, 114])), а в другом — багряным, одетым в тунику и в диадеме (как, например, на иконе из музея икон в Реклинхгаузене (ил. см. в статье В. Д. Сарабьянова [16, с. 206])). Дополнительные элементы иконографии приводятся в трактате-толковании. Перечислим отсутствующие в Сказании о Саваофе детали: открытые небесные двери над архиереем, четыре евангелиста на концах крыльев серафима (речь, очевидно, идет о символах евангелистов, но на дошедших изображениях они расположены на одном из двух ромбов восьмиконечной мандорлы) и череп Адама на голгофе [6, с. 132, 133]. Сами толкования в трактате снабжены богословскими рассуждениями. Н. Е. Андреев обратил внимание, что отенскому иноку читали статью [2, с. 269] (известную в варианте, где Саваоф в образе Давида изображен в митре (ее приводит Андреев [2, с. 268])), которая отображает необычный вариант «Ты еси иерей» — в нем Бог в образе Давида облачен в схиму, а не в митру (данная редакция статьи до нас не дошла либо еще не обнаружена). Наконец, стоит отметить, что по заглавию в сказании Саваоф отождествляется с Богом Отцом, и это однозначная тенденция XVI в., т. к. толковый трактат XV в. к которому восходят все более поздние статьи и переделки, говорит о Христе в образе Саваофа [6, с. 131]. Этот нюанс во многом определяет столь яростный характер критики Зиновия. В своем рассуждении он решает рассмотреть сказание по главам (из текста ясно, что отенский инок не видел иконы данного извода вживую), и, как мы видим из текста, приводимого Н. Е. Андреевым и того, который имел Зиновий перед лицом, сказание объясняет не все детали иконы, а только три ключевых компонента, которые мы перечислили. Он начинает с первой главы, в которой идет речь о Боге Отце Саваофе в образе Давида [9, с. 976].

Зиновий категорически отвергает это изображение. В своих рассуждениях он, со всей очевидностью, стремится показать смысловую абсурдность иконы. Он не понимает, как вообще можно писать Отца в образе Давида. Бог — вечно сущий, безначален и безконечен. Давид — раб Божий, а то, что он сподобился

пророчества и царства, доказывает то, что он тленен, как и все люди, и является созданием Божиим [9, с. 976]. Писание говорит, что Бог создал человека по Своему образу. Но как Бог может быть в образе человека, а конкретно — царя Давида [9, с. 976–977]? Это абсурдно, т. к. представляет собой нарушение в т. ч. причинно-следственных связей. Ведь одно дело — Христос в образе Бога Отца, ведь Сын единосущен Отцу. Но как Он, причина Своего образа (т. е. Сына), может быть в образе Давида, рожденного и умершего? Если Сын в образе Отца как причины, а Отец в образе Давида, то выходит абсурд — ведь невозможно, чтобы Давид был причиной Бога Отца, ведь тленное не может быть причиной безначального [9, с. 977]. Стоит выделить, что в рассуждениях Зиновия акцент стоит на различении выражений по образу и «во образе». Первое означает отношение сходства и подобия, а второе связывает одну вещь с другой по сущности и причинно-следственным отношениям, что богослов особенно подчеркивает, указывая на причины правомерности употребления этого выражения к Сыну как образу Отца. У Зиновия есть еще один термин, который позволяет прояснить значение второго. Так, в 10-й главе «Истины показания», он говорит, что Бог при сотворении человека обращается к сообразным ему [9, с. 88] (так же Зиновий говорит о советниках (Сын и Духе) как о «тожеобразных» Богу [9, с. 90], т. е. тождественных по образу) а сам человек творится по «образу нашему» (Быт. 1: 26). Имеется в виду образ единой природы. В случае же толкования иконы, по Зиновию, мы видим неправильное употребление слов, нарушающее иерархию сущностей в мире.

Зиновий не останавливается и приводит «еретические» следствия из изображения. Если Давид безначален, то вместо Троицы вводится четверица. И если Бог Отец в образе Давида, то уже Давид создает Отца, ведь тогда первообразом становится библейский царь [9, с. 977–978]. Зиновий отрицает и ссылку на «Книгу родства Иисуса Христа, сына Давидова» (Мф. 1: 1), утверждая, что это название указывает на исполнение ветхозаветных пророчеств о Христе, а не на Отца в образе Давида [9, с. 978]. Хотя имя Давида честно в Израиле и он угодник Божий, но это все равно не позволяет возводить его в образ Отца, т. к. Божественные честь и слава выше, а не ограничиваются только Израилем [9, с. 979–980]. Последний аргумент, который он приводит против образа Давида, можно интерпретировать как христологический. Со ссылкой на многосложный свиток он отмечает, что лицо Христа было похоже не на Давида, а на деву Марию [9, с. 980] (Зиновий не приводит прямой цитаты из Свитка, но очевидно имеет в виду следующее место в нем: «мѣрнимъ зракѣ павлаа събства» [16, с. 169]). Со всей очевидностью он апеллирует к классическому христологическому аргументу, согласно которому Бог изображается по причине воплощения Христа, чье видимое тело является первообразом для иконного образа (если мы будем руководствоваться логикой Зиновия, то это не нарушает причинных отношений между Богом и творением). В целом это совпадает со схожим замечанием Висковатого о том, что Христос не был воплощен в теле Давида, когда он критикует икону того же извода, но из Благовещенского собора [20, с. 10]. В связи же с Зиновием стоит вспомнить один из его самых важных иконопочитательских аргументов из 28-й и 33-й глав: икона отличается от идола тем, что своим первообразом имеет реально живущего или жившего человека [9,

с. 367, 482–487]. Исходя из данного определения иконы отенский инок и отвергает «генеалогические» объяснения образа Давида.

Затем богослов рассматривает саму фигуру архиерея и его облачение. Зиновий отмечает, что на голове архиерея схи́ма, а на плечах — омофор [9, с. 980]. Сказание говорит, что перед нами указание на царя и святителя. Зиновий не соглашается с тем, что Бога Отца называют царем и святителем в Писании. Зато он называется владыкой всех видимых и невидимых [9, с. 980]. Изображение царства и святительства приличествует Господу, т. е. Христу, но на деле в сказании умаляется Его слава. Здесь Зиновий замечает противоречие в толковании, на которое не преминул тут же указать: схи́ма символизирует покорившегося раба, а не на царя и владыку. Последнего должны выделять диадема и порфира [9, с. 980]. Слова Зиновия четко свидетельствуют о том, что он видит в противоречие именно в тексте, а значит, следует отказаться от одного из предположений Н. Е. Андреева, согласно которому Зиновий в данном контексте подчеркивал монашеское начало в архиерействе [2, с. 269] (следует признать, что в тексте сказания, которым пользовался Зиновий, действительно говорилось о схи́ме, хотя экземпляр иконы «Ты еси иерей» с такой деталью, которую оно должно было объяснять, нам неизвестен). Божественная Слава умаляется схи́мой, которая является облачением монахов — они через нее узнают, что приняли иго Христово и рабство заповедей [9, с. 980–981]. Христос же царь и святитель, архиерей по чину Мельхиседека, из колена Иуды [9, с. 981]. Он царь, т. к. все сотворил и победил дьявола. Он владыка, т. к. властвует над всем сотворенным. Наконец, он Святитель по человечеству, как наш ходатай к Богу и Отцу. Но это все — не о Боге Отце, ведь он не может ходатайствовать сам к себе [9, с. 981–982].

Далее, Зиновий рассматривает толкование нимба у Саваофа на изображении: нимб имеет семь концов (*ѿ роꙗ отъ вѣнца его*), истолкованных как семь веков [9, с. 982]. Тема толкования нимба — одна из популярных в древнерусской духовной жизни XV–XVI вв. Эту тему стимулировало сочинение Феодора Педиясима «О венцах святых», посвященное нимбам на иконах и переведенное Исаией Сербским в дополнение к *Corpus Areopagiticum*. Феодор толкует круглые нимбы в качестве указания на Бога, бесконечного и безначального, как причину всего. Это толкование позаимствовал Иосиф Волоцкий для своего объяснения нимбов на рублевской Троице [15, с. 11]. В случае же семиконечного нимба в трактате-толковании отображаются, как представляется, эсхатологические настроения XV в. (что является косвенным датирующим признаком для первоначального источника), когда ожидалась кончина мира по наступлении седьмого тысячелетия от сотворения мира [1, с. 62–68]. Зиновий же отвергает это объяснение, переводя его в плоскость текста Апокалипсиса (Откр. 5: 6): там семь концов приписываются Агнцу, а не венцу. Агнец имеет семь рогов-глаз, которые толкуются как семь Божиих духов [9, с. 982]. Но упоминания семи веков нет ни в тексте Откровения, ни в обычно сопровождавшем его популярнейшем на Руси толковании Андрея Кесарийского [5, стлб., 1720]. Возможно, что здесь у Зиновия мы видим традиционный антиэсхатологический выпад. Можно также допустить, что он не распознал исторический контекст, к которому восходят разъяснения относительно нимба в сказании.

Изображение железной рукавицы с мечом у архиерея обосновывается в сказании со ссылкой на песнь Моисея (Втор. 32: 41 (поощрю яко мльнїю мечь мой, прїиметь съудъ рука моя, и въздамъ мечь врагомъ и ненавидящымъ мя въздамъ [2, с. 268])): замах рукой и мечом обозначает наказания против тех, кто отвергает Господа и начинает поклоняться идолам. Зиновий отмечает, что Моисей действительно писал о Господнем гневе и наказании для грешников, но изображение бесплодного, невидимого Бога Отца в виде мстящего человека является неподобающим [9, с. 982–983]. Цари в своих странах имеют синклиты (сигклиты) и епархов, которые судят нарушителей законов, а епархи имеют мучителей, которые мучают виновных. Цари и епархи не мучают виновных своими руками, но передают это дело специальным мстителям. Человек, который нарисовал критикуемое изображение, бесчестит Бога Отца, представляя его в образе такого мстителя. Разве сила Вседержителя заключается в рукавице, которую нужно одеть? Зиновий язвительно замечает, что тому, кто «премудрствует» в безумии, следует изображать и другие образы мучительных сил Бога, которые рисуются на иконах. Например, Божье чрево в виде гуслей или Божий гнев в образе разъяренной медведицы (Зиновий ссылается соответственно на Ис. 16: 11 и Ос 13: 8) [9, с. 983].

Отенский инок переходит ко второй части композиции — изображению юноши Иисуса в железных бронях и медном шлеме, сидящего на кресте. Толкование здесь следующее: Доспехи — это броня правды и победа над дьяволом, шлем — нелицемерный суд и сошествие в ад с креста; оттуда погибших овец Он возьмет на свои плечи (так буквально по тексту) [9, с. 984]. Висковатый упоминает это изображение в числе других аллегорических образов Христа и отрицает их, просто ссылаясь на их неизвестность в Предании [20, с. 7]. Макарий дает основательный ответ Висковатому на сомнение в легитимности этого изображения. Он ссылается на слово псевдо-Златоуста «Предста царица одесную тебе» и приводит скрытую цитату из 3-го слова о почитании икон Иосифа Волоцкого [10, с. 372]. Изображение Господа в образе вооруженного юноши — такое же, как и явление Бога, посредством других материальных предметов и стихий. Он является, не изменяя Свое существо, но согласно восприятию созерцателя [20, с. 19]. Критический подход Зиновия в данном случае другой — он вновь атакует смысловое объяснение композиции, решительно не соглашаясь с сотериологией Сказания (Н. Е. Андреев полагает, что она могла сложиться в т. ч. под влиянием апокрифического Евангелия Никодима [2, с. 270]). Господь, Пастырь, пришел взять на плечи не тех, кто в аду, а живых. Поэтому заповедал апостолам покаяться и веровать в Евангелие [9, с. 984]. Он пришел, чтобы прежде всего спасти живых грешников, а не тех, кто в аду; хотя, сойдя во ад, Он спас своим Воскресением и веровавших в него [9, с. 984–985]. Поэтому он умер за живых и мертвых [9, с. 985]. Здесь он толкует следующие слова Дамаскина (они же воскресная стихира на Господи воззвах):

...ибо изъ тебе воплотитися благоизволи Богъ, да свой паки съзидетъ образъ, истлѣвшей страстьми, и заблужшее волкохитное овча обрѣтъ, на раму воспрїимъ, къ Отцу принесе и къ своему хотѣнїю и съ небесными совокупитъ силами [9, с. 985].

Зиновий отмечает, что отец церкви не говорит, будто Господь взял свою плоть из ада на плечи и принес к Отцу, а «волкохищное овча» — не о тех, кто был взят смертью, но об ушедших от Бога [9, с. 985]. Плоть Господня не может так называться, ведь она никак не может быть заблудшей и никакой волк не может ее похитить. Если Дамаскин называет волком смерть, то Христос по своей воле пришел на смерть, Сам положил Свою душу и взял ее [9, с. 985]. Не может быть плоть Господа заблудшей, ведь она есть путь и дверь к Богу Отцу, не потерпела истления, и как Бог может соединить плоть свою с небесными силами, будучи их Владыкой [9, с. 985–986]? Все человечество было прельщено дьяволом и поклонялось идолам, а затем через апостолов было возведено на плечи и приведено к вере и Отцу [9, с. 986]. Также и с броней и шлемом — Премудрость облеклась не в броню, а в правду, не в шлем, а в нелицемерный суд. Все детали иконографии противоречат преданию богословов [9, с. 986]. Изображение это и не исторично: Господь был распят в 33 года голым на кресте с протяженными руками, а не в бронях, и не сходил Он со креста [9, с. 987].

Последняя, третья часть иконы, разбираемая в сказании, вызвала особое раздражение Зиновия. Речь идет об изображении белого распятого серафима с двумя багряными херувимами. Белый серафим — душа Христа, а два багряных херувима указывают на то, что она умная и разумная [9, с. 987]. Зиновий возмущается, что душу Христа изображают в образе высших ангелов. Ведь предание говорит о том, что Христос воспринял умную и разумную душу от человеческой природы [9, с. 988]. Отсюда следует, что Его душа не ангельской природы. Да и как бесплотные, «тризрачніи» и пернатые ангелы могут вместиться в одну душу [9, с. 988]? Сказание указывает, что бесплотные ноги и руки ангела пригвождены, а значит, их следует писать как телесные. В тексте Сказания, приводимом Андреевым, говорится о том, что это изображение пригвожденных рук и ног серафима — не сущее, т. е. их нельзя понимать в буквальном смысле [2, с. 268]. Зиновий опускает последнее объяснение, хотя возможно, что в том тексте, которым он пользовался, этой фразы не было. Он возмущается: как бесплотный может иметь телесные и чувственно воспринимаемые (осязатися) руки и ноги? Невозможно видеть состава бесплотного и уж тем более воспринимать его чувственно [9, с. 988–989]. В итоге все толкование и изображение Зиновий называет просто смешным [9, с. 989].

Однако Зиновий не был первым, кто заострил внимание на распятом ангеле. Еще составитель трактата-толкования, положительно объяснив все детали, не смог разъяснить изображение серафима, отметив что не знает подходящего объяснения. Он пишет, что душа, которую символизирует серафим, бесплотна, а значит, не может быть пригвождена и быть чем-либо обхваченной. В итоге он оправдывает пригвождение рук ангела тем, что была пригвождена плоть Христа (т. к. его душа является частью человеческой природы, включающей в т. ч. и плоть) [6, с. 133]. Максим Грек также заострил внимание на этом моменте, в более резком ключе повторив сомнения составителя трактата и не оправдывая его воплощением Христа [8, с. 190–191]. Заодно он похвалил «незнание» составителя толкования, отметив, что в противном случае назвал бы его еретиком [8, с. 192]. Сюжет с бесплотными сущностями, символизирующими ум и разумность души Христа, обсуждался в прении Висковатого с Макарием

в связи с тем, что в состав «Престола благодати», изображенного на первом клейме «Четырехчастной» иконы, входит изображение двух бело-пурпурных крыльев, прикрывающих распятого Христа в лоне Отца. Висковатый указал на то, что эта деталь имеет латинское происхождение [20, с. 7]; как показывают современные исследования, здесь он был полностью прав. Макарий оказался очень изощрен в своем ответе. Он перенес толкование багряных серафимов как ума и разумности души Христа на прикрывающие тело Господа крылья, сославшись на псевдо-Дионисия, согласно которому белые и пурпурные крылья символизируют именно эти свойства умопостигаемой души [20, с. 19]. Он также подчеркнул, приведя цитату из 2-го слова на Пасху Григория Богослова с толкованием Никиты Ираклийского, что эти свойства души Христа указывают на полное воплощение Господа (по плоти и душе), дабы Он мог искупить грех людей и очистить их (см. подробное объяснение этого ответа Макария у А. Кризы [22, р. 88–94]) [20, с. 19]. Это дало А. Кризе возможность убедительно показать, что Макарий придает латинскому по происхождению изображению полностью антилатинский смысл в контексте полемики об опресноках (квасной хлеб, используемый у православных, символизирует полное восприятие человеческой природы Христом, в то время как католики, по мнению православных, не используя квасной хлеб, делают Христа бездушным (т. к. именно закваска символизируют душу Христа в хлебе) [22, р. 115]. Кажется, что Зиновий не подозревал о западном происхождении распятого серафима, т. к. в противном случае он точно не преминул бы это упомянуть. Поэтому Зиновию приходится подробно показывать противоречие в изображении, которое, по его мнению, смешивает онтологические уровни (бестелесное и телесное). При этом можно допустить, что он был знаком с критикой Максима Грека (Зиновий показывает знание отдельных сочинений Максима в «Истины показании», прямо его упоминая; также нельзя до конца исключать возможность того, что он был его учеником): в целом он приводит тот же аргумент против распятого серафима. Он так же, очевидно, должен был признавать возможность изображения ангелов, т. к. нередко говорит об их различных образах [9, с. 92], что было разрешено в рамках традиционной теории иконопочитания, т. к. ангелов изображают не по существу, но по образу. Связано это с тем, что ангелы являются в определенном смысле ограниченными, как пишет Иоанн Дамаскин [4, стл. 171–172].

После такой дотошной критики аллегорических изображений, клирошане заявляют Зиновию, что до этого он ругал Косого за отвержение икон, а теперь сам спорит с собой [9, с. 989]. Зиновий отвечает, что в этом нет ничего противоречивого. Еще Моисей создал первые иконы во славу Бога. Эти же иконы созданы еретиками и их следует отвергать по правилу 7 Вселенского собора. Косой же не различает чистое от нечистого и отвергает честные иконы [9, с. 989]. Не следует мудрствовать более, чем подобает, и следует писать иконы Христа. Он связывает рассмотренные детали иконы с различными ересями [9, с. 990–991]. Следует отвергать иконы, которые несут в себе ереси, покушаясь на Божество и православную сотериологическую доктрину. Иконы следует писать по заповеди Св. Духа, изложенной Отцами на соборах [9, с. 991–992].

В целом критика Зиновия соотносится с заключением Максима Грека о том, что Христос был один, а на русских иконах изображается множество

Христов [8, с. 192], а его иконопочитательские установки — с тем, что, как отметил еще Висковатый, цитируя Дамаскина, не следует изображать невидимое Божество, в отличии от воплощенного тела Христа [20, с. 6–7]. Следует согласиться с Н. Е. Андреевым в том, что Зиновий считал допустимыми только «историко-реалистические» изображения [2, с. 274]. Как и с тем, что из разбора следует, что Зиновия возмущает изображение Христа в образе Давида как образа Отца [2, с. 274].

В заключение надо сказать, что разбор «Ты еси иерей» отенским иноком подводит определенный итог полемики о новой иконописи в XVI в. Он очень ясно фиксирует противоречия, которые возникают при попытке вписать эту икону в предание и учение церкви. Нет сомнений, что любая другая символично-аллегорическая икона стала бы олицетворением таких же противоречий для Зиновия. Сам факт столь детального обсуждения композиции таким видным интеллектуалом эпохи после собора еретиков 1553–1554 гг. показывает, что решение собора и ответы Макария на челобитную Висковатого не смогли удовлетворить сторонников традиционного богословия иконы. Более того, Зиновий очевидно отталкивается от своих собственных разработок и выводов, демонстрируя не только ориентацию на предание, как он его понимал, но и помещая критику в контекст своих собственных взглядов. Помимо этого в его выпадах можно видеть косвенную полемику с символической теорией Иосифа Волоцкого, которую митрополит Макарий использует в своих ответах так, чтобы оправдывать защищаемые изображения. Некоторые пункты из критики Висковатого, которые мы приводим, концептуально совпадают с замечаниями Зиновия — порой кажется, что Зиновий разворачивает именно их (например, в изображении Саваофа в образе Давида). Поэтому требуется выяснить, хотя бы на уровне текстологии, был ли знаком Зиновий с текстом прения. Возможно, что разбор Зиновия является не просто обсуждением отдельной иконы, связан непосредственно с делом Висковатого. Бурная реакция Зиновия Отенского также свидетельствует об определенном бессилии: ведь, как отметил еще Максим Грек, имея в виду особую сложность в деле контроля ремесла иконописцев, «кто де-и захочетъ, емакчи строки отъ писанья, да писати образы, и онъ бесчисленныя образы можетъ составити» [8, с. 191–192].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. — СПб.: Алетейя, 2002.
2. Андреев Н. Е. Инок Зиновий Отенский об иконопочитании и иконописании // *Seminarium Kondakovianum*. — 1936. — Т. 8. — С. 259–278.
3. Анисимова Т. В. В поисках автографа Зиновия Отенского // *Обсерватория культуры*. — 2016. — Т. 13, № 6. — С. 743–744.
4. Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. — М.: Изд. Археографической комиссии, 1901.
5. Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 25–30. — СПб.: Изд. Археографической комиссии, 1883.

6. Голейзовский Н. К. Два эпизода из деятельности новгородского архиепископа Геннадия // Византийский временник. — 1980. — Т. 41. — С. 125–140.
7. Голейзовский Н. К. Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV–XVI вв. // Византийский временник. — 1965. — Т. 26. — С. 219–238.
8. Горский А. В. Максим Грек Святогорец // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. — 1859. — С. 144–192.
9. Истины показание к вопросившим о новом учении: Сочинение инока Зиновия. — Казань, 1863.
10. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. — М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1955.
11. Лаурина В. К. Две иконы «Троицы ветхозаветной» Русского музея и их литературная основа // ТОДРЛ. — 1985. — Т. 38. — С. 109–125.
12. Маиер П. В. Западноевропейский источник и семантика иконографического типа «Великий архиерей с распятием и Эммануилом»: к вопросу о тройных изображениях Христа // Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей. — СПб.: НП-Принт, 2016. — Вып. 6. — С. 267–278.
13. Подобедова О. И. Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40-х — 70-х годов XVI в. — М.: Наука, 1972.
14. Пуцко В. Г. «Четырехчастная» икона Благовещенского собора и «латинские мудрования» в русской живописи XVI века // Благовещенский собор Московского Кремля: Материалы и исследования. — М.: Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», 1999. — С. 218–235.
15. Салтыков А. И. О значении ареопагитик в древнерусском искусстве // Древнерусское искусство XV–XVII веков: сб. статей. — М.: Искусство, 1981. — С. 5–24.
16. Сарабьянов В. Д. Символико-аллегорические иконы Благовещенского собора и их влияние на искусство XVI века // Благовещенский собор Московского Кремля: Материалы и исследования. — М.: Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», 1999. — С. 164–217.
17. Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С. История древнерусской живописи. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2007.
18. Сборник о почитании икон. — М., 1642.
19. Соч. Ф. И. Буслаева. — СПб., 1908. — Т. 1: Сочинения по археологии и истории искусства.
20. Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 7062 // ЧОИДР. — 1858 — Кн. II.
21. Kriza Á. A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források. — Budapest, 2011.
22. Kriza Á. The Russian Gnadestuhl // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. — 2016. — Vol. 79. — P. 79–130.
23. Holtz H. Die Areopagitika in der slavischen Theologie- und Kirchengeschichte // Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija. — 2011 (14. Jahrhundert) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 50) / Hrsg. unter der Leitung von Hermann Goltz und Gelian Michajlovič Prochorov. — Bd. 5. — S. 119–281.

*Митрополит Феропонт (Кашин)**

КОСТРОМСКАЯ ЕПАРХИЯ И ВЫБОРЫ ВО ВСЕРОССИЙСКОЕ УЧРЕДИТЕЛЬНОЕ СОБРАНИЕ

В статье рассматриваются события августа–декабря 1917 г., связанные с выборами членов Всероссийского Учредительного собрания в Костромской губернии и участием в этих выборах представителей духовенства и мирян Костромской епархии. Описывается сложившееся осенью 1917 г. противостояние двух групп костромских клириков и верующих (которые можно условно назвать левой и консервативной), пытавшихся выдвинуть на выборах своих кандидатов. На основании материалов епархиальной печати делается вывод, что именно это противостояние, сопровождавшееся взаимными публичными обвинениями, стало главной причиной провала предвыборной кампании (список «объединенного духовенства и мирян» в целом по губернии получил всего 3,2% голосов избирателей). Приводятся сведения о процедуре выборов членов Учредительного собрания в Костромской губернии и об общих итогах выборов (восемь мест в Учредительном собрании поделили между собой поровну костромские эсеры и большевики), публикуется «Список № 5 кандидатов в члены Учредительного собрания от объединенного духовенства и мирян Костромской епархии».

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Костромская епархия, Февральская революция, Всероссийское Учредительное собрание, выборы, православное духовенство, избирательная кампания, агитация, епархиальная печать, религиозно-философский кружок.

Metropolitan Ferapont (Kashin)
KOSTROMA DIOCESE AND ELECTIONS
TO ALL-RUSSIA CONSTITUENT ASSEMBLY

The article discusses the events of August–December 1917 related to the election of members of All-Russia Constituent Assembly in the Kostroma province and the participation of representatives of clergy and laity of the Kostroma diocese in these elections. It describes

* Феропонт (Кашин Дмитрий Витольдович), митрополит Костромской и Нерехтский, глава Костромской митрополии Русской Православной Церкви, кандидат богословия; ferapontk@ya.ru

the confrontation between two groups of Kostroma clergy and believers in the autumn of 1917 (which can be referred to as the left and the conservative), who tried to nominate their candidates for the election. On the basis of the materials of the diocesan press, it is concluded that it was this confrontation, accompanied by mutual public accusations, that became the main reason for the failure of the election campaign (the list of the “united clergy and laity for the whole province received only 3.2% of the vote). The article gives information on the procedure for the election of members of the Constituent Assembly in the Kostroma province and on general election results (eight seats in the Constituent Assembly split equally among Kostroma Socialist-Revolutionaries and Bolsheviks). List № 5 of candidate members for Constituent Assembly from the united clergy and laity of the Kostroma diocese is published.

Keywords: Russian Orthodox Church, Kostroma diocese, February revolution, All-Russia Constituent Assembly, election, Orthodox clergy, election campaign, agitation, diocesan press, religious-philosophical circle.

Как отмечают современные исследователи, более чем в половине епархий Православной Российской Церкви после Февральской революции 1917 г. имели место серьезные проблемы церковно-государственного характера: архиереи были вовлечены в конфликты с центральными или местными властями, с духовенством или общественностью [24, с. 75; 23, с. 500], происходили громкие отставки прежних архипастырей и шумные выборы новых, отмечались нестроения в жизни духовенства — вплоть до появления в одной из епархий «боевой организации псаломщиков», под угрозой террора требовавшей от «товарищей» благочинных перераспределения церковных доходов [16, с. 203].

Но так было не везде. К примеру, в Костроме — небольшом старинном городе на Волге, губернском центре, в память о событиях XVII в. неофициально именовавшемся «колыбелью Дома Романовых», — революция и в светском, и в церковном аспектах проходила почти безболезненно, можно сказать — тихо. Губернатор И. В. Хозиков и местное полицейское начальство 3 марта 1917 г. были арестованы, но уже 7 марта их освободили. Расквартированные в городе 88-й и 202-й запасные пехотные полки маршировали на демонстрациях «с оркестром музыки» [25, с. 16]. Местные политические деятели вели себя степенно, в дискуссиях не опускались до ругани и предпочитали изыскивать компромиссы (во всяком случае, до конца лета 1917 г.) (костромской историк А. М. Белов объясняет это тем, что представители губернской интеллигенции имели большой опыт совместной работы в самоуправлениях — думах, земствах. Он отмечает: «По многим вопросам костромские большевики, меньшевики и эсеры занимали единые позиции. Но постепенно общеполитические вопросы и особенно отношение к войне потребовали партийного размежевания даже, казалось бы, в дружеском окружении земской интеллигенции» [25, с. 8]). Самыми грозными событиями в Костромской губернии того времени стали погромы винных складов и продовольственные беспорядки в Костроме, Галиче, Нерехте, Кинешме, Юрьевце.

«Церковная революция» на Костромской земле также протекала вяло. Страсти если и закипали, то в основном на страницах епархиального печатного органа — «Костромских епархиальных ведомостей», летом 1917 г. преобразованных в «Костромской церковно-общественный вестник». Часто созывавшиеся епархиальные и окружные (благочиннические) съезды духовенства и мирян рассматривали различные вопросы, но их решения неизменно направлялись на утверждение управлявшему епархией епископу Костромскому и Галичскому Евгению (Бережкову; 1864–1924). В духе того времени была создана новая структура — епархиальный исполнительный комитет духовенства и мирян, но и его труды не отличались чрезмерной революционностью. А одним из самых обсуждаемых (и пререкаемых) решений епархиальных съездов 1917 г. стало постановление о новых нормах раздела братских доходов между членами причта (см., напр., статью «Pro domo sua»: [26]; латинское выражение «pro domo sua»

означает: «за свой дом», в защиту своих личных интересов). Не случайно автор заметки «В единении — сила», опубликованной в «Костромском церковно-общественном вестнике», сетовал: «В России сейчас идет полным ходом организационная работа всех слоев и классов населения. Только духовенство Костромской епархии стоит как будто в стороне от этого движения» [3].

И все-таки костромские отцы сумели вписать оригинальные строки в летопись событий 1917 г. На выборах в Учредительное собрание, проходивших в Костромской губернии 12–14 ноября, голосование шло по пяти спискам кандидатов: эсеры, кадеты, меньшевики, большевики и... духовенство и миряне! Историю епархиального «хождения во власть» можно проследить по публикациям в «Костромском церковно-общественном вестнике», первый номер которого вышел из печати 8 июля 1917 г. (последний номер «Костромских епархиальных ведомостей», издававшихся с 1885 г., датировался 15 июня 1917 г.).

С Учредительным собранием российская общественность связывала немалые надежды: его именовали «Державным Хозяином земли Русской» (см., напр.: [17, с. 44]). Автор статьи — священник (впоследствии протоиерей) Николай Бобровский (1883–1958), происходил из священнического рода, был внуком известного пастыря и краеведа протоиерея Алексия Домнинского. Окончив в 1903 г. Костромскую духовную семинарию, он более десяти лет работал сельским учителем и — по его собственному утверждению — в 1904–1910 гг. состоял в РСДРП. В августе 1916 г. был рукоположен во священника, а летом 1917 г. стал соредактором епархиального журнала и одним из активнейших костромских церковных деятелей «прогрессивного направления»; свои статьи в журнале иногда подписывал «С. Н. Б.»), ожидали от него действенных мер по установлению нового государственного строя, по пересмотру российских законов — и, в частности, применительно к положению Православной Церкви в новой России.

В № 4 «Костромского церковно-общественного вестника» от 1 августа 1917 г. были опубликованы две статьи об отношении духовенства к выборам в Учредительное собрание: «Организация прихода и выборы в Учредительное собрание» (без указания имени автора) [11] и «Бог поругаем не бывает» [17]. Автор первой статьи предупреждал:

По вопросам церковной жизни и, конечно, также по вопросу о взаимоотношениях Церкви и государства предстоит еще высказаться имеющему вскоре собраться Всероссийскому Поместному Собору; но и его решение, каково бы оно ни было, не будет иметь безусловного значения и может быть изменено Учредительным собранием, от которого зависит дать окончательный ответ на вопрос. Церкви нашей необходимо, очевидно, занять такое положение, чтобы голос ее громко раздавался в Учредительном собрании, чтобы оно должно было считаться с этим голосом [11, с. 36],

и намечал конкретную программу выдвижения духовенством и мирянами епархии самостоятельного списка кандидатов в члены Учредительного собрания. Автор статьи «Бог поругаем не бывает» не заходил столь далеко. Он лишь предлагал проводить разъяснительную работу с крестьянством (составлявшим большинство населения и в целом по России, и в Костромской губернии):

Духовенство должно сказать крестьянам: можете голосовать за любую партию — это ваше дело, но если вы христиане искренние, то подайте голос с оговоркой, что в религиозном вопросе вы не желаете отделения Церкви от государства и школы от Церкви, что решение этого вопроса принадлежит самой Православной Церкви, в частности Поместному Собору Русской Церкви. А чтобы этот голос крестьянства был услышан, пусть оно по волостям и по приходам составит приговоры с поголовной подписью, где ясно и определенно нужно сказать, что православное крестьянство против отделения Церкви от государства и от школы, и пусть эти приговоры будут известны и кандидатам в Учредительное собрание и самому Учредительному собранию [17, с. 48–49].

Изложенные в указанных статьях предложения уже 4 августа были рассмотрены специальной комиссией объединенного духовенства и мирян города Костромы. В журнале заседания этой комиссии непосредственно цитируется статья священника Николая Бобровского (в частности, приведенный выше фрагмент), но общий вывод делается более радикальный — в духе первой публикации:

...необходимо духовенству и мирянам, объединившись, составить общий список кандидатов в Учредительное собрание. <...> Для большего успеха желательно, чтобы духовенство города Костромы и других уездных городов из своей среды и из среды сочувствующей интеллигенции выделило кадр (так в тексте. — *Авт.*) более или менее опытных деятелей, которые по мере надобности могли бы своей опытностью приходить на помощь местным работникам... [5, с. 37].

На этом журнале епископ Евгений 7 августа наложил эмоциональную резолюцию: «Читаю с истинным удовольствием и утешением. Хорошо бы ознакомиться с сим журналом епархиальный съезд, завтра имеющий быть» [5, с. 35].

Владыка имел в виду епархиальный съезд духовенства и мирян, проходивший в Костроме 8–10 августа 1917 г. Этот съезд созывался прежде всего для избрания членов Поместного Собора от Костромской епархии (открытие Собора состоялось 15 августа, в праздник Успения Пресвятой Богородицы), но рассмотрел затем и другие вопросы. Накануне открытия епархиального съезда (точнее — епархиального избирательного собрания), вечером 7 августа, после всенощного бдения в кафедральном соборе Костромы делегатов пригласили в здание духовной семинарии. Здесь перед ними с лекцией о положении Церкви в синодальный период и о задачах Поместного Собора выступил преподаватель реального училища, член местного религиозно-философского кружка М. Н. Дурново. Пройдет совсем немного времени, и его имя будет упоминаться епархиальной печатью в непосредственной связи с проблемами избирательной кампании «объединенного духовенства и мирян».

Завершив выборы членов Поместного Собора от Костромской епархии, поздним вечером 9 августа епархиальный съезд приступил к рассмотрению других тем. Заслушав журнал комиссии по вопросу об участии духовенства и мирян в выборах в Учредительное собрание, делегаты съезда (142 представителя от духовенства и 192 — от мирян) вынесли решение:

Предлагаемые комиссией в означенном журнале меры съезд принял с большим сочувствием и вниманием и единогласно постановили: принять оные меры

к исполнению, поручив той же комиссии составить, соответственно заслушанному журналу, обращение к православным прихожанам епархии и отпечатать его в ближайшем номере епархиального органа, а также и отдельными отпечатками для распространения в православном народе [5, с. 37] (см. также: [18, с. 58]).

Вскоре епископ Евгений отбыл в Москву на Поместный Собор, передав все полномочия по управлению епархией викарному епископу Севастиану (Вести; 1870–1929 или, по другим сведениям, 1934). История не приветствует сослагательного наклонения, но все же можно предположить: если бы владыка Евгений смог постоянно контролировать ситуацию в Костроме, то, благодаря его мудрости и авторитету среди духовенства, результат избирательной инициативы епархии не оказался бы столь скромным.

Обращение «К православным прихожанам епархии», составленное по решению съезда упоминавшейся выше комиссией, было опубликовано в «Костромском церковно-общественном вестнике». Оно призывало голосовать за кандидатов от духовенства и мирян:

Группа духовенства и православных мирян Костромской епархии <...> предлагает всем не забывшим Бога и желающим, чтобы вера в Бога не была изгнана из народной жизни и Его Святая Церковь всегда и во всех делах стояла на первом месте, чтобы дети наши в школах учились закону Божию и читали Его Святое Евангелие, — подавать свой голос на выборах в Учредительное собрание за список кандидатов, выставленный этой группой [6, с. 114].

Однако при утверждении проекта этого обращения на проходившем 26 сентября собрании объединенного духовенства и мирян города Костромы обнаружилась проблема, которая окажется неразрешимой. Позднее священник Николай Бобровский писал:

На этом собрании мне, постоянному участнику епархиальных съездов и окружных собраний города Костромы начиная с июньского съезда, заметно было, что наряду с обычным и законным составом благочиннических собраний города Костромы появилась публика мне незнакомая, но между собою дружная и, очевидно, хорошо спешаяся. Ей без особых усилий удалось в список провести 3–4 знакомых лиц, но так как редакция списка была не окончательная, так как на первых местах (а много кандидатов провести мы не надеялись) стояли имена общероссийской известности, так как — далее — список мог и должен был пополниться кандидатами из уездов, то до поры до времени особого внимания махинации этой группы на себя не обращали [2, с. 174].

Следует, разумеется, учитывать, что отец Николай был лицом заинтересованным и его свидетельство не может считаться беспристрастным. В список же действительно включались известные имена. Газета костромских кадетов «Народная свобода» 6 октября 1917 г. в заметке «К Учредительному собранию» (опубликованной в разделе «Церковная жизнь») сообщала:

Всех кандидатов 16, местные и не местные люди. Вот некоторые из них: Серебрянский, наставник Костромской духовной семинарии, ныне перешедший профессором в духовную академию. Миссионер Диаконов, уездный доктор Степа-

нов, московский профессор Кузнецов, генерал Каледин, бывший обер-прокурор Святейшего Синода Самарин и другие. Востоков (видимо, речь идет о священнике Владимире Востокове (1868–1957), общественном деятеле и публицисте. — Авт.) не прошел [7].

Как сообщалось впоследствии, генерал Каледин поблагодарил костромское духовенство и мирян за оказанное ему внимание, но от выдвижения своей кандидатуры отказался [25, с. 85].

На собрании 26 сентября рассматривался также вопрос об участии духовенства в предвыборной агитации:

Собрание обсуждало 102 статью «Положения о выборах в Учредительное собрание». Статья запрещает духовенству выступать во время богослужений, тотчас после них, на кладбищах, на могилах и при всяких требах с проповедями и вообще обращениями агитационного характера касательно выборов в Учредительное собрание. Кара 6 месяцев тюрьмы. Как ее понимать, как запрещение агитации вообще, или в определенных, указанных случаях. Член собрания товарищ председателя Костромского окружного суда А. К. Вяжлинский разъясняет, что запрещение касается лишь определенных, выше перечисленных случаев. По поводу 102 статьи собрание постановило телеграфно просить костромского делегата на Церковном Соборе протоиерея Крутикова (Настоятель Успенского кафедрального собора города Костромы протоиерей Павел Крутиков являлся членом Поместного Собора 1917–1918 годов от Костромской епархии. — Авт.) внести запрос на заседании собора. Телеграмма отправлена [10]. (Текст статьи 102 выглядел так: «Духовное лицо, которое во время богослужения или непосредственно после такового в храме или ином предназначенном для богослужения месте станет пытаться посредством произнесения речи, распространения сочинений или иным образом оказывать влияние на выборы в Учредительное собрание, наказывается — заключением в тюрьме на срок не свыше шести месяцев».)

Исходя из последующих публикаций епархиальной печати, ситуацию с выборами в Учредительное собрание можно описать так. Комиссия по выборам, получившая формальные полномочия от духовенства и мирян города Костромы, а затем и от епархиального съезда, видимо, имела своим неформальным лидером священника Николая Бобровского (председателем же комиссии являлся протоиерей костромской Ильинской церкви Александр Крутиков). После съезда 8–10 августа, однако, комиссия по сути ничего не предпринимала, хотя губерния уже начала готовиться к выборам: 31 августа была создана Костромская окружная комиссия (Оквыборы), которую возглавил председатель губернской земской управы В. А. Дмитриев. За полтора месяца, прошедших после епархиального съезда, комиссия не подготовила даже проект обращения к православным прихожанам епархии (этот текст был рассмотрен и одобрен, напомним, только 26 сентября). Тем более не делалось никаких шагов для составления списка кандидатов от духовенства и мирян даже в рамках Костромы, не говоря уже об уездах. Перед лицом бездействия комиссии, получившей полномочия от епархиального съезда, в губернском центре образовалась другая инициативная группа. Она состояла преимущественно из мирян и была связана с уже упоминавшимся религиозно-философским кружком; самым активным членом этой группы мы видим преподавателя реального училища

Михаила Николаевича Дурново. Но было бы ошибкой сводить противоречия этих групп к противостоянию клириков и мирян (например, среди сторонников М. Н. Дурново мы видим священника Говоркова — видимо, отца Александра Говоркова, служившего в Богоотцовской церкви города Костромы. См.: [13, с. 260]). Судя по церковной прессе, «группа Бобровского» руководствовалась либеральными идеями, числила себя в «прогрессивном» духовенстве — тогда как «группа Дурново» (такие условные именованья мы дадим обеим группам для удобства изложения) являлась весьма консервативной, неоднократно была упрекаема в монархизме.

Окончательный список православных кандидатов на выборы в Учредительное собрание должно было выработать собрание духовенства и мирян города Костромы 8 октября. Судя по описанию этого собрания в статье священника Николая Бобровского, оно оказалось многолюдным (более 200 участников) и весьма эмоциональным:

...стали намечать кандидатов. Три лица были поставлены общим гулом, а не голосованием, на первые места, — это были руководители и вдохновители местного религиозно-философского кружка. <...> Хотя список был намечен и ясно было, что существенных изменений сторонники его не потерпят, члены комиссии настояли, чтобы назначено было на 11 октября последнее собрание для окончательной выработки списка. Была надежда, что известия с мест успеют прийти к этому времени и их содержание даст право настаивать на изменении списка [2, с. 175–176].

Однако и впоследствии сторонникам «группы Бобровского» не удалось изменить ход событий, хотя они активно пытались включить в список своих кандидатов — прежде всего священника Виктора Бережковского, который ранее председательствовал на епархиальных съездах духовенства и, по отзыву того же отца Николая, был «известен всей епархии как чистый прогрессист» [2, с. 175]:

9 и 10 октября получены были сообщения (7) о списках кандидатов, выработанных на окружных собраниях (Благочиннических округов в Костромской епархии тогда было 72. — Авт.). <...> Основываясь на этих данных и имея в виду доверие, оказанное ей съездом, комиссия, за исключением М. Н. Дурново, решила выработать свой примерный список кандидатов, который и послала для ознакомления и подписи желающим. Это, конечно, подлило только масла в огонь. На собрание 11 октября явилась та же публика, что и 8 числа, уже наэлектризованная; большинство духовенства, во главе с председателем окружного управления, благоразумно не явилось. Когда председатель комиссии протоиерей А. Крутиков хотел было сделать сообщение о ходе дел, ему просто не дали говорить и предложили убраться. Выбран был председатель, и только тогда отцу Крутикову удалось сделать свое сообщение. После этого я предложил, ввиду резкого раскола собравшихся на две партии, всем, кто не согласен с выработанным 8 октября списком, уйти из собрания. Это миролюбивое предложение еще больше распалило публику, и она распоясалась — показала свое настоящее лицо. Слышны были почти истерические выкрики: «Им бы надо о царе молиться, а они косм... (Так в тексте. Возможно, подразумевается слово «косматые». — Авт.) демократической республики захотели!...». Что было дальше, я не знаю. Знаю только, что из общего числа духовен-

ства — свыше 25 человек — в собрании остались всего 5–6 человек. Удалившиеся во главе с председателем объединенного духовенства города Костромы решили сделать еще собрание, без участия мирян, в 3 часа дня 12 октября. На это собрание явилось всего 29 человек. Явился сюда и М. Н. Дурново, который горячо призывал объединиться. Выработали список кандидатов, одинаковый с примерным списком комиссии, — и также со включением отца В. Бережковского. Для окончательных переговоров с противной партией назначили 8 часов вечера, решив ни в каком случае не уступать первых двух кандидатов (Кузнецова и Бережковского). Столковаться не удалось и вечером — тем более, что отец В. Бережковский решительно заявил о своем нежелании фигурировать в одном списке с М. Н. Дурново. Тогда и члены комиссии и все к ней примкнувшие решили отказаться от своего списка, доведя о всем происшедшем до сведения епископа и епархии в целях предостережения и охраны доброго имени духовенства [2, с. 176–177].

Кроме статьи священника Николая Бобровского, в том же номере «Костромского церковно-общественного вестника» было напечатано уведомление:

Комиссия объединенного духовенства и мирян Костромской епархии по выборам в Учредительное собрание сим доводит до всеобщего сведения, что, ввиду неполучения (своевременного) из уездных окружных управлений указаний на желательных кандидатов в Учредительное собрание, она (комиссия) считает себя не в праве выставлять список кандидатов от православного духовенства и мирян Костромской епархии. Если появятся списки с подобным наименованием, то они будут выставлены не духовенством епархии, а отдельными группами безответственных лиц [8, с. 173].

Не справившись с организацией предвыборной кампании, священник Николай Бобровский и его единомышленники («прогрессивное» духовенство) с заслуживавшей лучшего применения энергией взялись за дискредитацию конкурентов. На помощь им пришел епархиальный исполнительный комитет, полномочия которого к тому времени были не вполне очевидны: так, протоиерей Димитрий Лебедев заявлял, что этот комитет должен считаться распущенным по решению еще июньского епархиального съезда [9, с. 248]. «Группа Бобровского» стала использовать в своих целях светские периодические издания: публикации соответствующего содержания появились в газете «Поволжский вестник» и даже в большевистском «Северном рабочем». Но сторонники М. Н. Дурново не сдавались. Судя по упоминаниям в епархиальной печати, они стали издавать специальную предвыборную газету — «Вестник православного духовенства и мирян Костромской епархии», где печатались статьи с характерными заголовками: «Открытое письмо отцу Н. Бобровскому», «Предательский удар». «Группа Дурново» пыталась проводить агитацию в уездах, распространяла по епархии свою литературу. Но драгоценное время было упущено, а сама идея участия в выборах православных кандидатов — опорочена из-за вынесения предвыборных распрей в публичное пространство. Вот как описывал печальные последствия войны костромских церковных «групп» священник Иоанн Суздальцев, служивший в Воскресенской церкви города Луха:

В городе Лухе в народном доме было устроено публичное чтение для ознакомления народа с политическими партиями и их программами, в виду

приближающихся выборов в Учредительное собрание. Докладчик подробно обрисовал программу партий списков № 1, 2, 3, 4. Когда очередь дошла до списка № 5, некоторые из слушателей пожелали узнать, что это за партия под именем «объединенного духовенства и мирян» и какова ее программа. Вот здесь-то как раз и явилась на сцену заметка «Поволжского вестника». Она не только обрекла на провал список № 5, но и в достаточной степени скомпрометировала духовенство в глазах народа, которое, взявшись за такое серьезное дело, видимо, в свое время не могло сговориться как следует на выставляемых кандидатах и перед самыми выборами стало упрекать друг друга в лживости и фальшивости. Со стороны некоторых слушателей было сказано несколько иронических замечаний такого рода: «Что это за партия, когда люди сами не доверяют друг другу», «попы опять начинают мешать и соваться не в свое дело» [22, с. 241–242].

Выборы в Учредительное собрание прошли в Костромской губернии 12–14 ноября 1917 г. Предстояло избрать восемь депутатов (на основе пропорциональной системы, по одному депутату от 200 тысяч жителей), избирательным округом — многомандатным — считалась вся губерния. К голосованию допускались и женщины, что для того времени выглядело весьма прогрессивно. Возрастной ценз составлял для военнослужащих — 18 лет, для остальных граждан — 20 лет. Интересной была технология проведения выборов. Избирателю на руки выдавались избирательные записки — листки с перечнями кандидатов, по каждому списку отдельно. В Костромской области такие записки объединялись в избирательный бюллетень, представлявший собой длинный и узкий лист бумаги с надписью сверху:

Гражданин-избиратель! Отрежьте по вашему выбору только одну из пяти напечатанных здесь записок и подайте ее в день выборов в участковую избирательную комиссию. Никаких исправлений и дополнений в записке делать не следует, иначе она будет считаться недействительной [4].

Ниже этой надписи были последовательно, сверху вниз, напечатаны пять кандидатских списков. На избирательном участке гражданин вкладывал тот список, за который голосовал, в специальный конверт, заклеивал его и передавал председателю избирательной комиссии. Председатель опускал конверт в ящик; по таким избирательным запискам и проводился подсчет голосов.

В Костромской губернии гражданам предлагалось сделать свой выбор в пользу одного из пяти кандидатских списков:

№ 1 — партия социалистов-революционеров (эсеры) в блоке с Советом крестьянских депутатов;

№ 2 — партия народной свободы (кадеты);

№ 3 — социал-демократическая партия (меньшевики);

№ 4 — социал-демократическая партия (большевики) — РСДРП(б);

№ 5 — объединенное духовенство и миряне.

Список духовенства и мирян — в том виде, в каком он был опубликован окружной избирательной комиссией — выглядел так:

Список № 5 кандидатов в члены Учредительного собрания от объединенного духовенства и мирян Костромской епархии.

1. Кузнецов Николай Дмитриевич. Присяжный поверенный, бывший профессор. (Москва, Неглинская (Правильно — Неглиная. В избирательных бюллетенях эта опечатка была исправлена. — Авт.) ул., д. № 5).

2. Дурново Михаил Николаевич. Преподаватель. (Кострома, Никольская ул., д. № 27, кв. 1).

3. Соловьев Николай Михайлович. Писатель по религиозно-филос[офским] вопросам. Директор реального училища. (Кострома, Н[ижняя]–Дебря, д. № 6).

4. Преображенский Вениамин Сергеевич. Преподаватель. Кандидат на Церковный Собор от Костромской епархии (Слово «кандидат» указывает, что В. С. Преображенский (в будущем епископ Василий) участвовал в выборах и был избран — но не собственно членом Собора, а заместителем одного из членов Собора от мирян Костромской епархии (И. Ф. Иорданского) на случай невозможности исполнения последним своих обязанностей. — Авт.). (Москва, Петропавловская гимназия).

5. Вознесенский Николай Аркадьевич. Уездный член суда. Член Церковного Собора от Костромской епархии. (Москва, Церковный Собор).

6. Иорданский Иван Феоктистович. Преподаватель. Бывший врач. Член Церковного Собора от Костромской епархии. (Москва, Церковный Собор).

7. Прянишников Степан Николаевич. Староста костромского кафедрального собора. (Кострома, Калиновская ул., д. № 8 [19]).

Первое место в списке занимал Н. Д. Кузнецов — известный юрист, член Поместного Собора, профессор церковного права Московской духовной академии; напомним, что он выдвигался кандидатом и от «группы Бобровского». Отметим и В. С. Преображенского — сына кинешемского священника, преподавателя московской гимназии. В октябре 1917 г. он вернется в Кинешму, займется духовно-просветительской деятельностью, в 1920 г. примет священный сан, а еще спустя год — постриг в монашество с именем Василий, затем станет епископом Кинешемским и перенесет многие скорби и страдания от гонителей Церкви.

Официальные итоги выборов были опубликованы 28 ноября. И. А. Палюлина в своей работе приводит следующие данные по Костромской губернии:

Численность населения — 1 636 759 человек.

Количество избирателей — 844 552 человека.

Количество участвовавших в голосовании — 555 580 человек.

Явка избирателей — 66% [12, с. 162].

По городам явка избирателей составила от 50% до 70%, по уездам (т. е. в сельской местности) — 73–87,5% [12, с. 167].

Поданные голоса распределились по спискам так.

По Костромской губернии:

№ 1–45%;

№ 2–7,5%;

№ 3–3,5%;

№ 4–40,8%;

№ 5–3,2%.

По городу Костроме:

№ 1–10%;

№ 2–22,5%;

№ 3–11,5%;

№ 4–43,5%;

№ 5–12,5% [20; 14] (см.: [25, с. 116–117]).

Таким образом, в целом по губернии победу одержали эсеры, а большевики получили большинство голосов в Костроме и других городах, в промышленных уездах [1, с. 50]. «Объединенное духовенство и миряне» потерпели сокрушительное поражение, хотя в Костроме показали относительно неплохой результат. Восемь мест в Учредительном собрании поделили между собой поровну костромские эсеры и большевики.

Критическая оценка событий, связанных с участием клириков и мирян Костромской епархии в выборах, была выражена зрителем Кинешемского духовного училища протоиереем Димитрием Лебедевым в статье «На злобу дня. (По поводу бывших выборов в Учредительное собрание)», опубликованной в «Костромском церковно-общественном вестнике» от 1–8 декабря 1917 г.:

...мы с нетерпением ждали от костромского объединенного союза духовенства инициативы и заблаговременного объявления беспартийного списка наиболее популярных в епархии, подготовленных к государственному строительству и достойных ревнителей Церкви [—] кандидатов в Учредительное собрание. Но вместо хлеба избирательной комиссией костромского духовенства брошен нам камень.

Комиссия, пропустив дорогое время, не только не сумела подготовить и провести крайне желательный и приемлемый для всего духовенства и сочувствующих мирян избирательный список, но с компрометирующей губернский пастырский союз, недоброй целью напечатала в «Костромском церковно-общественном вестнике» пред самыми выборами предостережение, чтобы духовенство остереглось отдать свои голоса составленному религиозно-философским кружком костромского духовенства и единомысленных мирян — ревнителей Церкви беспартийному списку № 5. Кроме того, более резкое и обидно неуместное обращение ко всему же духовенству разослал по епархии и другой костромской кружок лиц, незаконно именующих себя до сего времени членами давно распущенного (по журналу № 9, ст[атья] IX июньского епархиального съезда) епархиального исполнительного комитета.

Таким образом, не сумев организовать около себя местное духовенство и мирян и не внося в общее дело ничего созидательного, эти костромские батюшки слепо постарались разрушить и то доброе начинание, которое хотели наладить более энергичные наши соратники на общей церковной ниве.

И они добились своего: сумели смутить сердца уездного духовенства и сочувствующих мирян и толкнули многих из них в деле выборов в объятия партийных социалистических кандидатов. Печальная история! [9, с. 247–248].

В епархиальном печатном органе был опубликован и интересный документ: постановление духовенства Кинешемского 2-го округа с порицанием исполнительному комитету, который, «к соблазну епархии, выступил с полемикой против списка № 5 и его составителей, что подорвало к нему доверие, а через это повредило церковному делу» [15, с. 261].

Сторонники «группы Бобровского» тоже не молчали. В номере «Костромского церковно-общественного вестника» от 15 декабря появилось письмо священника Николая Пермезского с резкой критикой «группы Дурново». Автор пытался оправдать действия исполнительного комитета, объяснял причину

сотрудничества с большевистской прессой («резюмирую о пятом списке сдал я в “Северный рабочий” ради того, чтобы предостеречь массу рабочих читателей этой газеты от незаслуженных нападков на духовенство за список № 5» [13, с. 261]) и подчеркнуто именовал своих оппонентов монархистами, что по тем временам было нешуточным обвинением. И все же на один из главных вопросов — почему после 9 августа и до конца сентября уполномоченная комиссия попросту ничего не делала? — автор ответить по существу не смог.

В целом по России представители православного клира и мирян пришли на выборы в Учредительное собрание (отдельными списками с разными наименованиями — «православные приходы», «духовенство и миряне» и другие) в 19 избирательных округах: в Вятке, Екатеринбургe, Иркутске, Казани, Костроме, Николаеве, Перми, Петрограде и Петроградской губернии, Самаре, Саратове, Симбирске, Смоленске, Ставрополе, Степном округе (Семипалатинске), Омске, Уфе, Харькове и Херсоне. Но во всех округах списки православных кандидатов потерпели поражение [21, с. 496–497]. А события, развернувшиеся в Петрограде в январе 1918 г., продемонстрировали тщетность надежд граждан России на Учредительное собрание. Практически сразу после начала работы оно (вследствие ухода из зала заседаний большевиков и левых эсеров) утратило кворум и было распущено. Труды, вложенные в выборы членов Учредительного собрания, оказались бесплодными. Но опыт устройства жизни Церкви в новых условиях, после падения самодержавия, и сейчас сохраняет свою ценность. Поэтому летопись предвыборных надежд и разочарований костромского духовенства и мирян в 1917 г., изложенная здесь, даже спустя столетие остается назидательной для всех нас.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белов А. М. Русская революция 1917 года в провинции (на материалах Костромской губернии) // Вестник Костромского государственного ун-та. — 2017. — № 4. — С. 46–50.
2. Бобровский Н., священник. Как умные люди чужими руками жар загребают // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 14–15, 15–22 октября. — Отд. неофициальный.
3. В единении — сила // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 2–3, 15–22 июля. — Отд. неофициальный. — С. 17–18.
4. Государственный архив Костромской области. — Ф. 1459. — Оп. 2. — Д. 2. — Л. 2.
5. Журналы епархиального съезда духовенства и мирян сессии 8–10 августа 1917 года. Журнал № 2 // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 5–6, 8–15 августа. — Отд. официальный.
6. К православным прихожанам епархии // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 10–11, 15–22 сентября. — Отд. неофициальный.
7. К Учредительному собранию // Народная свобода. — 1917. — № 124, 6 октября.
8. Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 14–15, 15–22 октября. — Отд. неофициальный.
9. Л[ебеде]в Д., протоиерей. На злобу дня. (По поводу бывших выборов в Учредительное собрание) // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 20–21, 1–8 декабря. — Отд. неофициальный.

10. Ограничение свободы агитации // Народная свобода. — 1917. — № 124, 6 октября.
11. Организация прихода и выборы в Учредительное собрание // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 4, 1 августа. — Отд. неофициальный. — С. 35–44.
12. Палюлина И. А. Отношение к Учредительному собранию в провинции в 1917–1918 гг. (на материалах губерний Верхнего Поволжья): дис. ... канд. ист. наук. — Кострома, 2001.
13. Пермезский Н., священник. Костромской епархиальный исполнительный комитет и список № 5. (Письмо в редакцию) // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 22, 15 декабря. — Отд. неофициальный.
14. Поволжский вестник. — 1917. — № 3301, 1 декабря.
15. Постановление духовенства 2-го Кинешемского округа // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 22, 15 декабря. — Отд. неофициальный.
16. Rogoznyy P. G. Церковная революция 1917 года. (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). — СПб.: Лики России, 2008.
17. С. Н. Б. [священник Николай Бобровский]. Бог поругаем не бывает // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 4, 1 августа. — Отд. неофициальный. — С. 44–49.
18. С. Н. Б. Епархиальное избирательное собрание // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 5–6, 8–15 августа. — Отд. неофициальный.
19. Северный рабочий. — 1917. — № 96, 20 октября.
20. Северный рабочий. — 1917. — № 128, 28 ноября.
21. Соколов А. В. Государство и Православная Церковь в России, февраль 1917 — январь 1918 гг.: дис. ... д-ра ист. наук. — СПб., 2014.
22. Суздальцев И., священник. Как духовные пастыри сами себя побивают // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. 1–8 декабря. № 20–21. Отдел неофициальный.
23. Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). — М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2002.
24. Фруменкова Т. Г. Высшее православное духовенство России в 1917 г. // Из глубины времен. — 1995. — № 5. — С. 74–94ю
25. Хроника событий 1917 года в Костроме / авт. — сост. А. М. Белов. — Кострома: Костромской государственный ун-т, 2017.
26. Pro domo sua // Костромской церковно-общественный вестник. — 1917. — № 1, 8 июля. — Отд. неофициальный. — С. 4–9.

*К. Е. Нетужилов**

**ОЦЕНКА ЛИЧНОСТИ ПЕТРА ВЕЛИКОГО
И ПРЕОБРАЗОВАНИЙ ПЕТРОВСКОЙ ЭПОХИ
В ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ СИНОДАЛЬНОГО
ПЕРИОДА**

В статье рассматривается история изменений в оценке личности Петра I и его конфессиональной политики в отечественной церковной историографии и публицистике XVIII — начала XX вв.

Ключевые слова: Петр I, церковь, история, церковная реформа, Синод, историография.

K. E. Netuzhilov

*ASSESSMENT OF THE PERSONALITY OF PETER THE GREAT
AND THE TRANSFORMATIONS OF THE PETER'S ERA
IN THE CHURCH HISTORIOGRAPHY OF THE SYNODAL PERIOD*

This article discusses the history of changes in the assessment of the personality of Peter I and his confessional policy in the Russian church historiography and journalism of the XVIII — early XX centuries

Keywords: Peter I, church, history, church reform, Synod, historiography.

Петр I относится к числу наиболее значимых фигур в истории России. Его личность и многообразная деятельность неоднократно становились объектами изучения специалистами в области различных аспектов отечественной истории. Церковно-историческая наука также не оставалась в стороне и смогла внести свой вклад в изучение и осмысление петровских преобразований.

Основное внимание церковной историографии вполне логично сосредоточено на сюжетах, связанных с конфессиональной политикой Петра I, в центре

* Нетужилов Константин Евгеньевич, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики; konstnet@mail.ru

которой находится церковная реформа 1721 г. Вокруг вопроса о том, какое влияние она оказала на жизнь Русской Православной Церкви, а также в целом на всю историю России, сосредоточено подавляющее большинство как научных исследований, так и публицистических мнений. В предельно упрощенном виде оценочные суждения можно свести к тому, что одни церковные деятели и исследователи отмечали положительную сторону церковной реформы Петра I, полагая, что она являлась движением в сторону подлинной соборности. С точки зрения их оппонентов реформа имела исключительно разрушительный для российского православия характер и была направлена на подчинение Церкви государству в России, при этом за основу брались образцы протестантских государств.

В результате сложилась прослеживаемая эволюция отношения церковной историографии к личности Петра I и к его церковной политике. Здесь рассмотрены обобщающие монографические труды представителей разных направлений церковно-общественной мысли, в которых содержатся обоснования развернутых научных концепций петровских реформ, а также многочисленные научные и популярные статьи, посвященные анализу отдельных аспектов конфессиональной политики Петра I.

Первоначальное восприятие петровских преобразований в церковной среде носило резко отрицательный характер. Решительная секуляризация всех без исключения государственных и социальной практик, регулярно сопровождаемая подчеркнутой антиклерикальной пропагандой, принимающей порой гротескный характер, вызвала естественное отторжение среди духовенства. Степень этого отторжения можно косвенно оценить по материалам дел Преображенского приказа, выполнявшего в петровское царствование роль тайной политической полиции. По подсчетам Н. Б. Голиковой, исследовавшей весь массив материалов фонда Преображенского приказа, до одной трети хранящихся в нем дел было так или иначе связано с «непристойными речами» духовенства. Под «непристойными речами» понимались отдельные выступления против Петра I и проводимой им политики, открытое выражение сомнений в его «истинности», утверждение о том, что он является антихристом, порицание его повседневного поведения, не соответствующего царскому сану, жалобы на введение иностранных обычаев, разговоры о пренебрежении царя к православию и т. п. Данные проявления нелояльности, несмотря на достаточную их массовость, носили частный характер и не принимали каких-либо организованных форм. Такое же неприятие петровских преобразований просматривается в делах, связанных с громкими политическими процессами, в ходе которых привлекались представители епископата (дело Г. Талицкого, дело царицы Евдокии, дела митрополита Игнатия (Смолы), епископа Досифея (Глебова), митрополита Иоасафа (Краковского) и др). При этом, как явствует из большинства дел, негативные оценки личности и поступков Петра I не носили публичного характера, ограничиваясь рамками частных суждений («комнатных разговоров»). Имели место и попытки антипетровской пропагандистской публицистики — в виде обличительных «листочков» и «тетрадок», создававшихся в монастырской среде (именно это обстоятельство повлекло за собой указ 1701 г., строго запрещающий монахам держать в кельях бумагу, чернила и писать что-либо «без повеления начального»).

При этом следует иметь в виду, что антипетровские настроения духovenства являлись квинтэссенцией общего народного мнения, основанного еще на принципах старомосковского консерватизма. Поколение ревнителей московской старины и «древлецерковного благочестия» сошли с исторической сцены к концу 1730-х гг. Но шлейф такого восприятия конфессиональной политики Петра I протянулся в будущем на два столетия всего синодального периода истории русской православной церкви. А. В. Карташёв совершенно точно подметил, что «от каждого поколения выдающихся иерархов сохранились воспоминания об их воздыханиях в томительных ожиданиях освобождения от уз синодальной конституции». Таким образом было заложено основание антипетровского мифа, которому со стороны идеологов реформированного государства почти сразу был противопоставлен свой миф — апологетический миф о царе-труженике и просветителе. Одним из главных инструментов для создания официальной апологетической традиции стала высшая церковная иерархия, призванная найти необходимые слова для одобрения происходящей в стране перестройки. Оптимальной формой такой пропаганды могла быть в это время только проповедь. Проповедничество (не в собственно церковном, а в прикладном пропагандистском варианте) чрезвычайно поощрялось самим Петром I, который стремился не только юридически оформить важнейшие преобразования, но и добиться их оправдания, объяснить их объективную необходимость. Так появился специфический жанр т. н. торжественных Слов, прославляющих успехи и оправдывающих действия Петра.

Начало публичной церковной рефлексии петровского царствования было положено панегирической проповедью иеромонаха Гавриила (Бужинского) «В похвалу Санкт-Петербурга и его основателя, государя императора Петра Великого» и продолжено епископом Феофаном (Прокоповичем) в его многочисленных устных и печатных выступлениях («Слово о пользе путешествий», «Похвальное слово о флоте российском», «Слово о власти и чести царской» и т. п.), а также в наиболее репрезентативном «Слове на погребение Петра Великого». В образе Петра Феофан Прокопович воплотил черты идеального монарха, при котором только и возможно благоденствие государства. Идеализация Петра Великого здесь максимальная, граничащая с культом. Глубокий исследователь творчества епископа Феофана И. А. Чистович, анализируя содержание его проповедей, отмечал: «Говоря о духе их, надо признаться с сожалением, что Феофан применялся к произволу монарха, забывая иногда святую правду и жертвуя истину царегуодливости».

Еще одним ярким примером церковного официоза этого времени являются проповеди митрополита Стефана (Яворского), написанные в 1701–1711 гг. Петр I в оценке митрополита Стефана являет собой «священный камень» в основании нового российского государства. Его главным деянием — созданию регулярной армии, флота и основанию новой столицы — посвящены отдельные проповеди, трактующие жизнь царя как подвижничество.

Таким образом, уже при жизни Петра I были четко очерчены рамки официального оценочного отношения к деятельности великого реформатора, за пределы которых церковные авторы XVIII — первой половины XIX вв. старались не переступать. Не имея возможности публично высказать неодо-

брительное суждение о конфессиональной политике Петра I, они обходили ее при помощи фигуры умолчания. Характерной в этом отношении представляется позиция московского митрополита Платона (Левшина), изложенная им в «Краткой Российской церковной истории» (1805). Говоря о причинах отмены патриаршества, митрополит Платон ограничился скупой констатацией: «Какие были причины упразднения патриаршества, оные объяснены в Духовном регламенте, в испытание коих входить не должно». (По мнению И. К. Смолича, митрополит Платон в данном случае смог обозначить свое отрицательное отношение к петровской реформе.)

В результате вплоть до середины XIX в. в церковно-исторической литературе господствовало апологетическое понимание преобразований в церковной жизни, что полностью соответствовало политике правительства, заинтересованного в сохранении петровской модели взаимодействия церкви и государства. Именно этому должно было способствовать представление о Петре I как об идеальном государе. С таких позиций были написаны труды известного духовного писателя, занимавшего пост обер-секретаря Св. Синода, А. Н. Муравьева, утверждавшего, что учрежденный Петром Синод подобен прежним церковным Соборам. Об этой же, болезненной с точки зрения канонического права, проблеме высказывался в том же духе и епископ Черниговский Филарет (Гумилевский), считающийся по праву основоположником церковно-исторической науки в России. Даже предельно осторожные высказывания о петровской реформе вызвали тогда серьезные сомнения в возможности публикации — труд епископа Филарета почти десять лет пролежал в цензуре Св. Синода и был издан уже в царствование Александра II, в 1859 г. История синодального периода в изложении епископа Филарета казалась в то время слишком откровенной. Синод в своем письме сделал замечания на пятый том «Истории», где находил неудобным «обличать высшее духовное правительство, хотя и прежнего времени, в протестантстве».

Важно понимать, что в первой половине XIX в. истории церкви как научной и учебной дисциплины в России еще просто не существовало. Устав духовных академий 1814 г. хоть и вводил ее в круг изучаемых предметов, но придавал ей второстепенный характер по сравнению с гражданской историей. Церковная история стала складываться как самостоятельная академическая дисциплина лишь с 1851 г. В результате церковно-историческая школа долгое время не формировалась в рамках соответствующих кафедр духовных учебных заведений, а исследования осуществлялись лишь благодаря деятельности отдельных ученых. Кроме того, цензурные ограничения дореформенной России принципиально исключали возможность публикаций, тематика которых предполагала малейшее проявление критического подхода к деятельности императора и церкви. Специальная инструкция Комиссии духовных училищ в 1809 г. требовала не допускать в изложении истории «усиленного критицизма, который оружием односторонней логики покушается разрушить исторические памятники; произвольного систематизма, который воображает народ и его историю невольным развитием какой-нибудь роковой для него идеи, и неосмотрительного политического направления», а «обращать особое внимание в истории на черты нравственные, на следы Провидения Божия в происше-

ствиях общественных и приключениях частных, на связь и последовательность в судьбах народов нравственного улучшения и благоденствия или, напротив, нравственного повреждения и упадка благосостояния». Остается упомянуть и о недоступности многих (если не большинства) важнейших источников ввиду того, что синодальный и епархиальные архивы чаще всего были закрыты для исследователей, а это почти не оставляло шансов на появление серьезных научных работ. Последнее обстоятельство играло губительную роль для науки даже в периоды ослабления цензурного давления — как происходило, например, в 1860–1870 гг. и в начале XX в., когда появлялось обычно очень много публицистики, но серьезных исторических исследований было не так много.

Необходимо иметь в виду, что в интеллектуальной среде уже в начале XIX в. была сформулирована отношение к конфессиональной политике Петра I, противоположное официально-панегирической ее оценке. Н. М. Карамзин в «Записке о древней и новой России» прямо указывал:

Петр объявил себя главою Церкви, уничтожив патриаршество, как опасное для самодержавия неограниченного. Но заметим, что наше духовенство никогда не противоборствовало мирской власти, ни княжеской, ни царской: служило ей полезным оружием в делах государственных и совестью в ее случайных отклонениях от добродетели... Со времен Петровых упало духовенство в России. ... Церковь подчиняется мирской власти и теряет свой характер священный; усердие к ней слабеет, а с ним и вера, а с ослаблением веры государь лишается способа владеть сердцами народа в случаях чрезвычайных, где нужно все забыть, все оставить для отечества, и где Пастырь душ может обещать в награду один венец мученический. Власть духовная должна иметь особенный круг действия вне гражданской власти, но действовать в тесном союзе с нею.

«Записка о древней и новой России» несколько раз фрагментарно публиковалась в течение XIX в. (полный текст — только в 1914 г.), но вся критика петровской конфессиональной политики при публикациях была исключена. При этом по рукам ходили многочисленные списки разного качества. Поэтому оценка Карамзиным «темной» стороны Петра Первого абсолютной тайной уже не была. Судя по всему с текстом «Записки» был хорошо знаком московский митрополит Филарет (Дроздов), достаточно критично оценивавший современную ему систему церковного управления. «Конечно, не для возвышения духовенства пожелал он (Петр I) отменить патриаршее достоинство, и в пародию над духовенством и над церковными обрядами, учредил так называемый всешутейший собор». В другом случае он замечает:

Хорошо было бы не уничтожить патриарха и не колебать иерархии, но восстановить патриарха было бы не очень удобно; едва ли был он полезнее Синода. Если светская власть начала тяготеть над духовной: почему один патриарх твердо вынес бы сию тягость нежели Синод? И при вселенском патриархе нужным оказался Синод; и в России есть Синод. Очень ли велика разность в том, что в России первенствующий член Св. Синода не называется патриархом?

Начало научного изучения церковной истории в значительной степени было инициировано попытками реформировать ведомство православного вероисповедания, предпринятыми правительством в общем контексте пре-

образований в период правления императора Александра II. Подъем реформаторских настроений, охвативший образованные слои населения, не обошел стороной как духовенство, так и радеющую о православии воцерковленную часть интеллигенции. Открытое обсуждение возможных изменений церковной жизни повлекло за собой необходимость точного знания дискутируемых вопросов. Целый ряд исследований был спровоцирован именно журнальной полемикой 1860–1870-х гг. о роли церкви в общественной жизни страны. Кроме того, в 1860-е гг. при Святейшем Синоде была создана комиссия по обработке и публикации документов из его архива. Первая серия, изданная в десяти томах, называлась «Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания» и охватывала время с 1721 по 1741 гг. Это издание впоследствии существенно расширило возможности историков. Так, уже в монографии профессора Казанской духовной академии П. В. Знаменского изложена история приходского духовенства в Синодальный период, проанализированы причины, повлекшие постепенное удаление духовенства от мирских дел, превращение его в замкнутое сословие. П. В. Знаменский подготовил первый общий обзор церковной истории в Синодальный период, созданный в форме учебного пособия для духовных семинарий. Кроме того, Знаменский все-таки «не смог отказаться от умолчаний о путях и об общем духе петровских церковных преобразований, а также о существовании нового синодального строя Российской Церкви». Именно в это время обозначился отход церковно-исторической науки от исключительно апологетического взгляда на деятельность Петра I. Но несмотря на появление даже ряда критических работ, в целом отношение к петровским преобразованиям оставалось нейтральным. Петровские реформы рассматривались как историческое явление, имевшее противоречивые последствия.

Сохранились замечательные характеристики отношения к Петру I в среде православного епископата 1860–1870-х гг., принадлежащие перу епископа Никодима (Казанцева). В своих мемуарах, увидевших свет в 1910 г., он зафиксировал обобщенное мнение по этому поводу:

Российский синод изобретен... властью мирской и потому не имеет достоинства правильного церковного собора. Государь Петр Великий создал русский Синод по своим мыслям, хотению, без совета с властью духовной.

В 80–90-е гг. XIX в. происходит значительное усиление критического отношения к личности Петра I и церковной реформе, высказанное в работах ряда церковных историков и публицистов. Это стало следствием сформировавшегося к тому времени понимания неоднозначности и противоречивости преобразований. Впервые были высказаны мнения о том, что синодальная система была навязана церкви государством, что подчиненность церкви государству отрицательно воздействует на русское общество. Достаточно аргументированно выражались сомнения в канонической безупречности церковных преобразований. В трудах известного канониста профессора Т. В. Барсова неоднократно обосновывался тезис, согласно которому «реформа Петра Великого развивала свои предначертания не по идеалу древней вселенской Церкви и мало соотносилась с особенностями основного церковного строя. Планы этой реформы

были другие, как показали последствия ее осуществления». Т. В. Барсов резко отрицательно оценивал результаты петровской реформы, полагая контроль со стороны государства губительным для всех сторон церковной жизни.

Еще одна негативная оценка церковным преобразованием Петра I была дана в статье священника В. В. Белогостицкого. Автор обозначил стремление государства господствовать над церковью как несвойственную православию форму, которая, по его мнению, все же не отразилась на сущности православия.

Достаточно многочисленные критические характеристики петровской реформы в церковной периодической печати 1880–1890-х гг. могли быть связаны с надеждами на восстановление патриаршества, возродившимися среди некоторой части высшей иерархии. С одной стороны, эти надежды подпитывались усилением консервативного начала в царствование императора Александра III, с другой — были связаны со своеобразной оппозицией епископата внутрицерковной политике К. П. Победоносцева.

«Антипетровские» выступления в церковной печати стали отражением публицистической подготовки широкого обсуждения возможных преобразований в церкви. Критика различных сторон церковного управления, церковного образования, взаимодействия с верующими и т. п. помещалась на страницах церковно-общественных и академических журналов. За пределы узкого круга академической профессуры и столичного духовенства эта проблематика вырвалась в результате публикации в 1898 г. сборника статей о церковном управлении в России протоиерея А. М. Иванцова-Платонова. Священник Александр Михайлович Иванцов-Платонов (1835–1894), один из основателей и постоянный сотрудник журнала «Православное обозрение», в 1880–1890 гг. был профессором Московского университета. Еще в 1880-е гг. для славянофильской газеты «Русь», которую издавал И. С. Аксаков, им были написаны два десятка статей, посвященных актуальным вопросам внутрицерковной жизни. Их переиздание в виде отдельного сборника в 1898 г. повлекло за собой значительно больший общественный резонанс, нежели в начале предыдущего царствования. По-существу, статьи сборника в предельно концентрированном виде содержали небывалую до сих пор жесткую критику синодального порядка. А. М. Иванцов-Платонов коснулся всех важных тем: восстановления прихода как церковно-общественной единицы, восстановления практики избрания епископата духовенством и мирянами, прекращения частого и бессмысленного перемещения епископов по различным епархиям, ограничения власти консисторий, установления подлинной соборности на всех уровнях церковного управления, ограничения всевластия обер-прокурора и, наконец, предоставления церкви самоуправления в ее внутренних делах путем избрания патриарха. Критика конфессиональной политики Петра I стала естественным продолжением дискуссии о современном положении церкви. Общим местом для «антипетровских» выступлений сторонников восстановления патриаршества являлось утверждение, что весь комплекс реформ противоречил канонам и недопустимо любое вмешательство государства в дела церкви. В свою очередь авторы «пропетровских» сочинений доказывали, что в церковных канонах нет прямых указаний на то, что во главе церкви обязательно должен находиться патриарх.

В числе оппонентов противников петровской реформы выступил выдающийся церковный историк Е. Е. Голубинский. В статье «Желательно ли упразднение Св. Синода и восстановление патриаршества?», написанной во второй половине 1905 г., он дает четкий отрицательный ответ на поставленный им самим вопрос. Резким полемическим противником осуждения петровской реформы Е. Е. Голубинский выступил и в «Замечаниях на статью Тихомирова “Каноническое достоинство реформы Петра Великого”»:

Возражая против государственных побуждений к произведению церковной реформы, г. Тихомиров говорит, что церковь, как царство не от мира сего, по самому своему существу неспособна производить какие-либо пертурбации в строе земных царств. Но это чепуха: церковь не способна производить пертурбации, но представители церковной власти весьма могут производить пертурбации: пример Никона, который весьма мог повториться... Если институт церковный, оказывающийся вредным для государственной власти, может быть упразднен без всякого вреда для церкви, то, конечно, государство имеет право упразднить его, а таким институтом было у нас патриаршество. Опасение Петра, что патриарх станет во главе недовольных его государственной реформой, было весьма основательно, и если бы это случилось (не при Петре, а после его смерти), то могло бы сопровождаться крайне печальными последствиями, так что нужно радоваться, что патриаршество было упразднено во время и без скандалов, с которыми оно могло бы быть упразднено потом.

В защиту петровской конфессиональной политики с позиций синодального официоза выступил чиновник канцелярии обер-прокурора Синода С. Г. Рункевич. В 1900 г. был опубликован первый том его «Истории Русской Церкви под управлением Св. Синода»: «Учреждение и первоначальное устройство Святейшего Правительствующего Синода: 1721–1725». Труд С. Г. Рункевича не получил продолжения во многом из-за жесткой критики первого тома. Автор преследовал задачу доказать необходимость и оправданность церковной реформы, несмотря на ее сложность и неоднозначность. По его мнению, положение пореформенной церкви «было с исторической точки зрения естественным как возмездие со стороны государства за предшествующее вмешательство церкви в область государственной жизни».

После революции 1905–1907 гг., когда надежды на возможность созыва Собора и восстановления патриаршества ушли в прошлое, сошли на нет и острые дискуссии о значении петровской реформы. После 1917 г. церковно-историческая наука в России надолго прекратила существование.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

DOI 10.25991/VRHGA.2019.20.3.058

УДК 296.2

*Н. Ю. Раевская**

ЕВРЕЙСКОЕ ИСКУССТВО В ЗЕРКАЛЕ ИУДЕЙСКИХ И ХРИСТИАНСКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСТОЧНИКОВ

По сей день широко распространено представление об однозначно отрицательном отношении иудаизма к изобразительной деятельности. Несмотря на многочисленные подтверждения обратного, собранные исследователями еврейского искусства в XX в., до сих пор бытует мнение о евреях как «народе без искусства». Существует предположение, что корни такого восприятия уходят в средневековую Европу, где в силу изолированности еврейских общин основная масса христианского населения имела весьма неясное и не всегда соответствующее истине представление о еврейской культуре. В статье ставится задача выяснить справедливость такого предположения через исследование средневековых литературных источников, как христианских, так и собственно иудейских.

Ключевые слова: иудаизм, христианство, изображение, искусство, изобразительное искусство, иудео-христианская полемика.

N. U. Raevskaya

JEWISH ART IN THE MIRROR OF JEWISH AND CHRISTIAN MEDIEVAL SOURCES

The idea of an unambiguously negative attitude of Judaism to visual art is still widespread now days. Despite numerous evidence to the contrary, collected by researchers of Jewish art in the twentieth century, the opinion about Jews as a “people without art” still exists. There is an assumption that the roots of this perception go back to medieval Europe, where, due to the isolation of the Jewish communities, the majority of the Christian population had a very unclear idea of Jewish culture, which did not always correspond to the truth. The article aims to clarify the validity of such an assumption through a study of medieval literary sources, both Christian and Jewish.

Keywords: Judaism, Christianity, image, art, visual art, Judeo-Christian controversy.

В сознании многих людей по сей день бытует мнение о том, что вплоть до эмансипации Нового времени евреи были «народом без искусства», создание визуальных образов строго контролировалось со стороны иудаизма и фактически находилось под запретом, соответствовавшим второй из десяти

* Раевская Наталья Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет; raev.spb@rambler.ru

заповедей, данных Моисею на горе Синай: «Да не будет у тебя божеств чужих пред Моим лицом. Не делай себе изваяния и никакого изображения того, что на небе, вверху, и что на земле, внизу, и что в воде, ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им...» (Шмот (Исх.) 20: 3–6). Такое мнение долгое время господствовало не только в сознании неевреев, но и в самой еврейской культуре. Так в XIX в. в среде еврейских интеллектуалов, положивших начало «научному изучению еврейства», существовало практически единогласное признание полного отсутствия изобразительного искусства в иудаизме [7]. Многочисленные подтверждения обратного, собранные в течение XX в. исследователями еврейского искусства, если и изменили отчасти представления самих евреев, то едва ли смогли поколебать устоявшееся в мире представление об однозначно отрицательном отношении иудаизма к изобразительной деятельности.

В попытке дать ответ на вопрос о причинах формирования такого мнения, высказывается предположение о том, что корни его уходят в средневековую Европу, где в силу изолированности еврейских общин, основная масса христианского населения имела весьма не ясное и не всегда соответствующее истине представление о еврейской культуре. В частности рабби Адин Штензайльц считает, что именно таким образом «пошел слух о том, что евреям запрещено рисовать и лепить. Просто неверное знание посторонних, которое восприняли потом евреи, живущие вне традиции» [12].

Интересной представляется задача, оставая за рамками внимания описание артефактов, которые сами по себе служат свидетельством существования еврейской изобразительности, обратиться к исследованию литературных источников IX–XVI вв., через призму которых можно было бы составить мнение о том насколько «(не)художественным» народом евреи виделись окружающим и в какой степени сами себя чувствовали причастными (или не причастными) к изобразительной деятельности. Две группы источников могут быть проанализированы в этой связи: христианские и собственно иудейские.

Первые отсылки к еврейскому искусству в христианских источниках относятся к эпохе византийского иконоборчества (VIII–IX вв.). Примечательно, что в это время к иудейской изобразительности апеллировали как иконоборцы, так и иконопочитатели. И те и другие, провозглашая свою приверженность строгому исполнению второй заповеди, тем не менее ссылались на прецедент наличия изображений в Скинии и Храме. Иконоборцы — для того, чтобы подтвердить справедливость своих убеждений в незаконности использования образов, предназначенных для поклонения, но в возможности использования церковных декораций, содержащих изображения растений, животных и птиц, а также светского искусства (портретов императоров и сцен из жизни императорского двора). Иконопочитатели — для того, чтобы объяснить разницу между почитанием и поклонением и подтвердить легитимность использования в религиозной практике изображений, предназначенных не для поклонения. Так, Иоанн Дамаскин неоднократно упоминал библейские прецеденты, в особенности изображения херувимов, чтобы запретить поклонение, но легитимизировать почитание икон и мозаик, изображающих Христа, Марию, ангелов, апостолов, мучеников и святых [3, с. 21–22, 24–28, 56–57, 61–62, 66, 78–79, 87]. Так или иначе в полемике вокруг икон оба лагеря были единодушны в при-

знании того, что Моисей санкционировал определенные формы религиозного искусства и разрешил широкий круг секулярного искусства. Иудаизм тем самым не предстает в этих источниках однозначно отрицающим изобразительную деятельность, а скорее наоборот, поддерживающим определенные ее формы.

Упоминания еврейского искусства в христианской литературе появляются вновь и вновь в связи с проблемами, касающимися использования изображений внутри самой христианской церкви. Например, в этом контексте об иудейском отношении к искусству писал в XII в. Бернард Клервоский в «Апологии к Вильгельму». Аскетичный Бернард был раздражен чрезмерно пышным и насыщенным визуальными образами декором церквей своего времени и высказывал свое недовольство аббату Суггерию из Сен-Дени, предупреждая об опасности, которая исходит от столь необузданного использования изображений:

... таким многообразным и чудным является разнообразие форм, являющееся со всех сторон, что мы соблазняемся более читать в мраморе чем в наших книгах и тратим целый день, скорее дивясь этим вещам, чем размышляя о Божественном Законе [13, р. 21].

Причем все эти изображения, «притягивающие взор молящихся и отвлекающие их», кажутся Св. Бернарду, «в некотором смысле возрождением древних иудейских обрядов» [13, р. 19]. Намекая на обилие визуальных форм в Скинии и Храме, упоминаемых в Библии, он расценивает иудаизм (по крайней мере, древний) скорее как придающий излишнее значение созданию изображений, чем отрицающий саму возможность их существования.

В XVI в. христианские авторы вновь возобновляют эту тему в связи с иконоборческим движением в рамках протестантизма. В памфлете «Против небесных пророков об образах и таинствах» Мартин Лютер обращает внимание своего оппонента Андреаса Карлштадта, провозгласившего своими проповедями акты массового уничтожения изображений в церквях, что закон Моисея запрещает лишь визуальные образы Бога, являющиеся объектами поклонения. При этом, по его словам, вполне позволительно с точки зрения библейского закона создавать и иметь изображения, которые служат «памятниками и свидетельствами». Таковыми в случае христианства являются распятия, изображения святых и девы Марии. Они, по мнению Лютера, требуют к себе не просто толерантного, но почтительно благоговейного отношения, какое полагалось в древнем иудаизме каменным мемориалам, установленным Иисусом Навином (Нав. 24: 26) и пророком Самуилом (1Ц. 7: 12). Отталкиваясь от евангельских свидетельств, он указывает на то, что иудеи изготавливали и использовали монеты с выгравированным образом Цезаря, что было бы невозможно, если бы существовал полный запрет на изображения. Для нас так же возможно, говорит он, владеть без греха изображениями распятия и Марии, созданными для напоминания, как евреи и Христос владели памятными изображениями Цезаря на монетах [17, р. 91, 96]. Лютер позитивно ассоциирует иудаизм с изобразительными искусствами, а понимание евреями второй заповеди интерпретирует как весьма либеральное, тем самым оправдывая существование достаточно широкого круга религиозных изображений в протестантизме.

Позиция Жана Кальвина в отношении изображений характеризовалась гораздо большей строгостью и последовательным отрицанием культа образов в любом его проявлении, «будь это образы Бога или святых». Никакие изображения, с его точки зрения, не являются приемлемыми в церкви: ни те, что напоминают, ни те, что наставляют, ни те, что украшают. Поскольку, «что бы ни говорили паписты», их главное значение состоит в том, что они доставляют удовольствие и тем самым отвлекают от духовных задач, которые стоят перед верующими. Упомянув древнееврейские изображения херувимов на крышке ковчега, он подчеркивал, что их наличие ни в коей мере не может служить подтверждением легитимности использования в христианском культе каких бы то ни было образов. С его точки зрения то, без чего не могли обходиться иудеи в древние времена, ныне предстает «рудиментом» и должно быть абсолютно преодолено в христианстве. Несмотря на строгую непримиримость в этом вопросе и фактически полное отрицание возможности использования изобразительного искусства в религиозной практике, Кальвин, так же как и Лютер, не позиционирует иудейский закон как абсолютно запрещающий создание изображений. Он не приводит иудаизм в качестве положительного примера их полного отсутствия, хотя это могло бы служить подтверждением правильности его собственного отношения к искусству. Напротив, он говорит о еврейской изобразительности как о не вызывающей сомнения, но излишней и нуждающейся в переоценке в рамках христианства [4, с. 94, 104].

Еще один источник XVI в., исходящий из христианской среды, но имеющий скорее светский характер, упоминает о древнееврейском искусстве, утверждая его божественно санкционированный статус. Джорджио Вазари во вступлении к своим «Жизнеописаниям знаменитых художников, ваятелей и зодчих» замечает, что в Древнем Израиле «не создание статуй, а лишь поклонение им было тягчайшим грехом» [1, с. 55], а искусство ваяния и рисунка было даровано древним евреям «устаами Господа», повелевшего изготовить золотых херувимов и другие изделия для Скинии, чтобы побудить людей созерцать их и восхищаться ими. Он тем самым не исключает евреев из «истории искусств», а наоборот, истоки искусства связывает (в т. ч.) и с еврейской практикой.

Особую группу источников, отражающих представления о еврейском искусстве, составляют тексты, созданные в связи со средневековыми иудео-христианскими диспутами, в ходе которых велась и полемика, связанная с образами. Споры на эту тему индуцировались взаимными обвинениями в идолопоклонстве. Пользовавшаяся широкой популярностью среди христиан книга Жилбера Криспина «Диспут иудеев с христианами» (XI в.) сохранила свидетельство о том, как христианские мыслители того времени реагировали на обвинения в идолопоклонстве со стороны евреев и какие аргументы приводили в свою защиту. Условный еврей, выступающий участником спора, утверждал, что «христиане поклоняются скульптурам и восхищаются своими кумирами». Они не подчиняются Божьему закону «вырезая их, делая и рисуя их, почитая и поклоняясь им, где бы они ни были». В ответ на это христианин напоминал еврею о многочисленных предметах, использовавшихся в Скинии и Храме, включая скульптурные изображения херувимов, и указывал на то, что их создание было санкционировано Богом для «надлежащего поклонения»

и поэтому находится вне подозрений в идолопоклонстве. Вывод христианина был следующим:

Бог запрещает изготовление идолов, и все же, как мы читаем, были сделаны изображения по повелению Господа... Исключая поэтому идолопоклонство ложного поклонения, скульптурные образы были сделаны [иудеями], а также могут быть сделаны нами [14, р. 164–167].

Как и в других христианских источниках факт существования еврейской изобразительности представляется здесь непреложным и вытекающим из некатегоричного прочтения иудеями второй заповеди, что с точки зрения автора, делает легитимным и христианское искусство.

Еврейские полемические сочинения этого периода сохранили ответы иудеев на контробвинения в идолопоклонстве со стороны христиан. Пытаясь дать отпор евреям, христиане утверждали, что их собственная практика использования образов связана лишь с почитанием первообразов, тогда как евреи, ныне выступающие обвинителями христианства, в прошлом действительно не раз впадали в грех идолопоклонства, как, например, в случае с золотым тельцом (Шмот (Исх.) 32: 1–29). Обсуждение этого эпизода было «общим местом» в христианской теологии, и непрерываемая линия апостольских и патристических авторитетов, разрабатывая последствия этого события, заявляла, что результатом его была полная утрата завета между Богом и еврейским народом (1Кор. 10: 7; Деян. 7: 39–43; [6, с. 37–38]). В ходе полемики XI–XIII вв. многие рабби обсуждали эту тему, и их «ответы» христианам могут служить источником, отражающим представления средневековых иудеев о правомерности создания и использования произведений визуального искусства. В частности отголоски споров о золотом тельце можно найти в средневековых комментариях к Танаху. Выдающийся комментатор XI в. рабби Соломон бен Исаак из Труа, известный под именем Раши, писал, что изготовление тельца и поклонение ему было инициировано новообращенными язычниками — египтянами. По его мнению, израильтяне вернулись к идолопоклонству исключительно под развращающим влиянием «смешанной толпы» [9]. Согрешив, евреи были наказаны, как и всякий раз, когда они грешили, но впоследствии Господь был любовно примирен с израильским народом, найдя для него искупление вины, и «велел принести добротные пожертвования для скинии, так чтобы золото для скинии шло в искупление за золото тельца» [8]. Они были прощены, искупив свою вину созданием скинии, наполненной золотыми артефактами, и завет между Богом и еврейским народом остался нерушимым. Пытаясь отчасти переложить вину на язычников-неофитов, Раши не отрицал факт идолопоклонства. С его точки зрения и в согласии с талмудической традицией, грех еврейского народа состоял в создании идола — изображения, предназначенного для поклонения, а не в создании изображения как такового. При этом изготовленная по велению Бога Скиния со всем ее содержимым, включая херувимов, представлялась ему праведным делом, искупающим грех. Вера в значимость и силу санкционированных Богом изображений проявляется и в его комментарии, касающемся создания медного змия (Бемидбар (Числа) 21: 4–9). Глядя на него, люди «устремляли взор ввысь и подчиняли свои сердца своему Отцу небесно-

му». Если это происходило «они исцелялись; а если нет — угасали» [10]. Раши тем самым демонстрировал полное уважение к изображениям, созданным «законным» образом.

Некоторые комментаторы последующих веков, пытаясь противостоять усилившимся обвинениям христиан и отклоняясь от талмудической традиции, стали утверждать, что идолопоклоннического греха в случае с тельцом не было вообще. Такого мнения в частности придерживался известный комментатор XII в. рабби Самуил бен Меир (Рашбам), утверждавший, что израильтяне не намеревались сделать тельца объектом культа, представляющего одного из настоящих богов. Боясь, что Моисей никогда не вернется, чтобы руководить ими, они потребовали у Аарона «что то вроде терафим (гадательных статуэток), сделанных колдовством, чтобы они говорили им как действовать». Рабби Самуил объяснял, что такие фигурки были способны говорить и, следовательно, «симулировали» подлинных пророков. Израильтяне «совершили ошибку уподобления фигурок, которые говорили силой нечистого духа к подлинным пророкам, которые говорили силой святого духа» [18]. Согласно рабби Самуилу, золотой телец был оракулом, неудачной проверкой на способность различать между подлинными и фальшивыми видами пророческих предсказаний, но это не было идолопоклонство. И если этот эпизод был ложным гаданием, но не идолопоклонством, тогда христиане ошибались, когда они утверждали, что евреи были идолопоклонниками, старый завет разрушен и установлен новый с христианами. Тем не менее создание тельца было грехом, но не в силу тотального запрета на изобразительную деятельность, а в силу неверных представлений о сверхъестественной способности изображения предсказывать будущее, тогда как это будущее находилось полностью в руках Бога и могло быть предсказано только с помощью установленных им образов. Так, по его мнению, божественно санкционированные и таинственные Урим и Тумим, носимые жрецами древнего Израиля, были легитимными изображениями и подлинными инструментами пророческих гаданий. Изображения, подобные тельцу, не были таковыми.

Выдающийся сефардский автор XII в. Иегуда Галеви, рассуждая в контексте темы золотого тельца о роли изображений, писал, что в древности все народы использовали визуальные образы в религиозной практике — будь то приверженцы политеистических культов, не отделявшие божественное от естественного и поклонявшиеся идолам, будь то древние евреи, верившие в единого и невидимого Бога, но нуждавшиеся в осязаемых образах, маркирующих божественное присутствие.

Даже будь они философами, рассуждающими о единстве и всемогуществе Бога, они были не способны обходиться без образов и учили народ, что божественное присутствие парит над образом... Израильтянам было обещано, что нечто видимое будет сходить к ним от Бога, чтобы они могли следовать за ним, как следовали за облачными и огненными столпами, уходя из Египта [15, p. 67–70].

Они направляли свой взор к таким объектам, восхваляя Бога и обращаясь к нему. Люди ожидали возвращения Моисея со скрижалями, содержащими повеление сделать ковчег, предназначенный быть точкой концентрации внимания

во время богослужения, но разочарованные его долгим отсутствием, решили создать подобный объект своевольно. В этом своеволии, а не в создании образа как такового, и была их главная ошибка. Телец не подразумевал «ущемления превосходства Того, кто вывел их из Египта». Напротив, он был тем объектом, к которому они могли обратиться, прославляя Господа. Будучи не предназначенным для поклонения, он служил символом, который должен был направлять внимание людей к Богу (так же, как Ковчег и херувимы). Как считал Галеви, грех, за который народ понес наказание, состоял не в идолопоклонстве, а в том, что люди, создавая изображение, полагались на их собственные суждения вместо подчинения закону, запрещающему ритуальные образы, эксплицитно не санкционированные Богом. В целом он демонстрировал уважение к образам, не претендующим на замещение реальности. В частности, он не считал (в отличие от вышеупомянутых ашкеназских авторов) христианские изображения идолопоклонническими, а скорее направляющими внимание к изображенному объекту, признавая, таким образом, возможность использования изображений в качестве символов значимых для религии.

Еще одним источником, отражающим отношение к образам в средневековом иудаизме, могут служить комментарии к Торе, составленные в XII в. сефардским автором Авраамом ибн Эзрой. Он, как и его друг и соратник Иегуда Галеви, рассуждая об образах и отрицая в целом наличие идолопоклонства в эпизоде с тельцом, не выдвигал (в отличие от ашкеназских авторов), контробвинений против христиан. Христианство отсутствовало в его дискуссии об идолопоклонстве. Poleмика была направлена скорее против магии и астрологии и включала сравнительный анализ визуальных образов, которыми пользовались «теурги», и ритуальных образов, включавшихся древними евреями в их религиозную практику. Комментируя книгу Шмот (Исх.) 20: 4–5, он отмечал, что «продукция теургов близка к идолопоклонству». По его словам, вторая заповедь, запрещающая создание изображений и служение им, направлена против людей, подобных «умелым теургам, которые думают, что они способны заставить силы верхних миров снисходить вниз для нужд отдельных людей». В то же время ибн Эзра утверждал, что и в еврейской практике способность сводить вниз небесный поток была доведена до совершенства. Представляя свой обширный комментарий на Скинию и ее внутреннее убранство, он писал, что «каждый херувим был создан для того, чтобы получать энергию от верхних миров». Образы, созданные теургами и являющиеся идолопоклонническими по своей сути, и легитимные образы, созданные в соответствии с еврейским религиозным законодательством, имели, с его точки зрения, одинаковую функцию. При этом, с точки зрения ибн Эзры, при полном формальном и функциональном сходстве образ мог быть и не быть идолопоклонническим в зависимости от восприятия людей. Это подтверждает его трактовка эпизода с золотым тельцом [11]. Автор пишет, что и Аарон, инициировавший его изготовление, и израильтяне, поклонявшиеся изображению, воспринимали тельца как объект, предназначенный «получать энергию от верхних миров». При этом Аарон «изготовил образ во славу Бога одного», многие израильтян же ошибочно полагали, что изображение тельца подобно всем другим теургическим образам служит вместилищам божествен-

ной энергии и является посредником между человеком и Богом. «Но Бог», как он пишет, «не нуждается ни в каких посредниках», поэтому (всего) три тысячи из шестисот тысяч израильтян были наказаны за идолопоклонство. Ибн Эзра утверждал, что в замысле Аарона телец не был идолопоклонническим и являлся вполне легитимным образом, поскольку служил жестом уважения к Богу и символом, напоминавшим о могуществе Бога и его участии в судьбе народа. Он был предназначен для укрепления веры народа и его решимости следовать божественной воле. Вера и исполнение воли позволяли рассчитывать на помощь Бога, т. е. определяли возможность «получать энергию от верхних миров». Создание этого изображения было ответом на потребность людей, считавших Моисея погибшим, иметь зримую телесную форму, с которой бы ассоциировалась Божественная слава (нечто подобное «огненному столпу», который вел их из пустыни). Существенное различие между легитимными и нелегитимными образами ибн Эзра видел, в первую очередь, в субъективно психологической стороне дела, связанной с верой и намерениями людей, воспринимающих образ. Если образ понимался как жест уважения, адресованный к абсолютной единой непосредственной энергии Бога, он не имел отношения к идолопоклонству и являлся, с его точки зрения, абсолютно приемлемым для иудейской религиозной практики.

Безусловно, представленная выборка не охватывает всего спектра существовавших мнений и оценок. Нет сомнений в том, что в иудейской среде существовало (и существует) не только сдержанно одобрительное, но и осуждающее отношение к изобразительному искусству, основанное на буквальном прочтении второй заповеди. В разное время в разных общинах верх брала то одна, то другая тенденция, и полного согласия в этом отношении никогда не было. И все же можно говорить о преобладании в указанный период нейтрально положительной тенденции в оценке изобразительного искусства, о чем свидетельствуют средневековые галахические кодексы, носившие обобщающий характер.

Так, в «Мишне Тора», первом полном кодексе еврейского закона, составленном в XII в. Рамбамом, вопрос «можно или нет изображать» вообще не ставился, а сводился к тому, «что именно можно изображать». Отталкиваясь от предшествовавшей традиции, автор делал вывод о том, что закон полностью (как в рельефе, так и на плоскости) запрещает создание образов, заключающих в себе особую опасность идолопоклонства (изображений солнца, луны, звезд, ангелов). Подлежат запрету рельефные изображения человеческих лиц и фигур, но плоские имеют право на существование, поскольку опасность восприятия их в качестве идолов не велика. Животные, растения и другие объекты могут быть изображаемы даже в рельефе в силу их безопасности с точки зрения идолопоклонства [5]. Таким образом, вторая заповедь оказывалась сведенной к запрету идолопоклонства и не распространяющейся на изобразительную деятельность как таковую.

В XVI в. Иосиф Каро составил кодекс талмудического права, известный как «Шулхан Арух». Это систематическое изложение законов иудаизма интегрировало ранние кодексы (Исаака Бен Якоба Алфаси XI в., Маймонида XII в., Якоба Бен Ашера XIV в.) и достигло всеобщего одобрения (более поздние кодексы повторяют основные требования к изображениям, изложенные И. Каро, см.:

[2, гл. 168]). Кодекс утверждал недопустимость изображения сцен, создающих впечатление реальности божественного присутствия, например сцены Небесного суда с изображением всех лиц (в видении пророка Иезекииля четырех существ — человека, льва, орла, быка), изображений серафимов и ангелов. По той же причине запрещалось делать дом, моделирующий Храм — в масштабе его длины, ширины и высоты, а также менору с семью ветвями, подобную храмовой. Запрещено было рельефное изображение человека в силу его сходства с идолами, но изображение головы без туловища или наоборот имело право на существование, поскольку не создавало впечатления действующего идола. Изображения Солнца, Луны и звезд запрещались и в рельефе, и на плоскости, но эти объекты могли быть изображаемы, если служили для обучения. Логическим развитием этой мысли являлась возможность создания и других образов для дидактических целей.

Таким образом кодекс обосновывал и законодательно подтверждал легитимность практики создания иллюминированных рукописей Библии, существовавшей в средневековом иудаизме.

Существование изобразительного искусства (хоть и несравнимое с христианскими масштабами) в рамках средневекового иудаизма остается бесспорным. Доказательством тому являются не только артефакты, в изобилии зафиксированные исследователями, но и факт наличия в иудейской мысли положительной тенденции в оценке искусства. Литературные источники IX–XVI вв. свидетельствуют о том, что ни христиане, ни сами евреи в этот период не воспринимали иудаизм в качестве категорического противника изобразительной деятельности. Корни устоявшегося мнения о евреях как «народе без искусства», соответственно, стоит искать не в средневековом восприятии евреев христианами и не в собственном мироощущении евреев в этот период. Очевидно, что такие представления сложились позже и исследование причин их возникновения является темой отдельного исследования [7].

ЛИТЕРАТУРА

1. Вазари Д. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев ваятелей и зодчих. — М.: Альфа-книга, 2008.
2. Ганцфрид Ш. Кицур Шулхан Арух. — М.: Конгресс Еврейских Религиозных Организаций и Объединений в России, 1999.
3. Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. — СПб.: Азбука классика, 2008.
4. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. — М.: Издательство Российского гуманитарного университета, 1997. — Т. 1.
5. Маймонид М. Мишне Тора. Книга Знание. — М.: Книжники, 2016.
6. Послание апостола Варнавы // Памятники древней христианской письменности. — М.: Типография Каткова и К, 1860. — Т. II: Писания мужей Апостольских. — С. 3–76.
7. Раевская Н. Ю. Еврейский «Аниконизм» и немецкая философия // Вестник РХГА. — 2017. — Т. 18, вып. 1. — С. 172–185.

8. ТаНаХ с комментариями Раши. Шир ха-ширим (Песнь песней)1: 13 — URL: <http://machanaim.org/tanach/q0-shir/indq001.htm> (дата обращения: 29.05.2019).
9. Тора с комментариями Раши. — М.: Книжники, 2009. — Т. 2: Шмот.
10. Тора с комментариями Раши. — М.: Книжники, 2009. — Т. 4: Бемидбар.
11. Тора с комментариями рабби Аврагама Ибн-Эзры. — М.: Книжники, 2014. — Т. 2: Шмот.
12. Штейнзальц А. Копельман З. Талант художника — Божий дар // Отцы и дети. Журнал для семейного чтения. — № 36. — URL: <http://www.judaicaru.org/mekorhaim/avot.html> (дата обращения: 29.05.2019).
13. Bernard of Clairvaux. Apologia to William, Abbot of St.Thierry // A Documentary History of Art. Selected and Edited by E. G. Holt. — Garden City: Doubleday, 1957. — Vol. I. — P. 18–22 — URL: <https://archive.org/details/documentaryhisto00holt> (дата обращения: 29.05.2019).
14. Davis-Weyer C. Early Medieval Art, 300–1150: Sources and Documents. — Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1971.
15. Halevi J. Kitab al Khazari (1: 97) / trad. H. Hirschfeld. — London; New York, 1905. — P. 67–70. — URL: <http://www.sacred-texts.com/jud/khz/khz01.htm> (дата обращения: 29.05.2019).
16. Kalman B. Artless Jew: medieval and modern affirmations and denials of the visual. — Princeton: Princeton University Press, 2000.
17. Luther M. Against the heavenly prophets in the matter of images and sacraments // Luther's Works / ed. by Bergendoff C. — Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958. — Vol. 40: Church and Ministry II. — P. 75–223. — URL: <http://www.angelfire.com/poetry/luther/temporary/againsten.html> (дата обращения: 29.05.2019).
18. Rashbam's Commentary on the Book Shemot (Exodus) 32: 1; 32: 4. — URL: https://www.sefaria.org/Rashbam_on_Exodus.30.37-33.3?lang=bi (дата обращения: 29.05.2019).

*К. С. Ланда**

**ДМИТРИЙ МИН — ПЕРЕВОДЧИК И КОММЕНТАТОР
«БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ» ДАНТЕ****

В настоящей статье рассматривается перевод «Божественной Комедии», выполненный Д. Е. Мином в 1855–1885 гг. и впервые опубликованный целиком в 1902–1904 гг. В нашей работе мы придерживаемся теоретических установок западной школы Translation Studies, в рамках которой художественный перевод (включая его метатексты: комментарии, предисловия и т. д.) определяется как самоценный культурный феномен и является самостоятельным объектом историко-литературного и культурологического исследования, вне зависимости от степени его соответствия оригиналу. Перевод Мина интересен, в частности, тем, что это первый в истории русской рецепции полный перевод «Комедии», который сопровождался подробным комментарием, до сих пор не имеющим равных в своей философско-богословской части. Задача данной статьи заключается в том, чтобы показать научную ценность комментария Мина для своего времени и выявить влияния отечественной духовной поэзии на сам текст перевода, рассматривая его в историческом контексте.

Ключевые слова: художественный перевод, Д. Е. Мин, Данте, «Божественная Комедия», Рай, Филалет.

K. S. Landa

*DMITRY MIN, TRANSLATOR AND COMMENTATOR
OF DANTE ALIGHIERI'S "COMMEDIA"*

The present article explores the translation of Dante's "Commedia" prepared by Dmitry Min between 1855 and 1885 and published as a whole in 1902–1904. My investigation is based on the theoretical principles of Translation Studies that consider a literary translation

* Ланда Кристина Семеновна, Ph.D, Болонский университет (Италия); kristina.landa2@unibo.it

** Статья подготовлена в рамках двухгодичного постдоковского гранта. Организация-спонсор гранта: Болонский университет. Название проекта: «La traduzione della Divina Commedia di Dante eseguita da Michail Lozinskij: aspetti storico-letterari» (Перевод «Божественной Комедии» Данте, выполненный М. Л. Лозинским: историко-литературные аспекты).

(including its metatexts such as commentaries, prefaces etc.), as a cultural phenomenon that is valuable in itself and that constitutes an independent object of culturological, historical and literary analysis regardless of the level of conformity to the original. Min's translation is interesting, especially considering that it is the first complete Russian translation of the "Commedia" to be supplied with a rich commentary that still remains unsurpassed in terms of its philosophical and theological content. The purpose of this paper is to show the scholarly value of Min's commentary for his epoch and to highlight the influences of Russian spiritual poetry on the translation's text by locating it in its historical context.

Keywords: literary translation, Dmitry Min, Dante, "Commedia", Paradiso, Philaletes.

Рецепция «Божественной Комедии» Данте в нашей стране имеет более чем двухсотлетнюю историю. Согласно М. П. Алексею, одно из первых упоминаний имени Данте в отечественной печати встречается в большой анонимной статье «О стихотворстве», вышедшей в московском журнале «Полезное увеселение» в 1762 г. [1, с. 14–15]. Первый анонимный перевод отрывка из XXVIII песни второй кантики поэмы появился сравнительно поздно, в 1798 г. [31, с. 177–182]. Вслед за этим переводом последовали и другие русские версии дантовского текста; наиболее известной из всех является много раз переиздаваемая версия М. Л. Лозинского, чей текст стал каноническим для отечественной литературы [6].

После появления перевода Лозинского некоторые достойные попытки переложения «Комедии» на русский язык, сделанные до него, были фактически забыты отечественным читателем. Более того, даже современные переводы Данте (А. А. Илюшина и В. Г. Маранцмана) редко становились предметом исследования в отечественной науке, которая предпочитала фокусировать свое внимание на дантовских влияниях в российской словесности. Если же переводам и посвящались отдельные работы, то они заключались в сопоставлении существующих переводов по формальным признакам, безотносительно их исторического контекста, их связей с литературными традициями, их места в культурной жизни той или иной эпохи. Можно предполагать, что этот факт не в последнюю очередь был обусловлен самой концепцией переводоведческого исследования, бытующей в отечественной традиции, в рамках которой анализ художественного перевода носит преимущественно лингвистический характер [39, с. 46]. В качестве примера из работ последнего десятилетия здесь можно привести интересную статью В. С. Полиловой [36, с. 191–195], где сравниваются переводческие техники Лозинского и Илюшина и анализируется степень метрических, просодических и грамматических расхождений между оригиналом и двумя переводами с целью установить степень «точности» и «вольности» последних. В статье М. Л. Андреева [8] новейшие переводы Илюшина и Маранцмана подвергаются критическому рассмотрению с точки зрения стилистики и метрики. Точкой отсчета при этом для исследователей всегда выступает текст оригинала, по отношению к которому определяется степень адекватности передачи тех или иных формальных элементов переводчиком.

Нисколько не отрицая высокое научное значение названных исследований, укажем, однако, что в перспективе современного зарубежного переводоведения (школы Translation Studies, которая имеет истоки в т. ч. и в лотмановской концепции текста) художественный перевод представляет интерес прежде всего как самоценный культурный феномен, безотносительно степени его «верности»

оригиналу [54, р. 7]. Новая концепция предполагает переход с прескриптивных и оценочных позиций (более эквивалентный / менее эквивалентный; более адекватный / менее адекватный и т. д.), характерных для лингвистических концепций перевода, на позиции дескриптивные. Ценность перевода определяется самим фактом его существования внутри культуры, а лингвостилистические решения переводчика рассматриваются не с целью установить степень его отклонений от оригинала, а с целью обнаружить воздействие на перевод метатекстуальных факторов (философских и эстетических предпочтений переводчика, его принадлежности к той или иной поэтической школе, социального заказа и т. д.) [45, р. 9; 50, с. 256]. При этом в центре внимания оказывается личность переводчика [56], а также его отношения с издателями, цензорами [49], и отношения созданного им текста с оригинальными художественными текстами языка перевода. Соответственно, методологически исследование перевода сближается скорее со сравнительно-литературоведческим исследованием, нежели с лингвистическим; в методологии также присутствуют элементы культурологического и социологического анализа.

В настоящей статье мы предлагаем рассмотреть перевод «Божественной Комедии» XIX в. Дмитрия Егоровича Мина (отошедший в тень после выхода канонического перевода М. Л. Лозинского) с позиций Translation Studies, подойдя к нему как к самостоятельному явлению в отечественной культуре и дантологии и не оценивая степень адекватности передачи тех или иных структур дантовского текста по сравнению с другими переводческими версиями. Перевод Мина интересен, в частности, тем, что это первый в истории русской рецепции полный перевод «Комедии», который сопровождался подробным научным комментарием, до сих пор не имеющим равных в своей философско-богословской части и единственным, который можно сравнить по большинству методологических параметров с итальянскими комментариями к дантовской поэме. При всей сложности и уникальности такого явления, как перевод Мина, о нем имеются лишь три научные работы [21, с. 214–234; 18; 46], причем в статье Ю. Д. Левина о нем говорится несколько сжато, в контексте общей характеристики его творчества, а в остальных двух приводятся сведения о цензурных правках миновского текста. Кроме того, в центре внимания Левина традиционно оказывается лингвостилистический анализ текста «Ада», при котором используется оценочный подход к переводу. Тем не менее, из работы Левина можно почерпнуть богатые сведения о переводческой индивидуальности Д. Мина. В нашей статье мы сосредоточим внимание на наименее исследованной части работы переводчика, т. е. на его комментарии к дантовской поэме, а также на влияниях отечественной поэзии в его тексте.

Мин начинает заниматься текстом Данте в те годы, когда художественный перевод в России перестает быть неременной составляющей творческой деятельности крупных отечественных литераторов, вкладом в развитие национальной литературы и превращается в деятельность вторичную, дополнительную по отношению к оригинальному творчеству. Об этом процессе развития русского художественного перевода первой и второй половины XIX в. подробно писали, в частности, такие крупные специалисты в этой области, как Ю. Д. Левин и Е. Г. Эткинд [21, с. 358; 43, с. 3–4].

Первичное положение перевода в русской литературе сменяется вторичным, меняется и фигура переводчика. Мин как поэт-переводчик Данте — фигура в высшей степени загадочная; по профессии врач, профессор судебной медицины, он отдал Данте более сорока лет своей жизни, с начала 1840-х и до самой кончины в 1885 г. Символично, что на следующий год после его смерти — в 1886 г. — на свет в Гатчине появился тот, кому в середине следующего столетия суждено было перехватить у Мина пальму первенства в переводе «Комедии» — М. Л. Лозинский.

В некрологе Мина в «Историческом вестнике» за 1886 г. можно прочесть, что он родился в 1818 г. в Рязанской губернии; в 1839 г. окончил курс московской медико-хирургической академии [34, с. 255]. С 1856 г. служил в московском университете адъюнкт-профессором гигиены, с 1858 по 1878 г. был профессором на кафедре судебной медицины и автором научных трудов по этой дисциплине. Однако Мин «обладал поэтической душой, не удовлетворявшейся одним скептицизмом познания, а искавшей запаса новых сил в сфере, которую дают нам Данте, Шекспир, Тассо, Шиллер, Байрон» [34, с. 255].

Несмотря на то что профессиональная деятельность Мина, профессора медицины, никак не была связана с художественной литературой и переводом и он не относил себя ни к какому поэтическому направлению, он «состоял действительным членом Общества любителей российской словесности при Московском университете, куда был принят в 1858 г. по рекомендации С. П. Шевырева» [21, с. 216]. В этом обществе Мин выступал с чтением переводов всего дважды, и во второй раз, 2 мая 1865 г., зачитал на собрании первую песнь «Чистилища» [21, с. 216–217].

Главным делом жизни Мина как литератора было переложение дантовской «Комедии» на русский язык, и в историю русской литературы переводчик вошел именно благодаря ему. Первое появление отрывка из «Ада» в переводе Мина датируется 1843 г.: это V песнь, содержащая знаменитый эпизод с Паоло и Франческой и вышедшая в журнале «Москвитянин» [23, с. 307–311]. Эта песнь стала объектом восторженных похвал первого исследователя творчества Данте в России, профессора С. П. Шевырева, прочитавшего ее в рукописи [41, с. 183–194].

Следующие отрывки из перевода «Ада» были напечатаны в 11-м номере «Современника» за 1845 г. («Песнь тридцать вторая» и «Песнь тридцать третья. Граф Уголино») [24, с. 151–162] и в 9-м номере «Москвитянина» за 1850 г. («Песнь XXI. Пятая яма осьмого круга. Взятчики в смоляном озере. Злые лапы (Malebranche)» и «Песнь XXII. Наваррец Чиамполо. Проделка его с злыми лапами. Драка между ними по этому случаю») [25, с. 11–20]. Как видно, для начальных публикаций были избраны наиболее известные эпизоды дантовской «Комедии». Однако самой интересной является четвертая публикация: I песнь «Ада», напечатанная в «Москвитянине» в 1852 г. и оформленная уже совершенно иначе. Она озаглавлена: «Ад. Первая канзона Божественной комедии. Пер. Д. Мина. С прил. коммент. Песнь I», снабжена предисловием переводчика, а главное — обширным комментарием [26, с. 215–224]. Вот что писал в своем предисловии к ней Мин:

Прошло более десяти лет с тех пор, как я впервые решился испытать свои силы в переводе «Божественной Комедии» Данта Алигиери. Вначале я не имел намерения переводить ее вполне; но только в виде опыта старался переложить на русский язык те места, которые, при чтении бессмертной поэмы, наиболее поражали меня своим величием. Мало-помалу, однако ж, по мере изучения «Божественной Комедии», и чувствуя, что был в силах преодолеть, по крайней мере отчасти, одну из важнейших преград в трудном деле — размер подлинника, я успел в течении двух лет постоянного изучения и непрерывных трудов окончить перевод первой части «Божественной Комедии» — «Ада». Более нежели кто-нибудь чувствуя всю слабость моего труда, я долго скрывал его под спудом, пока наконец одобрителыные суждения друзей моих, которым читал я отрывки из моего перевода, а еще более необыкновенно лестный отзыв г. проф. С. П. Шевырева, не заставили меня в 1844 г. в первый раз предстать на суд публики с V песнью «Ада», помещенною в том году в «Москвитяине». <...>

Убедившись, что труд мой не совсем ничтожен, и если не имеет в себе никаких особых достоинств, то по крайней мере довольно близок к подлиннику, я теперь решаюсь вполне представить его на суд любителей и знатоков такого колоссального творения, какова «Божественная Комедия» Данта Алигиери [26, с. I–II].

Уже из этих первых двух абзацев понятно, что Мин осмыслял свою задачу совершенно по-новому в сравнении с предыдущими переводчиками дантовской поэмы в России (Катениным и Норовым), для которых переложение «Комедии» являлось прежде всего актом поэтического творчества. Перевод Мина был плодом «двух лет постоянного изучения и непрерывных трудов»; основным его достоинством он признавал «близость к подлиннику» и не решался даже опубликовать его до тех пор, пока не получил положительного отзыва от специалиста по дантовскому тексту — С. П. Шевырева. Целевую аудиторию автора составляли не романтически настроенные читатели, но «любители и знатоки» дантовской «Комедии». Труд Мина прежде всего был научным трудом, и в самом деле, особое внимание уделял переводчик в своем предисловии тому справочному аппарату, который предлагался читателю уже в публикации первой песни «Ада»:

Такой поэт, как Данте, отразивший в своем создании, как в зеркале, все идеи и верования своего времени, исполненный стольких отношений ко всем отраслям тогдашнего знания, не может быть понятен без объяснения всех намеков, в его поэме встречающихся: намеков исторических, богословских, философских, астрономических и т. д. Потому все издания «Божественной Комедии», даже в Италии, и особенно в Германии, где изучение Данта сделалось почти всеобщим, всегда сопровождаются комментарием более или менее многосторонним. Но составление комментария есть дело чрезвычайно трудное: кроме глубокого изучения самого поэта, его языка, его воззрений на мир и человечество, оно требует основательного знания истории века, этого в высшей степени замечательного времени <...>. Кроме того, Данте есть поэт мистический: основную идею его поэмы различные комментаторы и переводчики понимают и объясняют различно.

Не имея столько обширных сведений, не изучив поэта до такой глубины, я никак не беру на себя обязанности, передавая слабую копию с бессмертного оригинала, быть в то же время и его истолкователем. Я ограничусь присоединением только тех объяснений, без которых читатель-незнарок не в силах уразу-

меть создание в высшей степени самобытное и, следовательно, не в состоянии наслаждаться его красотами. Объяснения эти будут состоять большею частью в указаниях исторических, географических и некоторых других, касающихся до науки того времени, особенно астрономии, физики и натуральной истории. Главными руководителями в этом деле мне будут немецкие переводчики и толкователи: Карл Витте, Вагнер, Каннегиссер и в особенности Копиш и Филалетес (принц Иоанн Саксонский). Где нужно, я буду делать цитаты из Библии, сличая их с Вульгатою — источником, из которого Данте черпал так обильно. Что касается до мистицизма «Божественной Комедии», я приведу по возможности кратко только те объяснения, которые наиболее приняты, не вдаваясь ни в какие собственные предположения [26, с. II–III].

«Объяснения», предлагаемые Мином, — это революционное нововведение в истории русских переводов Данте. Дальше отдельных скупых примечаний, поясняющих, например, кто такой Вергилий или что такое Лимб, ни один из прежних переводчиков «Комедии» не шел. Мин же предлагает следовать примеру западных издателей дантовской поэмы, в частности, итальянцев и немцев, которые не выпускают ее без подробнейшего, «более или менее многостороннего», комментария. Более того, он, предвосхищая подход, принятый в современной филологии дантовских текстов, не осмеливается сам предлагать какие-либо прочтения или интерпретации тех или иных строк (как делал это, например, Катенин), но основывается только на толкованиях крупнейших исследователей «Комедии», преимущественно, немецких, которые в то время превосходили по уровню работ даже своих итальянских коллег (подробнее о критике дантовских текстов в Италии XIX в. ср. у Альдо Валлоне (Aldo Vallone) [55]). Таким образом, Мин не просто прилагает справочный инструментарий к своему переводу, но и вводит в отечественный дантовский дискурс новый подход к чтению и интерпретации «Комедии», принятый за границу: подход добросовестный и точный, который является вовсе не бездумным подражанием немцам, калькой с их переводов, но аккуратным и тщательным изучением и использованием в собственной работе наиболее ценных результатов новейших зарубежных исследований.

Примечательно, что в отзыве комиссии по присуждению переводу Мина Пушкинской премии 1908 г. приводится отзыв о миновском комментарии одного из крупнейших западных комментаторов Данте, чье толкование не утратило своей ценности и поныне — швейцарского ученого Джованни Скартаццини (Giovanni Scartazzini):

О комментарии Мина Scartazzini говорит, примыкая, преимущественно, к немецким знатокам Данте, Мин не оставляет без внимания комментарий итальянских и французских, и что, вообще, этот комментарий не боится сравнений с теми, которые в Италии обычно служат пособием лицам, изучающим Данте. Это мнение Scartazzini основано на изучении комментария Мина к «Аду» в первом издании и, конечно, отзыв знаменитого исследователя Данте был бы еще более лестным, если бы он имел в руках комментарий, приложенный к последнему изданию [38, с. 40–41].

К этому следует добавить, что Мин не только был глубоко знаком с немецкими толкованиями поэмы, но и состоял в переписке с их авторами и крупней-

шими учеными, в частности, с Карлом Витте (Karl Witte, 1800–1883), которому позднее даже послал свой «Ад», напечатанный целиком в 1855 г. [46, p. 109].

Скрупулезное изучение «Комедии» на языке оригинала и итальянских комментариев дополнялось прилежным чтением немцев и усвоением их метода комментирования. Но еще более новым и необычным для русского читателя был, безусловно, интерес Мина к богословской поэтике «Комедии», к ее схоластическим и мистическим основам. Проводником, а возможно, и вдохновителем Мина на этом пути выступал прежде всего принц Иоанн Саксонский, комментировавший «Комедию» под псевдонимом «Филалет». По примеру его толкований миновский комментарий к поэме Данте от «Ада» к «Раю» становился все богаче и детальнее, будучи в этом смысле уникальным явлением в истории перевода Данте в России.

Однако, прежде чем рассмотреть его поподробнее, вернемся к истории издания поэмы и напомним, что в 1852 г. речи о «Рае» еще не было: в «Москвитянине» была напечатана лишь первая песнь «Ада». Она стала только началом издания первой кантики, которое должно было осуществиться целиком в следующих выпусках журнала (почему ей и было предпослано столь содержательное предисловие). Однако эта инициатива переводчика Мина и издателя «Москвитянина» М. П. Погодина встретила неожиданные препятствия в лице цензуры. Еще в конце декабря 1851 г. Погодин писал великому князю Константину Николаевичу:

Из произведений собственно изящной словесности первое место занимает перевод славной поэмы Дантовой «Ад», который напечатается в «Москвитянине», с объяснительными примечаниями. Интересно слышать эти величавые, степенные звуки среди визготни, пискотни и притоптывания новой Европейской литературы [11, с. 189].

Тем не менее это письмо не оградило перевод от недоверчивости цензоров. История злоключений миновского «Ада» освещена в публикации Р. М. Гореховой; автор приводит в ней, в частности, рапорт об «Аде» председателя Московского цензурного комитета от 27 сентября 1852 г., направленный в Главное управление цензуры в Петербурге:

Во всей поэме господствует смешение понятий христианских с языческими, постоянное сближение мифологических вымыслов с истинами христианской религии и изъявление равной веры и равного уважения как к тем, так и к другим. Так, напр., во второй песне сошествие в Ад и Рай Энея принимается поэтом за такую же истину, как и восхищение на небо Апостола Павла. По содержанию своему поэма эта представляет те же затруднения, какие встретились недавно по поводу перевода поэмы Мильтона «Потерянный рай», о котором Московским Цензурным Комитетом представлено было на благоусмотрение Главного управления Цензуры, а посему, согласно с заключением Комитета, полагая, что и поэма Данта не может быть напечатана без разрешения Высшего Начальства, имею честь, по уважению изложенных выше обстоятельств, представить первую часть оной в рукописи на благоусмотрение Главного Управления Цензуры [18, с. 49; 11, с.190].

Горехова указывает, что 21 октября 1852 г. по приказу тогдашнего министра народного просвещения П. А. Ширинского-Шихматова рукопись перевода

была переслана цензору Н. Родзянко, который всего несколькими неделями ранее предоставил неблагоприятный отзыв о «Потерянном рае», в результате чего поэма Мильтона была запрещена к печати. Однако, сравнивая миновский «Ад» с «Потерянным раем», Родзянко заметил, что, по сравнению с поэмой Мильтона, которая поистине «богохульна», произведение Данте не имеет «ни вымыслов, ни суждений предосудительных в отношении Веры, Правительства и Нравственности»; Данте, даже смешивая «понятия христианские с языческими», не мог «не отличать истины первых от заблуждения последних»; наконец, на «Комедию» «следует смотреть не иначе как на простое литературное произведение» [18, с. 50]. Любопытно, что мотивировкой к разрешению послужило не только христианство Данте и значение его поэмы для мировой литературы, но и сама специфика перевода: в отличие от «Потерянного рая», переданного прозой и доступного простым людям, «Ад» был переложен стихами, а потому предназначен скорее для образованных читателей и не мог восприниматься как духовное сочинение, а только как художественное. При этом цензор все-таки отметил в рукописи «Ада» ряд «неуместных выражений, найденных после самой строгой и внимательной проверки», и сопровождал их пояснительными замечаниями [18, с. 50]. Главное управление цензуры согласилось с мнением Родзянко и 29 ноября 1852 г. допустило перевод «Ада» к печати «с изменением или пропуском более резких и неблагопристойных мест по усмотрению Московского цензурного комитета» [18, с. 50; 11, с. 190]. В результате из печатного текста должно было быть изъято около двадцати терцин. Цензурное разрешение на издание «Ада» было получено, таким образом, почти целый год спустя после публикации первой песни, и в разных номерах «Москвитянина» за 1853 г. была напечатана по частям вся первая кантика; то была первая публикация стихотворного перевода «Ада» в России.

Если «Ад» был опубликован в 1855 г. отдельной книгой (с тем же предисловием, что и первая песнь в 1852 г.), то «Чистилище» и «Рай» стали доступны публике уже позднее, и Мин работал над ними гораздо дольше, вплоть до самой смерти, по свидетельству автора его некролога в «Новом времени» [33, с. 3]. Авторы исследований по рецепции Данте в России порой называют перевод Мина первым полным стихотворным переводом «Комедии» на русский язык [52, р. 162]; в фундаментальном труде И. Н. Голенищева-Кутузова даже указано, что «в 1855 г. появилась первая песнь “Чистилища”, и, наконец, все три части были изданы в 1874–1879 гг.» [17, с. 465]. Это, однако, неверно: в данном случае ученый путает Д. Е. Мина с поэтом-сатириком Д. Д. Минаевым, чей перевод поэмы целиком публиковался раньше, чем миновский, а именно, с 1874 по 1879 гг. [19, с. 38–44]. Мин же прославился тем, что первым в России создал и издал полный стихотворный перевод первой кантики. Именно «Ад» Мина, сначала помещенный в журнале, а затем и отдельным томом, был встречен в русской печати многочисленными рецензиями. Так, в 1855 г. рецензию на «Ад» опубликовал в «Известиях Академии наук» критик, бывший цензор, бывший редактор «Современника» (1847–1848) и «Сына отечества» (1840–1841) академик А. В. Никитенко; он восхищался трудом Мина, замечая, что перевести Данте — «это все равно, что, посредством обширных гидравлических работ, обратить из соседней страны многоводный величественный поток для

наполнения и оплодотворения своих полей и нив» [35, с. 192]. По мнению рецензента, Мину везде удастся «сохранить общий тон и чудную физиономию своего чудного автора»; а общим тоном дантовской поэзии Никитенко, как и его предшественники-романтики, полагает «какой-то общий полумистический и полуфантастический сумрак», сквозь который пробиваются «простота, суровая важность, торжественность и величие стиля»; при чтении перевода, уверяет он, «вы с трепетом в сердце почувствуете, что на вас ложится мрачная тень Дантова гения и веет благоухающее и вместе упругое дыхание его вещей уст» [35, с. 193]. В 1856 г. о новом переводе «Ада» в «Современнике» упомянули Н. А. Некрасов, назвав его «замечательным явлением 1855 г.»; кроме того, он добавлял, что в настоящее время «“Современник” изготовляет критический очерк о труде г. Мина» [32, с. 224; 21, с. 220].

Однако обещанный очерк опубликован не был, а дальнейшие переводческие опыты Мина не удостоились рецензий вплоть до начала 1900-х гг. При жизни Мином было сделано всего лишь две дополнительные публикации отрывков из «Комедии»: «Первая песнь Чистилища Данта Алигиери» в «Русском вестнике» за 1865 г., год дантовского юбилея [28, с. 134–138], и там же — «Две песни из “Чистилища” Данта Алигиери» (V и VI) за 1879 г. [29, с. 290–303]. Лишь к этому году Мин, по его собственному свидетельству, полностью завершил перевод «Чистилища» и принялся за третью кантику, как вкратце упоминает Левин в своей статье [21, с. 220]. Процитируем здесь, насколько нам известно, не публиковавшееся письмо Мина к Н. В. Гербелю, в котором переводчик сообщает об этом:

В письме Вашем от 31 марта, переданном мне О. Б. Миллером, Вы предлагаете перевести для Вашего издания Шекспира драму «Антоний и Клеопатра» и, сверх того, одну из его поэм. Признаюсь откровенно, я затрудняюсь, как принять Ваше предложение. Что касается до гонорара (300 руб. за строчку), то я, конечно, нахожу его вполне достаточным, но я затрудняюсь принять предложение по следующему двум обстоятельствам: <...> Во-вторых — я очень занят в настоящее время переводом Божественной Комедии: Чистилище уже совершенно кончено, теперь я przygotowляю к нему комментарий, приступил и к переводу Рая и, вероятно, в скором времени начну печатание Чистилища и к 2му изданию Ада. Потому не знаю, успею ли заготовить предлагаемые Вами переводы к назначенному сроку... [30, с. 14–15].

Консервативный «Русский вестник» М. Н. Каткова (которого А. И. Герцен, к слову, в 1865 г. сравнил с одним из «жандармов» дантовского ада [16, с. 419]), где публиковал свои песни Мин, в те же шестидесятые–семидесятые печатал И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. С. Лескова. Вызвано ли отсутствие рецензий на песни «Чистилища» соседством затмевавших их новых блестящих произведений отечественной литературы, или отсутствием у публики интереса ко второй кантике поэмы, или же тем фактом, что в семидесятые же годы появился полный (и тоже стихотворный) перевод «Комедии» поэта-сатирика Д. Д. Минаева, — неизвестно. При оценке отечественной рецепции второй и третьей кантик «Комедии» в эти годы, в любом случае, следует учитывать, что, с одной стороны, в 1866 г. в «Вестнике Европы» вышла первая крупная работа по Данте в отечественной науке со времен Ше-

вырева — «Данте и символическая поэзия католичества» А. Н. Веселовского [13, с. 152–209], где автор «Комедии» изображался как тот, кто «озарил единством поэтической мысли символическую космогонию Средних веков» [53, р. 25] — как творец глубоко христианского произведения, уходящего корнями в самые недра средневекового религиозного фольклора. С другой стороны, образ Данте в эту эпоху фигурировал в русской литературе преимущественно как образ живописателя преисподней, а картины Ада — как метафоры российской действительности. В самом деле, именно дантовский «Ад», а не «Чистилище», отвечал гражданским устремлениям демократического круга, как в свое время — устремлениям романтиков-декабристов. Еще Кюхельбекер в 1824 г. полагал, что «чистилище Дантово слабое повторение его Тартара» [20, с. 173]. А. И. Герцен в «Былом и думах» (1854) описывал Владимирский тракт, ведущий на каторгу, дантовскими строками о вратах Ада («Per me si va nella città dolente, / per me si va nel eterno dolore») [15, с. 233].

Полностью «Божественная Комедия» в переводе Мина и со всеми комментариями и приложениями была издана уже посмертно, в трехтомнике 1902–1904 гг. в типографии Суворина [2–4]. В аннотации к выходу «Ада» в «Ежемесячных литературных приложениях к журналу “Нива”» за 1902 г. о первом томе — «Аде» — говорилось:

Нельзя не приветствовать появления этой книги. Перевод покойного Мина «Божественной Комедии», как известно, отличается большими достоинствами. Переводчик посвятил своему труду большую часть жизни и, действительно, создал нечто выдающееся [9, с. 162].

Труд Мина, действительно, охватил огромный период, вместивший в себя смену литературных направлений (от романтизма к реализму), тенденций в литературной критике и цензуре и социальных перемен (включая отмену крепостного права), а целиком был издан уже в эпоху Серебряного века. Трехтомное издание 1902–1904 гг. имело успех (им, например, пользовался В. Я. Брюсов) и было повторено в 1909 г. под общей обложкой [5].

В 1907 г. перевод получил полную Пушкинскую премию по ходатайству сына переводчика, А. Д. Мина. Примечательно, что премией наградили посмертно давно покойного переводчика, между тем как на суд комиссии Академии наук было представлено и немало произведений современных авторов. Рецензент комиссии, директор пушкинского (Александровского) лицея А. П. Саломон, который и сам пробовал силы в переводе «Чистилища», охарактеризовал работу Мина так:

Переводчик обогащает отечественную литературу верной передачей одного из величайших, всемирных произведений поэтического творчества. Сохраняя стихотворную форму подлинника, переводчик с мастерством выходит из затруднений, которые на каждом шагу создает подлинник, не только по богатству и трудности внутреннего содержания, но и по чисто внешним данным, каковы: большая длина русских слов, сравнительно с итальянскими, и относительная бедность русских рифм. Эти достоинства приобретают особую важность и значение, если принять во внимание, что перевод Мина почти одинок в русской литературе. Можно сказать, что Мин не имел предшественников, а, следовательно, не мог

прибегать к критическому приему, не мог проверять их другими и должен был пролагать себе пути, полагаясь исключительно на собственные силы [38, с.41].

Перевод Мина целиком был переиздан уже в наше время, под редакцией Р. Грищенкова в 2002 г. [7]. В аннотации к этому изданию говорится, в частности, что «Предлагаемый здесь перевод сделан Д. Е. Мином, одним из самых талантливых русских поэтов-переводчиков» [7, н. н.]. Однако в книгу не включен ни один комментарий Мина; все примечания сделаны Р. Грищенковым и сокращены до предела; им же добавлено следующее пояснение:

Настоящее издание «Божественной комедии» отступает от традиционной подачи ее как своего рода энциклопедии европейской жизни в Средние века, предлагая читателям воспринять легендарную поэму именно в качестве поэтического текста. Таким образом в нижеследующих примечаниях содержится лишь перевод иноязычных выражений наряду с толкованием вышедших из употребления слов. За сведениями о персонажах поэмы, исторических и географических реалиях следует обращаться к современным комментированным изданиям [7, с. 464].

Редактор действует здесь в русле распространенной в наше время тенденции восприятия «Комедии» как произведения, которое можно читать, не отягощая себя дополнительными сведениями о контексте его написания, об источниках Данте, о многовековой традиции комментирования — отказываясь, по сути дела, от герменевтического подхода к сложному средневековому тексту. Тенденция эта берет начало еще в 1840-х гг., в эпоху противостояния С. П. Шевырева и В. И. Белинского; можно припомнить кстати слова Белинского, таящие насмешку над Шевыревым и написанные в 1842 г.:

В Риме же вы непременно сделаетесь антикварием и особенно комментатором. Вся сущность науки там в комментариях. Понять Данта, как поэта, — будет для вас посторонним делом: вся ваша забота, вся деятельность и трудолюбие устремятся на то, чтоб на каждый стих Данта быть в состоянии прочесть наизусть тысячу комментариев [12, с. 59].

Между тем, именно комментарий Мина, как мы говорили выше, составляет особую ценность этого труда, в первую очередь для тех, кто хочет постичь смыслы поэтических образов «Чистилища» и «Рая». В этом отдавали себе отчет и редакторы начала 1900-х гг.: в аннотации к выходу «Рая» в «Ежемесячных литературных и популярно-научных приложениях к Ниве» за 1905 г. было подмечено не только, что перевод «отличается музыкальностью и близостью к подлиннику», но и то, что «добрую половину книги занимает обстоятельный комментарий, без которого чтение Данте не всегда понятно» [10, с. 146]. В рецензии Г. (вероятно, Б. Б. Глинского), вышедшей в «Историческом вестнике» за тот же год, говорилось, что «примечания, составлявшие предмет кропотливой и многолетней работы переводчика, представляют собою громадное научное богатство, несмотря на то, что многое здесь уже несколько устарело и отступило перед новейшими изысканиями на ту же тему» [14, с. 1092].

Существенное отличие прочтения Мином дантовской поэмы от предыдущих переводческих интерпретаций, как мы уже подчеркивали, заключается в его особом внимании и интересе к последним двум кантикам, и в частности к поэтике

блаженства и света, которые составляют их основной структурный элемент. Остановимся на этом подробнее. Как мы уже говорили, в комментарии Мин цитирует не только немецких авторов, но и таких крупных интерпретаторов дантовского слова, на которых и поныне ссылаются современные итальянские издания, как Бенвенуто Имола (Benvenuto da Imola), Кристофоро Ландино (Cristoforo Landino), Николо Томмазо (Niccolò Tommaseo), Джованни Скартаццини, хотя наиболее частотными остаются цитаты из Филалета, чьи статьи по теологии Фомы Аквинского в «Комедии» Мин прилагает к своему переводу «Чистилища» и «Рая». Однако следует подчеркнуть, что, прибегая к текстам зарубежных ученых, Мин не ограничивается цитированием чужих высказываний о богословской поэтике Данте, но приводит и свои собственные мнения, порой представляющие интерес даже с точки зрения современной медиевистики. Так, в комментарии к первой песни «Чистилища» Мин утверждает, что основное различие между этой кантикой и описаниями чистилища в средневековой религиозной традиции заключается в обилии образов радости и света в дантовской поэме:

В отношении же чистилища, то есть места, где очищаются души, чтобы впоследствии вознестись на небо, он [Данте] уклоняется от отцов церкви, создав совершенно новый образ чистилища, — более поэтический, более ясный, светлый и, так сказать, более радостный [3, с. 189].

Примечательно, что в этом своем комментарии Мин предвосхищает современного историка-медиевиста Жака Ле Гоффа, по мнению которого одним из основных отличий дантовского «Чистилища» от средневековых видений является именно его светлая и радостная атмосфера [22, с. 518]. На эту особенность дантовского текста не обратил внимания даже А. Н. Веселовский в своей фундаментальной работе «Данте и символическая поэзия католичества», объектом которой являются как раз сопоставление мотивов «Комедии», и в частности песен Земного Рая, с мотивами народных видений. Реальное соприкосновение с дантовскими стихами и изучение западных богословских толкований в процессе перевода могли помочь Мину сформулировать ту характерную особенность поэтики и метафизики второй кантики, которая ускользнула от зоркого взгляда ученого-исследователя.

Основываясь на собственных познаниях в отечественной словесности и православной традиции, Мин обнаруживает любопытные пересечения между дантовскими строками и некоторыми библейскими эпизодами (которые он цитирует в синодальном переводе), а также приводит в комментарии примеры из русской литературы. Интересно, что последние позаимствованы только из поэзии Г. Р. Державина (если не считать цитат из переведенных А. Фетом Овидия и Вергилия, а также из «Одиссеи» в переводе Жуковского) и содержатся лишь в двух песнях третьей кантики поэмы — «Рая», где действие разворачивается в небе Солнца, среди мудрецов-богословов.

Здесь мы сталкиваемся с интереснейшим явлением: присутствием чужого слова в переводном тексте. Как пишет П. Тороп,

«чистых» текстов в культуре практически не существует. Текстовая память есть у автора, переводчика и читателя. Как проблемой понимания, так и перевода

является определение соотношения своего — чужого в структуре и концепции данного текста. В обоих случаях необходимо определение маркированности — немаркированности, узнаваемости — неузнаваемости, конкретности — неконкретности чужих элементов (цитат, парафраз, аллюзий и т. д.) в тексте. Ин- и интертекстовый перевод являются прежде всего переводом автором в свой текст чужого слова или целого комплекса чужих слов [40, с. 13–14].

Тороп говорит здесь об интертекстуальности оригинальных текстов и о возможностях для передачи интертекстуальности подлинника в языке перевода. Однако интертекстуальность может рассматриваться и как измерение переводного текста, который принадлежит одновременно и «чужой», и «своей» культурам. Переводной текст может содержать аллюзии, цитаты и различного рода отсылки к оригинальным текстам, создававшимся в рамках отечественной литературы.

«Комедия» Данте является одним из наиболее насыщенных интертекстами произведений. Однако при этом в ее переводе Мином можно выявить интертексты, которые, отсылая читателя к богословским истинам, сами принадлежат отечественной поэтической традиции. Так, в 25–27-м стихах XIII песни «Рая» Данте описывает хвалу, которую святые поют божественной Троице. Приведем ее здесь в оригинале и в нашем подстрочном переводе.

Lì si cantò non Vacco, non Peana,
ma tre persone in divina natura,
e in una persona essa e l'umana.

[44, XIII, 25–27].

Там воспевали не Вакха, не Аполлона,
но три лица божественной природы,
и в одном из них — божественную и человеческую природу.

Мин переводит эти строки следующими словами:

Не Феба с Вакхом там поют вовек,
Но сущность Божества без лиц в трех лицах,
В одном лице где Бог и человек.

[4, XIII, 25–27].

А в комментарии к этим стихам поясняет:

Это значит, что здесь воспевают не Вакха или другие языческие божества, но Св. Троицу и Христа, соединившего в Себе естество божеское и человеческое. Две высочайших тайны Откровения, в познании и созерцании которых, по мнению Данте, состоит сущность высочайшего блаженства праведных. «Без лиц, в трех лицах» (*tre Persone in divina natura*) — переводчик передал это знаменитым стихом Державина в Оде «Бог»: «Без лиц в трех лицах Божества» [4, с. 298].

Легко заметить смысловое расхождение между исходным текстом и переводом: если в первом говорится «три лица божественной природы», то во втором вводится отсутствующая у Данте дефиниция Троицы «без лиц в трех лицах». Мин, обыкновенно дающий в комментарии подстрочный перевод в случае отступления от дантовского текста, в данном случае просто ссылается

на Державина. Речь при этом идет о поэтическом образе, за которым стоит абстрактный богословский концепт. Примеров светской духовной поэзии, описывавшей загробный мир и перелагающей на поэтический язык сложные богословские истины, в русской литературе XIX в. было довольно мало. Одним из исключений в этом смысле можно считать библейскую поэзию Ф. Глинки, а также державинские оды. Е. Г. Эткинд указывает, что поэзия Державина являлась для русской литературы

первым масштабным опытом философской поэзии, который предлагал решение стилистической проблемы, казавшейся наиболее трудной <...>; в поэзии Державина было не только «стремление к обобщенной философской мысли, но <...> он также выработал формы стиха и языка, способные выражать эти мысли» [42, с. 351].

Самым знаменитым, повсеместно читаемым и цитируемым примером этой поэзии была именно ода «Бог», упомянутая Мином. Согласно Эткинду, «В оде “Бог” Державину удалось выразить наименее словесно выразимое: понятия Бесконечности и Вечности» [42, с. 351]. Неудивительно поэтому, что именно к ней обратился Мин, когда ему понадобилось передать дантовский образ Троицы в русском стихе.

Однако еще интереснее вторая цитата Мина из оды «Бог», которая по-является как в переводе, так и в комментарии к 112–117-м стихам XIV песни. При описании сияния, излучаемого святыми богословами неба Солнца, Мин-комментатор восклицает:

Великолепное изображение так называемых солнечных пылинок... Также у Державина, в оде «Бог»:

Как в мразный, ясный день зимой
Пылинки инея сверкают,
Вратятся, зыблются, сияют,
Так звезды в безднах под Тобой.

[4, с. 308].

Приведем здесь соответствующие дантовские стихи:

Di corno in corno e tra la cima e 'l basso
si movien lumi, scintillando forte
nel congiugnarsi insieme e nel trapasso:
così si veggion qui diritte e torte,
veloci e tarde, rinovando vista,
le minuzie d'i corpi, lunghe e corte,
moversi per lo raggio onde si lista
talvolta l'ombra che, per sua difesa,
la gente con ingegno e arte acquista.

[44, XIV, 109–117].

С одного конца [креста] до другого, и с вершины до низа
двигались светочи и ярко искрились,
встречаясь или обгоняя друг друга:

так здесь, на земле, можно наблюдать длинные и короткие частицы тел, что по прямой и по кривой линии, быстро и медленно, показываясь с разных сторон, движутся по лучу, которым порой вычерчивается полоса в той тени, что ради укрытия создают себе люди при помощи ума и искусства.

У Мина в переводе звучит:

Меж двух ветвей, с главы до основанья,
Носились светы, искрися сильней
В миг встречи их и в миг их пролетанья.
Так зыблются, то тише, то быстрее,
То вверх, то вниз, вращаясь перед глазом,
Пылинки тел то мелких, то крупней,
В черте луча, проникнувшего разом
В густую тень, какую в летний жар
В защиту нам изобретает разум.

[4, XIV, 109–117].

В миновском, как и в державинском тексте, встречаются и существительное «пылинки», и глагол «зыблются», и передано непрерывное вращающееся движение пылинок. В этом дантовском эпизоде современные комментаторы «Комедии» — Д. Матталия (D. Mattalia), Дж. Фаллани (G. Fallani), А. М. Кьяваччи Леонарди (A. M. Chiavacci Leonardi) и другие — подчеркивают предельную предметность, конкретику описания абстрактной тайны небесного блаженства, достигаемой сравнением с земным образом [51; 48; 47]. Тот же аспект выделяет и Эткин, говоря об оде «Бог»; в частности, об интересующем нас отрывке Эткин пишет: «Соединение абстрактного с конкретным, метафизического с физическим, духовного с материальным составляет сущность каждой строфы... зримость усилена сравнениями... при этом материальность образов внутри сравнений предельно усилена» [42, с. 352].

Таким образом, державинские образы служат Мину-переводчику и комментатору «Рая» для перевоплощения и истолкования именно теологической поэзии Данте, которой, судя по аппарату комментариев и статей, сопровождающих перевод, он был особенно заинтересован; Державин выбран в этих случаях как светский поэт, сумевший в своих стихах наглядно и пластично обрисовать абстрактные богословские категории, подобно самому Данте. Дантовская поэтика в русской литературе ближе всего соответствовала державинской, и державинское «чужое слово» сообщало миновскому переводу экспрессию и энергию, родственную оригинальному дантовскому тексту.

Еще одно интересное решение Мина уже при переводе библейской поэтики «Рая» присутствует в следующем комментарии к 13-му стиху XX песни:

В подлиннике: *O dolce amor, che di riso t'ammanti*, о сладчайшая любовь, облекающаяся улыбкой как ризою. Псал. СIII, 2: «Ты одеваешься светом, как ризою» [4, с. 340].

В качестве источника этого образа переводчик цитирует 2-й стих 103-го (104-го) библейского псалма, который в русском синодальном переводе ока-

зывается даже ближе к звучанию дантовского стиха, чем в своей латинской версии, известной Данте: «amictus lumini sicut vestimento» [37, Пс. 104(103), 2].

Пытаясь воплотить это библейское сравнение в тексте перевода, Мин переводит соответствующий дантовский стих так: «О жар любви, горящей в ризе света!». При этом теряется идея радости, выраженная в существительном *riso* (улыбка) в оригинале, зато сохраняется фонетический облик стиха (*riso* в русском переводе соответствует «риза») и смысл библейского сравнения: свет как облачение праведников.

Завершая свой комментарий к третьей кантике, Мин увенчивает цитаты из Филалета размышлением о значении последнего слова «Рая» — *stelle* (звезды):

XXXIII, 143–145. ...Здесь, в конце, следует, кроме того, заметить, что Данте оканчивает каждую из трех частей поэмы словом «*stelle*» — звезды. Это вполне согласуется с существовавшим у древних поэтов обычаем заканчивать цикл находящихся во взаимной связи концов (а концоною сам Данте называет первую часть Божественной Комедии — Ада XX 3) одним и тем же словом. Но выбор именно этого слова имеет глубокий смысл. Если звезды, местопребывание праведных, представляют символ слившейся с Божеством блаженной жизни, то Ад подобен тому состоянию души, когда она и не подозревает о существовании той святой жизни. Таким образом, Ад оканчивается в то мгновение, когда человек мог сказать: «И вышли мы, да узрим своды звездны», т. е. когда чаяние и стремление вновь проникает в душу. Чистилище есть символ состояния борьбы между земными вожделениями и небесным стремлением; но заканчивается, как и подобает, в то мгновение, когда последние одерживают победу в человеке, или когда он чувствует себя очищенным от земных вожделений. Рай есть результат того стремления, которое тогда достигает своей цели, когда наша воля и желание движутся любовью, «что с солнцем движет хоры звездны» [4, с. 435–436].

Любопытна здесь трактовка Ада именно как состояния души человека, которое оканчивается в момент возобновления в нем желания и надежды. Рай, с другой стороны, видится как результат этой надежды и этого желания, приведенного в гармонию с волей Бога.

В целом, можно утверждать, что перевод Мина, рассматриваемый как единое целое с комментарием, до сих пор остается уникальным примером переводческой и вместе с тем академической рецепции дантовской поэмы в русской культуре, вполне следующей европейским критериям научного издания поэмы, где перед читателем подробно раскрываются не только историко-биографические сведения о персонажах «Комедии», но и ее метафизические истины, со ссылкой на авторитетные философские и богословские источники. Отсюда вытекает неизбежное внимание Мина к тем местам поэмы, где присутствует поэтика радости и света; в идее небесного блаженства переводчик видит структурную основу всей «Комедии», начиная с первой кантики, мир которой существует лишь относительно радостного бытия Рая.

Перевод Мина, наряду с работами Шевырева и Веселовского представляющий собой один из редких примеров глубинного и досконального изучения дантовского поэтического языка в XIX в., имел несомненное влияние на формирование представлений о поэме в России вплоть до появления перевода М. Лозинского. Повлиял он и на работу самого Лозинского, который заим-

ствовал у Мина некоторые выражения. Изданный впервые целиком в начале Серебряного века, этот текст, с одной стороны, одним своим появлением свидетельствовал о новом всплеске читательского интереса к дантовскому творчеству в этот период русской культуры, а с другой стороны, мог использоваться, хотя бы в качестве лишнего справочного материала или переводческого ориентира, теми деятелями эпохи символизма, которые увлекались «Комедией» Данте.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев М. П. Первое знакомство с Данте в России // От классицизма к романтизму. Из истории международных связей русской литературы / ред. М. П. Алексеев. — Л.: Наука, 1970. — С. 6–62.
2. Алигиери Д. Божественная комедия. Ад / пер. Д. Е. Мина. — СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1902.
3. Алигиери Д. Божественная комедия. Чистилище / пер. Д. Е. Мина. — СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1902.
4. Алигиери Д. Божественная комедия. Рай / пер. Д. Е. Мина. — СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1904.
5. Алигиери Д. Божественная комедия. Ад. Чистилище. Рай. / пер. Д. Е. Мина. 2-е изд. — СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1909.
6. Алигьери Д. Божественная комедия / пер. М. Л. Лозинского. — М.; Л: Гослитиздат, 1950.
7. Алигьери Д. Божественная комедия / пер. с ит. Дмитрия Мина. — СПб.: Кристалл, 2002.
8. Андреев М. Л. Новые русские переводы в свете одной идеи М. Л. Гаспарова // НЛО. — 2008. — № 92. — URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/92/an11.html>.
9. Аннотация на книгу: Данте Алигиери. Божественная комедия. Ад. Пер. Д. Е. Мина // Ежемесячное литературное и популярно-научное приложение к журналу «Нива». — 1902. — № 5. — С. 162.
10. Аннотация на книгу: Данте Алигиери. Божественная комедия. Рай. Пер. Д. Е. Мина // Ежемесячное литературное и популярно-научное приложение к журналу «Нива». — 1905. — № 5. — С. 146.
11. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина: в 22 кн. — СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1898. — Кн. 12.
12. Белинский В. Г. Рецензия на книгу: «Строев В. Париж в 1838 и 1839 годах. СПб. 1841–1842» // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. — М.: АН СССР, 1955. — Т. 6. — С. 57–62.
13. Веселовский А. Н. Данте и символическая поэзия католичества // Вестник Европы. — 1866. — Т. 4. — С. 152–209.
14. Г. Рецензия на книгу: Данте Алигиери. Божественная Комедия. Рай. Пер. Д. Е. Мина. — СПб.: Изд-е А. С. Суворина, 1904 // Исторический вестник. — 1905. — № 12. — С. 1091–1092.
15. Герцен А. И. Былое и думы. Глава VIII // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М.: АН СССР, 1956. — Т. 8. — С. 219–233.
16. Герцен А. И. В редакцию «Инвалида» // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М.: АН СССР, 1959. — Т. 18. — С. 417–422.

17. Голенищев-Кутузов И. Н. Творчество Данте и мировая культура. — М.: Наука, 1971.

18. Горохова Р. М. «Ад» Данте в переводе Д. Е. Мина и царская цензура // Русско-европейские литературные связи: Сб. статей к 70-летию со дня рождения академика М. П. Алексеева / ред. П. Н. Берков. — М.; Л.: Наука, 1966. — С. 48–55.

19. Данченко В. Т. Данте Алигьери. Библиографический указатель русских переводов и критической литературы на русском языке 1762–1972. — М.: Книга, 1973.

20. Кюхельбекер В. Разговор с Ф. В. Булгариным. *Sineira e studio* // Мнемозина, собр. соч. в стихах и прозе, издаваемая В. Одоевским и В. Кюхельбекером: в 4 ч. / изд. В. Одоевский, В. Кюхельбекер. — М.: Типография Императорского Московского театра, 1824. — Ч. 3. — С. 157–177.

21. Левин Ю. Д. Русские переводчики XIX века и развитие художественного перевода. — Л.: Наука, 1985.

22. Ле Гофф Ж. Рождение Чистилища. — Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2011.

23. Мин Д. Е. Песнь пятая Дантова Ада // Москвитянин. — 1843. — № 4, ч. 2. — С. 307–311.

24. Мин Д. Е. Две песни из Ада Данта Алигиери: Песнь тридцать вторая. — Песнь тридцать третья. Граф Уголино // Современник. — 1845. — № 11, т. 40, отд. 1. — С. 151–162.

25. Мин Д. Е. Две песни из Дантова Ада: Песнь XXI. Пятая яма осьмого круга. Взяточки в смоляном озере. Злые лапы (*Malebranche*). — Песнь XXII. Наваррец Чиамполо. Прodelка его со злыми лапами. Драка между ними по этому случаю // Москвитянин. — 1850. — № 9, ч. 3. — С. 11–20.

26. Мин Д. Е. Ад. Первая канзона Божественной комедии. Песнь I // Москвитянин. — 1852. — № 3, т. 2, кн. 1. — С. I–III, 215–224.

27. Мин Д. Е. Ад. Данта Алигиери. — М.: Изд. М. П. Погодина, 1855.

28. Мин Д. Е. Первая песнь Чистилища Данта Алигиери // Русский вестник. — 1865. — № 9, т. 59. — С. 134–138.

29. Мин Д. Е. Две песни из Чистилища Данте Алигиери // Русский вестник. — 1879. — № 3, т. 140. — С. 290–303.

30. Мин Д. Е. Письмо к Н. В. Гербелью от 11 апреля 1879 г. // ОР РНБ. — Ф. 179. — Ед. хр. 77. — Л. 14–15.

31. Мир покаяния. Отрывок из Данта // Приятное и полезное препровождение времени. — 1798. — № 12, ч. 17. — С. 177–182.

32. Некрасов Н. А., Боткин В. П. Заметки о журналах за декабрь 1855 и январь 1856 года // Некрасов Н. А. Полн. собр. соч.: в 15 т. — Л.: Наука, 1990. — Т. 11, кн. 2. — С. 219–233.

33. Некролог // Новое время. — 1885. — 4 (16) нояб. — С. 3.

34. Некролог // Исторический вестник. — 1886. — № 1, т. 23. — С. 255.

35. Никитенко А. В. Рецензия на книгу: Дант Алигиери. Ад. М.: Издание М. П. Погодина, 1855 // Известия Академии Наук. Отд. русского языка и словесности. — 1855. — Т. 4. — С. 192–194.

36. Полидова В. С. Переводческая техника М. Лозинского и А. Илюшина: попытка измерения // *Alexandro Plušino septuagenario oblata*. — М.: Новое издательство, 2011. — С. 191–195.

37. Пс. 104 (103) // Библия / Синодальный перевод. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. — С. 798.

38. Саломон А. П. Рецензия на книгу: Данте Алигьери. Божественная комедия. Пер. Д. Е. Мина // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. — 1908. — № 5, т. 84. — С. 25–41.
39. Топер П. М. Перевод в системе сравнительного литературоведения. — М.: На-следие, 2000.
40. Тороп П. Тотальный перевод. — Тарту: Изд-во Тартуского университета, 1995.
41. Шевырев С. П. Критический перечень произведений Русской словесности за 1842 год // Москвитянин. — 1843. — № 3, ч. 2. — С. 175–194.
42. Эткинд Е. Духовная диалогия Державина: Оды «Бог» и «Христос» // *Cahiers du Monde Russe*. — 1988. — № 29. — P. 343–356.
43. Эткинд Е. Г. Русские поэты переводчики от Тредиаковского до Пушкина. — Л.: Наука, 1970.
44. Alighieri D. *La Commedia secondo l'antica vulgata*: in 4 voll. / a cura di G. Petrocchi. — Firenze: Le Lettere, 1994. — Vol. 4.
45. Bassnett-McGuire S. *La traduzione. Teorie e pratica* / a cura di D. Portolano. — Milano: Bompiani, 1993.
46. Buriot-Darsiles H. Dante et la censure russe // *Revue de litterature comparée*. — 1924. — N4. — P. 109–111.
47. Chiavacci Leonardi A. M. Commento al Par. XIV, 112–117 // Alighieri D. *La Divina Commedia* / a cura di A. M. Chiavacci Leonardi. — Milano: Mondadori, 1991–1997. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search_view.php?doc=199153141120&cmd=gotoresult&arg1=9.
48. Fallani G. Commento al Par. XIV, 112–117 // D. Alighieri. *La Divina Commedia* / a cura di G. Fallani. — Messina-Firenze: G. D'Anna, 1965. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search_view.php?doc=196553141120&cmd=gotoresult&arg1=3.
49. Lefevere A. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. — London: Routledge, 1992.
50. Levý J. I problemi estetici del tradurre // *Traduttologia. La teoria della traduzione letteraria* / a cura di F. Buffoni. — Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2005. — P. 235–257.
51. Mattalia D. Commento al Par. XIV, 112 // D. Alighieri. *La Divina Commedia* / a cura di D. Mattalia. — Milano: Rizzoli, 1960. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search_view.php?doc=196053141120&cmd=gotoresult&arg1=1.
52. Popova Rogova N. Le traduzioni della Commedia in Russia dal XVIII secolo ai giorni nostri: una rassegna // *La parola del testo*. — 2017. — T. 21. — P. 159–167.
53. Rabboni R. Dalla scuola storica al formalismo // *La parola del testo. Rivista internazionale di letteratura italiana e comparata*. — 2017. — T. 21. — P. 15–32.
54. Ulrych M. Introduzione // Lefevere A. *Traduzione e riscrittura. La manipolazione della fama letteraria* / a cura di Margerita Ulrych. — Torino: UTET, 1998. — P. 7–15
55. Vallone A. *La critica dantesca nell'Ottocento*. — Firenze: Leo Olschki, 1958.
56. Venuti L. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. — London; New York: Routledge, 2008.

С. К. Лащенко **

**«... ОТНОШЕНИЯ БЕЗ ВСЯКИХ ВИДОВ...»
(М. И. ГЛИНКА И ГЕДЕОНОВЫ)**
СТАТЬЯ 2**

Статья посвящена проблемам «глинкинского круга». Ее герои — М. И. Глинка, директор Императорских театров Александр Михайлович Гедеонов, его родственники по отцовской линии. На основании многочисленных исторических свидетельств, писем и воспоминаний восстанавливается история свойства и дружбы композитора с Николаем Дмитриевичем и Федором Дмитриевичем Гедеоновыми, прослеживается судьба каждого из них, анализируется та роль, которую довелось им сыграть в судьбе музыканта, доказываются: Н. Д. и Ф. Д. Гедеоновы были тесно связаны с биографией Глинки. В статье также анализируются подробности путешествий Глинки по Европе и, в частности, характер взаимоотношений композитора с Ф. Д. Гедеоновым. Особое внимание уделяется тем изменениям, которые произошли в отношениях директора Императорских театров с Глинкой под влиянием дружеских отношений композитора к членам семьи А. М. Гедеонова.

Ключевые слова: М. И. Глинка, «глинкинский круг», Николай Дмитриевич, Федор Дмитриевич Гедеоновы, Беззаботы, Париж.

S. K. Lashchenko

“...RELATIONSHIPS WITHOUT ANY SPECIES...”

(M. I. GLINKA AND GIDEONOVY)

Article 2

The article is dedicated to the problems of the “Glinka’s circle”. Her characters — M. I. Glinka, director of the Imperial Theaters Alexander Mikhailovich Gedeonov, his cousins of the father’s side. Based on numerous historical testimonies, letters and memories

* Лащенко Светлана Константиновна, доктор искусствоведения, заведующая Сектором истории музыки, Государственный Институт искусствознания (г. Москва); vreikh@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–012–00277 «М.И. Глинка: pro et contra. Личность и художественное наследие Глинки в контексте рецепции и интерпретации».

are restored the composer's properties and friendship with Nikolai Dmitrievich and Fyodor Dmitrievich Gedeonov, analyzed the role they played in the biography of a musician is traced. It is proved: N.D. and F. D. Gedeonov were closely associated with the biography of Glinka. The article also analyzes the details of Glinka's travels in Europe and, in particular, the nature of the relationship between the composer and F. D. Gedeonov. Particular attention is paid to the changes that have occurred in the relations of the director of the Imperial Theaters with Glinka under the influence of the composer's friendly relations with his big family

Keywords: M. I. Glinka, "Glinka's circle", Nikolai Dmitrievich Gedeonov, Fyodor Dmitrievich Gedeonov, Bezzaboty, Paris.

В 1831 г., за несколько лет до того как М. И. Глинка стал хлопотать о судьбе своей первой оперы и, вслед за ее успешной премьерой, сошелся с директором Санкт-Петербургских Императорских театров Александром Михайловичем Гедеоновым и его сыновьями, Михаилом Александровичем и Степаном Александровичем, он вошел в свойство с представителями большого гедеоновского рода. Младшая сестра Глинки, Наталья Ивановна Глинка, вышла замуж за Николая Дмитриевича Гедеонова — двоюродного брата А. М. Гедеонова по отцовской линии.

Сам А. М. Гедеонов делал в то время неплохую гражданскую карьеру в Москве. Уйдя в отставку «за ранами» после многих лет военной службы, он получил место советника Московской Дворцовой конторы (бывшей Экспедиции кремлевского строения), был на короткой ноге с именитыми московскими аристократами, отмечен властью за доблестное выполнение долга во время коронации Николая I, отважное участие в борьбе с холерной эпидемией. Если и помышлял он в ту пору о театре, то только как о замечательном увлечении. Успешно, хотя и не бесспорно, поучаствовал в делах итальянской оперной труппы, чья деятельность в Москве субсидировалась С. С. Апраксиным и Н. Б. Юсуповым, А. М. Гедеонов и в начале 1830-х продолжал вращаться в кругу московских любителей театра и его служителей, но без особой горячности. Поддерживал ли он в эти годы контакты со своей родней по отцовской линии — неизвестно. Но, бесспорно, о ее существовании знал, невзирая на то что после утраты отца, жизни с матерью и отчимом контакты с близкими по отцовской линии не могли не стать слабее.

Отставной военный, третий из кузенов А. М. Гедеонова по отцовской линии, Николай Дмитриевич Гедеонов (1799 — после 1859), ничем особым не отличался. Став, по семейной традиции военным, он, однако, недолго нес службу, уйдя в отставку поручиком и связав свою жизнь с усадьбой Беззаботы, доставшейся ему от отца. Он явно не был героем «большой истории», и если бы не брак с сестрой М. И. Глинки, так и остался бы в неизвестности.

Наталья Ивановна Гедеонова (Глинка) была почти на 10 лет моложе супруга. Она не обладала ни особой красотой, ни особым здоровьем. Но пленяла окружающих тем, что являлась личностью «необыкновенной кротости» и «доброты неизреченной» [1, с. 147]. По всей вероятности, она была не лишена музыкальных способностей. М. И. Глинка, горячо любивший сестру и трогательно заботившийся о ее здоровье, начинал заниматься с ней музыкой, стараясь развить ее природные вокальные данные, и даже написал для нее шесть контральтовых вокальных этюдов. Но дальше этого дело не пошло.

Зятя своего, Н. Д. Гедеонова, Глинка характеризовал как человека «доброго, открытого нрава», но очень «вспыльчивого» [1, с. 147]. Глинка называл Николая Дмитриевича «любимым зятем», «братцем», видя, что он и Наталья Ивановна образуют гармоничную, вполне благополучную пару, с которой самому Глинке было комфортно общаться.

Известно, что композитор старался воспользоваться любой возможностью, чтобы повидаться с сестрой и ее супругом. Пожалуй, самая памятная встреча состоялась в 1833 г. в Берлине. Глинка писал, что в июле 1833 г., испытывая обострение хронических болезней и оттого пребывая в «глубокой тоске» и «носталгии», неожиданно для себя получил известие, что

сестра <...> с мужем своим Николаем Дмитриевичем Гедеоновым поехала в Берлин. Это известие загло во мне желание туда же отправиться, и так как препятствий к исполнению его не было, то я и оставил Италию в конце <...> июля 1833 года [1, с. 144].

Встреча, состоявшаяся в Берлине, побудила Глинку задержаться здесь надолго. Какое-то время он и семья сестры даже жили вместе, «на *Jägerstrasse* № 10, во втором этаже». Позднее композитор «занял особенную, в том же доме, в том же этаже, наспротив сестры и зятя подобную им квартиру» [1, с. 148], прожив там «тихо и приятно» до конца марта 1834 г. [1, с. 150], когда, получив известие о кончине отца, в одной коляске с Н. Д. Гедеоновым и сестрой вернулся в Россию.

Простившись с отцом, супруги Гедеоновы уехали в имение Смоленской губ. Беззаботы (Беззаботье) (в 15 км от с. Глинка). Усадьба здесь существовала с середины XVIII в., принадлежала князьям Шаховским (в усадьбе родился драматург А. А. Шаховской), а с конца столетия перешла к Н. Ф. Пассек, супруге смоленского гражданского губернатора, генерала Д. Я. Гедеонова, дяди А. М. Гедеонова (по отцовской линии) и отцу Н. Д. Гедеонова.

После его женитьбы усадьба стала любимым местом пребывания семьи. Со временем супруги взяли двух воспитанниц. Известно, что Глинка, храня в памяти знаменательные события, старался не забывать о ребенке, росшем в семье Н. И. и Н. Д. Гедеоновых, Вере (из письма М. И. Глинки Л. И. Шестаковой, Париж, 8/10 декабря 1853 г.) [2, с. 472]. Была ли это единственная родная дочь супругов или одна из двух воспитанниц, — установить пока не удалось.

Подраставшие в семье девочки требовали все большего внимания. Однако дать его им Наталья Ивановна уже не могла. Здоровье ее неуклонно ухудшалось, и последние годы жизни Н. Д. Гедеонову довелось прожить вдовцом.

Он отчаянно старался сдержать обещание, данное жене: позаботиться о сиротах. Но средств катастрофически не хватало. Девочкам нужно было учиться, их следовало поддерживать финансово. Н. Д. Гедеонов пытался внедрять в усадебное хозяйство любое новшество — лишь бы оно принесло прибыль. Он даже устроил здесь винокуренный завод. Но все хозяйственные затеи приносили лишь убытки. Усадьбу пришлось заложить, выкуп ее на собственные средства оказался нереален. Ради девочек Н. Д. Гедеонов пошел на отчаянный шаг, обратившись к государю с ходатайством о помощи. Так удалось пристроить воспитанниц в Петербурге. Сам же Н. Д. Гедеонов прожил

после этого недолго. После его кончины имение перешло к младшему брату, Петру Дмитриевичу, полковнику в отставке. Но и тот не смог распорядиться наследством. С середины XIX в. владельцем Беззабот был коллежский регистратор Д. А. Яганов, а последней хозяйкой стала А. И. Энгельгардт (урожд. Михалевиц, по первому мужу Бенкевич) [9, с. 44].

М. И. Глинке, к счастью, не довелось увидеть упадок семьи и крах столь любимых им Беззабот. В годы расцвета усадьбы, при Н. Д. Гедеонове, он нередко приезжал сюда, охотно и плодотворно работая над новыми творческими замыслами, в частности над «Русланом и Людмилой». Так, летом 1840 г. именно в Беззаботах композитор закончил Интродукцию оперы, а в 1844-м счел необходимым и желательным для себя по пути в Париж заехать в Беззаботы, чтобы повидаться с родными.

Известно, что в Беззаботы приезжал и А. М. Гедеонов. Даты его визита в усадьбу установить на сегодняшний день сложно, а потом, невозможно достоверно судить о том, встречались ли Глинка и директор Императорских театров в усадьбе, хотя вероятность подобных встреч весьма высока. Но для нас сейчас важнее другое: визиты А. М. Гедеонова в Беззаботы (возможно, с семьей) говорят о том, что директор Императорских театров поддерживал контакты с родственниками по отцовской линии и, судя по всему, достаточно активные. А это значит, что уже в начале — середине 1830-х гг. Глинка входил в «гедеоновский круг» на правах свойственника. Этим, скорее всего, и может быть объяснима его достаточно «панибратская» фраза в письме матери о том, что Гедеонов «взбеленился» в ответ на просьбу предоставить ему место в театре, равно как размашистое, дышащее обидой: «...с тех пор я его не видал, да без дела и не хочу ему казаться на глаза» [2, с. 94], говорящая о том, что до инцидента Глинка с А. М. Гедеоновым виделся и виделся неоднократно.

Предположение о значимости для Глинки его свойства с Гедеоновыми подтверждает и факт его присутствия на венчании родной сестры Н. Д. Гедеонова, Надежды Дмитриевны (предположительно, со штабс-офицером Козловым). Весной 1836 г. М. И. Глинка со своим младшим братом был на торжестве, воспринимая его как семейное (из письма М. И. Глинки Е. И. Глинке, Петербург, 1 мая 1836 г. [2, с. 93]).

В круг глинкинско-гедеоновских контактов входил еще один представитель родственников А. М. Гедеонова по отцовской линии — Федор Дмитриевич Гедеонов (1797–1877), старший брат Н. Д. Гедеонова. С ним Глинка тоже сошелся в 1830-е гг. Произошло это примерно тогда же, когда Александр Михайлович, получив должность директора Санкт-Петербургских Императорских театров, входил в дела вверенных ему учреждений.

Из всех гедеоновских родственников, пожалуй, именно с Ф. Д. Гедеоновым у Глинки сложились наиболее тесные, достаточно продолжительные и простые отношения, что, как представляется, побуждает внимательнее всмотреться в облик глинкинского приятеля. Тем более, что особенности его биографии многое могут рассказать и о самом Глинке.

Известно, что Ф. Д. Гедеонов, как и большинство представителей его семьи, в молодости связал свою судьбу с военной карьерой. За несколько лет он прошел путь от оренбургского улана до лейб-жандарма, став в конечном итоге гвардейским офицером, дослужившись до чина подполковника.

Впервые внимание современников штабс-капитан Лейб-гвардии Жандармского полкуэскадрона Федор Гедеонов привлек еще в 1823 г., когда оказался невольным виновником скандальной и нелепой ссоры, завершившейся дуэлью и смертью старшего из братьев Гедеоновых, Якова Дмитриевича [5]. Федор Дмитриевич, ставший свидетелем дуэли, разжалован не был и, пережив нелегкую утрату, вернулся к службе.

Однако в 1827 г. в жизни Федора Дмитриевича, теперь уже старшего Гедеонова, произошло событие, кардинальным образом повлиявшее на его судьбу. Будучи уланским майором, он узнал о существовании в полку тайного кружка, о чем и донес начальству. Начальство отреагировало, виновные были наказаны, а о самом верноподданническом поступке майора было доложено императору. Тот, естественно, позитивно оценил поступок Ф. Д. Гедеонова. В отличие от сослуживцев майора.

Ощущая отношение однополчан и скованный запретом на разглашение подробностей происшедшего, Ф. Д. Гедеонов принял решение перейти в действующую армию, участвующую в войне с Турцией. 8 апреля 1828 г., как свидетельствуют документы Инспекторского департамента Главного штаба, он был переведен в Курляндский уланский полк и отправлен в расположение Дунайской армии [7; 8]. Однако в военных действиях так и не участвовал. Долгая болезнь послужила причиной отставки, которую Ф. Д. Гедеонов получил в феврале 1830 г. [8], уйдя из армии в чине подполковника с правом ношения мундира.

Как полагают исследователи, в отставке жизнь Ф. Д. Гедеонова не задалась. Все его попытки найти место на «штатной» (гражданской) службе были тщетными. В 1834 г., вспоминая о своих мытарствах, Ф. Д. Гедеонов писал в прошении на имя императора:

Недоверие начальства и товарищей удержало меня утруждать об определении паки в полк. Трехлетнее старание [мое] к определению на штатное место было безуспешно: куда и кому ни являлся с прошением, получал учтивый отказ. Видел ясно, что никто не желал иметь меня под своим Начальством, и избегали моего общества; поначалу мне невозможно было нарушением наложенной на меня тайны оправдаться в общественном мнении; ныне же и не поверят.

Шесть лет находился я в сем горестном положении; потерял время службы, прожил движимость; без протекции, а всего нестерпимее — у всех в подозрении. Мог ли я существовать в моем Отечестве? [8].

И Ф. Д. Гедеонов, оставив в России жену и сына, покинул отечество, «долговременным отсутствием» своим полагая «оправдать несправедливость павшего» на него «сомнения» [8].

Неведомо каким образом Ф. Д. Гедеонов оказался в Париже, где обосновался, невзирая на то что еще в 1830 г. всем русским подданным было предписано покинуть пределы Франции в связи с Июльской революцией. В апреле

1834 г. Император подписал еще один указ, подтверждающий запрещение подданным Российской империи находиться во Франции без Высочайшего на то соизволения. Но и тогда Ф. Д. Гедеонов не покинул Париж, обратив на себя тем внимание Третьего отделения, вице-канцлера графа К. В. Нессельроде и российского посла в Париже графа К. О. Поццо ди Борго. Однако не только упорное желание Ф. Д. Гедеонова остаться во Франции вызвало беспокойство русских властей. Примерно в это же время (ок. 1833–1834 гг.) в России стало известно о его намерении отправиться в Египет и вступить там на военную службу, что было воспринято шагом вызывающим, чреватым потерей любых связей с Россией, как сообщалось об этом в секретной депеше вице-канцлера российскому послу.

Поццо ди Борго тут же вызвал Ф. Д. Гедеонова в посольство и, убедившись, что у того действительно существовало намерение уехать в Египет, вступив там в иностранную военную службу, привел веские доводы против подобного решения, главным из которых было личное неодобрение императора. По результатам визита в посольство Ф. Д. Гедеонов подал прошение на имя Николая I, о котором уже шла речь выше. В прошении, объясняя мотивы, лежавшие в основе его идеи, Ф. Д. Гедеонов вместе с тем отказывался от решения вступить в иностранную военную службу и улучшения, таким образом, своего финансового положения.

Государь! Не усумнитесь чтоб таликое повинование было следствие недостатка. Могу удостоверить, что пока силы есть, не краснея добуду необходимое и до унижения не дойду. Ежели же Бог поможет мне оправдаться пред моим Императором, за счастье почту посвятить дни мои на службу Вашего Императорского Величества. Какая бы не воспоследовала воля Вашего Величества, со всегдашней покорностию оную исполню.

Вашего Императорского Величества Всемиловивейшего моего Государя
Верноподданный Федор Гедеонов, отставной Курляндского Уланского полка
подполковник.

1834 года. Мая. Париж [8].

Император, ознакомившись с прошением, «выказал благоволение», дав понять о готовности поддержать Ф. Д. Гедеонова в случае возвращения в Россию. Однако тот, горячо уверяя представителей дипломатических кругов в своем желании оказаться на родине, возвращаться не спешил, о чем российский посол докладывал Нессельроде. Мотивировка была проста: за время пребывания во Франции он успел сделать немало долгов. К. О. Поццо ди Борго взялся урегулировать этот вопрос. Ф. Д. Гедеонов был признателен, забронированное для него место на корабле, отправлявшемся в Россию через Гавр, казалось бы, свидетельствовало о том, что дело решено. Но все вскорости разладилось: Ф. Д. Гедеонов вновь отказался от возвращения, обратившись к прежним аргументам.

Упорное нежелание старшего из братьев Гедеоновых покидать Францию дало историкам основание полагать, что тот в Россию так и не приехал. Однако документы биографии Глинки позволяют утверждать, что жизнь Ф. Д. Гедеонова за границей протекала не только в Париже, что после разгоравшегося конфликта

в России он бывал неоднократно и что связи его с соотечественниками ограничивались не только дипломатическими кругами: интересы и возможности Ф. Д. Гедеонова были гораздо шире.

* * *

По всей вероятности, Глинка, как и вся его семья, мог сблизиться с Федором Дмитриевичем Гедеоновым еще на свадьбе своей сестры, состоявшейся, как уже отмечалось, весной 1831 г., когда Ф. Д. Гедеонов, уже будучи в отставке, свободно располагал собой и своим временем. Видимо, тогда же контакты М. И. Глинки и Ф. Д. Гедеонова установились не только как семейно-родственные, но и как дружественные, приятные обоим.

Этим объясняется то, что спустя два года Глинка с радостью и воодушевлением встретился с Ф. Д. Гедеоновым в ходе своего европейского вояжа. Уровень контактов музыканта с Ф. Д. Гедеоновым был столь высок, что идея поселиться в одной квартире ни для кого из них не показалась неуместной.

В конце июля 1833 г., возвращаясь из Италии, Глинка остановился в Вене [4, с. 71], где, по предположениям биографов, провел «две-три недели; выезжал на некоторое время в курортное предместье Баден и после возвращения оттуда пробыл в австрийской столице еще полтора месяца» [6, с. 238].

Как вспоминал Глинка, Ф. Д. Гедеонов появился в Вене позже, чем он сам и, поселившись на одной квартире вместе с музыкантом, «доводил <его> до слез от смеху каждое утро, болтая <...> скороговоркою по-немецки» [1, с. 147]. Скорее всего, об инциденте, побудившем Федора Дмитриевича покинуть Россию, Глинка ничего не знал: ограничения в праве обсуждения этой темы, наложенные властями предрежущими, были для Гедеонова святы. Однако верноподданническая позиция и монархические взгляды подполковника в отставке не могли не проявляться в беседах и, коль скоро Глинка продолжал долго и тесно общаться с ним, музыканту они были если и не близки, то явно не противны.

Общение с Ф. Д. Гедеоновым не закончилось венскими встречами. Зная о полученном Глинкой известии о пребывании сестры и Н. Д. Гедеонова в Берлине, о неослабевающем желании Глинки встретиться с ними, Ф. Д. Гедеонов «в первой половине октября с свойственною ему ловкостью в короткое время устроил все для путешествия» [1, с. 147]. В октябре 1833 г. Федор Дмитриевич и Михаил Иванович вместе выехали из Вены, отправившись на большую семейную встречу, принесшую хворающему музыканту радость и отдохновение.

Как вспоминал с признательностью композитор, во время пути Ф. Д. Гедеонов «заботился обо мне, как бы о родном брате, и когда я охал, то он пел песни и рассказывал побасенки, чтобы развлечь меня» [1, с. 147].

Веселый, открытый характер Ф. Д. Гедеонова чрезвычайно импонировал Глинке, а проявлявшаяся забота о музыканте трогала до слез. Глинка был признателен Федору Дмитриевичу, составив о нем представление как о человеке компанейском, дружелюбном, настроенном на доброжелательное общение.

Но контакты с Ф. Д. Гедеоновым продолжались в то время недолго. Очевидно, встретившись с родственниками, Федор Дмитриевич вскорости

покинул Берлин. Был ли он уже тогда увлечен идеей воинской иностранной службы — неизвестно, но когда Глинка, получив тяжелое известие о кончине отца, в апреле 1834 г. возвращался в Россию, Ф. Д. Гедеонов уже был в Париже, занимаясь разрешением вопросов, связанных с его пребыванием во Франции, идеей отъезда в Египет и объяснениями с русским императором.

Контакты Глинки и Ф. Д. Гедеонова продолжились в марте 1835 г. в Петербурге. Зафиксированные документально, они опровергают утверждения историков о том, что Ф. Д. Гедеонов в Россию в это время не возвращался. Судя по всему, он не только пребывал в середине 1830-х гг. в российской столице, но был вхож в круг высокопоставленного чиновничества, общаясь в т. ч. с А. М. Гедеоновым, являвшемся уже в ту пору директором Санкт-Петербургских Императорских театров.

Доказательством тому — уже упоминавшееся участие Федора Дмитриевича Гедеонова в служебно-театральной инициативе Глинки 1835 г.

Будучи в числе лиц, поддерживавших Глинку в его намерении получить место в Дирекции Императорских театров, Ф. Д. Гедеонов, судя по всему, воспринимался композитором как человек, имевший непосредственное отношение к театральной дирекции. Сложно сомневаться в том, что отношение это затрагивало личные контакты Федора Дмитриевича и Александра Михайловича Гедеоновых.

В письме матери Глинка, упоминая Федора Дмитриевича как человека, хорошо ей известного, писал:

...дело моего определения к театру идет весьма медленно, и я теперь просил Федора Дмитриевича известить директора театров, что намерен провести лето в деревне, а что не оставляю намерения служить при нем и прошу его иметь меня в виду (Петербург, 9 марта 1835 г. (?)) [2, с. 82–83].

Как уже отмечалось, назначения Глинка так и не получил. Но отношения с Федором Дмитриевичем продолжались, став доверительными, теплыми, истинно семейными. Глинка настолько естественно чувствовал себя в общении с Ф. Д. Гедеоновым, что, памятуя о тех легкости и «распорядительности», которые проявились у него во время устройства их поездки из Вены в Берлин, «упросил» (Глинка) его ехать с ним в Париж (что, кстати сказать, еще раз подтверждает, что Ф. Д. Гедеонов в России был: с Глинкой они встречались и планы французского путешествия строили совместно).

В 1844 г., решившись вместе ехать во Францию, Ф. Д. Гедеонов со своей приятельницей, француженкой Адель Россиньоль, и М. И. Глинка по дороге в Париж заехали в Беззаботы. По всей вероятности, это была последняя встреча родственной четверки, подарившая всем ее членам, как и десять лет назад, нескрываемое наслаждение от совместного времяпрепровождения.

Достигнув столицы Франции, Глинка, Ф. Д. Гедеонов и Адель Россиньоль решили проживать вместе. Не вдаваясь в подробности жизни втроем, Глинка поначалу лишь упоминал в письмах матери о существовании Адели и о том, что та учится под его руководством петь, начиная «успевать» в овладении вокальным искусством (Париж, 4/16 ноября 1844 г.) [2, с. 238].

Все бремя новых бытовых забот, окруживших их в Париже, Глинка с радостью возложил на Ф. Д. Гедеонова, и тот, знаток французской столицы, почти что парижанин, блестяще справился с задачей, опекая своего «братца» и заботясь о нем. Глинка сообщал матери:

Федор Дмитриевич нашел нам, наконец, миленькую квартирку: две спальни, зала и кухня — по-нашему тесно, по-здешнему просторно, и мы теперь помаленьку устраиваемся — не спешим, чтобы выгоднее приобрести нужное. Часто обедаем дома, сами стряпаем и друг другу прислуживаем. <...> Благодаря братцу Федору Дмитриевичу я живу без заботы... (Париж, 9/21 августа 1844 г.) [2, с. 228].

Позднее именно Ф. Д. Гедеонов делал предварительные расчеты о финансовой стороне возможного пребывания в Париже матери Глинка (из письма М. И. Глинка Е. А. Глинке, Париж, 15/27 декабря 1844 г.) [2, с. 242], устраивал различного рода собрания и вечеринки, чтобы развлечься самому и развлечь своего «братца».

Однако так продолжалось недолго. Примерно через четыре месяца, к концу года, Адель Россиньоль переехала к матери, и в доме, где композитору еще недавно жилось так спокойно и комфортно, наступили «тоска и разладица» (из письма М. И. Глинка Е. А. Глинке, Париж, 15/27 декабря 1844 г.) [2, с. 242]. Ф. Д. Гедеонов все чаще заводил разговор о необходимости разъехаться [2, с. 242]. Хотя бы для экономии. Мысль эта для него была особенно актуальна, поскольку жить долго в Париже он и не намеревался, собираясь покинуть Францию еще в начале осени 1844 г. Композитор, уже тогда сознавая неизбежность перемен, писал:

Федор Дмитриевич собирается в непродолжительном времени отправиться по своим делам в Германию и Швейцарию на довольно долгое время, и по дружбе своей заблаговременно причаает меня к порядку и счету (Е. А. Глинке, Париж, 16/28 сентября 1844 г.) [2, с. 230].

Но время отъезда Ф. Д. Гедеонова из Парижа все отодвигалось, хотя присутствие в их компании матери Адель, с интересами которой они должны были считаться, возникавшие на этой почве ссоры Ф. Д. Гедеонова с Адель становились все напряженнее. И Глинка тяжело переживал происходящее:

...У нас в доме расстройство, Гедеонов ссорится с своей Аделей, я, несмотря на миролюбивый характер, вмешан в эту глупую проделку, и, сколько могу предвидеть, дело так не кончится, а, вероятно, мы разъедемся (из письма М. И. Глинка Е. И. Флэри, Париж, 19/31 декабря 1844 г.) [2, с. 244].

К началу 1845 г., казалось бы, гроза миновала, и Глинка горячо уверял маменьку:

Я писал к вам, что мы было разъехались в Федором Дмитриевичем, однако же, к счастью, дело обошлось, у нас в доме снова водворилось согласие. Хотя Федор Дмитриевич подчас бывает крут и капризен, но вообще, должно отдать ему справедливость в том, что он человек добрый и распорядительный. Уже с месяца мы без денег, а дом идет порядком и живем себе помаленьку (Париж, 30 декабря 1844 / 11 января 1845 г.) [2, с. 248].

Дни с Ф. М. Гедеоновым и Аделью, продолжавшей брать уроки у Глинки, текли приятно и беззаботно. Будучи достаточно откровенным со своим зятем, В. И. Флэри, Глинка писал ему о том, о чем, быть может, не спешил сообщать сестре и матушке:

...две очаровательные ученицы часто приходят и развлекают нас своим веселием и, в особенности, парижской болтовней, доставляющей наслаждение моему музыкальному уху, как непринужденно льющаяся музыка. Несколько близких людей иногда присоединяются к нам, увеличивая наш кружок, и подчас мы устраиваем маленькие непритязательные вечеринки — танцуем, поем и много веселимся. Последняя вечеринка (которая состоялась накануне русского нового года) была действительно прелестной. Следует признаться, что мой кузен Гедеонов имеет настоящий дар устраивать всякого рода собрания (Париж, 5 / 17 января 1845 г.) [2, с. 251].

Спустя годы Глинка вспоминал о таких же вечеринках еще откровеннее:

Мне самому зашла мысль обзавестись подругою; для того я начал посещать маленькие театры, в особенности бывший в то время в улице de la Victoire <...> театр Chantereine. На этом театре упражнялись молодые артисты и артистки, играли также любители и любительницы драматического искусства. <...> Я подметил несколько милловидных артисток, и мы с Теодором (Ф. Д. Гедеоновым. — С. Л.) пригласили их к себе.

Чтобы нас посещали еще охотнее, мы затеяли вечера. Собирались около 8 часов вечера несколько молоденьких актрис, а также несколько соотечественников и иностранцев. Общество было приятное, пели, танцевали, потом подавали чай, пунш (легкий, разумеется) и в заключение большой сладкой [пирог]. Все это было Теодором ловко устроено, веселились мило, а вечера стоили немного. Все должно было оканчиваться в 11 часов [1, с. 242].

Но, как показало время, это было затишьем перед бурей. В начале февраля 1845 г. Глинка и Ф. Д. Гедеонов окончательно расстались. В письме сестре Елизавете и ее супругу, Виктору Ивановичу Флэри, композитор признавался: «...Знайте, что уже дней десять, как я не живу вместе с моим кузеном Гедеоновым. Наша совместная жизнь шла так плохо, что я воспользовался одной нашей ссорой и поселился отдельно...» (Париж, 15 / 27 февраля 1845 г.) [2, с. 260], на улице Provence, 22 (из письма Л. А. Гейденрейху, Париж, 16 / 28 февраля 1845 г.) [2, с. 263]. Однако, добавлял композитор, «мы с кузеном не рассорились окончательно; видимся почти каждый день и очень часто обедаем вместе — но это не мешает мне испытывать удовлетворение от того, что я живу один...» (из письма Е. И. и В. И. Флэри, Париж, 15/27 февраля 1845 г.) [2, с. 260].

О том же Глинка сообщал и Л. А. Гейденрейху, и матери. Пожалуй, в письме к последней Глинка был наиболее откровенен, уточняя, что все пошло не так, как ожидалось, именно «с приездом матери Адели». «Мы погорячились оба, и чтобы избежать подобных неприятных столкновений, я, не теряя времени, переехал, и чрезвычайно этим доволен».

Видаюсь с Федором Дмитриевичем почти каждый день, часто обедаем вместе, но жить одному покойнее. У всякого барона своя фантазия — у Федора

Дмитриевича страсть мешаться в чужие дела и, сверх того, при добрейшем сердце, он чрезвычайно вспыльчив и часто бывает так нерассудителен, что заводит разговоры о предметах, о коих бы следовало не напоминать, — так, например, достаточно напомнить мне о моем процессе (речь идет о бракоразводном процессе Глинки. — С. Л.), чтобы встревожить меня до отчаяния (из письма Е. А. Глинке, Париж, 18 февраля / 2 марта 1845 г.) [2, с. 265].

Глинка, похоже, все более и более разочаровывался в своем «братце». «Наши характеры, вкусы и занятия слишком противоположны», — писал он Е. И. Флёри (Париж, 19 / 31 декабря 1844 г.) [2, с. 245]. Конечно, немалую роль в том играл и сам М. И. Глинка, обладавший «не самым уживчивым (хотя и достаточно миролюбивым) характером» [6, с. 285]. Но менялся и Ф. Д. Гедеонов. Возможно, причины тому лежали в памяти о тягостном инциденте. Весельчак, заботливый добряк, он постепенно превращался, как писал Глинка, в человека, который «несмотря на доброту сердца, всегда угрюм и мрачен и часто заводит разговоры, от которых становится грустно и тошно» (Е. А. Глинке, Париж, 6 / 18 марта 1845 г.) [2, с. 268], потчужа «сплетнями, пересудами и толками, кои ему чести не приносят» (Е. А. Глинке, Париж, 31 марта / 12 апреля 1845 г.) [2, с. 272].

Короткая парижская «влюбленность» Глинки в Ф. Д. Гедеонова закончилась, оставив в душе лишь разочарование. В мае 1845 г. Глинка покинул Париж, отправившись в столь долго манившую его Испанию. Место Ф. Д. Гедеонова в его жизни занял испанец St. Jago, рекомендованный «лучшим приятелем» Глинки в Париже, маркизом Суза — представителем «одной из благороднейших фамилий в Испании» (из письма М. И. Глинки Е. А. Глинке, Париж, 22 ноября / 4 декабря 1844 г.) [2, с. 241].

Новым компаньоном Глинка оставался «чрезвычайно доволен» (из письма М. И. Глинки Л. А. Гейденрейху, Париж, 16/28 февраля 1845 г.) [2, с. 263]. Поддерживая глинкинское хозяйство, подобно Ф. Д. Гедеонову, «в порядке», он принципиально отличался от Федора Дмитриевича тем, что был «тих, добр, услужлив» (из письма М. И. Глинки Е. А. Глинке, Париж, 18 февраля / 2 марта 1845 г.) [2, с. 265] и, все умея делать, оставался «смирнен, добр и расторопен» (из письма М. И. Глинки Е. А. Глинке, Париж, 6 / 18 марта 1845 г.) [2, с. 268]. Сравнимая со своим житьем с Федором Дмитриевичем, Глинка заключал: «<...> у меня все тихо, смирно и дружно» (из того же письма) [2, с. 268].

Ф. Д. Гедеонов остался, по-видимому, во Франции. Выезжал ли он еще из страны и когда — неизвестно. Известно лишь, что жизнь свою он закончил в 1877 г., в Париже, оставив квартиру на бульваре Сен-Жермен, № 78.

Судя по описи имущества, сохранившейся среди бумаг российского генконсульства в Париже, отставной русский подполковник <...> не бедствовал, хотя и не имел особого достатка. Занимаемая им небольшая квартира из нескольких комнат была обставлена мебелью красного дерева. Стоимость принадлежавшего покойному имущества была оценена в 1571 франк, не считая обнаруженной в квартире наличности (140 франков и 4 рубля 40 копеек). К этому можно добавить найденные у Гедеонова ценные бумаги на общую сумму 2141 франк 90 су 120. Гедеонов жил в полном одиночестве, и потому было принято решение оставить его описанное имущество на временное хранение у консьержки, мадемуазель

Сежурнан, вплоть до обнаружения возможных наследников Гедеонова в России, о чем была составлена соответствующая доверенность [8].

* * *

Подводя краткие итоги, отметим: начало 1830-х — середина 1840-х гг. — время наиболее активного общения М. И. Глинки с многочисленными родственниками А. М. Гедеонова на правах свойственника и друга. О личных контактах композитора с семейством директора Санкт-Петербургских Императорских театров потомки старались либо не упоминать вовсе, либо отмечать их существование весьма бегло. Исследователи, в большинстве своем, продолжили эту традицию, утвердив «по умолчанию» точку зрения, согласно с которой связи Глинки с А. М. Гедеоновым и его родней не имели особого значения ни для творчества композитора, ни для судеб его произведений, прежде всего театральных.

Однако, как представляется, это не так. Собранные и систематизированные документы говорят о том, что «гедеоновские контакты» сыграли в жизни композитора огромную роль, сказавшись и на его мировоззрении, и на многочисленных поворотах жизненного пути, и на судьбах его оперных сочинений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Глинка М. И. Записки // Михаил Иванович Глинка. Литературное наследие. — Л.; М.: Государственное музыкальное изд-во, 1952. — Т. I: Автобиографические и творческие материалы / под ред. В. Богданова-Березовского.
2. Глинка Михаил Иванович Глинка. Литературное наследие. — Л.; М.: Государственное музыкальное изд-во, 1953. — Т. II: Письма и документы / под ред. В. Богданова-Березовского.
3. Лащенко С. К. Директор Императорских театров А. М. Гедеонов: московские истоки Санкт-Петербургской театрально-административной карьеры // Искусство музыки: теория и история. — 2012. — № 5. — URL: <http://imti.sias.ru/authors/3724.html> (дата обращения: 13.04.2019).
4. [Орлова А.] М. И. Глинка. Летопись жизни и творчества / сост. А. Орлова. 2-е изд. — Л.: Госмузгиз, 1978. — Т. 1.
5. Рыбалка А. «...За порцию мороженого». — URL: <https://anrike.livejournal.com/119480.html> (дата обращения: 07.04.2019).
6. Тышко С., Мамаев С. Странствия Глинки. Комментарий к «Запискам». Ч. II: Глинка в Германии или Апология романтического сознания. — Киев, 2002.
7. Черкасов П. П. Невозвращенец: Дело подполковника Гедеонова // Родина. — 2001. — № 10 — С. 44–47.
8. Черкасов П. П. «Дело» подполковника Гедеонова, или Исповедь нераскаявшегося доносчика // Шпионские и иные истории из архивов России и Франции. — URL: <https://military.wikireading.ru/32392> (дата обращения: 16.04.2019).
9. Чижков А. Б., Гурская Н. Г. Смоленские усадьбы. Каталог с картой расположения усадеб. — Смоленск: Русская усадьба. Свиток, 2009.

А. А. Сеницын*

ФЕЛЛИНИ И ГОМЕР: ПАРАЛЛЕЛИ И ПЕРЕСЕЧЕНИЯ

Этот очерк является продолжением темы, начатой в предыдущих статьях, посвященных образу древнего и нового Рима в творчестве Федерико Феллини, где была предпринята попытка проанализировать некоторые гомеровские мотивы в *Fellini Satyricon*. Итальянский режиссер неоднократно говорил о том, что мечтал создать фильм по мотивам дилогии Гомера «Илиада» и «Одиссея» о героях Троянского цикла мифов. Предметом данного исследования являются разного рода совпадения в «Сатириконе» Феллини и поэмах Гомера. Умышленные? Случайные? Архетипические? Надуманные? Формулировка темы *Fellini Satyricon* как «Илиада» Феллини является провокационной. Здесь указываются и обсуждаются параллели и пересечения в произведениях двух великих мастеров, разделенных почти тремя тысячелетиями — древнегреческого гения и классика итальянского кинематографа.

Ключевые слова: Гомер, «Илиада», «Одиссея», Феллини, «Сатирикон Феллини», Ахилл, Одиссей, Патрокл, Эноклопий, Аскилт, *ethos*, гнев героя, любовники/*frater*, Троянский цикл мифов, древний Рим, итальянский кинематограф, параллели, лейтмотивы, топосы, экскурсы, структура.

А. А. Sinitsyn

FELLINI AND HOMER: PARALLELS AND INTERSECTIONS

This essay is an outgrowth of the topic considered in the previous articles devoted to the image of ancient and modern Rome in Federico Fellini's films, in which an attempt to analyze several Homeric motifs in *Fellini Satyricon* was made. The Italian film director acknowledged that he had dreamed to make a film based on the European 'Book of Books', Homer's duology — the *Iliad* and the *Odyssey* — about the heroes of the Trojan cycle of myths. Other coincidences in Fellini and Homer constitute the object of this study. Deliberate? Fortuitous? Archetypic? Fanciful? The very wording of the topic — *Fellini Satyricon* as Fellini's 'Iliad' — is provocative. The article identifies and discusses the parallels and intersections in the works

* Сеницын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; Российский государственный институт сценических искусств; aa.sinizin@mail.ru

of the two great masters — the Ancient Greek poet and the classic of Italian cinematograph, who lived almost three millennia apart.

Keywords: Homer, *Iliad*, *Odyssey*, Fellini, *Fellini Satyricon*, Achilles, Odysseus, Patroclus, Encolpius, Ascylos, *ethos*, the hero's wrath, lovers/*frater*, Trojan cycle of myths, Ancient Rome, Italian cinematograph, parallels, leitmotifs, *topoi*, *excursus*, structure.

1. ВСТУПЛЕНИЕ К ПРОДОЛЖЕНИЮ ИССЛЕДОВАНИЯ

Настоящий очерк является продолжением исследования образов древнего и нового Рима в творчестве Федерико Феллини, начатого в предыдущих публикациях [26; 28; 29]. В них была предпринята попытка проанализировать некоторые интертекстуальные параллели в поэмах «Илиада» и «Одиссея», созданных легендарным Гомером в начале архаической эпохи греческой истории, и кинокартиной «Сатирикон Феллини» (*Fellini Satyricon*; далее название дается сокращенно — *FS*). Этот «антиковедческий» фильм, снятый в 1968–1969 гг. по мотивам римского «Сатирикона» Петрония (I в. н.э.) и под влиянием многих других памятников античной литературы [40; 51; 52; 54; 64; 66; 71; 72; 73; 74], впервые был представлен в начале сентября 1969 г. на XXX Венецианском международном кинофестивале.

В ранее опубликованных работах основное внимание было уделено генеральным мотивам древнеримского и нового «Сатириконов»: странствия героев (Одиссей Гомера и Энколпий «Сатириконов» Петрония и Феллини), тема пира Трималхиона (у Петрония и Феллини), сопряженный с «уллисовыми» скитаниями мотив гнева богов (в эпосе Гомера и — дискуссионно — в романе Петрония), тема хитроумного героя, образ/ы лабиринта/лабиринтов (у Феллини), «пазловая» структура произведений (Феллини и Петрония) и другие [26; 28].

Предметом исследования в данной работе являются иные обнаруженные совпадения у Феллини и Гомера. Умышленные? Случайные? Правдоподобные? Архетипические? Надуманные (самим ли режиссером, а может быть, автором этих строк)? Здесь обращается внимание на параллели в произведениях двух великих творцов, разделенных почти тремя тысячелетиями: в эпосе древнегреческого гения и «историографическом» фильме классика итальянского кинематографа (об «историографическом» кино см. [29, с. 107–110]).

Несмотря на парадоксальность предпринятого здесь сопоставления современного кинофильма с эпосом Гомера, для такого подхода, на мой взгляд, имеются основания. Сошлюсь на пример аналитического сравнения, представленный в книге американских филологов-русистов и историков русской литературы Ф. Т. Гриффитса и С. Дж. Рабинович о классическом эпосе (Гомер и Вергилий) и русском романе (от Гоголя до Пастернака) [8]; особенно интересна глава «Толстой и Гомер» о романе «Война и мир» как «русской “Илиаде”» [8, с. 213–266]. Может показаться, что есть больше оснований для отыскания гомеровских влияний в великой русской эпопее Л. Н. Толстого о великой войне. Ведь *FS*, несмотря на масштабность кинокартины, — это не эпопея и не роман, фильм лишен героической патетики, это не романтическая любовная драма, не историческое повествование о «годах могучего Рима» или каком-то грандиозном мифическом/историческом событии, каковым является для Гомера Троянская война, а для Толстого — Отечественная война 1812 года. Но у Фел-

линии мы также встречаем «илиадовские» и «одиссейные» мотивы, сюжеты, приемы. Другое дело, являются ли они заимствованием, осознанным намеком или здесь имеет место неумышленное влияние?

Мартина М. Уинклера можно по праву назвать классиком в изучении гомеровских параллелей в современном кинематографе: несколько десятилетий ученый занимается аналогиями с мифологией и эпосом народов Евразии в американском (по преимуществу) кино и, пожалуй, больше, чем кто-либо другой посвятил этой теме статей и монографий [45; 76; 77; 78; 79; 80; 81]. Его опыт исследования архетипов героического нарратива (в основном на греко-римском материале) в визуальных формах повествования оказался весьма влиятельным. Хорошим образчиком истолкования американского вестерна как гомеровской эпопеи является работа Костаса Мирсиадеса 2007 года [63, р. 279–300] (перепечатана в сборнике 2009 г. под его редакцией [67]). Американский филолог обращается к анализу фильма «Стрелок» (*The Gunfighter*, 1950) режиссера Г. Кинга (с Грегори Пеком в роли легендарного Джимми Ринго). Вслед за М. М. Уинклером [78], К. Мирсиадес исследует κλέος (слава) гомеровских героев как параллель для понимания героизма в культурной традиции американского Запада. Он отыскивает для героев вестерна аналогии и с другими ценностями, за которые ратуют и погибают гомеровские герои в «Илиаде» (в большей степени) и в «Одиссее»: τιμή (честь; почет) и γέρας (дар; почести в виде награды герою) [63, р. 280 ff., с обзором литературы по теме]. В результате сравнения образа Ринго, «самого быстрого стрелка на Диком Западе», с гомеровским быстроногим Ахиллом, Мирсиадес приходит к выводу:

Исследуя тему ловкости героя, темы возвращения на родину и воссоединения [со своей семьей], [фильм] “Стрелок” можно прочесть как вестерн-“Одиссею”. Однако “Стрелка” также можно рассматривать как вестерн-“Илиаду”, делая упор на героя как воина, стремящегося стать “самой быстрой живой пушкой”, титул, который он приравнивает к чести и славе, что придаст смысл его жизни. Но, как и в гомеровском эпосе, через самораскрытие и самопознание герой заканчивает отказом от *time*, *kleos* и *geras*, тех ценностей, с помощью которых герой Гомера стремится стать *aristos Achaiōn* (лучшим из ахейцев) [63, р. 295].

В статьях, опубликованных в сборнике под ред. К. Мирсиадеса [67], исследователи Дж. Бёрджесс [41, р. 163–185, особ. 171 ff.] и Ч. Чейсон [43, р. 186–207] также обсуждают тему гомеровского героизма и κλέος воинов «Илиады» в связи с художественным фильмом В. Петерсена «Троя».

В работе «Косвенные или замаскированные Модиссиеси?» (2018) профессор Грегори Догерти попытался обобщить «одиссейные» мотивы в киноискусстве [47]. Исследователь показывает, что гомеровская поэма о странствовании и возвращении царя Итаки оказала колоссальное влияние на современную западную культуру, включая кино.

На протяжении почти всей истории кино она (“Одиссея” Гомера. — А. С.) обыгрывалась или в костюмированных эпопеях, или в адаптациях тем, сюжетов, героев или фольклорных форм современных историй о возвращении на родину или домой — *nostoi*. При том, что некоторые костюмированные эпопеи или пря-

мые адаптации гомеровских сюжетов только намекают на современные войны (например, на вторжение США в Ирак в “Трое” 2004), большинство косвенных адаптаций “Одиссеи” явно связываются с западными войнами, искажающими социально-экономические и даже политические конфликты. Многие из них стремятся установить связь с Гомером, используя очевидные средства <...> [47, p. 19].

Г. Н. Догерти отказывается от обсуждения разного рода попыток (удачных или зачастую менее удачных) экранизации «Одиссеи», которые появлялись на каждом этапе истории кинематографа как костюмные киноэпопеи (“costume epics” у Догерти) — многочисленные примеры пеплумов Старого и Нового Света, расцвет которых приходится на 1910-е и рубеж 1950–1960 гг. Исследователь обращается к современным художественным опытам адаптации гомеровских мотивов, сюжетов, приемов и фольклорных структур, которые присутствуют в фильмах и телесериалах о войне и возвращении героя/героев домой. Как считает Догерти, посредством считываемых кодов в кино-нарративных «ностах» (νόστος) прослеживаются связи с античным «первоисточником» — гомеровской «Одиссеей». Его внимание сосредоточено на тех картинах, где «одиссейные» элементы присутствуют завуалировано [47, p. 19–42]. На материале ряда произведений ученый анализирует такое явление как «Модиссея».

Модернизированная “Одиссея” — которую часто называют “Модиссеей” (*the modernized ‘Odyssey’ — ‘Modyyssey’*) — является чуть ли не самостоятельным жанром. К “одиссейным” элементам обращаются для того, чтобы возвести современное странствие в ранг эпопеи и/или сделать акцент на их разительных отличиях [47, p. 20].

Прежде я уже предпринимал попытку выявления гомеровских приемов и мотивов в многосерийном фильме Т. М. Лиозновой «Семнадцать мгновений весны» [25, с. 334–367]. Тогда этот опыт показался интересным для истолкования феномена «Мгновений» через призму «гомеровских топосов» как советского мифа о «Троянском коне».

Как было сказано выше, «одиссейные» мотивы и приемы *FS*, используемые авторами сценария Ф. Феллини, Б. Дзаппони и Б. Ронди, мною были рассмотрены в других публикациях. Теперь же обратимся по преимуществу к аллюзиям на гомеровскую «Илиаду», которые содержатся (скрыто или явно) в кинокартине о Древнем Риме. Тем более, что у нас имеются и реальные основания для суждения о «пересечениях»: воспоминания и отзывы самого режиссера, его работа с филологами-классиками при создании *FS* (подробнее об этом: [28, с. 70 сл.]), рассказы современников маэстро о его творческих замыслах, но так и нереализованной идее.

2. «Я БЫЛ УЛИССОМ»: ГОДЫ ГОМЕРА И «БИТВ» В ГИМНАЗИИ ИМЕНИ ЮЛИЯ ЦЕЗАРЯ

Федерико Феллини не раз признавался, что всю жизнь мечтал создать фильм по мотивам европейской «Книги книг» — дилогии «Илиада» и «Одиссея», рассказывающей о героях Троянской войны. Юный Федерико был вдохновлен гомеровским эпосом еще в гимназические годы в Римини. Тогда он учил наизусть песни из этих поэм и устраивал с приятелями игры в «илиадовских»

царей-полководцев, где мальчишки «на роли героев вводили себя». Позднее Феллини вспоминал о времени учебы в гимназии имени Джулио Цезаре (Юлия Цезаря) как о «годах Гомера». Каждый из друзей-одноклассников выбрал тогда для себя роль любимого эпического персонажа, назвался его именем (см. [33, с. 21 слл.]; ср. [2, с. 56]). И будущий режиссер стал Одиссеем. Во всяком случае, так он сам рассказывает в автобиографической книге «Делать фильм» (*Fare un film*, 1980):

Годы, проведенные в гимназии, были годами Гомера и “битв”. В классе мы читали и заучивали наизусть “Илиаду”: каждый из нас отождествлял себя с одним из персонажей Гомера. Я был Улиссом и потому во время чтения стоял в сторонке и смотрел вдаль. Титта, уже тогда парень тучный, был Аяксом, Марио Монтанари — Энеем, Луиджино Дольчи — Гектором, “коней укротителем”, а самый старший из нас, Стаккьотти, сидевший в каждом классе по три года, был “Быстроногим Ахиллом”.

После обеда мы отправлялись гурьбой на небольшую площадь — разыгрывать Троянскую войну, бои между троянцами и ахейцами. <...>

Все перипетии “Илиады” мы переживали и в классе, где видели уже не товарищей, а одних лишь героев Гомера: их приключения становились нашими собственными [33, с. 21–22].

Далее следуют примеры детских «реконструкций» гомеровских сюжетов: гнев Аякса (сосед Федерико по парте Луиджи Бенци по прозвищу «Титта»), смерть Луиджино-Гектора, которого волокли по земле вдоль стен Трои, щит Стаккьотти-Ахилла, которому Вулкан изготовил божественные доспехи, но у самого героя было слабое место — его пятка... А позже, когда Феллини там же рассказывает о доме своего товарища по гимназии Луиджино Дольчи (Гектора), он снова вспоминает: «“Илиаду” мы ставили сами» [33, с. 16].

В те «годы Гомера» у риминийских гимназистов был и свой Зевс. Именем владыки Олимпа они называли директора гимназии, который являлся обладателем длинной огненно-рыжей бороды и сурового нрава. Если, конечно, фантазер Феллини все это не придумал позднее. Ведь о его вымыслах и домыслах ходят легенды (см., например, главу «Я великий лжец» в монографии Б. Мерлино о Феллини [16, с. 14–19]).

Журналистам, расспрашивающим о его детстве, юности, обо всем, что могло способствовать появлению великого режиссера, Феллини часто отвечал откровенными выдумками, полуправдой или правдой, приукрашенной и пересмотренной в свете его фантазии [16, с. 14].

Далее Б. Мерлино приводит примеры «правдивых легенд», сочиненных Феллини о своей жизни. И «великий лжец», — это режиссер о себе самом [16, с. 19]. Ведь он признавался, что не хранит воспоминания, но «все поместил в свои фильмы» и «больше не в состоянии отличить то, что было на самом деле, от того, что придумал» [16, с. 18].

Но именно таким изображают директора «Зевса» авторы сценария фильма «Амаркорд» (*Amarcord*, 1973) Ф. Феллини и Т. Гуэрра: «В одном из окон директор гимназии Зевс и учительница математики синьорина Леонардис

со своим могучим, выдающимся далеко вперед бюстом» [34, с. 202]; «Директор гимназии Зевс, хлопая ладонями по своей длинной бороде, гасит залетевшую в нее искру» [34, с. 202]; «Директор гимназии Зевс, потрясая длинной, огненно-рыжей бородой, беседует с учителями, ожидающими, когда их пригласят фотографироваться» [34, с. 205] и проч., и проч. [34, главы 2, 3, 5, 7, 10 и др.]. Гневаясь, директор-«олимпиец» сыпал на гимназистов «громы и молнии». Феллини рассказывает:

Директор гимназии, прозванный Зевсом, был самым настоящим Манджафоко и своими ножищами — каждая величиной с малолитражку — старался пристукнуть кого-нибудь из детей. Одним пинком он мог перебить позвоночник. Стоит себе вроде неподвижно, а только подойди — так саданёт копытищем, что расплущишься словно таракан [33, с. 21].

О тех «зевесовых перунах» упоминает и друг детства Феллини, Луиджи Бенци, тот самый «Титта-Аякс»:

Директор, по прозвищу “Зевс”, этакий Карабас-Барабас, носил туфли размером с машину Фиат-600 <...>, которыми пытался убивать детей. Он раздавал такие пинки, что под ними ломались спины. [Директор] делал вид, что он полностью неподвижен; и вдруг ты получал такой удар лапшей, под которым ты чувствовал себя раздавленным тараканом [цит. по: 2, с. 56].

Современный Римини полон феллиниевских топосов: кинотеатр «Фульгор», Палаццина Дольчи, центральная Площадь Кавур, великолепный Гранд-отель («Старая синьора», как называет его повествователь в «Амаркорде»), гимназии, в которых учился будущий режиссер, железнодорожный вокзал и железная дорога рядом с городским кладбищем, древнеримские арки, Виа Клементини, Виа Бригенти, Виа Данте... (см., например, иллюстрированный буклет «Римини с Федерико Феллини» в серии изданий по туризму: [2, *passim*], мемуары режиссера [33, с. 14–40] и главу о Римини Феллини у Бенито Мерлино [16, с. 28–40]). Многие кинокартины Феллини — от «Маменькиных сынков» (*I Vitelloni*, 1953) до «Голоса луны» (*La voce della luna*, 1990) — плоды его воспоминаний и грез о далеком риминийском прошлом. В них присутствует обращение к личным воспоминаниям режиссера о детстве и отрочестве (см. [29, с. 107–108]), его мальчишеские фантазии, страхи, игры, первые влюбленности — в Бьянкину Сориани, в гомеровский эпос, в улицы и площади Римини, где «книжные дети» играли в героев Гомера, запахи и звуки родного города, киносеансы в «Фульгоре», «нужные книги»... Здесь в детстве были свои боги и богатыри: Зевс, Ахилл, Гектор, Аякс, Эней... и, конечно, хитроумный Одиссей — Федерико.

3. ЕЩЕ ОДИН «НЕСНЯТЫЙ СОН» ФЕЛЛИНИ

В статье «Неснятые сны Федерико Феллини» журналист Г. Давыдов акцентирует внимание на нереализованных замыслах маэстро:

Свидетельства об этих неснятых картинах в обилии рассыпаны по его мемуарам. То тут, то там Феллини рассказывает, как ему *не удалось* воплотить

задуманное. <...> Неснятых фильмов Федерико Феллини действительно едва ли не больше, чем снятых [9].

Все так, но Давыдов пишет лишь об одном из невоплощенных феллиниевских проектов — «Путешествие Дж. Масторны» (*Il viaggio di G. Mastorna*), к которому режиссер возвращался на протяжении двадцати лет, да так и не смог его осуществить [35, с. 330–332; 75]. Этот «неснятый сон» станет для Феллини поистине «кошмарным» (см. в книге Б. Мерлино главу «Кошмар: проклятый фильм» [16, с. 200–208], ср. там же [16, с. 211 сл., 258]). В итоге, лишь спустя четверть века с момента начала работы над «Путешествием», на рубеже 1980–1990 гг. этот неосуществленный замысел фильма режиссер воплотит в серии комиксов на тему мистического Масторны [16, с. 284 и 297; 71]. Однако Г. Давыдов не упоминает о другом нереализованном проекте (можно сказать, еще одном «навязчивом сне») Феллини — грандиозном намерении воплотить картину по мотивам гомеровского эпоса.

Автор новой монографии «Вечный Рим Феллини» (2018) Алессандро Каррера дает более широкий перечень «кино-снов» режиссера на темы европейской классической литературы и в скобках замечает, что про «Илиаду» Феллини тоже ходили слухи: «<...> “Божественная комедия” Феллини занимает место среди его повторяющихся снов (*recurring dreams*) вместе с «Илиадой» Феллини (о которой тоже ходили слухи) и “Дон Кихотом” Феллини <...>» [42, р. 9]. Известны признания режиссера в том, что «мечтой всей жизни было экранизировать “Дон Кихота”» [35, с. 330] и создать фантастичную кинокартину о скитаниях Данте по Италии XIII века [35, с. 329]. Феллини хотел поставить «Пиноккио» по книге Карло Коллоди [35, с. 327–328], экранизировать сказки Шарля Перо и Ганса Христиана Андерсона [35, с. 328], сюрреалистический роман Франца Кафки «Америка» [35, с. 330] и другую литературную классику.

Интересное рассуждение о «неснятом сне» режиссера содержится в книге писателя и публициста П. Л. Вайля «Гений места»:

Феллини не раз говорил, что хотел бы снять “Илиаду”, но не снял — и не случайно. Хотя мало в литературе книг более подходящих для экранизации. “Илиаду” можно — а современному человеку иначе и не удастся — читать как киносценарий, причем не литературный, а режиссерский, с подробным планом раскадровки. Локальная тема на широком историческом фоне, стремительный темп развития сюжета, смена батальных эпизодов и камерных психологических сцен, ритмичное чередование крупного (поединок), среднего (точка зрения автора или полководца) и общего (взгляд с Олимпа) планов — все это делает вещь, лежащую у истоков западной цивилизации, шедевром кинематографа [6, с. 418–419].

Это, как может показаться, парадоксальное (и даже провокационное) наблюдение о кино-«Илиаде», на мой взгляд, имеет свои резоны. Действительно, описание разного рода сцен у Гомера не просто наглядно, визуально, картинно, но оно удивительно сходно с фильмическим изображением.

В книге Д. В. Панченко (2016) о Гомеровских поэмах и Троянском цикле мифов одна из глав названа «“Кинематографическая” техника» [18, с. 46–49] — с примерами «киношных» приемов в поэмах Гомера. Подробнее об экранных образах и «кинематографической» технике в Гомеровском эпосе см. в новом

интересном исследовании Е. В. Сальниковой «Предыстория волшебства экранов. Мотивы “Илиады” и “Одиссеи”» [22, с. 120–157].

Описание Гомера визуально, динамично, напряженно, монтажно — кинематографично. И «кинематографическую» технику легендарного Поэта, несомненно, должен был ухватить Федерико Феллини: не Феллини-гимназист, заучивавший наизусть стихи из «Илиады» и «Одиссеи», разыгрывавший со своими друзьями в школе и на улицах Римини «троянские баталии», но зрелый мастер Феллини, «гениальный кинематографист в самом высоком и объемном значении этого слова» [1, с. 183], который познал все нюансы того, как *fare un film*.

Шарлотта Чандлер упоминает (со слов самого Феллини) о том, что продюсеры предлагали режиссеру экранизировать гомеровскую эпопею, и поясняет (его же словами), почему он не смог воплотить свою давнюю мечту.

Разумеется, ко мне обращались и в связи с экранизацией “Илиады”. В детстве мы читали и заучивали ее наизусть, а потом выскакивали на улицу и играли в греков и троянцев, подобно тому, как американские ребята играют в копов и гангстеров. Не знаю почему, но мне казалось нескромным снять что-нибудь вроде “Илиады Феллини” (курсив мой. — А. С.), а рабски следовать за сюжетом Гомера я все равно бы не смог. Кроме того, трудно найти убедительное образное воплощение произведения, так глубоко отложившегося в памяти целых поколений [35, с. 329–330].

Таким образом, по признанию маэстро, он будто бы из скромности отказался «сопоставиться» с великим старцем древности. Автор первых эпических поэм был не только основоположником всей античной и европейской литературы, но и, вероятно, создателем древнегреческого алфавита (см. на сей счет интересные суждения в статье И. Е. Сурикова «Неведомый благодетель» [32, особ. с. 19–22]). И если последнее предположение верно,

В таком случае Гомер оказывается уж и вовсе какой-то гигантской фигурой культурной истории человечества — не только человеком, фигурирующим в традиции как создатель двух первых (и сразу шедевральных) памятников европейской литературы, но еще и автором одного из величайших и полезнейших изобретений [32, с. 21].

Поистине, Гомер («условный Гомер» — создатель «Илиады» и «Одиссеи») был «наше всё» для всей эллинской, а позднее и римской культуры (см. заключительную главу «Гомер в веках» в новой книге И. Е. Сурикова о Гомере, опубликованной в научно-популярной серии «Жизнь замечательных людей» [31, с. 282–302]). Первопоэта, творца и мудреца Гомера с пиететом относилась не только вся античность; с эпохи Возрождения он почитался как «монарх поэтов» и в христианской Европе; см., например, в «Божественной комедии» Данте: «Почтите высочайшего поэта! (*l'altissimo poeta*)»; «Гомер, превысший (*sovrano*) из певцов всех стран», *Inferno*, IV, 79, 88 [10, с. 24]). И в пору забвения гомеровских текстов в первые столетия Средневековья, и в Новое время, когда поэмы Гомера зажили новой жизнью, Поэт был символом европейской культуры [31, с. 299–302]. Таким он остается и в XX веке.

В эпоху кино в Старом и Новом Свете гомеровский эпос является, пожалуй, самым экранизируемым (его превосходят разве что фильмы, созданные на библейские сюжеты). С самых первых лет кинематографа образы Гомера увлекали жрецов Десятой музы (наиболее полный список кино- и телефильмов до конца 2000-х гг., снятых по мотивам гомеровских поэм и Троянского цикла мифов можно найти в масштабном каталоге Эрве Дюмона «Античность в кино: правды, легенды и манипуляции» (2009) [49, р. 177–209]; см. упомянутое выше исследование Г. Н. Догерти о «Модиссее» в киноискусстве [47, с литературой]; из новых публикаций: [11; 30; 55; 58; 63; 72–81; 82, р. 155 ff., 192 ff., 210 ff. *et al.*]; укажу также коллективную монографию под ред. М. М. Уинклера «Классический миф и культура в кинематографе» [45] и недавний сборник «Чтение Гомера: фильм и текст» [62]; расширенный список литературы см. в моем обзоре: [27, с. 6–7, 13]). Хотя качество многочисленных экранизаций и «илиадовских», и «одиссейных» сюжетов оставляет желать лучшего, но это уже отдельная тема. Показательно, что и ныне Гомер востребован и — как всегда — актуален.

По мнению П. Л. Вайля, субъективные принципы киноискусства Феллини не позволили ему дерзнуть на экранизацию гомеровского эпоса:

<...> Феллини «Илиаду» не снял: потому, вероятно, что «Илиада» — это «мы», а Феллини — всегда и только «я». Оттого на его античном счету вместо этого порождения массового мифологического сознания — предельно субъективный «Сатирикон», который он сузил еще более, честно назвав «Сатирикон Феллини» [6, с. 419].

Противопоставление «мы» Гомера и «я» Феллини здесь выражено контрастно и образно. Такое противопоставление художественных принципов имеет свои резоны, однако оно радикально, схематично и, как концентрированное сравнение-противоположение, утрировано. У меня есть два замечания к этому «антиномичному» определению Вайлем подходов «объективного» автора/авторов европейской «Книги книг» и «предельно субъективного» феллиниевского «Сатирикона». Во-первых, вызывает возражение формула А. Ф. Лосева о «народе как творящем индивидууме и индивидууме как творящем народе» в связи с эпосом Гомера [15, с. 61–67]. В книге о Гомере (первое изд. — 1960) русский антиковед и философ пишет:

<...> С полным правом можно сказать, что греческий народ, взятый в своем единстве и цельности, и есть тот единственный и последний творческий индивидуум, который создал гомеровские поэмы, и что те творческие личности (одна или многие), которые создавали эти поэмы, были только проводниками общенародной воли, не привнося в это творчество ничего узко-субъективного и изолированно-личного [15, с. 62].

Такого рода суждения (ср. там же: «Подлинный имманентный автор гомеровских поэм есть <...> сам греческий народ <...> подлинный коллективный автор» [15, с. 64]; «всенародное творчество», «сам греческий народ» как один цельный творящий индивидуум [15, с. 65]) коррелируют с определением Вайлем «Илиады» как продукта «массового мифологического сознания»; критику

взглядов на «народность» гомеровского эпоса см., например, в статье И. М. Нахова «Мой Гомер» [17].

И второе замечание касается последнего тезиса Вайля в приведенной выше цитате — о «пределельной субъективности» FS, отразившейся в «честно» суженном режиссером названии. Дело в том, что авторизация в названии этого фильма Феллини, как известно, была для создателей вынужденной. История забавная: по итогам судебного процесса с итальянским продюсером Альфредо Бини и режиссером Джаном Луиджи Полидуро, «Сатирикон» которого вышел в марте того же 1969 года, Ф. Феллини и его продюсер Альберто Гримальди вынуждены были уступить одноименное оригинальное (петрониевское) название своим «конкурентам». Но после этой проигранной тяжбы кинокартина Феллини по мотивам античного романа стала носить имя ее создателя — «Сатирикон Феллини» [16, с. 218; 28, с. 74, примеч. *]; о «Сатириконе» Дж. Л. Полидуро [28, с. 74–75; 65; 71, р. 405 ff.].

Интересны сопоставления, которые П. Л. Вайль приводит далее:

Феллини замещает Спилберг, и это не смена одного мастера другим, а качественная перемена: понятие “феллини” — вполне определенное, понятие “спилберг” — какое угодно, в том числе и “феллини”. <...> Феллини так и не снял “Илиаду”, но вдруг ее поставит Спилберг: он может — ему “все равно”. Эпический, динозаврий размах позволяет ему снимать такие массовки и так отбирать типажи, что какой-нибудь маленькой стране пришлось бы занять в картине все население. Не говоря уж о бюджете. <...> И если герои “Сатирикона” (Петрония. — А. С.), а тем более “Сатирикона Феллини”, — современные, ни в чем не уверенные люди, то для “Илиады” понадобились бы тысячи доевангельских одномерных лиц, с глазами, не знающими сомнений [6, с. 423–424].

Тут и сравнение творческих принципов и масштабности итальянца Ф. Феллини и его американского коллеги С. Спилберга, и сравнение «Илиады» с древним и новым (феллиниевским) «Сатириконами». Возможно, эти субъективные замечания Вайля могут показаться резкими, но дело здесь, как я понимаю, не столько в упреках Спилбергу и ирония по поводу «спилберговщины» в искусстве. Всемогущий (и «всеядный») Стивен Спилберг — автор фантастических триллеров «Челюсти» (*Jaws*, 1975) и двух частей «Парка Юрского периода» (1993 и 1997), криминальной драмы «Шугарлендский экспресс» (*The Sugarland Express*, 1974), приключенческой сказки «Капитан Крюк» (*Hook*, 1991), драмы «Мюнхен» (2005), военно-исторических драм «Список Шиндлера» (*Schindler's List*, 1993) и «Спасение рядового Райана» (*Saving Private Ryan*, 1998), детективной драмы «Поймай меня, если сможешь» (*Catch me if you can*, 2002), историографического байопика «Линкольн» (2012), фантастического триллера «Особое мнение» (*Minority Report*, 2002), приключенческой тетралогии про Индиану Джонса (недавно в Интернете появилась сообщение о том, что американский кинорежиссер работает над пятой частью этого приключенческого сериала) и десятки других успешных проектов. Каких только жанров нет в его продуктивном кинобизнесе. Действительно, Спилберг может снять все! «Он может — ему “все равно”», — замечает Вайль. Но главный пафос приведенной выше цитаты в том, что «Феллини так и не снял “Илиаду”...»

Известный итальянский латинист, специалист по Петронию Лука Канали, который был научным консультантом *FS* и по его собственному признанию «целый год провел на съемочной площадке» (съемки фильма проходили с ноября 1968 г. по май 1969 г.), рассказывая в интервью Н. Паче о работе с Феллини [65], не упоминает ни о Гомере, ни о гомеровских мотивах. Быть может ученый ничего не говорит о гомеровских совпадениях и влияниях именно потому, что интервьюер задает ему вопросы сугубо о латинском языке, романе Петрония и римской литературе (Л. Канали отвечал за подготовку диалогов на латыни для феллиниевского «Сатириконе» [51, р. 568 ss.; 65, р. 44 ss.]? Канали мог и забыть некоторые аспекты, ибо прошло почти 40 лет со времени работы над *FS* (беседа с филологом-классиком состоялась в Риме в начале 2007 г.). А может быть, режиссер тогда не раскрывал (из скромности? как указывает Ш. Чандлер; см. выше) своих «хюбристичных» намерений создать личную «Илиаду»?

Но в *FS* мы находим и прямые отсылки к гомеровским поэмам [28, с. 71–75]. Феллини включает аллюзии и реминисценции «Илиады» и «Одиссеи». Вероятно, какие-то из приведенных ниже совпадений могут показаться натянутыми, какие-то случайными, но я попытаюсь их определить и кратко прокомментировать.

4. ВСЁ НАЧИНАЕТСЯ С ГНЕВА ГЕРОЯ

Основная тема «Илиады» — гнев главного героя. В первом стихе первой песни Гомер указывает на гнев Ахилла Пелида, принесший неисчислимые беды всему греческому войску под Троей. Со слова «гнев» (μῆνις) начинается поэма. Μῆνιν ἄειδε, θεά, — зывает поэт к богине, чтобы та помогла ему рассказать обо всем, что произошло с ахейцами после того, как они лишились ратника Ахилла:

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына,
Грозный, который ахейнам тысячи бедствий соделал:
Многие души могучие славных героев низринул
В мрачный Аид <...> (Ном. *Il.* I. 1–4) [7, с. 5].

Со страстного монолога Энколпия (исполнитель роли — Мартин Поттер) начинается действие кинокартины Феллини [*FS*, 00:00:58 ff.].

<...> И кто обрек меня на это одиночество? — Мразь, на которой отпечатались все пороки человека, дерьмо, которое, по его же словам, следовало бы раздавить, — Аскилт! Он ищет свободу в разврате. Делайте с ним, что пожелаете. Он продается всем, как какая-то девка, ублюдок! А этот негодяй, Гитон! Чтобы помочиться, он приседает как женщина. Он носит юбку, словно не был рожден мужчиной. Юнец, который был шлюхой в тюрьме, задирает свой плащ и поворачивался к стенке перед каждым. Какой позор! Какой стыд! Но хуже всего то, что он стал таким, после того, что я для него сделал... А теперь они проводят ночь в объятиях друг друга, потешаются надо мной [*FS*, 00:01:14–00:02:01].

Обратим внимание на то, что такого «зачина», как у Феллини, нет в «Сатириконе» Петрония. Роман, в том виде, в каком он до нас дошел, открывается «литературно-искусствоведческим» прологом, где говорится о поэтах, ораторах и живописцах прошлого в сравнении с современными, где упоминаются имена

греческих и римских классиков: Пиндар, Софокл, Еврипид, Фукидид, Платон, Демосфен, Люцилий, Цицерон. Заканчивается это своеобразное *prooemium* стихотворной импровизацией «в духе Люцилия» (Petr. Sat. I–V). А монолог Эноклпия “Ergo me non ruina terra potuit haurire?..” — с обыгрывания которого начинается *FS* — у Петрония содержится в середине романа (Petr. Sat. LXXXI). В античном «Сатириконе» говорится об обиде героя (ibidem): «Я принесу их (Аскилта и Гитона. — А. С.) в жертву своей обиде — или не буду мужем и свободным человеком! (*Nam aut vir ego liberque non sum, aut noxio sanguine parentabo iniuriae meae*)» [19, с. 86]. У Петрония *iniuria* («обида, оскорбление, несправедливость, наказание») встречается дюжину раз, но лишь в нескольких случаях это связано с главным героем: Petr. Sat. X (*in memoriam revocatus iniuriae*); Petr. Sat. LXXXI (loc. cit.); Petr. Sat. XCI (*Dignus hac iniuria fui?*); Petr. Sat. CXXXI.

У Феллини Эноклпий сыпет ругательства, использует обценные сравнения, но в начале никто из героев его не слышит. Его неистовые слова обращены в камеру — к зрителям. Цель вводной сцены «гнев Эноклпия» заключается в том, чтобы представить аудитории протагониста. Однако, в отличие от «Илиады», гнев героя не является главной темой *FS*. Заполучив обратно свое (вернув себе на одну ночь Гитона), Эноклпий тут же забывает и обиду. Так же он ведет себя на следующее утро, после дележки молодыми товарищами совместно нажитого добра и вторичного увода Гитона Аскилтом. Но «зачин» кинокартины Феллини схож с «илиадовским»: в безумном гневе Эноклпий сулит «тысячи бедствий» всем своим обидчикам, а обидчиками его являются его же сотоварищи.

На кого и за что гневается Ахилл, бросивший ахейское войско и желающий отмстить своим соратникам? — На «царя царей» Агамемнона, избранного главнокомандующим всеми греками под Троей. Тот отобрал деву, которая принадлежала Пелиду. При всем войсковом собрании Агамемнон Атрид нанес обиду виднейшему вождю ахейского войска. Ярость Ахилла велика настолько, что достигает Олимпа (с помощью его матери Фетиды) и усугубляет конфликт богов. А повод — как говорится, *cherchez la femme*, «ищите женщину». Агамемнон взамен своей наложницы Хрисеиды, которую он вынужден возвратить ее отцу, жрецу Хрису, лишает гордого Ахилла его наложницы Брисеиды: Ном. II. I. 182 sqq.; и там же: 322 sqq., 336 sqq. (Ахилл отдает Брисеиду и произносит свою клятву), 391 sqq. (герой рассказывает матери о случившемся и молит ее об отмщении), II. 688–690, 694:

В стане, при черных судах, возлежал Ахиллес быстроногий,
Гневный за дочь Брисееву, пышноволоосу деву,
Деву, которую взял, по жестоких трудах, из Лирнесса <...>
Грустен по ней, возлежал он; но скоро воспрянет, могучий [7, с. 33–34].

Также и гнев протагониста *FS* в начале фильма имеет конкретного обидчика. Эноклпий зол на своего спутника Аскилта, который увел у него юного красавчика Гитона. Но достается при этом, как мы видели, обоим приятелям. И у Гомера и у Феллини причиной гнева является объект страсти главного героя: $\mu\eta\nu\varsigma$ Ахилла — из-за наложницы Брисеиды, *ira* и *odium* Эноклпия — из-за женоподобного Гитона.

5. ЗАМЕЧАНИЯ О КОМИЧЕСКИХ И ЭРОТИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ

Главные герои FS — студенты, скорее, бывшие студенты, или же «вечные студенты». В сцене дележа нажитого совместно скудного имущества Энколпий произносит, обращаясь к Аскилту: «мы оба собирались стать литераторами... Но вместо этого сами становимся с тобой притчей во языцех» [FS, 00:18:40–00:18:53]. Оба беспутных приятеля хорошо знакомы с античной литературой, в том числе и греческой. Показателен в этом смысле один эпизод на «вилле самоубийц». (В своем вольном переложении романа Петрония Феллини легко отказывался от оригинальных «Сатириконовских» эпизодов и вставлял новые; сцена «Вилла самоубийц» отсутствует у Петрония; обсуждение [28, с. 77]; подробный анализ этой сцены: [70, р. 111 ss.]). Когда герои входят в пустой дом, они видят стоящие на столике *imagines majorum* — восковые скульптурные портреты и маски предков [FS, 01:15:58–01:16:20]. Аскилт насмехается: «Предки хозяев!.. Однако сколько сторожей!» Он тут же хватает одну из этих масок, цепляет ее на себя и, размахивая палкой, ернически декламирует строки из Архилоха про низкорослого да кривоногого, но мощного духом воина, который лучше пышнокудрого щеголя-стратега: οὐ φίλέω μέγαν στρατηγὸν οὐδὲ διαπλελιμένον / οὐδὲ βωστρήχοισι γαῦρον οὐδ' ὑπεξυρμένον <...> (Archil. fr. 114 West; в пер. Г. Церетели: «Мне не мил стратег высокий, с гордой поступью стратег, / С дивно-пышными кудрями, с гладко выбритым лицом! <...>»).

В этой яркой цитате из древнегреческих классиков можно усмотреть косвенную отсылку к автору «Илиады». Показательно, что режиссер вкладывает в уста несостоявшегося литератора Аскилта не какие-то строки из этой героической поэмы о великой войне и славных воинах (где в избытке воинский пафос), а, напротив, дает фрагмент стихотворения того автора архаической эпохи, который очень мало позаимствовал из этоса Гомера [58, р. 402]. Архилох, скорее, демонстрирует отсутствие интереса к прежней героической системе ценностей (вспомним хотя бы его стих о брошенном щите, что достался противнику-саийцу, но поэт хвастается, что он сам смог «налегке» спастись бегством с поля брани: Archil. fr. 5 West). Как заметил Дж. С. Кёрк, «Здесь (у Архилоха. — А. С.) нет ничего, или практически ничего, от старой героической идеологии, основанной на славе и чести» [58, р. 403]. Так вот, юмор Феллини заключается в том, что в этом вставном эпизоде FS данная цитация из Архилоха служит тому, чтобы высветить в этическом смысле антигероическую и, вероятно, антигомеровскую суть главных героев фильма. И таким образом этот топос тоже можно считать интертекстуальной параллелью к эпосу и этосу Гомера — эдакая комическая аллюзия в духе Феллини. А если, зная этос Аскилта, воспринимать οὐ φίλέω буквально: «не люблю я», то в шутовской сцене со священными *imagines majorum* в этой фразе устах прыгающего по комнате героя можно усмотреть и эротический подтекст.

Разного рода «гомеризмы» комического характера встречаются в сцене грандиозного пира в доме Трималхиона, где Феллини во многом обыгрывает знаменитую *сена* в романе Петрония [28, с. 71–73]. Здесь и нелепые «цитаты» из классиков, которыми сыпет вульгарный богач-хозяин, и его сравнение себя самого с хитроумным Улиссом, и обращение к одному из гостей: «<...> Ты лучше почитай нам что-то из Гомера. Начни же!.. О как приятно слушать

греков за едой» [FS, 00:32:20–00:32:28]. Можно указать и другие примеры натурализма и комизма, которые встречаются в фильме Феллини (что не требует пояснений) и в поэмах Гомера, причем не только в приключенческой «Одиссее», но и в суровой героической «Илиаде» (обсуждение можно найти у А. Ф. Лосева: [15, с. 234–239, особ. 237 слл.]).

У Петрония любовники часто называют друг друга «братом» (*frater*) и «сестрой» (*soror*): IX; XI; XIII; XXV, *etc.*; особенно показателен эпизод с Киркеей, в сети к которой попадает несчастный Энколпий (еще одна параллель к гомеровской паре Одиссеей и волшебница Киркея/Цирцея): CXXVI–CXXX. Подобное обращение мы встречаем и у других римских авторов: Катулл (100), Марциала (II. 4; III. 88; IV. 16; VIII. 81 *et al. loc.*) и проч.; см. об этом, например: [38, р. 77–90 («Любовники и братья»), особ. р. 79 f., 85 ff.].

В античном «Сатириконе» есть пассаж (CXXIX. 1), где Энколпий сравнивает себя с Ахиллом (точнее, анти-Ахиллом, который не способен на «подвиг»): «Поверь мне, брат: я сам не считаю, не чувствую себя мужчиной. Похоронена часть моего тела, некогда уподоблявшая меня Ахиллу (*Funerata est illa pars corporis, qua quondam Achilles eram*)» [19, с. 134]. Мифический Ахилл, герой Троянского цикла, — «муж войны», его оружие — меч. У Петрония же речь идет совсем о другом «орудии». Герой признается своему любовнику Гитону, что прежде, когда его «меч» был крепок, он считал себя «Ахиллом»... в эротическом искусстве. Об утрате своего «оружия» Энколпий/Полиэн признается и в письме к матроне Киркее (Petr. Sat. CXXX): «Не забывай только, что не я пред тобою провинился, а мое орудие. Готовый к бою, я оказался без меча (*Paratus miles arma non habui*). Не знаю, кто мне его испортил. <...> Вот ты велишь мне остерегаться паралича. Точно может быть паралич сильнее того, который отнял у меня орудие для обладания тобою» [19, с. 135].

В фильме Феллини похожее сравнение отчаявшийся Энколпий использует в разговоре с «братцем» Аскилтом. Герой жалуется: «Аскилт, мой меч затупился» [FS, 01:45:03]. Понятно, что и в данном случае речь идет не о холодном оружии, но о *pars corporis*. В FS такая обценная отсылка к главному герою Гомеровой «Илиады» весьма близка духу романа Петрония. О постигшей Энколпия-Ахилла сексуальной немощи через сравнение с испорченным мечом в FS говорится неоднократно: «[Энколпий:] Я солдат с затупившимся мечом»; «[Эвмолп в Саду наслаждений:] Я привел друга. Его меч, которым он так гордился, теперь пришел в негодность».

Если Энколпий — аллюзия на меченосца Ахилла (либо опять же анти-Ахилла: *quondam Achilles eram*), то фелиниевская пара Энколпий и Аскилт — это параллель к гомеровской паре Ахилл и Патрокл. Последние были неразлучны и привязаны друг к другу с детства. Правда, в «Илиаде» они показаны как товарищи, а если и «братья», то только по оружию (военному, разумеется). Прямые указания на любовные отношения двух этих героев у Гомера отсутствуют, хотя тут мнения исследователей расходятся: [5; 38; 44; 48; 53; 60; 75a]. Ц. Уорвик в статье о постгомеровской репрезентации отношений Ахилла и Патрокла в классической греческой литературе пишет: «То, что Ахилл и Патрокл чувствуют друг к другу в “Илиаде”, является чем-то совершенно необыкновенным, любовь, выходящая за пределы обычных человеческих от-

ношений» [75а, р. 1]; но «Илиада» не характеризует Ахилла и Патрокла как педерастических любовников <...>» [75а, р. 2]. Ср. суждение Томаса Хаббарта в статье, опубликованной в новом «Blackwell Companions to the Ancient World» по греческой и римской сексуальности (2014):

В эпических поэмах Гомера не содержится явной ссылки на гомосексуальные желания или действия между ними (Ахиллом и Патроком. — А. С.) <...> Эпическая традиция, как правило, скрывает однополую любовь, потому что, как бы ни было в это время на Крите или в Спарте, ей не хватало достаточного панэллинского статуса, чтобы быть признанной в стихах, которые предназначались для всех греков. Таким образом, гомосексуализм остается возможным прочтением для публики, которая к нему склонна, но он нигде не навязывается [53, р. 142].

Более поздняя античная традиция, которую представляют Эсхил (*Myrm.* fr. 135–137 TGF 3, Radt), Пиндар (*Olymp.* X. 16–19), Софокл (*Achill. am.* fr. 149, 153, 157 TGF 4, Radt) (?), Ксенофонт (*Sym.* VIII. 31), Платон (*Sym.* 179e–180b и 208d), Эсхин (*Contra Timarch.* 133, 141–150), эллинистические и римские авторы, указывает на интимный контекст взаимоотношений Ахилла с Патроком. Приведу цитату из эротического диалога Платона «Пир» (179e–180a):

<...> узнав от матери, что он умрет, если убьет Гектора, а если не убьет, то вернется домой и доживет до старости, Ахилл смело предпочел прийти на помощь Патроку и, отомстив за своего поклонника, принять смерть не только за него, но и вслед за ним. И за то, что он был так предан влюбленному в него, безмерно восхищенные боги почтили Ахилла особым отличием. Эсхил говорит вздор, утверждая, будто Ахилл был влюблен в Патрокла: ведь Ахилл был не только красивой Патрокла, как, впрочем, и вообще всех героев, но, по словам Гомера, и гораздо моложе, так что у него даже борода еще не росла [20, с. 88–89].

О союзе Ахилла и Патрокла в античной традиции имеется значительная литература; здесь сошлусь на некоторые работы: [5, с. 13–16; 23; 24, с. 397–399; 38, р. 81, 84–85; 44, р. 381–396; 48, р. 255–284; 50, р. 246, 254; 53, р. 142; 56, р. 207, 252; 60, р. 103, 112, 115 f.]. В послегомеровское время эти герои Троянского цикла мифов часто представлялись образцом верности воинов-любовников (см. обсуждение: [75а, 3–14, с библиографией]).

Популярность педерастических отношений в классических Афинах и других частях Греции способствовала тому, что некоторые постгомеровские авторы стремились изображать Ахилла и Патрокла как любовников. Ахилл и Патрокл неоднократно упоминаются в качестве примера мужской преданности, так как их отношения являются одной из самых известных связей между мужскими персонажами в греческой литературе, независимо от того, интерпретируется ли их привязанность как сексуальная или несексуальная. Для авторов, желающих включить героический прецедент в свое толкование классической педерастии, Ахилл и Патрокл были очевидным выбором [75а, р. 14].

В первой части романа Петроний изображает эротический любовный треугольник: Энколпий—Гитон—Аскилт. Далее Гитон остается с главным героем, а Аскилт выпадает из истории: приняв совет Эвмолпа (*Petr. Sat.* XCVIII–XCIX), Энколпий на корабле вместе с Гитоном, избавившись от соперника Аскилта.

В античном «Сатириконе» не описываются сцены любовных отношений Энкалпия и Аскилта (см. замечания А. Дж. Л. Бланчарда: [39, р. 267–268, 270]).

А в фильме делается акцент на гомоэротической теме. Энкалпий и Аскилт — ровесники, любовники («братья»), партнеры, подельники, но в первую очередь, они соперники [68, р. 489–490]. У Феллини женоподобный Гитон — это гендерный суррогат любовницы и Энкалпия, и Аскилта, которые через обладание юным красавчиком стремятся выяснить свои личные отношения.

Показывая на экране историю странствий древнеримских «маменькиных сынков» [35, с. 193], Феллини транслирует послегомеровскую традицию, представлявшую верными любовниками пару Ахилл—Патрокл *par excellence*. В *FS* о сексуальных отношениях не только говорят сами герои, в картине есть эпизоды, которые демонстрируют их интимную близость. Например, сцена на покинутой вилле, где приятели, увлеченные друг другом, забывают о привлекательной негритянке. В первой части фильма герои спорят из-за Гитона, но далее этот юный красавчик исчезает из истории, а оба «брatца» остаются до конца верными друг другу.

6. О СМЕРТИ В ФИНАЛЕ

Подобно Ахиллу и Патроклу «Илиады», главные герои *FS* (в отличие, опять же, от романа Петрония) остаются вместе до смерти одного из них. Гомеровский Патрокл погибает от руки Гектора (Ном. II. XVI. 818–863), и феллиниевский «Патрокл» гибнет в финале фильма. Никакой героики здесь, разумеется, нет. Убийцей Аскилта стал случайный перевозчик, позарившийся на кошель с деньгами, которым приятели неосторожно хвастаются на пароме на пути к колдунье Энотее. В схватке на берегу убогий паромщик закалывает Аскилта мечом. Как и в начале фильма Энкалпий зовет своего «брата», но находит его убитым в траве на берегу реки и оплакивает несчастного [*FS*, 01:56:44–01:57:33]. «Ахилл» Феллини не устраивает тризны по «Патроклу» и не мстит за погибшего друга; *FS* не является произведением героическим, но, напротив, антигероическим (об этом фильме как анти-пеплуме см.: [28, с. 84–88, с библиографией по теме]).

Для сравнения: у Петрония Аскилт не погибает, он просто выпадает из истории. Последний раз Аскилт появляется в гостинице, где ищет удравшего от него мальчика Гитона (XCVII). Потом Энкалпий скрывается от него, и друзья-соперники больше уже никогда не встречаются (во всяком случае, в рамках сохранившегося текста античного памятника). В последней трети «Сатирикона» (XCVIII–CXLI) Аскилт вовсе отсутствует, а место «брата» в романе теперь занимает исключительно Гитон. Лишь однажды (но не по причине тоски, а из-за ревности и неприязни) главный герой вспоминает о своем старом дружке-приятеле: в *Petr. Sat.* CXXXIII Энкалпий расспрашивает Гитона о той ночи, когда Аскилт увел его с собой.

К концу романа Петроний будто бы «забывает» о девтерогонисте Аскилте. А у Феллини он является одним из главных — вторым по значимости — действующих лиц, начиная со сцены в римских термах и до предпоследней сцены на берегу перед финальным эпизодом с пожиранием трупа Эвмолпа. На протяжении всей второй части *FS* Аскилт сопровождает своего товарища по «ла-

биринтам» Древнего Рима (обсуждение: [28, с. 76–78]). Смерть девτεραгониста в фильме — рубеж в истории героя-повествователя. Именно после смерти Аскилта в финале для Эноклпия начинается новый этап его приключений (о которых зритель так никогда и не узнает).

7. ЕДИНСТВО ДЕЙСТВИЯ, ПРОТЯЖЕННОСТЬ, ОБЪЕМНОСТЬ, ФРАГМЕНТАРНОСТЬ, РАМОЧНАЯ ЦЕЛЬНОСТЬ И ЭКСКУРСЫ

В начальных главах Аристотелевой «Поэтики», где говорится о подражании действию, античный философ отмечает (*Poet.* VIII. 1451a):

Сказание бывает едино не тогда, как иные думают, когда оно сосредоточено вокруг одного лица, потому что с одним лицом может происходить бесконечное множество событий, из которых иные никакого единства не имеют; точно так же и действия одного лица многочисленны и никак не складываются в единое действие. <...> А Гомер <...> сложил “Одиссею” равно как и “Илиаду”, вокруг одного действия в том смысле, как мы говорим. Следовательно, подобно тому как в других подражательных искусствах единое подражание есть подражание одному предмету, так и сказание, будучи подражанием действию, должно быть [подражанием действию] единому и целому <...> [4, с. 654–655].

Действительно, Гомер в совершенстве продемонстрировал «единое действие» (μία πράξις) своих сказаний (μῦθοι) и «единое подражание» (μία μιμήσις) такому действию. В военно-героической поэме «Илиада» поэт не описывает все 10 лет войны греков за Троию и возвращение домой всех оставшихся в живых ахейских царей-полководцев, а в приключенческо-ностальгической поэме «Одиссея» он не излагает весь жизненный путь героя. В той и другой поэмах присутствует центральный повествовательный стержень: гнев Ахилла («Илиада»); возвращение домой царя Одиссея / ожидание и верность его супруги Пенелопы («Одиссея»). В поэме о войне нет ни последовательного изложения причин конфликта ахейцев с троянцами, ни сватовства женихов к Елене, ни яблока раздора, ни сбора греческих героев в поход, ни описания событий первых девяти лет той войны... Не рассказывает аэд и о героическом и трагическом конце событий под Илионом. Ахилл, Аякс, Приам, Гекуба, Парис... — в рамках «Илиады» все они живы. Хотя до падения обреченного города остались считанные недели или месяцы, но Одиссеем еще не предложен хитрую уловку с деревянным конем — *Danaum donum*. Троя еще стоит целохонькая и неприступная. А в поэме про итакийского царя нет ни сказания о рождении героя, ни о его юных годах и ранении во время охоты, ни о том, как хитроумный Лаэртид прикинулся безумным, когда цари-женихи готовились к походу на Троию, нет и гибели Одиссея от руки своего сына Телегона... Все это оказывается лишним для сказания с «единым действием». «Одиссея» — не биография мифического героя, но поэма сугубо о возвращении и ожидании.

В «Илиаде» представлен один эпизод десятого года войны. Как известно, события в этой поэме охватывают всего лишь несколько дней. В книге о Гомере А. Ф. Лосев проводит подсчет количества описываемых и событийно наполненных дней в «Илиаде» [15, с. 15–17; ср. там же, с. 159–162] и в «Одиссее» [15, с. 17–21] и приходит к следующим выводам: 1) «<...> время действия

в “Илиаде” охватывает 51 день», но «изображаются главным образом только 9 дней из последнего года войны» [15, с. 17]; 2) «...» итог распределения действия в “Одиссее” по дням <...> из 40 дней <...> только 9 дней наполнены более или менее важными событиями <...> Из 10 лет странствования Одиссея наша поэма изображает только последние дни перед Итакой и несколько дней на Итаке» [15, с. 21]. На общую хронологическую протяженность событий «Илиады» в 51 день А. Ф. Лосев указывает и в другом месте: [14, с. 35].

В книге И. Е. Сурикова «Гомер» общее число дней в обеих поэмах («Илиада» — 50, «Одиссея» — 40 [31, с. 20]) — дано со ссылкой на учебник по истории античной литературы Н. А. Чистяковой и Н. В. Вулих (1963 г.) [31, с. 304]; ср.: «Если все рассказываемое в “Илиаде” происходит в течение пятидесяти дней, то события “Одиссеи” <...> укладываются в сорок дней» [36, с. 33]. Ранее у С. И. Радцига (1940): «<...> все действие [“Илиады”] занимает только пятьдесят дней из десятилетней осады Трои ахейцами <...> Все действие [“Одиссеи”] приурочено к последним сорока дням его (Одиссея. — А. С.) странствий <...>» [21, с. 57]; также в академическом издании «Истории греческой литературы» (Т. 1, 1946 г.), где § 10 главы V также подготовлен Радцигом: [12, с. 107–108]. И ср. в упоминавшейся выше американской монографии о русском романе: «Все, что требуется сообщить о Троянской войне, в “Илиаде” сообщается в пределах рассказа о сорока днях последнего года осады» [8, с. 216] — здесь указано «заниженное» число дней в военно-героической поэме. Обсуждение упоминаний чисел у Гомера и анализ событийно наполненных дней см. в «Анатомии “Илиады”» Л. С. Клейна: [13, с. 218–259 и 351–356]. По Лосеву, описанных поэтом событийных дней в поэмах — по 9. Замечания см. в моей статье: [25, с. 347–349 и 364–365]. Повествование «Илиады» и «Одиссеи» плотно, цельно, объемно и сконцентрировано на одной теме.

Содержание FS также представляет «вырезку» из истории Энколпия — некую «срединную» часть его приключений. Единство действия этого произведения определяет история отношений главного героя с Аскилтом. Таким образом, умышленно-«пазловый» фильм Феллини оказывается более цельным, чем фрагментарный роман Петрония. Он тоже охватывает лишь несколько событийно наполненных дней (общий подсчет здесь вряд ли возможен, да это и не важно). Кинокартина не имеет начала (будто бы оно «не сохранилось») — автор сразу погружает зрителя в действие. В первой сцене Энколпий начинает свой монолог, в котором он бранит и проклинает своих соперников. Но из этих гневных слов зритель узнает о самом герое: он скиталец, изгнанный с родины, убийца, бежавший от правосудия... [FS, 00:00:58–00:01:13]. В конце феллиниевский «Сатирикон» обрывается на полуфразе: «На одном острове, покрытом высокой сочной травой, я встретил грека, который рассказал мне, что спустя годы...» [FS, 02:01:04–02:01:25].

Последние слова рассказчика (историю излагает протагонист Энколпий) позволяют думать, что только теперь и начинается самое интересное, что его грядущие путешествия превосходят все рассказанное им ранее о своих скитаниях. Герой отправляется в дальнейшее путешествие со своими новыми приятелями, на поиски новых приключений. Но подобно фрагментарно дошедшим до нас античным текстам или останкам артефактов,

фильм Феллини не имеет конца — он будто бы «сожран временем». Режиссер фантазировал:

Мне представляется, как в далеком 4000 году наши потомки наткнутся на некий склеп, где будут храниться давно забытый фильм из двадцатого столетия и проектор для его просмотра. “Какая жалость!” — вздохнет археолог, просмотрев нечто под названием “Сатирикон Феллини”. — В фильме нет начала, середины и конца. Как странно! [35, с. 192].

В обоих произведениях — «Илиаде» и *FS* — текст определяет рамочная композиция. Гомер начинает поэму с гнева Ахилла и его ссоры с Агамемноном, а замыкает сценой выкупа царем Трои Приамом тела убитого сына Гектора и смирением гнева главного героя. Кольцевую композицию «Илиады» создает эволюция нрава протагониста. «Ахилл не столько воплощает определенный этос, сколько знаменует перемену в этосе, пусть только событием своей личной перемены — от непримиримости и жестокости к снисходительности и милосердию» [3, с. 164; ср. там же, с. 190 слл.]. В монографии «Нравоперемена Ахилла» Р. Г. Апресян отмечает:

Последняя книга «Илиады» (т. е. песнь XXIV. — А. С.), в которой описывается встреча Приама и Ахилла, представляет собой кульминацию героически-эпической поэмы, в финальном эпизоде которой утверждаются ценности примиренности, сострадания и милосердия [3, с. 130] (см. в этой книге главу 4 «Милосердие» [3, с. 130–160]).

В структурном плане кольцевая композиция присуща и «антиковедческому» произведению Феллини. Несмотря на «открытость» (будто бы из-за отсутствия начала и конца), искусственную «разорванность» текста с умышленно недостающими соединениями-эпизодами, эта картина в целом имеет замкнутую структуру [28, с. 79–81]. В первых кадрах *FS* во весь экран представлено пустое полотно — серая внешняя стена здания с темными потеками; а в заключительных кадрах фильма показаны стены, украшенные цветными росписями (о стене-экране и стене в «Илиаде» как «праэкранный образ» см. подробно у Е. В. Сальниковой: [22, с. 147–155]). Эти фресковые изображения в финале *FS* украшают внутренние стены римского здания, от которого «сохранились» лишь руины, подобно дошедшим до нас античным фрескам из Помпей и Геркуланума. «Весьма обоснованно, — замечает Дж. П. Салливан, — что антигерои, Энколпий и Гитон, последний раз появляются перед зрителями в стоп-кадре потускневших фресок в Помпейских тонах» [73, р. 260]. Во фрагментах этих росписей зритель узнает многих персонажей феллиниевского «Сатирикона», будто бы созданных каким-то древнеримским художником [37]. Как поясняет Феллини: «В конце все эти люди, чьи жизни были такими реальными для них, — всего лишь обломки фресок» [35, с. 195].

И отмечу еще один момент, на который уже указывал в другой статье [28, с. 80], здесь же только повторюсь. В первой сцене *FS* свой гневный монолог Энколпий начинает стоя спиной к зрителям, будучи обращенным лицом к бетонной стене. А в конце фильма крупным планом показано улыбающееся спокойное лицо главного героя, обращенное в кинокамеру. Как мне представ-

ляется, это обращение — поворот — протагониста и изображение стены/стен здания в первом и последнем эпизодах — цельной, но голой стены в начале и фрагментарной, но с фресковыми портретами в финале, — композиционно создают «рамку» кинокартины.

В «Илиаде» и «Одиссее» содержатся многочисленные краткие и обширные отступления от основной темы, которые отсылают к более ранним событиям или предсказывают грядущие. Вставные эпизоды в эпосе Гомера разного характера: иллюстративные, сопоставительные, разъяснительные. Экскурсы содержатся и в *FS*, хотя их немного. Например, включение рассказа о матроне из Эфеса [*FS*, 00:45:50–00:49:35] и рассказ зрителя Сада наслаждений о магическом огне Энотеи [*FS*, 01:48:10–01:51:00].

Особенно показателен в *FS* экскурс о эфесской вдовушке. Эта новелла является, пожалуй, самым известным пассажем в «Сатириконе» Петрония (она была весьма популярна в Средние века и Новое время; см. [57; 62]). Однако Феллини «модернизировал» легенду, чтобы избежать «лишних» аллюзий на христианское распятие [28, с. 85–86]. У Петрония интригующую историю о безутешной вдовушке и сочувствующем ей воине, как реальный пример женского хитроумия, рассказывает поэт Эвмолп на корабле своим спутниками (*Petr. Sat.* CXI–CXII), чтобы потешить компанию прибаутками и создать веселое настроение (*Petr. Sat.* CX). А в фильме ее неожиданно излагает один из гостей Трималхиона в усыпальнице нувориша. В *FS* новелла не мотивированна сюжетно, она является вставным эпизодом. И авторы картины используют следующую связку для перехода к этой истории: после репетиции похорон Трималхиона и оплакивания «усопшего» богача, экстравагантный повествователь, увенчанный венком, начинает так: «Ни от кого еще не удавалось узнать, каково в царстве мертвых. А как нам нравится в царстве живых — все мы прекрасно знаем. Кому неведома история матроны из Эфеса? <...>» [*FS*, 00:45:40–00:45:53].

По-видимому, экранизируя известную «сатириконовскую» притчу, автор собственного фантастического «Сатирикона» использовал прием включения в основное повествование вставного эпизода ради самого принципа экскурса.

8. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: К ДИСКУССИИ

Феллини так и не снял свою «Илиаду». Но, как мне представляется, проблема была не только в нехватке лиц «с глазами, не знающими сомнений» (из цитаты П. Вайля, приведенной в начале очерка). В своем «предельно субъективном» творчестве великий итальянский мастер не раз обращался к литературным источникам: новелла Эдгара Алана По (короткометражный фильм «Тоби Даммит», 1968), мемуары Джакомо Казановы «История моей жизни» (*Il Casanova di Federico Fellini*, 1976), роман «Поэма о лунатиках» Эрманно Кавазони (последний художественный фильм Феллини «Голос луны»). Но на «античном счете» Феллини только одна картина — это его «Сатирикон», ставший уникальным опытом погружения художника в римскую древность (см. [28, с. 81 сл., 88 сл.; 35, с. 191 сл.; 72, р. 59 ff.]). А вот Гомер — это, как говорится, особый случай... И сомнения крылись, скорее всего, в самом Феллини, в его отношении к гомеровскому источнику, в воспоминаниях о детском восприятии этих классических памятников, особом чувстве ритма эпических

поэм, и, быть может, в священном трепете режиссера перед первым Поэтом европейской культуры.

Но рассмотренные здесь совпадения — прямые и косвенные, явные и скрытые — свидетельствуют об интертекстуальных пересечениях «историко-фантастического» фильма Феллини с эталонным античным эпосом. Вероятно, следует говорить о первостепенном влиянии Петрония и других античных романистов и опосредованно — через того и других — о влиянии Гомера. Однако в ряде случаев Феллини отступает от римского первоисточника и при этом становится ближе к древнегреческому сказителю. Речь не идет об эпичности *FS*, с присущими эпосу героизмом, энциклопедизмом и величием (и в смысле масштабности, и в пафосном смысле).

Впрочем, обнаруженные совпадения (в ряде случаев с оговорками, что они косвенные), быть может, являются устойчивыми литературными топосами, поскольку уже было замечено, что «любая история — это либо “Илиада”, либо “Одиссея”» [61, р. 1]. И все же в некоторых моментах, как представляется, итальянский режиссер ориентировался на Гомера, обыгрывая его темы, мотивы, художественные принципы. Мы можем сказать, что в своем «антиковедческом» произведении Феллини отчасти удалось реализовать один из «навязчивых снов», воплотив в своем «Сатириконе» детскую мечту-игру в гомеровских героях.

Признаю, что в отношении *FS* такая постановка вопроса — не «Илиада» и Феллини, а «Илиада» Феллини — является провокационной. Различий у Гомера и Феллини, бесспорно, больше, чем совпадений, причем последние фактически не доказуемы, и они улавливаются лишь интуитивно. Но описанные здесь параллели могут представлять интерес для дальнейшей дискуссии о художественном творчестве итальянского мастера.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алова Л. А. Roma — cinema // Города в кино. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 175–194.
2. Амаркорд. Римини с Федерико Феллини / тексты Р. Джаннини; Ривьера Римини. Путевые заметки. Серия изданий по туризму. Rimini: La Pieve Poligrafica Editore, Villa Verucchio (RN), 2014. — 226 с.
3. Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса). М.: Альфа-М, 2013. — 224 с.
4. Аристотель. Поэтика / пер. М. Л. Гаспарова // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / под общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 645–680.
5. Баруткин Д. Н. Эволюция представлений о воинских союзах в системе общественного развития Древней Греции (Ахилл и Патрокл в «Илиаде» Гомера) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия История. Политология. Экономика. Информатика. 2014. Вып. 30. № 8. С. 13–16.
6. Вайль П. Гений места / послесл. Л. Лосева. М.: Изд-во КоЛибри, 2007. — 488 с.
7. Гомер. Илиада / пер. Н. И. Гнедич; изд. подгот. А. И. Зайцев; отв. ред. Я. М. Боровский. 2-е изд., стереотип. СПб.: Наука, 2008. — 572 с.

8. Гриффитс Ф. Т., Рабинович С. Дж. Третий Рим. Классический эпос и русский роман (от Гоголя до Пастернака) / пер. с англ. Е. Г. Рабинович. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2005. — 336 с.

9. Давыдов Г. Неснятые сны Федерико Феллини // Частный корреспондент. 2010. 20 января. URL: http://www.chaskor.ru/article/nesnyatye_sny_federiko_fellini_14339 (дата обращения: 23.09.2018).

10. Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Лозинского; изд. подгот. И. Н. Голенищев-Кутузов. М.: Наука, 1967. — 628 с.

11. Иванова А. В. Античность в первые годы кинематографа: от первых экспериментов до прихода звука // Античное наследие в последующие эпохи: рецепция или трансформация? Российско-германский международный научно-образовательный симпозиум (Казань, 18–20 октября 2018 г.) / сост. и отв. ред. Э. В. Рунг, Е. А. Чиглинцев. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2018. С. 110–114.

12. История греческой литературы / под ред. С. И. Соболевского, Б. В. Горнунга, З. Г. Гринберга, Ф. А. Петровского, С. И. Радцига. Т. 1: Эпос, лирика, драма классического пер-да. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. — 488 с.

13. Клейн Л. С. Анатомия «Илиады». СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. — 560 с.

14. Лосев А. Ф. Античная литература. Учебник для высшей школы / под ред. А. А. Тахо-Годи. 6-е изд., исправл. М.: ЧеРо; Мн.: ООО «Асар», 2001. — 543 с.

15. Лосев А. Ф. Гомер / предисл. А. А. Тахо-Годи. 2-е изд., испр. М.: Молодая гвардия, 2006. — 400 с.: ил.

16. Мерлино Б. Феллини / пер. с фр. Л. Ф. Матяш. М.: Молодая гвардия, 2015. — 309 [11] с.

17. Нахов И. М. Мой Гомер. Субъективные заметки об «объективности» гомеровского эпоса // Вопросы классической филологии. Вып. XII. ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ= Тексты: Сб. стат. в честь Азы Алибековны Тахо-Годи. М.: Изд-во МГУ, 2002. С. 3–38.

18. Панченко Д. В. Гомер, «Илиада», Троя. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2016. — 304 с.

19. Петроний Арбитр. Сатирикон / пер. с лат. под ред. Б. Ярхо // Петроний Арбитр. Апулей. [Сатирикон. Метаморфозы] / сост. и вступ.ст. И. П. Стрельниковой. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 23–152.

20. Платон. Пир / пер. С. К. Апта // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2 / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.

21. Радциг С. И. История древнегреческой литературы. 5-е изд. М.: Высшая школа, 1982. — 487 с.

22. Сальникова Е. В. Предыстория волшебства экранов. Мотивы «Илиады» и «Одиссеи» // Наука телевидения. 2018. № 14 (1). С. 80–157.

23. Синицын А. А. Свежо предание..., или Историографический миф о близости двух античных писателей-современников (замечания к «Софокловой» эпиграмме из Плутарховых «Моралий») // Ложь права?: Теоретический альманах «Res cogitans». М.: Книжное обозрение, 2008. Вып. 4. С. 122–159.

24. Синицын А. А. Plut. Mor. 785b: критические замечания о достоверности источника // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. 2008. Вып. 7. С. 377–418.

25. Синицын А. А. Двенадцать тезисов о Штирлице, или Советский миф о «Троянском коне» // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории — 2007–2009. Вып. 9. М.: РГГУ, 2012. С. 334–367.

26. Синицын А. А. Рецепт Ф. Феллини в изображении древнего Рима // Античное наследие в последующие эпохи: рецепция или трансформация? Российско-германский международный научно-образовательный симпозиум (Казань, 18–20 октября 2018 г.) / сост. и отв. ред. Э. В. Рунг, Е. А. Чиглинецв. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2018. С. 114–123.
27. Синицын А. А. Различные аспекты синема: предисловие редактора спецвыпуска «Acta eruditorum», посвященного истории и теории кино // *Acta eruditorum*. 2018. Вып. 29. С. 3–13.
28. Синицын А. А. Опыт (ре)конструкции истории Федерико Феллини: О мотивах и новаторских принципах в “Fellini Satyricon” (К 50-летию создания кинокартины) // *Acta eruditorum*. 2018. Вып. 29. С. 69–93.
29. Синицын А. А. Историографическое кино Федерико Феллини и кинофилология Рима // *Terra aestheticae*. 2019. № 1 (3). С. 106–130.
30. Соловьева А. С. «Странствия Одиссея»: исторический анализ кинофильма // *Acta eruditorum*. 2018. Вып. 29. С. 51–55.
31. Суриков И. Е. Гомер. М.: Молодая гвардия, 2017. — 319[1] с.
32. Суриков И. Е. «Неведомый благодетель»? (Некоторые проблемы происхождения греческого алфавита) // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. 2019. Вып. 19. № 1. С. 7–26.
33. Феллини Ф. Делать фильм / пер. с ит. и коммент. Ф. М. Двин; послесл. К. М. Долгова. М.: Искусство, 1984. — 287 с., 32 л. ил.
34. Феллини Ф., Гуэрра Т. Амаркорд / пер. с ит. Г. Богемского // *Киносценарии: Литературно-художественный иллюстрированный журнал*. 2005. № 5–6. С. 198–261.
35. Феллини Ф., Чандлер Ш. Я вспоминаю... / пер. с ит. В. Бернацкой, Н. Пальцева. М.: Вагриус, 2002. — 445 с.
36. Чистякова Н. А., Вулих Н. В. История античной литературы. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 1971. — 456 с.
37. Aldouby H. Federico Fellini. Painting in Film, Painting on Film. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2013. — 186 p.
38. Bannon C. J. The Brothers of Romulus: Fraternal Pietas in Roman Law, Literature, and Society. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997. — XI, 234.
39. Blanshard A. J. L. The Erotic Eye: Cinema, Classicism, and the Sexual Subject // *Ancient Rome and the Construction of Modern Homosexual Identities* / ed. by J. Ingleheart. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 252–270.
40. Brunet E. “Tramandare-tradire”: storiografia e senso dell’antico nel Fellini Satyricon. *Engramma. La tradizione classica nella memoria occidentale*. 2006. Vol. 49. URL: http://www.egramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2575 (дата обращения: 14.09.2018).
41. Burgess J. S. Achilles’ Heel: The Historicism of the Film Troy // *Reading Homer: Film and Text* / ed. by K. Myrsiades. Madison/Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2009. P. 163–186.
42. Carrera A. Fellini’s Eternal Rome: Paganism and Christianity in the Films of Federico Fellini. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2018. — 200 p.
43. Chiasson Ch. C. Redefining Homeric Heroism in Wolfgang Petersen’s Troy // *Reading Homer: Film and Text* / ed. by K. Myrsiades. Madison/Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2009. P. 186–207.
44. Clarke W. M. Achilles and Patroclus in Love // *Hermes*. 1978. Bd. 106. Hft. 3. P. 381–396.
45. *Classical Myth and Culture in the Cinema* / ed. by M. M. Winkler. Oxford: Oxford University Press, 2001. — IX, 350 p.

46. Curchod O. Le sourire et la fresque: la représentation de l'Antiquité dans Fellini-Satyricon // *Positif*. 1984. № 276. Février. P. 30–37.
47. Daugherty G. N. Indirect or Masked Modyseys? Establishing a Working Set of Criteria // *Locating Classical Reception on Screen. Masks, Echoes, Shadows* / ed. by R. Apostol, A. Bakogianni. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018. P. 19–42.
48. Davidson J. *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2007. — XXII, 634 p.
49. Dumont H. *L'Antiquité au cinéma: Vérités, légendes et manipulations* / Préface de J. Tulard. Paris; Lausanne: Nouveau Monde Éditions; Cinémathèque suisse, 2009. — 648 p.
50. Fisher N. *Athletics and Sexuality // A Companion to Greek and Roman Sexualities* / ed. by Th. K. Hubbard. Malden, MA; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. P. 244–264.
51. Gianotti G. F. Petronio e gli altri nel Satyricon di Federico Fellini // *Lexis*. 2012. Vol. 30. P. 565–583.
52. Hight G. Whose Satyricon — Petronius' or Fellini's? // *Horizon*. 1970. Vol. 12. № 4. P. 42–47.
53. Hubbard Th. K. *Peer Homosexuality // A Companion to Greek and Roman Sexualities* / ed. by Th. K. Hubbard. Malden, MA; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. P. 128–149.
54. Iridon C., Presadă D. Petronius' Satyricon and its Cinematographic Transposition // *Language and Literature — European Landmarks of Identity*. 2015. Vol. 16. P. 246–252.
55. *Italian Sword and Sandal Films, 1908–1990* / ed. by R. Kinnard, T. Crnkovich. Jefferson, NC: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2017. — 256 p.
56. Kapparis K. *Prostitution in the Ancient Greek World*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. — VIII, 501 p.
57. Karaman E. H. *Ephesian Women in Greco-Roman and Early Christian Perspective*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. — XIII, 193 p.
58. Kirk G. S. The development of ideas, 750 to 500 B.C. // *The Cambridge Ancient History*. 2nd ed. Vol. IV: Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525–479 B.C. / ed. by J. Boardman, N G. L. Hammond, D. M. Lewis, M. Ostwald. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 389–413.
59. *Le péplum. L'antiquité au cinéma* / dir. par C. Aziza (CinemAction). Condé-sur-Noireau; Paris: Corlet; Télérama, 1998. — 183 p.
60. Lear F. *Ancient Pederasty: An Introduction // A Companion to Greek and Roman Sexualities* / ed. by Th. K. Hubbard. Malden, MA; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. P. 102–127.
61. Manguel A. *Homer's The Iliad and The Odyssey: A Biography*. New York: Atlantic Monthly Press, 2007. — X, 285 p.
62. McGlathery D. B. Petronius' Tale of the Woman of Ephesus and Bakhtin's Material Bodily Lower Stratum // *Arethusa*. 1998. Vol. 31. № 3. 313–336.
63. Myrsiades K. Reading "The Gunfighter" as Homeric epic // *College Literature*. 2007. Vol. 34 (2). P. 279–300 (= *Reading Homer: Film and Text* / ed. by K. Myrsiades. Madison/Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2009. P. 229–252).
64. Nethercut W. R. Fellini and the Colosseum: Philosophy, Morality and the Satyricon // *The Classical Bulletin*. 1971. Vol. 47. P. 53–59.
65. Pace N. *Colloquio con Luca Canali su Fellini-Satyricon // Fellini Satyricon: L'immaginario dell'antico. Scene di Roma antica. L'antichità interpretata dalle arti contemporanee: I Giornata di studio*. Milano, 6 marzo 2007 / a cura di R. De Berti, E. Galletti, F. Slavazzi. Milano: Cisalpino, 2009. P. 43–58.

66. Paul J. Fellini–Satyricon: Petronius and the Film // *Petronius: A Handbook* / ed. by J. R. W. Prag, I. D. Repath. Chichester, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009. P. 198–217.
67. *Reading Homer: Film and Text* / ed. by K. Myrsiades. Madison/Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2009. — 258 p.
68. Richardson T. W. *Paths of Love: Age and Gender Dynamics in the Erotic Novel // A Companion to Greek and Roman Sexualities* / ed. by Th. K. Hubbard. Malden, MA; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. P. 479–492.
69. Rotondi A. *Polidoro Satyricon: per una rivalutazione del Satyricon di Polidoro–Bini* // *Studi Urbinati. B. Scienze umane e sociali. 2008–2009. Vol. LXXVIII–LXXIX*. P. 273–281.
70. Salvador Ventura F. J. *La villa de los suicidas: una lección felliniana de cultura clásica // Cine y representación: Re-producciones de mundos en re-construcciones filmicas* / ed. F. J. Salvador Ventura. Paris: Université Paris-Sud, 2014. P. 111–123.
71. Sampino G. *Il Satyricon come “ipertesto multiplo”. Forme e funzioni dell’intertestualità nel romanzo di Petronio*. Diss. ... Università degli studi di Palermo. Palermo, 2017. — VI, 447 p. URL: <https://biblio.ugent.be/publication/8556713/file/8556715.pdf> (дата обращения: 14.09.2019).
72. Slavazzi F. *L’immagine dell’antico nel Fellini-Satyricon // Fellini Satyricon: L’immaginario dell’antico. Scene di Roma antica. L’antichità interpretata dalle arti contemporanee: I Giornata di studio*. Milano, 6 marzo 2007 / a cura di R. De Berti, E. Galletti, F. Slavazzi. Milano: Cisalpino, 2009. P. 59–92.
73. Sullivan J. P. *The Social Ambience of Petronius’ Satyricon and Fellini Satyricon // Classical Myth and Culture in the Cinema* / ed. by M. M. Winkler. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 258–271.
74. Sütterlin A. *Petronius Arbiter und Federico Fellini: ein Strukturanalytischer Vergleich*. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 1996. — 239 S.
75. *The Journey of G. Mastorna. The Film Fellini didn’t make / F. Fellini with the collaboration of D. Buzzati, B. Rondi, and B. Zapponi; trans. with a comment. by M. Perryman*. New York; Oxford: Berghahn, 2013. — 228 p.
- 75a. Warwick C. *The chaste consecration of the thighs: post-Homeric representations of Achilles and Patroclus in Classical Greek Literature* // *The UC Davis Undergraduate Research Journal*. 2013. Vol. 15. P. 1–15. URL: https://explorations.ucdavis.edu/docs/2013/WARWICK_CELSIANA.pdf (дата обращения: 03.10.2019).
76. Winkler M. M. *Classical Mythology and the Western Film // Comparative Literature Studies*. 1985. Vol. 22. № 4. P. 516–540.
77. Winkler M. M. *Mythologische Motive im amerikanischen Western-Film // Mittelalter-Rezeption III. Gesammelte Vorträge des 3. Salzburger Symposions “Mittelalter, Massenmedien, Neue Mythen”* / hrsg. von Jü. Kühnel, H. Mück, Ursula Müller, Ulrich Müller. Göttingen: Kümmerle Verlag, 1988. S. 563–578.
78. Winkler M. M. *Homeric kleos and the Western Film // Syllecta Classica*. 1996. Vol. 7. P. 43–54.
79. Winkler M. M. *Homer’s Iliad and John Ford’s The Searchers* // *Gaia: Revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*. 2003. № 7. P. 593–599 (= *The Searchers: Essays and Reflections on John Ford’s Classic Western* / ed. by A. M. Eckstein, P. Lehman. Detroit: Wayne State University Press, 2004. P. 145–170).
80. Winkler M. M. *The Iliad and the Cinema // Troy: From Homer’s Iliad to Hollywood Epic*. Oxford: Blackwell, 2006. P. 43–67.
81. Winkler M. M. *Cinema and Classical Texts: Apollo’s New Light*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. — XI, 347 p.

FS — Fellini Satyricon. К/ф «Сатирикон Феллини»; авторы сценария Ф. Феллини, Б. Дзаппони, при участии Б. Ронди; режиссер Ф. Феллини; продюсер А. Гримальди; оператор Дж. Ротунно; композитор Н. Рота и др.; в ролях М. Поттер (Энколпий), Х. Келлер (Аскилт), М. Борн (Гитон), М. Романьоли (Трималхион), С. Рандоне (Эвмолп), Магали Ноэль (Фортуната) и др. Италия–Франция: Les Productions Artistes Associés, Produzioni Europee Associati, 1969. — 129 мин. Текст фильма цитируются по русской версии, опубликованной на электронном ресурсе в свободном доступе; автор перевода не указан. URL: <https://www.hdkino.cc/fantasy/21483-satirikon.html> (дата последнего обращения: 15.10.2019).

М. Солдатова, Д. Северюхин

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ ПЕТРОГРАДА И МОСКВЫ ЛЕНИНСКОГО ПЕРИОДА

В статье на примере художественной жизни Петрограда и Москвы рассматривается этап становления отечественного искусства в Ленинский период, который стал поворотным для многих художественных объединений и определил дальнейшую судьбу отечественного искусства.

Ключевые слова: Ленинский период, искусство Петрограда, искусство Москвы, художественные объединения.

M. Soldatova, D. Severyukhin
ARTISTIC LIFE OF PETROGRAD AND MOSCOW
IN THE PERIOD OF LENIN'S REIGN

The article is devoted to the stage of formation of Soviet art in the period of Lenin's reign on the example of artistic life of Petrograd and Moscow. This time has become a turning point for many art groups and associations. This historical period has predetermined the future fate of Soviet art.

Keywords: early Soviet period, art of Petrograd, art of Moscow, art groups and associations.

Искусство Ленинского периода охватывает небольшой, но значительный период, выпавший на непростое и переломное время как в художественном мире, так и в мировой истории. Еще в 1905 г. В. И. Ленин в статье «Партийная организация и партийная литература» сформулировал требования революционного пролетариата в области художественной культуры и обосновал принципы нового реалистического искусства. Позднее на основе этих принципов возникнет метод социалистического реализма. Писатели и художники обратятся к жизни рабочего класса и раскроют в своем творчестве «глубочайшие движущие силы развития общества — революционную мощь пролетариата, его права и историческую роль» [2, с. 5].

Приход к власти большевиков в октябре 1917 г. коренным образом изменил художественную жизнь России. Большинство художников — от передвижни-

ков и мирискусников до беспредметников и конструктивистов — включилось в агитационную, оформительскую и выставочную деятельность. По инициативе властей устраивались массовые празднества и государственные выставки, создавались и реорганизовывались музеи, обновлялся театральный репертуар, разворачивалась сформулированная В. И. Лениным в 1918 г. программа «монументальной пропаганды», начиналась широкая реформа художественного образования. Политика властей породила в художественной среде своеобразную эйфорию, которая для некоторых ее представителей продолжалась вплоть до начала 1930-х гг.

В ноябре 1917 г. Советская власть ликвидирует аппарат бывшего Министерства Императорского двора и уделов, ведавшего до революции императорскими театрами, музеями, Академией художеств и связанными с нею образовательными учреждениями. Созданный на новых основах Народный комиссариат просвещения во главе с А. В. Луначарским возглавляет руководство всеми учреждениями искусства. Всего ведомство курировало 25 отделений, а в апреле 1918 г. в отделе искусства сформировался отдел изобразительных искусств, во главе с художником Д. П. Штеренбергом. При отделе созданы две художественные коллегии — Петроградская и Московская. В Петроградскую коллегию вошли Н. И. Альтман, Н. Н. Пунин, С. В. Чехонин, А. Т. Матвеев, В. В. Маяковский, О. М. Брик, В. А. Шуко и др. В Московскую коллегию, созданную несколько позже, — В. Е. Татлин, И. И. Машков, П. В. Кузнецов, К. С. Малевич, И. В. Жолтовский, Р. Р. Фальк, В. В. Кандинский, Б. Д. Королев, С. Т. Коненков, А. В. Шевченко, О. В. Розанова, Н. А. Удальцова и др. [4, с. 11–12]. Примечательно, что все названные художники тяготели к эстетике авангарда.

3 (16) ноября 1917 г. А. В. Луначарский выступил с обращением к гражданам России «Берегите народное достояние», в котором, в частности, говорилось: «<...> кроме богатств естественных, трудовой народ унаследовал еще огромные богатства культурные: здания дивной красоты, музеи, полные предметов редких и прекрасных, поучительных и возвышающих душу, библиотеки, хранящие огромные ценности духа и т. д. Все это теперь воистину принадлежит народу» [8, с. 20].

16 (29) января 1918 г. нарком просвещения выступил на заседании культурно-просветительной секции III Всероссийского съезда советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов с докладом «О задачах советской власти в области культурной политики», в котором были впервые сформулированы принципы взаимоотношений новой власти и художников. В докладе говорилось: «Совершенно напрасны и несостоятельны опасения иных художников и деятелей искусства, будто с исчезновением меценатов и меценатства, их творчество и даже и существование сделаются необеспеченными. Напротив, можно сказать с уверенностью, что именно теперь-то художники всех родов получают неограниченные возможности развитию и приложению своего таланта. Народ, который научится ценить искусство, захочет, прежде всего, сделать свою жизнь красивее; в отличие от кучки богачей — меценатов, к вкусам которых невольно должен был приспособляться художник, до сих пор, чтобы вернее получить заказ, народ, оставаясь в скромных жилищах, у себя дома, захочет с еще небывалой пышностью и роскошью украсить свои общественные здания

и учреждения, — свои Советы, бюро профессиональных союзов, школы для своих детей, свои театры и клубы. Кроме того, должны быть широко поставлены различные выставки, на которых всякий художник мог бы выставлять свои работы без каких бы то ни было ограничений; при правильной оценке их специальности может создаться громадное количество образцов. Старая система оплаты произведений художника должна быть отменена, должен быть введен более правильный принцип равной оплаты, т. е. оплаты за затраченный труд — и только, ибо за талант и гений не платят, а возможность отдать на служение свой талант — величайшая честь для художника» [8, с. 31].

В первые месяцы после революции правительство национализировало художественные музеи, частные собрания и коллекции. 3 июня 1918 г. В. И. Лениным подписан декрет о национализации Третьяковской галереи. В Москве были национализированы частные галереи Щукина, Морозова, Остроухова. Соборы Кремля превращены в музеи. В Петрограде Зимний дворец стал Дворцом искусств, а позднее он был передан в ведение Эрмитажа. Русский музей и многие частные собрания и коллекции также были национализированы.

Претерпевает реорганизацию и система художественного образования. На базе ликвидированной Академии художеств в Петрограде 12 апреля 1918 г. открылись Петроградские государственные свободные учебно-художественные мастерские. В Москве в этом же году Училище живописи, ваяния и зодчества и Строгановское училище были слиты и реорганизованы в Первые и Вторые свободные художественные мастерские. В 1920 г. путем их слияния были созданы единые Высшие художественно-технические мастерские.

Ленинская идея монументальной пропаганды восходит к утопическому сочинению Т. Кампанелла «Город Солнца», в котором итальянский философ позднего Возрождения излагает свои мысли об устройстве идеального социалистического государства. Начало осуществления плана монументальной пропаганды было положено декретом СНК РСФСР от 12 апреля 1918 г. «О памятниках Республики», за подписью председателя Совнаркома Ленина, народных комиссаров Луначарского и Сталина. В числе установленных декретом мероприятий значилось снятие старых памятников и выработка проектов памятников Российской социалистической революции.

«В ознаменование великого переворота, преобразившего Россию, Совет Народных Комиссаров постановляет: 1. Памятники, воздвигнутые в честь царей и их слуг, не представляющие интереса ни с исторической, ни с художественной стороны, подлежат снятию с площадей и улиц и частью перенесению в склады, частью использованию утилитарного характера. 2. Особой комиссии из Народных Комиссаров Просвещения и Имуществ Республики и Заведующего Отделом изобразительных искусств при Народном Комиссариате Просвещения поручается, по соглашению с художественной коллегией Москвы и Петрограда, определить, какие памятники подлежат снятию. 3. Той же комиссии поручается мобилизовать художественные силы и организовать широкий конкурс по выработке проектов памятников, долженствующих ознаменовать великие дни Российской Социалистической Революции. 4. Совет Народных Комиссаров выражает желание, чтобы в день 1 мая были уже сняты некоторые наиболее уродливые истуканы и выставлены первые модели новых памятников на суд

масс. 5. Той же комиссии поручается спешно подготовить декорирование города в день 1 мая и замену надписей, эмблем, названий улиц, гербов и т. п. новыми, отражающими идеи и чувства революционной трудовой России» [13, с.433].

Тогда же отделом изобразительных искусств Наркомпроса был подготовлен список лиц, которым предполагалось поставить памятники. В список были включены имена революционеров и крупных общественных деятелей русской и зарубежной культуры разных эпох — всего 69 имен. Кроме памятников отдельным лицам план предполагал также установку монументальных аллегорических композиций. Работа по осуществлению этого плана в Москве была поручена архитектору Н. Д. Виноградову. Первым произведением стал памятник Радищеву, созданный Л. В. Шервудом, установленный на Дворцовой площади в Петрограде 22 сентября 1918 г. Точно такой же памятник был установлен в Москве 6 октября 1918 г. Это были первые памятники, установленные в Москве и Петрограде после революции. Декрет «О памятниках Республики» считался В. И. Лениным «наиважнейшим», т. к. памятники с высеченными выписками или изречениями на постаментах являются как бы уличными кафедрами, которые «трогают душу неграмотного человека», ликвидируют таким образом безграмотность. Многие памятники, установленные в ближайшие годы в Москве, Петрограде и в провинциальных городах, были выполнены во временных материалах и не сохранились. При сооружении ряда монументов были использованы надежные постаменты «царских» памятников.

Политический плакат, включенный в общественную среду, доступный и понятный малограмотному человеку, помогал воздействию советской идеологии на массовое сознание. В создании плаката принимали участие мастера разных художественных направлений — от авангардистов до реалистов, как правило, имевшие опыт работы в дореволюционной России. Условно выделяют два вида политического плаката — героический и сатирический. В основе героического плаката лежит положительный образ нового советского человека, в сатирическом — отрицательный образ врага Советской власти. Родоначальником советского политического плаката является Дмитрий Моор (собств. Д. С. Орлов). За годы гражданской войны им выполнено более 50 плакатов. Среди наиболее известных: «Ты записался добровольцем?» (1920), «Врангель еще жив, добей его без пощады» (1920), «Помоги» (1922). Ярким примером сатирического плаката служат работы Виктора Дени (собств. В. Н. Денисов). Своим сатирическим методом В. Дени выбрал насмешку и шарж, часто сотрудничал с поэтом Демьяном Бедным. Среди его работ можно отметить плакаты «Капитал» (1919), «На могиле контрреволюции» (1920). Особое место в развитии этого жанра занимают «Окна сатиры РОСТА» — трафаретные и литографированные плакаты, создаваемые в 1919–1922 гг. в Москве и Петрограде в традициях лубка с краткими сатирическими текстами. В «Окнах» работали Л. Г. Бродаты, В. И. Козлинский, В. В. Лебедев, А. В. Лентулов, К. С. Малевич, И. И. Машков, А. А. Радаков, Н. Э. Радлов, М. М. Черемных и др.

Оставшиеся в Петрограде художники быстро осознали необходимость консолидироваться с тем, чтобы доказать свой «трудовой статус», который являлся условием получения продуктового и дровяного пайка, а также позволял сохранить право на пользование жилплощадью и мастерскими. 4 сентября

1918 г. в Петрограде состоялось учредительное собрание Первого Профессионального трудового союза художников, в который вошло около трехсот живописцев, графиков, скульпторов и архитекторов, представляющих Общину художников, Общество имени А. И. Куинджи, «Мир искусства» и другие сохранившиеся к тому времени художественные объединения. Председателем этого союза стал живописец М. Л. Шафран, а почетным председателем избрали М. Горького, который до времени пользовался высоким авторитетом у большевиков и пытался по мере сил помочь деятелям культуры.

Союз ставил задачей «содействие своим членам в достижении наилучших условий труда и развитие творческих сил среди народных масс путем устройства выставок, лекций, выпуска художественных изданий и проч.» [16]. Важнейшей практической задачей союза стало утверждение за художниками официального статуса трудящихся и защита их социальных прав перед лицом новой власти. В последующие годы союз неоднократно подвергался реорганизации, менял названия и адреса, но основной его функцией оставалась организационная и финансовая работа в профессиональной художественной среде, утверждение трудовых договоров, разработка расценок на «изопroduкцию», выдача удостоверений на право пользования мастерскими, ходатайства о пенсиях и материальной помощи. Как плод независимой общественной инициативы Профессиональный союз художников в новых политических условиях был обречен играть незначительную роль на городской художественной сцене, и в 1942 г. был распущен.

В октябре 1918 г. в целях «освобождения художников от эксплуататоров» и создания «художественной культуры народа» [14, с. 284] выставочное дело было национализировано: на устройство художественных выставок накладывалась государственная монополия, осуществление которой возлагалось на Отдел ИЗО Наркомпроса и созданное при нем Всероссийское центральное выставочное бюро (положение об этом бюро выработывалось при участии К. С. Малевича и других представителей авангарда). Государство брало на себя все расходы по организации выставок: ни с художников-участников, ни с посетителей выставки плата не взималась. Напротив, за участие в выставке художники получали от государства денежную сумму, размер которой определялся Коллегией по делам искусств и представителями профсоюза. В это время художественные выставки в Петрограде и Москве проводились согласно уставам художественных обществ, которые с 1918 г. регистрировались при Научном отделе Наркомпроса; в 1921 г. преобразован в секцию академического центра Наркомпроса — Главнауку, в задачи которой входило развитие и материальное обеспечение сети научных и художественных учреждений. После революции перерегистрировались и продолжали действовать художественные общества с дореволюционной историей: «Мир искусства», Товарищество передвижных художественных выставок, Общество имени А. И. Куинджи, Община художников, «Московский салон», Московское товарищество художников, Всероссийское общество поощрения художеств и др. В ближайшие годы к ним прибавились в Москве — Общество художников московской школы и общество «Московские живописцы», в Петрограде — Общество художников-индивидуалистов, группа художников «Шестнадцать» и группы художественного авангарда, связанные с основанным в 1919 г. в Петрограде

Государственным институтом художественной культуры (Гинхук) и с Музеем живописной культуры при нем [см. 10]. Директором Гинхука в 1923 г. был назначен К. С. Малевич — в то время руководитель объединения Уновис («Утвердители нового искусства»), практика которого строилась на разработанных и декларируемых им принципах супрематизма [17, с. 72–83]. В недрах Гинхука действовала творческая группа «Зорвед» («зор» — зрение; «вед» — ведать, знать), или «Коллектив расширенного наблюдения» [см.: 3; 5; 6; 7]. В нее входили сотрудники М. В. Матюшина по Отделу органической культуры Гинхука и его ученики. Группа занималась изучением теории восприятия цвета, опираясь на «опыт расширенного видения», который нашел отражение в декларации «Не искусство, а жизнь» и позже был развит Матюшиным в труде «Опыт художника новой меры». Весной 1919 г. в залах Зимнего дворца открылась «Первая Государственная свободная выставка произведений искусства», прообраз будущих общегородских выставок ленинградских художников. Экспонировалось свыше 1800 произведений почти 300 авторов, представлявших основные направления современного искусства и петроградские художественные общества, а также творчество художников, не входивших в объединения. В 1923 г. а залах Академии художеств открылась выставка картин художников Петрограда всех направлений за пять послереволюционных лет.

Новая экономическая политика (НЭП), развернутая на основании решений X съезда ВКП(б) и утвержденная декретом ВЦИК от 21 марта 1921 г., завершила эпоху «военного коммунизма». 22 мая 1922 г. вышел декрет ВЦИК «Об основных частных имущественных правах, признаваемых РСФСР, охраняемых ее законами и защищаемых судами РСФСР»; постановлением ВЦИК от 11 ноября 1922 г. вводился в действие Гражданский кодекс РСФСР, который, в частности предусматривал, что с 1 января 1923 г. каждый гражданин имеет право организовывать промышленные и торговые предприятия. Вместе с тем была проведена радикальная финансовая реформа, нацеленная на укрепление государственной валюты и нормализацию денежных отношений.

НЭП в значительной мере затронула все сферы культурной жизни, оживление которой стало возможно благодаря многим частным и общественным инициативам. Формирование класса новой буржуазии («нэпманов»), приводило к росту числа состоятельных ценителей искусства, возвращалось подавленное в революционные годы стремление к богатому обустройству быта, появлялись возможности для коллекционирования предметов антиквариата и произведений современного искусства. Все это позволило кратковременно оживить художественный рынок и вернуться к традиционной выставочно-коммерческой практике. В этот период получила развитие комиссионная и аукционная торговля произведениями искусства, причем, наряду с наводнившим петроградский рынок антиквариатом (значительную долю которого составляли «экспроприированные» предметы роскоши), успешно продавались и картины современных художников.

Диспут о реалистическом искусстве 1 марта 1922 накануне открытия 47-й выставки ТПХВ, в частности речь художника П. А. Радимова «О значении быта в современной живописи» послужили толчком к созданию Ассоциации художников революционной России (АХРР). 1 мая 1922 на Кузнецком мосту

открылась Выставка картин художников реалистического направления в помощь голодающим, которая в дальнейшем стала считаться 1-й выставкой АХРР. Идейная программа, сформулированная в декларации, сводилась к тому, чтобы «художественно-документально запечатлеть величайший момент истории в его революционном порыве» [1, с. 120], изобразить быт Красной Армии, рабочих, крестьянства, деятелей революции и героев труда. Дать действительную картину событий, а не абстрактные измышления, дискредитирующие революцию перед лицом международного пролетариата. В президиум АХРР вошли П. А. Радимов, А. В. Григорьев, Е. А. Кацман.

К лету 1923 Ассоциация насчитывала до 300 членов, к 1926 — уже около 650; были организованы филиалы АХРР (общим числом до 40) по всей территории СССР, включая Ленинград и национальные республики. Ассоциация показала в Москве 11 выставок тематического характера: «Жизнь и быт Красной Армии» (1922), «Жизнь и быт рабочих» (1922), «Уголок им. В. И. Ульянова-Ленина» (1923), «Революция, быт и труд» (1924 и 1925), «Жизнь и быт народов СССР» (1926), «10 лет Революционной Красной Армии» (1928; эту выставку посетили все члены Политбюро ВКП(б) во главе со Сталиным) и др. Кроме того, в 1923–1931 гг. было проведено около 70 выставок областных и республиканских филиалов.

Параллельно с АХРР в Москве и Петрограде развивалась деятельность групп художественного авангарда. Зародившись в предреволюционное десятилетие, художественный авангард получил мощный импульс для развития в первые послереволюционные годы, когда началось радикальное переустройство культурной жизни страны, сопровождавшееся ломкой старых институций и напряженными поисками новых, соответствующих эпохе форм творческого самовыражения. В эти годы некоторые деятели художественного авангарда (А. И. Альтман, О. М. Брик, В. В. Кандинский, А. Е. Карев, К. С. Малевич, В. В. Маяковский, В. Э. Мейерхольд, Н. Н. Пунин, В. Е. Татлин, П. Н. Филонов, М. З. Шагал, Д. П. Штеренберг и др.) сумели заметно повлиять на выработку советской государственной политики в сфере искусства.

Другой влиятельной литературно-художественной организацией, открыто противостоящей АХРР, стал Левый фронт искусства (ЛЕФ), основанный в 1922 г. в Москве представителями литературно-художественного авангарда, в числе которых были художники Г. Г. Клуцис, Л. С. Попова, А. М. Родченко, В. Ф. Степанова, В. Е. Татлин, архитектор А. А. Веснин, критики Б. И. Арватов и О. М. Брик, поэты Н. Н. Асеев, В. В. Каменский, А. Е. Крученых, В. В. Маяковский, С. М. Третьяков и др. Участники ЛЕФа подчеркивали свою преемственность с дореволюционным кубофутуризмом, который провозглашался ими типом «подлинно пролетарского искусства», они вели свою родословную от манифеста «Пощечина общественному вкусу» (1912). Отвергая старые формы и сводя на нет значение классического культурного наследия, они активно выступали против развития станковых форм, ратовали за производственное искусство, культивировали агитационный и документальный жанры, фотографию, кинохронику, а в литературе — репортаж, очерк.

ЛЕФу, в свою очередь, противостояли представители молодого художественного поколения — члены Общества станковистов (ОСТ), основанного

в Москве в 1925 г. недавними выпускниками ВХУТЕМАСа (А. А. Дейнека, П. В. Вильямс, А. А. Лабас, Ю. И. Пименов и др.) [15, с. 173–178], и общества «Круг художников», основанного годом позже в Ленинграде молодыми выпускниками ВХУТЕИНа (Л. Р. Британишский, А. И. Русаков, В. В. Пакулин, А. Ф. Пахомов, А. Н. Самохвалов, Г. Н. Траугот и др.) [11]. Художники обеих группировок по-своему перерабатывали некоторые идеи конструктивизма, их работы отличались рационалистичностью композиции, подчеркнутой графичностью и динамизмом; в сюжете многих из них привлекала городская жизнь, промышленная техника, индустриальный пейзаж и спорт — культ здорового тела. По меткому определению О. О. Ройтенберг, творчество художников «Круга», как и их ровесников из московских объединений <...>, представляло собой «первый советский художественный андеграунд» [12, с. 540]. Именно на это поколение пришлось основные удары воинствующей критики 1930-х гг. — удары, за которыми часто следовали репрессии, фактически вычеркнувшие их из истории искусства и обрекшие на забвение.

Между тем, к началу 1930-х годов «Ленинский период» отечественной художественной истории завершался под натиском нового «имперского» мышления, насаждаемого Сталиным в качестве конструктивной формы, логически выводимой из марксистской теории и практики. Культура в целом, изобразительное искусство в частности, входили в зону прочного государственного регулирования, «метрономом» которого становился измышленный идеологический принцип социалистического реализма, основанный по сути на идее «полезности» и «преданности» коммунистическому государству. Постановление ЦК ВКП(б) от 23 апреля 1932 г. «О перестройке литературно-художественных организаций» прекратило существование независимых художественных группировок, положив начало созданию единого Союза художников СССР, что стало решающим шагом к утверждению в искусстве монополизма государственной идеологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Борьба за реализм в изобразительном искусстве 1920 годов: материалы, документы, воспоминания / Ред.-сост. В. Перельман. — М., 1962.
2. Всеобщая история искусств. Т. 6. Искусство 20 века. Книга вторая / Под общ. ред. Б. В. Веймарна и Ю. Д. Колпинского. М., 1966.
3. Делакроа-Несмелова В. Э. Воспоминания о педагогической деятельности проф. М. В. Матюшина 1922–1926 гг.
4. Искусство и художественная жизнь России Советского периода (1917–1941 гг.) / Сост. Н. Д. Васюченко. Минск, 2006.
5. Капелюш Б. Н. Архивы М. В. Матюшина и Е. Г. Гуро // Ежегодник РО Пушкинского дома на 1974 г. М., 1976.
6. Козырева Н. «Движение — жизнь»: Матюшин и его теория пространства и цвета // Творчество. 1989. № 6.
7. Костров Н. И. М. В. Матюшин и его ученики // Панорама искусств. Вып. 13. М., 1990.

8. Культурное строительство в СССР 1917–1927: Разработка единой государственной политики в области культуры: Документы и материалы / Отв. ред. А. П. Ненароков. М.: Наука, 1989.

9. Логутова, Е.В. К истории художественных выставок в Санкт-Петербурге XIX — начала XX веков / Труды Исторического факультета Санкт-Петербургского университета. № 2. 2010.

10. Музей в музее. Русский авангард из коллекции Музея художественной культуры в собрании Государственного Русского музея. СПб., 1998.

11. Объединение «Круг художников». 1926–1932 / Сост. О. Шихирева. Каталог. ГРМ. СПб, 2007.

12. Ройтенберг О. О. Неужели кто-то вспомнил, что мы были... [Текст]: Из истории художественной жизни. 1925–1935 / Ройтенберг О. О.; сост.: Т. И. Кононенко, И. А. Никифорова, В. Н. Шалабаева. — М.: Галарт, 2004. — 543 с.: ил.

13. Собрание узаконений и распоряжений Правительства за 1917–1918 гг. [Электронный ресурс]. — М.: Управ. Дел. Совнар. СССР, 1942.

14. Справочник ИЗО Наркомпроса. М., 1920.

15. Становление социалистического реализма в советском изобразительном искусстве. М., 1960.

16. Устав 1-го Профессионального трудового союза художников. РГАЛИ. Ф. 283. Д. 148.

17. Шатских А. Уновис — очаг нового мира // Великая утопия. Русский и советский авангард 1915–1932. М., 1993.

РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ

DOI 10.25991/VRHGA.2019.20.3.061

УДК 122/129

*П. Н. Базанов**

ПАРИЖСКИЙ ЖУРНАЛ «СМЕНА ВЕХ» И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ**

В статье восстанавливается история журнала «Смена вех». Показано влияние журнала на развитие русской философии, исследуются его роль и место в культуре русской эмиграции и Советской России. Рассмотрены работы авторов, публиковавшихся на страницах журнала. Особое внимание уделяется полемике на страницах журнала об идеях сборника «Смена вех». Показано отношение авторов журнала к феномену русской интеллигенции и комплексу взаимоотношений власть — интеллигенция.

Ключевые слова: «Смена вех», русская философия, русская эмиграция, социальная философия, журналы Русского Зарубежья, интеллигенция.

P. N. Bazanov

THE PARISIAN MAGAZINE "CHANGE OF MILESTONES" AND RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT

The article restores the history of the magazine "Smena vekh" ("Change milestones"). The influence of the journal on the development of Russian philosophy is shown. The role and place of the magazine «Smena vekh» in the culture of Russian emigration and Soviet Russia is investigated. Considered the work published in the magazine. Particular attention is paid to the controversy in the pages of the magazine about the ideas of the collection «Smena vekh». The author shows the attitude of the authors of the journal to the phenomenon of the Russian intelligentsia and the complex of relations between the authorities and the intelligentsia.

Keywords: «Smena vekh», "Change of Milestones", Russian philosophy, Russian emigration, social philosophy, magazines of the Russian Diaspora, intelligentsia.

Просоветское движение сменовеховцев хорошо известно современному читателю. Экзотическое название происходит от заглавия сборника «Смена

* Базанов Петр Николаевич, доктор исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный институт культуры.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00783 «Социально-философская и политическая просоветская мысль первой волны эмиграции русского зарубежья в периодических изданиях 20–50-х гг. XX века».

вех» (антитеза присутствует уже в заглавии, в противопоставлении сборнику «Вехи»), вышедшего в Праге в 1921 г. Сменовеховству и его лидерам посвящено много публикаций. История периодических изданий этого движения удостоились диссертации Ю. Н. Пудовкиной [11; 10], публикаций В. Н. Козлова [7], В. А. Осипова [9], обзора в работах Г. В. Жиркова [4, с. 57–60; 5, с. 181–183], упоминается в монографии А. В. Квакина [6], но непосредственно журналу «Смена вех» посвящены только статьи Т. Н. Красавченко [8], О. А. Воробьева [1] и раздел книги С. В. Горячей [2, с. 54–73].

Еженедельный журнал «Смена вех» (Париж 1921–1922, № 1–20) известен благодаря одноименному сборнику. После выхода в Праге в 1921 г. сборника статей. Политбюро РКП(б) решило профинансировать издание журнала под редакцией Ю. В. Ключникова для пропаганды сменовеховской идеологии. Юрий Вениаминович Ключников (1886–1938) — общественно-политический деятель, юрист, дипломат, специалист в области международного права и международных отношений, кадет, управляющий министерством иностранных дел в правительстве А. В. Колчака. В эмиграции он стал основателем и идеологом сменовеховского движения, лидером левого крыла. Благодаря многочисленным сохранившимся документам можно сделать вывод о финансировании нового журнала большевиками. Решение о помощи сменовеховцам было принято на самом высшем уровне. Вышло постановление политбюро ЦК РКП(б) от 22 нояб. 1921 г. об издании «Смена вех»: «Считать поддержку “Смены вех” столь же приемлемой, как и поддержку выпуска брошюр той же группой» [6, с. 128; 3, с. 392]. Из переписки советского полпреда в Германии Николая Николаевича Крестинского (1883–1938) с секретарем ЦК РКП(б) В. М. Молотовым также прослеживается постоянная забота советских руководителей. Так, в письме от 28 января 1922 г. Н. Н. Крестинский предлагает переиздать сборник «Смена вех» тиражом 3 тыс. экз., также он пишет о проекте Ю. В. Ключникова перенести еженедельник «Смена вех» (который издается тиражом 2,5 тыс.) из Франции в Германию. Предлагалось так же увеличить тираж до 5 тыс. из них 1 тыс. печатать в Париже, а 4 тыс. — в Берлине, и 2,5 тыс. из них пересылать в Советскую Россию. В. М. Молотов полностью с данным проектом был согласен и его утвердил [6, с. 130]. Несмотря на разрешение советских органов на публикацию в издательстве при журнале «Смена вех» книг и брошюр, вышла только одно не периодическое издание — монография Ю. В. Ключникова «На великом историческом перепутье: пять глав по социологии международных отношений...» (1922. 184 с.). Интересно, что на титульном листе уже указан Берлин, видимо из-за местной типографии О. Эльснера. Книга переиздана под названием «На великом историческом перепутье» (выделено мной. — П. Б.) (М.: Вузовская книга, 2001. 197 с.). В 1922 г. из-за ультиматума советских спонсоров журнал был закрыт, и вместо него в Берлине стала выходить более прокоммунистическая газета «Накануне».

Внимание современных отечественных и зарубежных исследователей привлекают главным образом жизнь и творчество лидеров и идеологов сменовеховства (Н. В. Устрялова, Ю. В. Ключникова, В. Н. Львова, С. С. Чахотина, С. С. Лукьянова, Ю. Н. Потехина, А. В. Бобрищева-Пушкина, Г. Л. Кирдцова, Б. В. Дюшена и др.). Кроме С. С. Чахотина, все они вернулись в Советскую

Россию и были расстреляны. Сменовеховцы искренне ждали повторения в России сценария Великой Французской революции. Пройдет якобинский (большевистский) период Революции и будет термидор, а потом император Наполеон и король вернутся. Нэп воспринимался как начало экономического термидора. Сменовеховцы первые поставили проблему — за кого и почему выступил народ в революцию и Гражданскую войну? Н. В. Устрялов принадлежал к правому флангу сменовеховцев и считал, что советская власть хотя и эволюционирует, но станет национальной только после военно-диктаторского переворота. Главную идею «Вех» — русская интеллигенция не должна быть революционной, а должна быть патриотичной и поддерживать царскую власть — сменовеховцы доводили до абсурда: нужно выступать на стороне любой существующей центральной власти в России. Они первыми заявили, что борьба интеллигенции на стороне белых была ошибкой, потому что это была борьба против собственного народа. Поэтому интеллигенция должна покаяться, недаром статья С. С. Чахотина называлась «В Каноссу» (в честь замка в Италии, куда германский император Генрих IV босиком пошел каяться перед папой Григорием VII). Русская революция 1917 г. — не столько революция социальная, сколько национально-освободительная (борьба народов против превращения России в колонию иностранных государств). Большевики продолжили дело Ивана Калиты, заново собрали Россию, когда она распалась (при этом заглушевывалось то, что большевики не только создали отдельные республики, но стали искусственно культивировать новые национальные элиты). Белая армия перестала быть успешной после начала интервенции Антанты и помощи со стороны союзников. Именно борьба с интервенцией окончательно легитимизировала советскую власть в Москве как национальную. Сменовеховцы подчеркивали: русский народ был за большевиков (национальных революционеров), но против коммунистов (интернационалистов, сторонников мировой революции). Все эти идеи были любимыми постулатами советской идеологии и живы в общественном мнении до сих пор, правда, без ссылок на первоисточники.

Публицистическая деятельность сменовеховцев началась с напечатания пражской типографии «Политика» сборника «Смена вех: Июль 1921 г.» (1921. 184 с.). Его авторами выступили: Ю. В. Ключников, Н. В. Устрялов, С. С. Лукьянов, А. В. Бобрищев-Пушкин, С. С. Чахотин и Ю. Н. Потехин. Сборник был распродан в пять недель и произвел большое впечатление на В. И. Ленина, который убедил политбюро РКП(б) из прагматических соображений поддержать сменовеховское движение (в частности финансово, причем в твердой валюте — в долларах [3, с. 397]). На следующий год в Праге вышло второе издание (183 с.), и одновременно сборник перепечатали на родине. Тверское издательство напечатало его в такой же обложке (155, XII, [1] с.) тиражом в 10 000 экз., а в Смоленске (160, XIX с.) — 7500 экз. Последнее издание сопровождала неожиданная для советской цензуры фраза на четвертой странице обложки: «Переиздано Заводоуправлением полиграфической промышленности с оригинала издания в Праге без всяких изменений».

Журнал «Смена вех» выходил в Париже с 29 октября 1921 г. (№ 1–10) по 25 марта 1922 г. (№ 11–20). В нем публиковались А. В. Бобрищев-Пушкин,

В. М. Белов, А. М. Горовцев, Р. Б. Гуль, Б. В. Дюшен, Ю. В. Ключников, Г. К. Лукковский, С. С. Лукьянов, В. Н. Львов, А. А. Носков, Ю. Н. Потехин, П. А. Садькер, Н. В. Устрялов, С. С. Чахотин, находившиеся в тот период в эмиграции, а также материалы из метрополии Н. П. Ашешова, А. А. Блока, В. Г. Богораз (Тана), Э. Ф. Голлербаха, С. М. Городецкого, В. М. Дорошевича, П. С. Когана, М. А. Кузьмина, И. Г. Лежнева, В. В. Муйжеля, С. Б. Членова и др. В журнале печатали фельетоны, стихотворения, научные статьи по экономике, политологии, международному праву, философии, но более всего выходило публицистики.

К собственно философским материалам можно отнести только две публикации. В первом номере была перепечатана из петроградского журнала «Записки Мечтателя» посмертная статья Александра Блока «Владимир Соловьёв и наши дни: (к двадцатилетию со дня смерти)» (С. 22–24). В третьем появилась рецензия А. В. Бобрищева-Пушкина «Мистика на службе: (о книге “Царство Антихриста”)» (С. 7–10). Философское произведение Д. С. Мережковского жесткое критикуется за оправдание Гражданской войны, неспособность понять эпоху, выразить ее чаяния, за низвержение религиозности для решения сиюминутных политических задач. Известный писатель страстно упрекается за непонимание России и русского народа.

Большая часть журнала посвящена трем темам — примирению после Революции и Гражданской войны в России, эволюции советской власти и роли русской интеллигенции. По сути журнал «Смена вех» продолжал все темы одноименного сборника и отвечал на многочисленную критику из метрополии и эмиграции. Уже первый номер в передовой призывал понять наконец, что русская революция — свершившийся факт, и продолжить процесс примирения русской интеллигенцией за границей и русской интеллигенцией в России (С. 1–3). В том же номере напечатан материал «О критике “Смены Вех”» (С. 17–19), подписанный инициалом «N.», направленный против авторов эсеровских изданий и газет П. Н. Милюкова и В. Л. Бурцева. В нем подчеркивалось преклонение русского народа перед красной властью, а раз русская нация считает большевиков своими, то интеллигенция должна им служить. Уже в пятом номере Ю. В. Ключников (всего его перу в журнале принадлежит более 12 публикаций) признался, что первую передовицу писал он, опубликовал анонимное письмо с критикой и свой ответ в развернувшейся дискуссии. Далее лидер сменовеховцев продолжал дискутировать со своими многочисленными оппонентами. Ему принадлежат публикации «Наш Ответ» (№ 4. С. 1–6), «Из переписки» (№ 5. С. 1–10) и редакционная статья «О “красном империализме”» (№ 6. С. 1–3). В ней наиболее прямолинейной доказывалась положительная роль большевистской власти, собиравшей в единое целое временно отпавшие национальные окраины. Ю. В. Ключников блестяще доказывал, что красная империя — единственный шанс для национальностей бывшей Российской империи не стать бесправными колониями европейских стран. Красная Москва становится Меккой всех угнетенных народов Азии, Африки и Америки, не это ли тысячелетняя мечта русских националистов? Прямым продолжением этих положений была редакционная статья «Оздоровление от окраин» (№ 8. С. 1–3).

Далее журнал «Смена Вех» стал печатать материалы о реакции в эмиграции и на Родине. Символическое название носит материал «С другого берега: (со-

ветская и про-советская печать о “Смене Вех”)» (№ 6. С. 12–23), в котором были представлены сменовеховцы из рижской газеты «Новый путь» и хельсинкской «Путь», подсоветские сменовеховцы (общественный деятель, историк, кадет Н. А. Гредескул). Но лучшей надо признать публикацию «Из речи Л. Д. Троцкого на II Всероссийском съезде политпросветов (окт. 1921 г.)», в которой второй человек в коммунистической партии положительно охарактеризовал сменовеховство. Под криптонимом «И. Л.» был перепечатан «Диспут» (№ 10. С. 16–24) — обзор полемики о сборнике «Смена Вех» в девяти номерах газеты «Путь» (Гельсингфорс). В диспуте приняли участие профессор С. А. Адрианов и один из самых известных советских ученых-сменовеховцев В. Г. Тан-Богораз. Журнал перепечатал и прения Н. А. Гредескула, П. А. Губера, историка С. Б. Любоша, А. Н. Шebuнина и др. Будущий директор-распорядитель АО «Накануне» Павел Абрамович Садыкер (1888–?) кратко изложил лекцию юриста профессора Александра Михайловича Горовцева (1878–1933) «Вехи смен» (№ 11 С. 18–20). В одном последних номеров Вл. Лаврецкий (псевдоним Я. Б. Лившица) напечатал отклики на сборник «Смена Вех» на Родине — «Петроградские письма. Новые и старые “Вехи”» (№ 16. С. 21–24).

В журнале печатался Сергей Степанович Чахотин (1883–1973) — общественно-политический деятель, политолог, ученый-микробиолог, исследователь методов и форм пропаганды, считающийся одним из первых теоретиков психологии масс. В 1918 г. он был руководителем ОСВАГа у А. И. Деникина. С. С. Чахотин — единственный из лидеров движения «сменовеховцев», кто умер своей смертью. Его статья «Психология примирения» (№ 15. С. 9–11) была не просто продолжением статьи «В Каноссу», в ней речь шла уже не о причинах поражения белых, а о повороте (т. е. эволюции) большевиков как их историческом и психологическом оправдании. Русская патриотическая интеллигенция, борющаяся за Великую Россию, должна, по мнению С. С. Чахотина, на Родине и в Зарубежье способствовать мирной эволюции советской власти, изживать большевизм изнутри.

В первых номерах журнала публиковался Владимир Николаевич Львов (1872–1930) — общественно-политический и государственный деятель, один из создателей партии «Союз 17 октября», член Государственной думы III и IV созывов, в 1917 г. назначенный Временным правительством обер-прокурором Святейшего Синода. В августе 1917 г. В. Н. Львов сыграл самую загадочную роль в событиях, связанных с «корниловским мятежом». Он одним из первых примкнул к сменовеховскому движению. В. Н. Львов в своих статьях «Русская революция и религиозная свобода» (№ 2. С. 9–11) и «Вероисповедные организации и новая русская государственность» (№ 4. С. 15–18) доказывал, что в Советской России нет ущемления прав верующих, появилось новое народное православие («обновленчество»), а религиозный дух русского народа, его мессианская роль перешла на коммунистическую идеологию. В ноябре 1921 г. В. Н. Львов выступил в Париже с докладом на тему «Советская власть в борьбе за русскую государственность». В нем он принял точку зрения, что Белое движение было ошибочным, а советская власть — единственная государственная русская власть. С тех пор эти постулаты повторяются коммунистическими идеологами, без ссылок на авторство В. Н. Львова. Краткое

содержание публичной лекции «Советская власть в борьбе за русскую государственность» было изложено под инициалом «Х» в пятом номере журнала (С. 19–20). В том же номере было предано гласности «Письмо в редакцию» (С. 20), в котором В. Н. Львов заявлял о выходе из редакции, т. к. его взгляды и убеждения значительно левее... В 1922 г. В. Н. Львов вернулся в Советскую Россию. На Родине он стал идеологом обновленчества, читал лекции по истории церкви и современной ситуации в ней, публиковал статьи в издании «Живая церковь», пока не был репрессирован.

Выделим статьи общественно-политического деятеля, правоведа и философа, идеолога сменовеховства и лидера его правого крыла Николая Васильевича Устрялова (1890–1937). Материалы Н. В. Устрялова (более восьми) были, как правило, перепечатками из харбинской газеты «Новости жизни». Стоит отметить нижеследующие публикации: «Две реакции» (№ 4. С. 8–11, перепечатка из «Новости Жизни» от 5 октября 1921 г.) — по мнению Н. В. Устрялова, к 1921 г. Россия изжила либеральную идеологию, показавшую свою полную несостоятельность в российских условиях с февраля 1917 г., с введением нэпа кончился и якобинский (ультракоммунистический) период революции и начался новый этап — национал-большевистский. Анализу извечного вопроса: как в России произошла революция, была посвящена статья «Духовные предпосылки революции» (№ 9. С. 14–17, перепечатка из «Новостей жизни» от 4 ноября 1921 г.). В борьбе с царизмом интеллигенция создала «дисциплину идей», которая отождествляла правительство с государством и Россией. Общей направленности журнала соответствовала статья «Три борьбы» (№ 16. С. 10–13) — о бессмысленности продолжения Гражданской войны, т. к. любые антисоветские действия русской эмиграции мешают мирной эволюции красной власти. Последняя работа Н. В. Устрялова, которую стоит выделить, — это «Пророческий бред: (Герцен в свете русской революции)» (№ 18. С. 10–16). В ней подчеркивались антизападничество, революционность, антимещанство и искренняя вера Александра Ивановича в будущее России.

Блестящем среди его 11 публикаций можно признать антизападнический и социалистический памфлет «Свобода-равенство-братство» (№ 4. С. 18–20) общественно-политического деятеля, товарища председателя ЦК партии «Союз 17 Октября», адвоката Александра Владимировича Бобрищева-Пушкина (1875–1937). Он убедительно показывал, что Великая Французская революция уничтожила оковы феодального рабства, но буржуазия наложила кандалы экономических отношений, которые делают политическую свободу фикцией. В статье «Об амнистии» (№ 7. С. 7–9) А. В. Бобрищев-Пушкин призывал, в общем контексте направленности журнала «Смена веков», к возвращению эмиграции на Родину и гарантировал безопасность. Парадокс состоим, что именно А. В. Бобрищев-Пушкин полностью деградировал как личность в советских условиях после ареста сына и любимого племянника и спровоцировал свой незаконный арест, окончившийся смертной казнью.

Левый сменовеховец общественно-политический деятель, журналист, профессор Сергей Сергеевич Лукьянов (1889–1936) в статье «Эволюция» (№ 5. С. 11–14) доказывал общие постулаты своего направления. Наибольший инте-

рес из шести его публикаций в «Смене вех» представляет культурологические исследование «Революционное творчество культуры» (№ 2. С. 7–9). По мнению С. С. Лукьянова, революция преодолела раскол русской культуры между интеллигенцией и народом и начался синтез единой национальной культуры. Хотя этот тезис всячески развивался в советский период, невозможно удержаться от комментария, что именно в России интеллигенция всегда была наиболее близка своему народу, а эксперименты коммунистов по созданию новой пролетарской культуры оказали крайне отрицательное влияние как на русскую народную культуру, так и на развитие элитарной культуры «Золотого» и «Серебряного» веков. Историческими размышлениями интересна также статья «Из Фукидида» (№ 9. С. 8–12) — о происхождении мировых войн с древнейших времен, а не только войн XX в.

Наиболее примечательные культурологические статьи в «Смене вех» написал общественно-политический деятель, кадет, публицист Юрий Николаевич Потехин (1888–1937). Из семи его публикаций выделим «Фатальный тупик» (№ 2. С. 15–17) — о русском народе, интеллигенции и революции как единственном выходе из деградации начала XX в. Интересна статья о противопоставлении кумира сменовеховцев — А. А. Блока и Ф. М. Достоевского, который представлял собой антитезу революции, но в силу огромного таланта стал ее пророком. Статья «Две правды: (Достоевский и революция)» (№ 6. С. 7–11) была подписана криптонимом «Ю. П.». И, наконец, статья «Борьба за личность» (№ 10. С. 8–11) доказывала, что выдающимся человеком в истории русской общественно-политической мысли и культуре становится только тот, кто верит в победу величия России, а не вечно сомневающиеся, нытики, антипатриоты-интеллигенты.

С идеями эмигранта Ю. Н. Потехина перекликается статья советского профессора международного права Семена Борисовича Членова (1890–1937) «Интеллигенция на распутье» (№ 9. С. 19–22). По его мнению, интеллигенция после революции разделилась на три части — мертвая (т. н. бывшие — противники большевиков), коммунистическая (идейные фанатики) и советская, за которой будущее, ибо в своем патриотизме она объединяет интеллектуалов из всех социальных групп и классов.

И в завершении нашего обзора назовем статью известного ученого этнографа и лингвиста, профессионального революционера Владимира Германовича Богораза (1865–1936) «Вера в Россию» (№ 12. С. 19–20), опубликованную под его главным псевдонимом «В. Г. Тан». В ней он уже с научно-исследовательских позиций рассуждал о происхождении термина «национал-большевизм».

В парижском журнале «Смена вех» регулярно появлялись статьи по социальной философии. Журнал постоянно доказывал читателям Русского Зарубежья и иностранцам, что советский режим эволюционирует в государственно-патриотическую сторону, а положение в стране стабилизируется. Выделенные коммунистическим руководством деньги были использованы для разобщения русской эмиграции. Идеи и мнения авторов на страницах «Смена вех» не потеряли актуальности даже в наши дни и могут оказать эффективную помощь исследователям, стремящимся разобраться в сложных перипетиях истории русской мысли XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Воробьев О. А. «Третий путь» сменовеховства: обзор парижского еженедельника «Смена Вех» за 1921–22 гг. — URL: <http://www.pseudology.org/Literature/SmenaVekh.htm>
2. Горячая С. В. «Сменовеховцы» 20–30-х годов: Оценка большевистского опыта реформирования России. — Ростовн/Д, 2011.
3. Динерштейн Е. А. Советская власть и эмигрантская печать (20-е годы) // Динерштейн Е. А. Российское книгоиздание (конец XVIII–XIX). — М.: Наука, 2004. — С. 358–399.
4. Жирков Г. В. Между двух войн: журналистика русского зарубежья (1920–1940). — СПб., 1998.
5. Журналистика Русского Зарубежья XIX–XX веков: учеб. пособие / под ред. Г. В. Жиркова. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.
6. Квакин А. В. Между белыми и красными. Русская интеллигенция 1920–1930 годов в поисках Третьего Пути. — М.: Центрполиграф, 2006.
7. Козлов В. Н. Провокация (Тайная операция Политбюро ЦК ВКП(б) — издание сменовеховской газеты. 1922–1924 гг.) // Звезда. — 1997. — № 5. — С. 157–160.
8. Красавченко Т. Н. «Смена вех» // Литературная энциклопедия русского зарубежья: 1918–1940. — М.: РОССПЭН, 2000. — Т. 2: Периодика и литературные центры. — С. 439–442.
9. Осипов В. А. Газета «Накануне». Берлин (1922–1924 гг.) // Россия и современный мир. — М., 1994. — Вып. 2. — С. 173–179.
10. Пудовкина Ю. Н. Сменовеховская журналистика. К истории возникновения // Вестник Московского ун-та. Сер. 10. — 1992. — № 5. — С. 44–52.
11. Пудовкина Ю. Н. Сменовеховские издания: общественно-политический аспект (20-е годы): автореферат дис. ... канд. филол. наук. — М., 1993.

*В. С. Черепенчук**

**«ВЗГЛЯД ИЗ ПРАГИ»: ГАЗЕТА «ВОЛЯ РОССИИ»
О СОБЫТИЯХ МАРТА 1921 ГОДА****

Статья посвящена тому, как газета «Воля России», основанная в Праге членами партии эсеров, представляла своим читателям происходящее в России весной 1921 г. И «красные», и «белые» издания в тот момент рассматривали возможные перспективы большевистской власти. Одним из ключевых, активно обсуждавшихся событий был «кронштадтский мятеж».

Ключевые слова: эсеры, эмиграция, периодическая печать, Гражданская война, перспективы.

V. S. Cherepenchuk
“SIGHT FROM PRAGUE”: THE NEWSPAPER “VOLYA ROSSII”
ABOUT THE EVENTS OF MARCH 1921

The article is devoted to how the newspaper “Volya Rossii”, founded in Prague by members of the Social Revolutionary Party, presented to its readers what is happening in Russia in the spring of 1921. Both the “red” and “white” newspapers at that moment considered possible perspectives for the Bolshevik government. One of the key, actively discussed events was the “Kronstadt insurgency”.

Keywords: socialist-revolutionaries, emigration, periodical press, Civil war, perspectives.

Относительно времени окончания Гражданской войны в России существует несколько точек зрения. Иногда этим условным рубежом считают «крымскую эвакуацию» ноября 1920 г., иногда утверждают, что события 1921–1922 гг. (борьба с антибольшевизмом на Дальнем востоке, в Средней Азии, восстания,

* Черепенчук Валерия Сергеевна, кандидат исторических наук, методист, Смольный институт Российской академии образования; valeriyahistory@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00783 «Социально-философская и политическая просоветская мысль первой волны эмиграции русского зарубежья в периодических изданиях 20–50-х гг. XX века».

подобные Кронштадтскому, последние этапы советско-польской войны) также укладываются в рамки этого противостояния.

Так или иначе, уже в конце 1919 — начале 1920 гг. в большинстве случаев ход военных действий разворачивается в пользу «красных». И мы можем выделить несколько моментов, значимых для настоящего исследования:

— периодическая печать (и «красная», и «белая») по-прежнему играет значимую роль в происходящем, с одной стороны, влияя на общественное мнение, с другой — отражая основные его тенденции;

— обе стороны противостояния не допускают сомнений в своей победе, даже в дни серьезных поражений. Так, советские издания пишут о «временных трудностях» и грядущей победе большевизма даже в ситуации явной угрозы большевистской власти, как было, например, в случае «кронштадского восстания». Газеты, стоявшие на антибольшевистских позициях, утверждали, что «режиму Ленина и Троцкого» осталось недолго, даже после «крымской эвакуации»;

— с конца 1919 — начала 1920 гг. за рубежом — практически во всех государствах, куда направлялись потоки «белоэмигрантов» — резко увеличивается количество периодических изданий на русском языке, пристально следивших за ходом событий как в советской России, так и в тех регионах бывшей империи, которые пока еще были неподконтрольны большевистским силам.

Какие черты, характерные для русскоязычных зарубежных образцов периодической печати 1920–1921 гг., можно выделить?

Во-первых, так же, как и в предыдущие годы, информация зачастую доходила до читателя с явным опозданием. В 1918–1919 гг. это объяснялось в первую очередь военными действиями, которые мешали оперативному обмену сведениями, и часто — переходами редакций «из рук в руки». Эмигрантские же издания были ограничены в основном самим фактом пребывания за границей, что также не способствовало оперативному оповещению.

Во-вторых, в рассматриваемый период русскоязычные газеты, издававшиеся за границей, по сути продолжали проецировать точку зрения, которая была характерна для выпускавших их политических организаций в предыдущие годы. Период «осознанной рефлексии» еще не наступил, и в большинстве случаев эсеры, монархисты, меньшевики и другие, публикуя свои статьи, исходили из тех же посылов и убеждений, что и три-четыре года назад.

В 1920 г. в Праге начала издаваться газета «Воля России», занимавшая «эсеровские позиции». На ее первой полосе было указано: «При ближайшем участии В. М. Зензинова, В. И. Лебедева, О. С. Минора». Все указанные персонажи были видными деятелями эсеровской партии.

«Воля России», на страницах которой печатались материалы А. Ф. Керенского, В. М. Чернова, К. Каутского, В. В. Сухомлина, впоследствии превратилась в журнал, а редакция из Праги переместилась в Париж. В целом издание было весьма популярным и крупным: так, на последних страницах мартовских номеров 1921 г. располагались призывы подписываться на «Волю России» (в марте продолжалась подписка на 1921 г.) и указывалось, что номера «продаются в киосках всех крупных городов Европы, Северной Америки и Дальнего Востока». Указывались адреса для приема подписки и платных

объявлений в Париже, Лондоне, Нью-Йорке, Вене, Риме, Стокгольме, Софии, Шанхае, Гельсингфорсе и других городах.

Посмотрим, как на страницах этой газеты отражалось происходящее в России в марте 1921 г.

Власть большевиков в тот момент подвергалась серьезным испытаниям. Бунтовали профсоюзы, политика «военного коммунизма» вызывала активное недовольство, нормированное распределение продовольствия в крупных городах приводило к бунтам. Добавим к этому территориальные уступки в пользу Финляндии и неоднозначную обстановку на советско-польском фронте.

1 марта 1921 г. на первой полосе «Воли России» напечатали статью Керенского с требованием к советскому правительству «прекратить пытку голодом»:

Снова, в обеих столицах, как в памятные февральские дни 1917 года, выгнанные толпы голодных женщин, детей, рабочих и солдат, расстреливаются опытной рукой полицейских и жандармов, именуемых ныне чекистами и коммунистами. <...>

«Хлеб и мир» — обещали большевики народу, натравливая его на Учред. Собр., уничтожая все гражданские свободы и все социальные завоевания мартовской революции.

Так где же этот хлеб и где этот мир? <...>

Прекратить пытку голодом, которой подвергнуты дети, подростки и женщины! Это нравственный долг культурного человечества! [7, с. 1–2]

На этой же первой полосе размещена передовая статья (к сожалению, без указания авторства, но это вообще характерно для прессы того времени) — «К событиям в Петрограде и Москве». Она рассказывает о положении в «столицах» советского государства:

Телеграмма специального корреспондента латвийского телеграфного агентства, сообщившего своему правительству по прямому проводу из Москвы, что 24 февраля в столице вспыхнули серьезные беспорядки, подтверждается сегодняшней телеграммой нашего гельсингфорского корреспондента.

Большевистское правительство столкнулось лицом к лицу с недовольной им рабочей массой. <...>

«Красная газета» ясно понимает безвыходное положение большевиков. Она убеждает рабочих в том, что худшие времена еще впереди, что не только Учредительное собрание, но даже Бог не поможет стране...

Подобными доводами советская печать старается убедить рабочих в необходимости и дальше терпеть тиранию диктатуры центрального комитета русской коммунистической партии. Но доводы эти только подтверждают рабочим массам то, что большевистская власть завела Россию в такой тупик, из которого она сама не видит никакого выхода.

И, не видя этого выхода, она также, как и царская власть в феврале 1917 года, цепляется за жалкие и отвратительные попытки усмирения и подавления народного движения. Она не только не верит в самодеятельность народа, она боится его, и как всякая гибнущая тирания стремится отдалить хоть еще на миг свой неизбежный конец [12, с. 1].

Подобные обращения к материалам других изданий — как издававшихся единомышленниками, так и к газетам политических противников — были очень характерны для всех участников противостояния в Гражданской войне.

К сожалению, авторы «Воли России» не указывают, из какого конкретно номера «Красной газеты» они взяли информацию, но знакомство с номерами этой петроградской газеты, называвшей себя «изданием Петроградского Совета рабочих и красноармейских депутатов»? убеждает нас в том, что таких панических настроений она все же не проецировала. Например, в № 44 «Красной газеты» от 27 февраля 1921 г. на первой полосе мы можем прочитать:

Пусть поймут рабочие, что на всех трудностях, которые их преодолевают, на их голоде и холоде, хотя и нажить капиталаец кушцы, лавочники, лабазники и спекулянты. <...> Ибо отрезвел рабочий класс, ибо понял, зачем тянули его к казармам и к кораблям. <...>

Но дело кончилось, Петроградский совет сказал свое слово. Представители рабочего Питера осудили поведение своих несознательных братьях. Рабочий класс должен не терять времени, а приняться за борьбу с разрухой и с топливной заминкой.

Впереди еще трудности. Их не мало. Но победить их можно сплоченностью, единством и твердой дисциплиной внутри рабочего класса, чтобы партии «лови момент» потеряли всякую надежду поймать что-либо другое, кроме комнаты в чрезвычайке [16, с.1].

Как видим, признавая наличие сложностей и не отрицая произошедших беспорядков (авторы «Красной газеты» винят в организации антибольшевистских выступлений своих идеологических врагов), большевики все же не высказывают на страницах газет сомнений в своей полной и окончательной победе...

Эти статьи вышли в дни, когда в Кронштадте уже созрели события, которые потом войдут в историю как «Кронштадское восстание 1921 г.», или «Кронштадский мятеж». 26 февраля команды линкоров «Севастополь» и «Петропавловск», находившихся в гавани Кронштадта, отправили в Петроград своих представителей, чтобы подробно ознакомиться с требованиями участников забастовок и выработать собственный порядок действий. Вернувшиеся вскоре «послы» изложили матросам суть происходящего — и было принято решение составить документ, получивший впоследствии широкую известность. Это «Резолюция команд 1-й и 2-й бригад кораблей от 1 марта 1921 г.», в которой содержались требования «очистить» правительственные органы от большевиков, отменить политику военного коммунизма, внедрить на практике свободу слова, печати и собраний и т. д. Кронштадт взбунтовался не против социализма как такового, а против узурпации его большевиками. Не зря один из лозунгов кронштадских бунтарей выглядел так: «Власть Советам, а не партиям!»

Вскоре начались митинги, которые перешли в вооруженное сопротивление. «Кронштадский мятеж» восторженно поддержали представители русской эмиграции и существовавшие на тот момент в России антибольшевистские организации.

Для подавления восстания, серьезно напугавшего Ленина и его единомышленников, пришлось направить под стены Кронштадта практически все возможные на тот момент силы.

Ситуация для большевистского правительства осложнялась еще и тем, что бунт в Кронштадте был на тот момент не единственным в Советской России. В той же «Воле России» от 4 марта мы читаем:

На происходящем в Москве съезде комхозов председатель «ВЦИКа» Калинин призывал съезд обратить внимание на происходящие в различных губерниях крестьянские восстания [10, с. 1].

На следующий день, 5 марта, «Воля России» (обратим внимание, что газета пользуется материалами европейских информационных агентств, что было характерным для тех времен приемом) пишет:

Берлин, 4.ИИ. (Вольф). Из достоверных источников сообщают, что 25 февраля в Петрограде действительно произошли крупные столкновения между восставшими и военными отрядами, во время которых было убито около 200 человек. Кронштадские матросы присоединились к восставшим. Несколько полков отказались стрелять. 26 февраля войска были отозваны и была сделана попытка подействовать на восставших увещаниями.

27 февраля начались огромные митинги, на которых выносились требования об общенародной власти и восстановлении частной собственности. 28 февраля был восстановлен внешний порядок, но положение продолжает быть тревожным [5, с. 1].

В этом же номере «Воли России» от 5 марта и под этой же шапкой — «События в России» читателю предлагается материал «Большевики подтверждают кронштадское восстание»:

Москва, 4.ИИ. (Радио). Газета «Роста» под заглавием «В бой против белогвардейских заговорщиков» опубликовала воззвание к рабочим и солдатам, чтобы они не дали увлечь себя кронштадтским восстанием, во главе которого стоит экипаж военного судна «Петропавловск».

«Роста» утверждает, что весь <...> (Несколько слов не разобрано из-за плохой сохранности страницы. — В. Ч.) заключается в агитации и заговоре парижских эсеров. «Но эта генеральско-эсеровская попытка восстания», — говорит газета, — «будет быстро подавлена». — «Помните, — заканчивается воззвание, — что временные и тяжелые условия заготовок продовольствия можно разрешить не путем неразумных выступлений, которые еще более усилят голод и пополнят ряды врагов трудящегося народа, а путем общего и усиленного труда [2, с. 1].

На этой же полосе «Воля России» поместила более просторную статью, представляющую собой «рефлексию» на произошедшее (обратим внимание, что акцент сделан не на событиях в Кронштадте, а на «движении рабочих Петрограда»):

Петроградские события — события страшные для большевиков. На этот раз с небывалым упорством и огромным размахом в самом сердце советского строя против него восстали рабочие. <...>

В хаосе последних конвульсий погибающей тирании возрождается Великая Революция и на знаменах ее начертано: Да здравствует самодеятельность народных масс, сбросивших с себя оковы нового рабства. Да здравствует Учредительное собрание! [19, с. 1]

Кстати, как реагирует эсеровская газета на информацию о том, что вдохновителями восстаний в Кронштадте и не только являлись эсеры? (В «подогревании» антибольшевистских настроений советская власть обвиняла не только их, но именно в адрес эсеров обвинения звучали наиболее часто.) Забегим немного вперед — на один день — и посмотрим, какой материал появился в номере «Воли России» от 6 марта?

...Большевики поздно спохватились в своих поисках. Почему они ищут царских генералов в революционном Кронштадте среди матросов, красноармейцев и рабочих, а не в своих главных штабах и военном комиссариате, где кишмя кишат свитские его величества Николая II-го генерал-лейтенанты Гуторы, Клембовские, Парские, Пневские, Егорьевы, Ронжины, Велички, Куропаткины, Поливановы, Скалоны, графы Бенкендорфы и прочая сиятельная и звездноносная знать?

Советская власть клеветает на партию социалистов-революционеров.

«Бело-эсеровские воззвания» называет она воззвание революционной партии, так мужественно борющейся против реакции и в дореволюционный и в большевистский периоды.

Кого хочет обмануть своей ложью большевистская власть? Самих восставших — но это бесполезный труд. <...>

Впервые из Петрограда и восставшего Кронштадта по миру несется свободное слово русских рабочих, идущих вместе с красной армией и флотом [1, с. 2].

Не «эсеры» (хотя они против большевистской власти), а сами большевики являются самыми страшными врагами для самих себя и восстанавливают против себя население! — именно таков посыл статей «Воли России» и многих других подобных им изданий. Кстати, насколько справедлива информация о множестве бывших царских генералов в «красных» военных комиссариатах? Например, генерал Скалон (если речь идет о Владимире Евстафьевиче Скалоне, но, к сожалению, в статье не указаны даже инициалы) действительно, будучи монархистом, тем не менее выступил в качестве «консультанта» на переговорах в Брест-Литовске. Но в ноябре 1917 г. он покончил с собой и в 1921 г. «кишеть» в большевистских комиссариатах никак не мог. «Ронжины»? Наиболее известными военными деятелями, носившими эту фамилию, были генерал Сергей Александрович Ронжин и генерал-лейтенант Иван Александрович Ронжин, но оба они оставались убежденными противниками большевизма, не сотрудничали с советской властью и в итоге умерли в эмиграции. Да, большевики привлекали на службу военных специалистов «из бывших», но заявление «Воли России» о «звездноносной знати», которая якобы «кишит» в советских штабах, представляется преувеличенным. Но надо сказать, что подобные преувеличения и обобщения были в годы Гражданской войны характерны для прессы любой политической ориентации.

В № 146 от 8 марта «Воля России» развивала мысль о клевете со стороны советской власти в адрес тех, кого большевики «назначали виноватыми» в бунтах:

В главном белогвардейском штабе, уверяет «Роста», по инициативе Савинкова решено захватить путем переворота власть над рабочими и крестьянами. «Чернов, меньшевики, генерал Козловский и французская буржуазия решили ловить рыбу в мутной воде»...

В Москве прекрасно знают, что исключенный из партии ренегат Савинков не имеет никакого отношения к Чернову или к меньшевикам, что партия социалистов-революционеров и партия меньшевиков не имеют никакого отношения к «французской буржуазии». Московское правительство прекрасно знает, что «эс-эры и меньшевики» не только не находятся в союзе с монархистами, но наоборот всегда боролись и будут бороться самым беспощадным образом со всякой попыткой восстановления царской и помещичьей власти в России... [8, с. 2–3]

Вернемся к номеру «Воли России» от 5 марта. В нем под заглавием «Большевицкое S.O.S.» (автор подписался буквами С. И. Р.) рассказывается об издании книги «The crisis in Russia» авторства Артура Рэнсома:

«Всем, всем, всем. Спасайте цивилизацию. Мы погибаем. Если не спасете, вся Европа погибнет». — Таков последний крик большевицкой души. <...> «Крах советского правительства в настоящий момент был бы бедствием для его наиболее важных врагов... Я не говорю, что крах теперешнего правительства невозможен. Н я утверждаю, что он был бы крайне нежелателен с точки зрения всех в России» — таково послание большевиков, возглашенное пером их верного рыцаря Артура Рэнсома, только что выпустившего новую книжку о России «The crisis in Russia». Он совершенно не понимает борьбу с большевиками. Они, ведь, не хуже нас. У нас нет демократии и у них нет демократии. Мы против революции, и они против революции. <...>

Во всяком случае, цель рэнсомовской книжки именно показать, как велико разрушение в России и как важно для Англии, «во имя цивилизации», поддержать большевиков. <...> Конечно, является вопрос: откуда в России эта страшная разруха? Но ответ ясен: виновата блокада. Рэнсом все объясняет блокадой. Правда, блокады теперь нет. Но ведь она была. <...> И всему виноваты не ленинские декреты и чрезвычайки, отнявшие у народа свободу и предприимчивость, задушившие инициативу, творчество, энергию, а блокада и «нежелание» Англии торговать с Россией [20, с. 3–4].

Британец Рэнсом был весьма интересной личностью. Официально его основной сферой деятельности была журналистика (в юности он работал в издательстве, написал книгу «Лондонская богема»). Непосредственно перед Первой мировой войной и во время войны несколько раз побывал в России в качестве корреспондента, а также с увлечением собирал русские народные сказки, позже переведенные им и опубликованные на родине (интересно, что во многих справочниках Артур Рэнсом предстает именно как детский писатель). Во время революции и вскоре после нее Рэнсом, увлекавшийся в молодости социалистическими идеями, долго работал рядом с большевицкими лидерами, брал у них интервью, участвовал в разборе «царских документов». Параллельно он работал на британскую разведку; в настоящее время высказываются предположения, что он мог быть двойным агентом. Так или иначе, не являясь горячим сторонником большевизма, он тем не менее адекватно оценивал значимость русской революции и последовавшей за ней гражданской войны не только для России, но и для всего мира. В своей книге 1920 г. «Кризис в России», о которой пишет «Воля России», Рэнсом подробно рассматривал особенности правления коммунистов, анализировал причины экономического кризиса и призывал принять все меры для его скорейшего

преодоления. Он считал, что усугубление противостояния в России будет губительно для не только для нее самой, но и для европейских стран — и для его родной Англии тоже. Редакция «Воли России» нашла в творчестве Артура Рэнсома несколько иные акценты...

Шестого марта «Воля России» разместила на первой полосе под заглавием «Радио из Кронштадта» сообщение о том, что власть в городе-крепости перешла в руки Временного Революционного Комитета. В заметках этого же номера, расположенных на второй полосе, ощущается некоторое злорадование:

В России началось, наконец, то движение, которого так страстно, так напряженно ждал весь русский народ. <...> В этот грозный и торжественный час русской революции все силы русских демократических и социалистических деятелей, находящихся за границе, должны быть сосредоточены на следующих чрезвычайно ответственных задачах. Они должны соответствовать обеспечению освобождающейся России продовольствием и всем необходимым для жизни и работы... [15, с. 2]

В этот и в последующие дни начала марта 1921 г. «Воля России» представляет своим читателям достаточно подробную, но публикуемую с некоторым опозданием картину происходящего. Снова на первый план выходят рассуждения о том, что события в Кронштадте — лишь «первая ласточка» грядущего краха большевизма:

Большевизм проделал роковой круг. В Кронштадте он впервые перешел к решительным действиям, в Кронштадте же ему и нанесен смертельный удар. <...> И советская власть, вчера еще бесстыдно отрицавшая начавшуюся революцию, теперь в растерянных выражениях признает ее. Она пытается еще раз обмануть восставший народ клеветой на его порыв. Но эта клевета никого больше не обманет. Большевицкий режим поражен в голову [6, с. 2].

Можно обратить внимание и на описание цен на продукты — в номере от 8 марта «Воля России» упоминает о ценах на хлеб в Петрограде:

Положение в Петрограде. Териоки, 6.Ш. В Петрограде новых открытых восстаний нет. Однако рабочие, несмотря на массовые аресты, узнав о восстании в Кронштадте, снова заволновались. С продовольствием в Петрограде крайне тяжело. Хлеб за неделю поднялся в цене с 1000 рублей до 5000 рублей за фунт [22, с. 1].

В этом же номере есть информация о явной эскалации конфликта:

Стокгольм, 6.Ш. (СПА). ИЗ Гельсингфорса сообщают: ночью пришло сообщение, что Кронштадт в руках восставших. Броненосец «Петропавловск» готов к бою, орудия направлены на Петроград. Ледокол «Ермак» пробил путь из Кронштадта в Ораниенбаум. <...> Советское правительство приостановило движение между Ораниенбаумом и Петроградом. На петроградских заводах стоят патрули курсантов, которые остались верны правительству. Рабочих строго контролируют.

По сообщению финляндского бюро печати Петроград в руках советского правительства. Войска, посланные в Петроград, ненадежны, а число повстанцев увеличивается [21, с. 1].

Под заголовком «Кремлевский бред» на этой же первой полосе представлена «большевистская версия» произошедшего:

Газета-афиша «РОСТА» публикует воззвание: «Царский генерал Козловский при помощи эс-эров и меньшевиков поднял восстание в Кронштадте против советского правительства. Сознательные рабочие и крестьяне, на ваши боевые места!»

«Радио-вестник» в свою очередь распространяет следующее воззвание. «Советское правительство переживает новый заговор и новое восстание. Чернов, меньшевики, ген. Козловский и французские буржуи решили ловить рыбу в мутной воде. Но это им не удастся, как не удавались и прежние попытки. Смерть белым генералам и их помощникам!»

Другое воззвание «РОСТА» говорит: «В главном белогвардейском лагере по инициативе Савинкова решено было захватить путем переворота власть над рабочими и крестьянами», Газета вновь обвиняет группы эсеров-«активистов» и меньшевиков, которые действуют против советов, а следовательно, и контрреволюционно. Газета приглашает рабочих помочь правительству в розысках их секретных агентов [9, с. 1].

«Царский генерал Козловский» — это Александр Николаевич Козловский, начальник артиллерии крепости Кронштадт. В советских газетах он часто бывал представлен как организатор и руководитель восстания в Кронштадте, хотя гораздо более активную роль в этом играл моряк линкора «Петропавловск» Степан Петриченко. Именно Петриченко был избран главой Временного Революционного комитета Кронштадта. Козловский, самый заслуженный военный в Кронштадте на момент восстания ему было 56 лет, он находился в чине генерал-майора) начинал службу еще в Императорской армии. Этим он не угодил ни большевикам, именовавшим его «последышем монархизма» и «козырем Антанты», ни эсерам.

В этом же номере от восьмого марта «Воля России», подробнейшим образом рассматривая события в Петрограде и Кронштадте, попутно громит «реакционеров», которые, с точки зрения эсеров, стремятся использовать любой бунт в собственных целях, при этом выступая... «спасителями большевиков»:

Каждый раз, когда по большевизму наносится русским народом мощный удар, на сцену появляются обычные спасители большевиков — русские реакционеры.

Немедленно начинается открытая и усиленная деятельность их по разложению антибольшевистского народного движения, строятся планы «захвата» его в свои руки, удесятерятся заговоры против демократии, и все это неизменно и до сих пор приводило к одним и тем же результатам — давало повод большевикам кричать о надвигающейся реакции, о связи чисто народных движений с реакционными замыслами всевозможных реставраторов.

Так происходит и на этот раз.

В Берлине русские друзья Гоффмана и Людендорфа устраивают монархические союзы и собрания, выписывают на них «избранного на царство» Дмитрия Романова и предаются сладким мечтам о возвращении в Россию в старом виде и на старые места. <...>

Да, г-да реакционеры правы. Когда действовали Колчаки, Врангели, Деникины, народ не только молчал, но и восставал против них.

И только тогда, когда эти «их» «бойцы», когда все ширмы реакции — Врангели, Юденичи, Миллеры и Деникины — оказались вне России, когда русская революция почувствовала себя освобожденной от них, тогда Петроград, Кронштадт, Москва, провинция, матросы, рабочие и красноармейцы восстали, и это восстание оказалось самым страшным для большевистской власти.

Надежды реакционеров тщетны. Начавшееся движение — движение революционное, народное, и оно направлено как против большевистской диктатуры, так и против неуспокоившихся реакционеров [18, с. 2].

9 марта 1921 г. «Воля России» разместила обширный материал «Братьям-кубанцам» за подписью «Членов Кубанской Чрезвычайной и Законодательной Рады Василия Жука, Ивана Макаренко и Григория Омельченко». От их имени газета взывает к «кубанцам», призывая их помочь «северу» и напоминая, что кубанцы в свое время способствовали «рабству и угнетению», сотрудничая с Деникиным, Врангелем и другими «генералами-диктаторами». Газета ставит красных комиссаров и белых командиров на одну доску:

Кубанцы!

Наконец и на далеком Севере грянул гром народного гнева...

Кронштадт восстал... <...> Комиссары бегут. Их избивают... Народ России, обманом попавший в цепи комиссаров-самодержцев, с непреодолимой жадной воскресающего рвет оковы рабства и угнетения. <...>

Теперь уже, наверное, можно сказать, что враг, с которым Кубань боролась с величайшим героизмом на протяжении долгих трех лет, наконец погибнет, ибо в семью народов, боровшихся, как и кубанцы, за свои права, вступает многомиллионный народ Великой России. <...>

И мы с чистым сердцем и со спокойной совестью, по-братски, обращаемся ко всем кубанцам, а в особенности к тем, кто, как и мы, выброшен судьбою за границу.

Дорогие братья-кубанцы! <...>

У многих из Вас в этот момент может в душе зародиться чувство превосходства в отношении народа Великой России, столь долго поддерживавшего штыками своих сынов-красноармейцев самодержавие коммунистов.

А не есть ли это только «сучок в глазу брата твоего»? Нет ли и нашей хоть небольшой вины в том, что столь долго длилось комиссародержавие, и столь дорого обошлась Кубани борьба с ними?

В самом деле.

Разве не на нашей спине примащивался диктатор Деникин?

Разве мы не совершили тяжкой ошибки, поверив в его преданность народным интересам и в искренность его приказов, что он борется за Учредительное Собрание? <...>

Да, мы боролись против диктатуры комиссаров... Но разве не было признания диктатуры Деникина Верховным кругом, в составе коего была треть кубанцев?

<...> Нет, дорогие братья-кубанцы, — мы не имеем оснований искать «сучок в глазу брата нашего»... <...> Гибель врангелевского дела в Крыму, невзирая на беззаветную храбрость войск, неприступность укреплений Сиваша и щедрую поддержку Франции, — эта гибель доказала всему миру, что генеральско-диктаторские предприятия есть просто нездоровые волдыри на деле народном, государственном. <...>

Неужели среди Вас не найдется честных, беззаветно преданных интересам народа людей, которым бы вы могли вверить предводительство вами, — людей, которые выведут вас виз постигшего вас несчастья и приведут вас на родину? [3, с. 5]

Десятого марта практически весь номер «Воли России» посвящен кронштадтскому восстанию.

Между Кронштадтом и советскими войсками открыты настоящие военные операции. Ленин и Троцкий от угроз перешли к действию и, начав бомбардировку восставшего города, бросили на приступ его оставшиеся им верными коммунистические части.

Эти атаки, по взаимно подтверждающимся сообщениям из Гельсингфорса и Ревеля, отбиты с жестоким уроном для нападавших.

«На льду целые горы трупов», — телеграфирует наш корреспондент [11, с. 2].

«Воля России» часто размещает на своих страницах материалы других газет, снабжая их эмоциональными комментариями:

Страх перед реакцией, по-видимому, оставил берлинских кадет из «Руля». Еще позавчера они горестно вопияли о «разброде русской интеллигенции» и сокрушались, что нет единой формулы, которая могла бы объединить всех перед угрозой реакции.

Но вчера уже «Руль» забил отбой. Он еще больше испугался новой опасности — «не льют ли» выводы из кронштадтских событий «воды на мельницу пражских и парижских социалистов-революционеров и их единомышленников». Казалось бы, антибольшевистскую и, как сказано в немецком (а не русском) подзаголовке, «демократическую» газету кронштадтское движение должно было бы радовать... Казалось бы.

Увы, «Руль» почти горюет.

Ему, видите ли, страшно подумать — а вдруг матросы, красноармейцы и рабочие поднялись не за господство белых диктаторов, а за непосредственные интересы трудящихся масс. <...> И прекрасно. Горе «руля», его недоверие к восставшим являются для выброшенных за границу русских людей лучшим противоядием против лжи Коппа и Чичерина о том, будто бы это движение не революционное» [17, с. 2–3].

В этом же номере сотрудники «Воли России» подводят своеобразный итог «работы эсеров в Сибири»:

Дать очерк работы, проделанной сибирской организацией партии социалистов-революционеров за истекший год — нелегкая задача. Насколько широко развернулась деятельность всех партийных организаций от Урала до Тихого океана в месяцы борьбы с реакцией Колчака, настолько же она сузилась во вторую половину года, сжатая до минимума гонениями правительственной партии и сконцентрировавшаяся, главным образом, в Всесибирском Краевом Комитете п. с.р. <...>

Основным лозунгом борьбы политического центра с правительством Колчака было прекращение гражданской войны в рядах русской демократии, борьба с иностранной интервенцией и отечественной реакцией, питаемой иностранным капиталом, и установление на освобожденной территории та-

кого гражданского правопорядка, который обеспечивал бы трудовым массам свободное выявление их воли... <...> Партия остается единой, организационно-связанной, идейной, стойкой [14, с. 5].

Напомним, что под названием «политический центр», или «Политцентр», фигурирует недолговечное иркутское правительство, действовавшее в ноябре 1919 — январе 1920 г. и состоявшее в основном из эсеров и меньшевиков. Уже 21 января 1920 г. Политцентр передал власть Иркутскому ВРК. К числу самых известных «мероприятий» иркутского Политцентра относится арест адмирала А. В. Колчака (к тому моменту преданного союзниками) и последующая его передача большевистскому Военно-революционному комитету.

После того как большевистскими властями было сломлено сопротивление кронштадского гарнизона, «Воля России» писала:

Бомбардируя Кронштадт, посылая в атаку на матросов, рабочих и красноармейцев курсантские и башкирские части, большевики обвиняли восставших во всевозможных несуществующих прегрешениях. В числе опасностей, грозящих России в случае исчезновения их власти, большевики указывали на опасность польскую.

В то же самое время советский посол г-н Иоффе шел на все уступки, которые требовали от него польские империалисты и зашел в них так далеко, как этого не ожидали и сами поляки. <...>

«Пусть же и дальше в русском котле, или вернее, в русском аду, все кипит, пусть и дальше вражеские силы взаимно ослабляют и уничтожают себя; наступление сумерек большевизма в настоящее время не в интересах польского государства». Так говорила реакционная «Gazeta Warszawska» в момент коммунистических атак против фортов Кронштадта и ей согласно вторила вся польская печать. <...>

Большевизм хорошо работает на мировой капитализм и во вред России.

Но горько ошибутся те, кто, по примеру Польши, рассчитывает или на прочное существование большевизма, или на принятие Россией на себя всех обязательств, вытекающих из заключенных с большевиками договоров [13, с. 1].

Идея того, что, несмотря на явные успехи в борьбе с противниками, большевистская власть в любом случае скоро падет, «Воля России» продвигает и 25 марта 1921 г., видя в политико-экономических мероприятиях советской власти лишь доказательство несостоятельности руководителей советского государства:

Коммунисты бьют отбой. Три с половиной года они уничтожали в России сначала частную торговлю, потом кооперацию. <...> И за три года они добились своего — уничтожили и аппарат частной торговли, и аппарат свободной кооперации. На их месте пышным цветом расцвели: торговля из-под полы, отвратительная и наглая спекуляция, мешочничество. <...>

И вот после трех с половиной лет этого неслыханного произвола, после уничтожения промышленности, после разгона кооперации, после разрушения хозяйства городов, после моря крови... правительство Ленина высказывается за восстановление свободной торговли, сожалея при этом, что «пострадал аппарат кооперации» и отменяет «разверстку». <...>

Разрушив кооперацию, большевик вернулись к «частной торговле». <...> Более яркого доказательства свое творческой несостоятельности они дать не могли.

После трех с половиной лет большевики встали на позицию своих противников из социалистического лагеря, расстреливавшихся «советской» властью именно за то, что сегодня они сами считают необходимым. Во имя чего же была разрушена Россия, во имя чего лилась народная кровь? <...>

Это — всего лишь жалкая, вынужденная уступка растерявшейся, зашатавшейся власти. Жизнь ею не удовлетворяется. И большевикам не удержать власти в руках ни путем компромисса с капиталистическими правительства и Запада, ни путем отказа от своих экономических утопий [4, с. 1].

В этом же номере за подписью «В. Сухомлин» размещен материал о Ленине:

Ленин обладает одним замечательным свойством. Каждый раз, когда какое-нибудь из изобретенных им и шумно разрекламированных патентованных средств для насаждения коммунизма в России приводит его правительство к позорному краху, он круто поворачивает фронт, повторяет все возражения, выдвигавшиеся против этого средства ненавистными «меньшевиками и эсерами» (не переставая при этом всячески их поносить) и в конце концов предлагает новое, на этот раз совершенно верное, единоспасающее средство. <...>

«Мы зашли в области ограничения торгового крестьянского оборота дальше, чем это теоретически было необходимо. Мы можем в порядочной степени свободный местный оборот допустить, не разрушая, а укрепляя этим политическую власть». Хитрец этот Ленин! Слово «свободная торговля» встает у него поперек горла, и он придумывает для собственного утешения и ля успокоения своих слушателей «свободный оборот», которым и оперирует без конца в своей речи. При этом ему удастся высказать кое-какие разумные мысли, заимствованные им у... «меньшевиков и эс-эров» [23, с. 1–2].

Как мы помним, о «плагиате» своих идей большевиками эсеры заявляли еще тогда, когда был издан «Декрет о земле».

В целом же «Воля России» является достаточно характерным образцом эмигрантской «эсеровской» периодической печати.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бесплезная ложь // Воля России. — 1921. — № 146, 6 марта. — С. 2.
2. Большевики подтверждают кронштадтское восстание // Воля России. — 1921. — № 145, 5 марта. — С. 1.
3. Братьям-кубанцам // Воля России. — 1921. — № 148, 9 марта. — С. 5.
4. Вынужденные уступки // Воля России. — 1921. — № 162, 25 марта. — С. 1.
5. Германские сведения о русских событиях // Воля России. — 1921. — № 145, 5 марта. — С. 1.
6. Грозный час // Воля России. — 1921. — № 146, 6 марта. — С. 2.
7. Керенский А. Ф. Прекратите пытку голодом! // Воля России. — 1921. — № 141, 1 марта. — С. 1–2.
8. Клеветники // Воля России. — 1921. — № 147, 8 марта. — С. 2–3.
9. Кремлевский бред // Воля России. — 1921. — № 147, 8 марта. — С. 1.
10. Крестьянские восстания // Воля России. — 1921. — № 144, 4 марта. — С. 1.
11. Кронштадт не сдаётся // Воля России. — 1921. — № 149, 10 марта. — С. 2.

12. К событиям в Петрограде и Москве // Воля России. — 1921. — № 141, 1 марта. — С. 1.
13. Ложные расчеты // Воля России. — 1921. — № 161, 24 марта. — С. 1.
14. Материалы и документы. Сибирь. Год работы партии соц. — рев. В Сибири // Воля России. — 1921. — № 149, 10 марта. — С. 5.
15. Неотложные задачи // Воля России. — 1921. — № 146, 6 марта. — С. 2.
16. Партия «Лови момент» // Красная газета. — 1921. — № 44, 27 февраля. — С. 1.
17. Печать и жизнь. «Руль» в отчаянии // Воля России. — 1921. — № 149, 10 марта. — С. 2–3.
18. Помощники большевизма // Воля России. — 1921. — № 147, 8 марта. — С. 2.
19. Революция продолжается // Воля России. — 1921. — № 145, 5 марта. — С. 1.
20. С.И.Р. Большевистское S. O.S. // Воля России. — 1921. — № 145, 5 марта. — С. 3–4.
21. События в России. От агентств // Воля России. — 1921. — № 147, 8 марта. — С. 1.
22. События в России. По телеграфу от наших корреспондентов // Воля России. — 1921. — № 147, 8 марта. — С. 1.
23. Сухомлин В. Метаморфозы Ленина // Воля России. — 1921. — № 161, 24 марта. — С. 1–2.

*А. А. Димьяненко**

**СОВЕТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ДЕТСКОЙ КНИГИ
И ДЕТСКОГО ЧТЕНИЯ НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА
«РУССКАЯ ШКОЛА ЗА РУБЕЖОМ»****

В статье проанализирована критика разработок советских ученых по вопросам детской книги и детского чтения педагогами русского зарубежья на материале публикаций в одном из самых влиятельных педагогических периодических изданий русской эмиграции — журнале «Русская школа за рубежом». Выявлено и охарактеризовано влияние работ советских ученых теоретиков и историков детской литературы и детского чтения в исследованиях педагогов русского зарубежья, на сегодняшний момент остающееся неизученным. Установлена преемственность теоретических и практических разработок в педагогических и книговедческих сферах. Проанализированы материалы рецензий и методических очерков «Комиссии по детскому чтению» (Прага; 1926–1928). Выявлены различные подходы к оценке детской книги, статусу детской литературы и методов, сопровождавших работу педагогов русского зарубежья.

Ключевые слова: русская эмиграция; Комиссия по детскому чтению; Русская школа за рубежом.

A. A. Dimianenko

*SOVIET STUDIES OF CHILDREN'S BOOKS AND CHILDREN'S READING
IN THE PAGES OF THE MAGAZINE "RUSSIAN SCHOOL ABROAD"*

The paper studies the criticism of the development of Soviet scientists on children's books and children's reading by Russian foreign teachers on the material of publications in one of the most influential pedagogical periodicals of emigration — the journal Russian School Abroad. The influence of the work of Soviet theorists and historians of children's literature

* Димьяненко Анна Андреевна, старший лаборант Центра исследований детской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; ann.dimyanenko@gmail.com.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00783 «Социально-философская и политическая просоветская мысль первой волны эмиграции русского зарубежья в периодических изданиях 20–50-х гг. XX века».

and children's reading in the studies of Russian foreign teachers who are currently unexplored is revealed and characterized. The continuity of theoretical and practical developments in the pedagogical and bibliological fields has been established. The materials of reviews and methodological essays on the Children's Reading Commission (Prague; 1926–1928) are analyzed. Different approaches to the evaluation of children's books, the status of children's literature and methods that accompanied the work of teachers of Russian emigration abroad are identified.

Keywords: Russian emigration; Children's Reading Commission; Russian school abroad.

В начале 1920-х гг. значительная части населения Российской империи оказалась в различных странах мира в эмиграции. Постепенно в городах происходит формирование эмигрантских диаспор, создающих вокруг себя культурные и просветительские центры, прежде всего с целью продолжения воспитательного и образовательного процесса детей, покинувших Россию вместе с родными. Вместе с тем в конце XIX — начале XX вв. в Европе и России шли однородные процессы реформирования школьного образования. Наступивший «век ребенка» поменял педагогические приоритеты: в центр образовательного процесса был помещен ребенок, а не знания и дидактика.

В эмиграции вопросы образования русских детей и первые попытки осмысления детства эмигрантов были связаны с деятельностью Педагогического бюро, основанного в 1923 г. в Праге, ставшего инициатором Дней русской культуры — одной из самых масштабных и продолжительных акций в культурной жизни русского зарубежья. На протяжении длительного периода педагоги проводили наблюдения и оценку читательских предпочтений, анализировали возможности руководства чтением, изучали терапевтические свойства чтения. В ведение педагогических организаций нередко попадало книгообеспечение детей-эмигрантов учебной литературой, а также литературой художественной, необходимой для воспитания «русских детей в духе русской культуры» и дальнейшего «спасения на родине культуры, ныне там гибнущей» [1, с. 15]. Учебными организациями осуществлялись анализ и оценка книг, необходимых для изучения русского языка и литературы, а также оценка выпускаемых изданий. Педагогическим бюро по делам средней и низшей русской школы за пределами России в Праге создавались специальные комиссии, которые оценивали состояние школ и гимназий для русских беженцев, в т. ч. библиотек, и обеспечение учащихся учебными материалами. Исследования педагогов, основанные на решении адаптационных задач, привлекли внимание к детской литературе, фигуре детского писателя и проблемам издания детских книг.

Инструментом совместной работы в среде разобщенных педагогических сообществ с целью обмена опытом и развития педагогических идей в русском зарубежье становились педагогические журналы. Периодические издания в эмиграции были не только самым оперативным новостным источником текущих событий, газеты и журналы становились своеобразной летописью жизни эмигрантов: в них указывали количество действующих учебных заведений, состояние библиотек и адреса типографий, печатающих книги на русском языке в различных городах.

В 1923 г. культурно-просветительским отделом Земгора в Праге по результатам Всеэмигрантского съезда русских учителей средней и начальной школы

под руководством профессора С. Гессена начинает издаваться педагогический журнал «Русская школа за рубежом» (1923–1931). На протяжении всего периода существования журнал являлся ведущим печатным органом русских педагогов в эмиграции. Необходимость этого издания обуславливалась практической и теоретической потребностью русского учительства в педагогической литературе, дающей возможность познакомиться с новыми течениями современной практической мысли, передать свои достижения и опыт. Журнал выходил один раз в квартал отдельными книгами объемом до 14 печатных листов в количестве 1000 экземпляров каждая. Всего было издано 34 номера. Журнал распространялся по подписке, как среди учебных заведений, так и среди отдельных читателей. Почти все органы русской заграничной периодической печати разных направлений («Русь», «Последние новости», «Дни», «Сегодня», «Современные записки» и др.) помещали на своих страницах положительные отзывы. Многие статьи перепечатывались на чешском, сербском, немецком и других языках. О высоком научном уровне журнала и его авторитете в педагогических кругах Европы свидетельствует и тот факт, что журнал был одобрен и рекомендован к выписке во все учебные заведения Болгарии циркуляром Болгарского Министерства народного просвещения, а также рекомендован для библиотек основных училищ и средних учебных заведений (гимназий, реальных и специальных школ) циркуляром Министерства народного просвещения Югославии.

Помимо постоянных рубрик о вопросах истории, теории и практики образования, в журнале регулярно публикуются рецензии на отечественную — эмигрантскую и советскую — и мировую педагогическую, психологическую, методическую литературу в разделе «Библиография». Со 2-го номера в нем появляется подраздел «Детская литература» с рецензиями на новые книги, вышедшие в эмиграции в 1920-е гг. для детей.

В задачи педагогов и редакторов журнала входили сбор, анализ и критика информации о численности школ и библиотек, условиях обучения детей за рубежом, программах сохранения и языка, детском чтении и других вопросах, связанных не только с просветительскими проектами за рубежом, но и проработкой советской системы образования и книгоиздания для детей. На страницах журнала «Русская школа за рубежом» давался систематический заинтересованный анализ теории и практики образования в советской России. В качестве источников для такого анализа использовались директивные документы правящей партии, сборники статистических данных, учебные программы Наркомпроса, центральная и провинциальная советская периодика.

Центральное место в журнале составляют анализ и критика концепций новой советской школы. Предметом анализа в журнале также становятся статьи, монографии и библиографические указатели советских теоретиков детской литературы. Зарубежные педагоги исследуют рынок советских книг, предназначенных для детей, описывают и рецензируют репертуар советской детской книги в рубрике «Библиография».

Первая статья с обзором советской детской литературы, опубликованная в 1925 г., представляет собой компиляцию инструкций для школьных и детских библиотек и положений из предисловия сборника рекомендатель-

ной библиографии «Что рассказывать детям» (1923). Инструкция содержит пункты, по которым книги, «не соответствующие современной идеологии, идущие вразрез с педагогическими требованиями и устаревшие» [7, с. 394], должны быть изъяты из библиотек, и наоборот, критерии, которым «должна удовлетворять подлинно “новая книга”, пригодная для детского чтения» [7, с. 395]. Редакторы журнала и педагоги-эмигранты пока только представляют советскую систему оценки детской книги и не комментируют ее содержание. В комментариях нейтрального характера «От редакции», после обзора, справедливо отмечается:

Вышеназванный очерк не дает, конечно, полной картины детской литературы в современной России: в нем совершенно даже не упоминается напр[имер] о таком важном явлении, как антирелигиозная комсомольская литература, ничего не говорится о детских журналах; наконец, в своем похвальном стремлении быть объективным, автор, быть может, недостаточно ярко выявил некоторые специфические черты этой литературы, — тем не менее, мы уверены, что очерк этот окажет большие услуги педагогам и всем интересующимся вопросами детской литературы [7, с. 403].

Определение взаимосвязи между детской и общей литературой постоянно менялось с течением времени вплоть до начала XX в. Педагоги и писатели русского зарубежья продолжили эти исследования за рубежом. Дискуссии о поэтике детской литературы и жанровых критериях текстов для детей происходили на фоне изучения книгоиздания для детей и формирования круга чтения для детей, изучающих русский язык в эмиграции. Поскольку система учета детской литературы в эмиграции отсутствовала, а книгоиздательский рынок был территориально разобщенным, исследование эмигрантами советского опыта позволяло рассматривать корпус детской литературы как модель развития русской детской литературы в исторической ретроспективе. Кроме того, педагоги, журналисты и редакторы журналов стремились собрать и сохранить информацию обо всех изменениях в книгоиздательской и образовательных сферах, которые происходили в эмиграции и в России, чтобы затем вернуться и продолжить работу:

В тесном сотрудничестве с Педагогическим Бюро и Объединением русских учительских организаций за границей, мы работали над тем, чтобы протянуть нити связи между зарубежными школами. <...> Ради всё тех же целей мы стремились внимательно следить за делом просвещения в СССР, и со всей доступной нам объективностью вести его хронику. Тем самым мы связывали зарубежного учителя с его Родиной, а в то же время давали, если даже и не вполне достаточную, то во всяком случае не искаженную предвзятостью картину педагогической жизни там, дома [8, с. 1–2].

На основе анализа материалов советских исследований позднее эмигранты предприняли попытку создания собственных рекомендаций, позволяющих выбирать и оценивать детскую книгу. Этим занялась созданная в 1926 г. «Комиссии по детскому чтению» (1926–1928), занимавшаяся сбором, изучением и рецензированием детской литературы на страницах журнала «Русская школа за рубежом» и газеты «Известия Комиссии по детскому чтению» (1928, № 1–2).

Предположительно, в составе «Комиссии» был редактор и автор рецензий в журнале Николай Федорович Новожилов, имевший в печати большое количество криптонимов и псевдонимов, затрудняющих подтверждение этого факта. По критериям, выработанным «Комиссией по детскому чтению», книга для читателя-ребенка должна быть:

а) доступна по содержанию, т. е. вполне соответствовать уровню развития детей того возраста, для которого она предназначена; б) интересна, т. е. вызывать в читателе работу мысли, чувства и воображения; в) правдива и г) художественна. Язык должен быть прост, образен и выразителен; внешность — по возможности — красива, художественна [2, с. 126].

Комиссия выдвигает на первый план «доступность» языка и развлекательную функцию детской литературы, в отличие от факторов, положенных в основу удачной книги предыдущих авторов рецензий, — правдивости и художественности. «Комиссия» также предлагает новаторский подход, при котором книги оценивались детьми и отмечались знаком *.

Подход к оценке прочитанных книг детьми был рассмотрен в более ранней публикации «В поисках нормального каталога» (1927–1928, № 26) на примере анкет для чтения, разработанных американским педагогом Карлтоном Уошберном (1889–1968). Подходы К. Уошберна считались реформаторскими для существующей американской школьной системы, например, под его руководством были созданы экспериментальные школы (Виннетка-план), ориентированные на индивидуальное обучение ребенка. В публикации в журнале «Русская школа за рубежом» педагоги русского зарубежья обратили внимание на систему анкетирования, проводимого Уошберном в 1920–1930-е гг. среди учителей и педагогов в странах Азии, Европы и Южной Америки. Педагоги русского зарубежья использовали антропологический подход в выработке рекомендаций для детского чтения, опираясь на новые методы, разработанные зарубежными коллегами. Однако механизм оценки чтения книги детьми не мог быть воспринят ими без участия дореволюционной традиции анализа детской литературы через оптику детского взгляда, описанную в работах теоретиков детской литературы:

Для того, чтобы правильно оценить, узнать, будет ли данная книга интересна для такого-то ребенка или для такой-то группы детей (например, класса), надо сойти со своего пьедестала взрослого, войти в тот мир, в котором живут эти дети, постараться оценить и понять его [11, с. 12] (1915 г.).

Впрочем, авторы статьи оговаривают известные им в работах предшествующего дореволюционного периода способы описания читательских практик в контексте библиотечно-библиографических исследований:

Сам принцип пропуска или проведения книги через суждения читателей для определения ее пригодности для того или иного круга людей не нов. Попытки установить, «что читать народу» путем непосредственного изучения вкусов и суждений читателей и составления таким способом каталога книг, пригодных для народа, были сделаны еще в 80-х гг. Х. Д. Алчевской с кружком харьковских учительниц воскресной школы. Три тома этой работы навсегда останутся со-

лидным памятником этих устремлений. Для изучения подобным путем детской литературы систематических попыток как будто бы не было предпринято до последнего времени [9, с. 276–277].

Закономерным кажется тот факт, что недостаток информации о разработках в теории и истории детской литературы и новых работах советских исследователей вызван неосведомленностью эмигрантов в связи с отсутствием источников информации. Так или иначе, проникновение в исследовательское поле русского зарубежья работ советских исследователей из Института детского чтения усиливается и становится очевидным в следующей публикации («Детская литература в РСФСР за 1927 г.», 1927–1928, № 28), описывающей книгоиздание для детей в советской России. Советская детская литература на страницах журнала в 1927 г. отмечена особенным подъемом: «До последнего времени детская литература была забытым участком в культурно-просв[етительской] работе, и лишь с 1927 г. детская книга начинает привлекать к себе общественное мнение» [4, с. 592]. Далее автор статьи объясняет свое предположение активным общественным вниманием к детской книге, налаженным учетом, увеличением библиографических источников по детской книге:

На обычных библиотечных съездах детская книга служит предметом особого обсуждения. Идеи детской книги начинают пропагандироваться среди литературных, школьных и книжных работников. <...> Работа с детской книгой значительно облегчается благодаря ряду вышедших в 1927 г. библиографических справочников, пособий и каталогов по детской литературе (Рубцева (Рубцова. — А. Д.) — Что читают дети; Новые книги — Инст. дет. чтен. в. V; Библиографический справочник по дет. книге Желобовского и Рубцовой; Покровская — Основные течения в современной детской литературе; Сборник под ред. Флериной — Какая книга нужна дошкольнику; Художественное чтение в школе I ступени. — «Раб. просв.»; Труды Инст. дет. чтен. по истории детской книги, т. I). Наконец, с 1927 г., под ред. Л. Р. Менжинской, начинает издаваться специальный журнал по вопросам детской литературы — «Книга детям» [4, с. 592].

Анализ библиографических указателей и пособий по руководству чтением демонстрирует поиски методик составления педагогами собственной рекомендательной библиографии на корпусе детской литературы, выпущенной за рубежом. Критерии детской литературы, описанные в публикациях, направлены на то, чтобы предостеречь детей и руководителей детским чтением — педагогов и родителей — от плохой и вредной литературы, чтобы в условиях бесконтрольного книгоиздательского рынка эмиграции, с отсутствием какой-либо цензуры и беспорядочными публикациями авторов-однодневок, читатель и покупатель детской книги в условиях постоянной финансовой нестабильности сделал правильный выбор. В этой связи внимание зарубежных исследователей детской книги было сосредоточено на рекомендательных библиографических пособиях или сборниках методических рекомендаций, выходящих в советской России.

Примерами аналитического подхода к новым изданиям по проблемам детского чтения становятся рецензии, помещаемые в разделе «Библиография». Николай Новожилов в рецензии на указатель Е. Приваловой, И. Халтурина

«Что мне читать?» (1928) указывает на оригинальный подход к определению материала и структуры указателя:

Эта небольшая книга — первая попытка дать на русском языке указатель книг для детей 12–14 лет, обращенный не к учащимся, не к библиотекарям, не к родителям, а к самим детям. <...> Книжный материал, который они обрабатывали, ограничен следующими рамками. Прежде всего надо отметить, что в книгу совершенно не включены классики. Сделано это вполне сознательно: во-первых, над классиками, говорят составители, успешно работает школа; во-вторых, изданий классиков, рассчитанных на широкое распространение вне школы, до сих пор почти не имеется. (Печальная правда!). Второе: в указателе не вошла научно-популярная литература. Пожалуй, авторы правы, когда говорят, что для неё необходимо издать особый указатель — настолько велика она количественно; совершенно правильно замечают они также, что «работа над научно-популярной книгой требует специальных знаний и особых приемов рецензирования» [6, с. 109].

Эта мысль транслирует общую проблематику детского чтения в эмиграции, которая по-разному интерпретировалась в эмигрантских сообществах — от поддержки замещения в чтении ребенка детской литературы взрослой и до сетования писателей и редакторов газет на преобладание некачественной литературной подделки. Различные формы общественной дискуссии по этому вопросу в общем демонстрируют потерю читательской аудитории подросткового возраста и неспособность анализировать и влиять на выбор чтения подростков — именно той аудитории, которая покинула Россию в сознательном школьном возрасте, продолжает обучение в эмиграции и более других подвержена потере национальной идентичности. В этой связи автор рецензии отмечает изменение содержания «нового типа книжных рецензий» [6, с. 109], но не называет удивившие его особенности стиля рецензии — диалог с читателем и присутствие элемента игры, признавая дидактичную форму общения с читателем изжившей себя традицией, которая не способствует развитию интереса к детской литературе.

В литературной среде эмиграции дискуссии о статусе и роли детской литературы и детского писателя продолжались и в непедагогической периодической печати [3; 5; 10]. Критика в зарубежной печати не достигала формы открытой полемики или персональной травли, как в этот же период в советской России. Открытый для печати издательский мир русского зарубежья вне государственной политической борьбы и навязанных концепций в детской литературе создавал условия, при которых на место детского писателя мог претендовать кто угодно.

Педагогическая система русской эмиграции отказывалась признавать связь с советской системой и, более того, воспринимать опыт советского книгоиздания и воспитания детей. Однако разработки исследователей в области детской литературы и проблема территориальной разобщенности эмигрантских центров способствовали восприятию и изучению новых исследований и материалов. Педагоги с интересом исследуют книгоиздательский фон в России и дают положительные оценки оригинальным подходам к рецензированию и процессам

оценки издания детьми, проводимым Институтом детского чтения, созданного под руководством А. Покровской и Н. Чехова, Петербургскому Педагогическому институту дошкольного образования и материалам Е. Приваловой.

Взаимовлияние писателей, критиков и издателей русского зарубежья в формировании полноты репертуара русской детской книги демонстрирует механизмы внутрилiterатурной эволюции общественных идей и социальных практик, направленных на конструирование национальной идентичности ребенка в эмиграции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Амфитеатров А. В. К русскому юношеству // Колос: Русские писатели русскому юношеству. — Шавиль: Изд-во общежития для русских мальчиков в Шавиле, 1928. — С. 15–19.
2. Детская литература // Русская школа за рубежом. — Прага, 1927–1928. — № 25. — С. 126–127.
3. М. Г-н. Правда. [Дневник Кости Рябцева] // Сегодня. — 1926. — № 195. — С. 1.
4. Н. Н. [Новожилов Н. Ф.] Детская литература в РСФСР за 1927 г. // Русская школа за рубежом. — Прага, 1927–1928. — № 28. — С. 592–594.
5. Недостатки детской книги // Возрождение. — 1931. — 12 февраля. — С. 2.
6. Новожилов Н. Рец. на кн.: Привалова Е. и Халтурин И. Что мне читать? Указатель литературы для детей старшего возраста. Изд. «Прибой». Петербург. 1928. Стр. 180 // Русская школа за рубежом. — Прага, 1929. — № 31. — С. 109–110.
7. Обзор советской детской литературы // Русская школа за рубежом. — Прага, 1925. — № 15–16. — С. 394–403.
8. От редакции // Русская школа за рубежом. — Прага, 1927–1928. — № 25. — С. 1–4.
9. Парманин Н. В поисках нормального детского каталога // Русская школа за рубежом. — Прага, 1927–1928. — № 26. — С. 276–281.
10. Трубников П. [Пильский П. М.] Новые детские книги // Сегодня. — 1934. — № 352. — С. 3.
11. Чехов Н. В. Введение в детскую литературу // Детские чтения. — 2012. — № 2(2). — С. 9–17.

*С. В. Степанов**

**СМЕНОВЕХОВЕЦ ПО ВЗГЛЯДАМ, ЕВРАЗИЕЦ ПО
ПРИЗВАНИЮ, РУССКИЙ ЭМИГРАНТ В БЕЛЬГИИ ИВАН
СТЕПАНОВ ОБ ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИХ
ТЕЧЕНИЯХ ЭМИГРАЦИИ****

Статья посвящена общественным и философским взглядам русского эмигранта в Бельгии, его воззрениям на течения русской эмиграции — сменовеховство и евразийство. Особый интерес представляют философские размышления Степанова о роли Православной Церкви в возрождении России и проблеме воспитания «нового человека», который не подвержен как идеологии советской, основанной на марксизме (материализме), так эмигрантской, основанной на идеях белого движения. Одной из важных проблем мировоззрения автора является проблема «свободного человека», границы свободы и эгоизм как негативное последствие этой части системы ценностей. Дана характеристика его главной работы «Красное, белое и евразийство» (Брюссель, 1927), которая повлияла как на развитие эмигрантской общественной и философской мысли, так и привлекает внимание современных исследователей истории и культуры российской эмиграции.

Ключевые слова: Иван Степанов, Бельгия, Брюссель, эмиграция, евразийство, сменовеховство, военная эмиграция.

S. V. Stepanov

*SMENOVEKHOVETS BY VIEWS, EURASIAN BY VOCATION, RUSSIAN ÉMIGRÉ
IN BELGIUM IVAN STEPANOV ABOUT SOCIAL AND PHILOSOPHICAL TRENDS
OF EMIGRATION*

The article is devoted to the social and philosophical views of the Russian émigré in Belgium, his views on the currents of the Russian emigration — Smenonovekhovstvo and

* Степанов Станислав Вячеславович, кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный химико-фармацевтический университет; stepansv4@gmail.com.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00783 «Социально-философская и политическая просоветская мысль первой волны эмиграции русского зарубежья в периодических изданиях 20–50-х гг. XX века».

Eurasianism. Of particular interest is the philosophical reflections of Stepanov on the role of the Orthodox Church in the revival of Russia and the problem of educating the “new man” who is not affected by both the ideology of the Soviet, based on Marxism (materialism), and the emigrant, based on the ideas of the white movement. One of the important problems of the author’s worldview is the problem of “free man”, the boundaries of freedom and selfishness as a negative consequence of this part of the value system. A description of his main work “Red, White and Eurasianism” (Brussels, 1927), which influenced the development of emigrant social and philosophical thought, and draws the attention of modern researchers of the history and culture of Russian emigration.

Keywords: Ivan Stepanov; Belgium; Brussels; Emigration; Eurasianism; Smenovekhovstvo; Military emigration.

В изучении феномена российской эмиграции XX в. одним из направлений изучения является выявление и рассмотрение общественно-политической и философской мысли.

В настоящее время в историографии вопроса существует обширная литература, среди наиболее авторитетных укажем на работы М. В. Квакина «Между красными и белыми» [3], М. Г. Вандаловской «Историческая наука российской эмиграции: “евразийский соблазн”» [2], П. Н. Базанова «Издательская деятельность политических организаций русской эмиграции (1917–1988 гг.)» [1] и на одну из наиболее цитируемых книг о русской эмиграции в целом — М. В. Назарова «Миссия русской эмиграции» [5].

Сменовеховцы и евразийцы как эмигрантские объединения вызывали бурный интерес как самой эмигрантской среды, так и исследователей. Исследователь Н. А. Омельченко выделил четырех ключевых для эмиграции авторов, рассмотревших это движение: О. Бесс, Леон Поляков, И. Степанови М. Агурский [6, с. 41].

Одним из представителей общественного движения был юрист Иван Владимирович Степанов (1890–1933/1934), работы которого привлекают внимание как историков, так и философов и культурологов. В известной серии «Русский путь» недавно вышла антология «Красное и белое: pro et contra», подготовленная доктором исторических наук П. Н. Базановым, где републикован фрагмент из главной его главной работы «Красное, белое и евразийство» (Брюссель, 1927), приведены уточненные и выверенные биографические данные [4, с. 552–560, 766–767].

В 1920–1930-е гг. столица Бельгии — Брюссель был одним из центров евразийского движения, наряду с Берлином и Парижем. В 1920 г. Степанов поселился в Бельгии и стал членом полкового объединения Семеновского полка Добровольческой армии, где служил в годы Гражданской войны, участвовал в Бредовском походе армии П. Н. Врангеля. До Великой Российской революции 1917 г. получил гражданское и военное образование, закончил петербургские Училище правоведения (1915) и Павловское военное училище (1916). В годы Первой мировой войны служил в чине капитана Лейб-гвардии Семеновского полка [4, с. 766].

Иван Владимирович возглавлял группу евразийцев в Брюсселе, был одним из учредителей Первого съезда Евразийских организаций, проходившего в столице Бельгии в сентябре 1931 г. В 1920-е гг. он был руководителем брюссельского собрания евразийцев, заседания которого проходили два раза в месяц вечером

в среду в помещении столовой Е. В. Кокошниковой (av. de la Cascade, 24), где выступали священнослужители и общественные деятели, обсуждали вопросы евразийства, культуры Востока и Запада, культурного положения России [7; 8]. И. В. Степанов на заседаниях выступал с резкой критикой фашизма, в декабре 1926 г. он прочитал лекцию «Фашизм» [9].

Помимо общественной работы он вел просветительскую и журналистскую деятельность. Так, в 1927–1928 гг. сотрудничал как корреспондент с газетой «Рассвет» (Таллин), в бельгийских русских журналах публиковал свои работы о евразийстве (в частности в журнале «На заре» (Брюссель) опубликовал в виде статей отдельные главы своей книги). Как отмечает исследователь русского зарубежья П. Н. Базанов, Степанов примыкал к левому флангу евразийского движения, был одним из основателей органа Объединения пореволюционных течений — «Утверждения» (Париж, 1931–1932) [4, с. 766]. В ночь с 31 декабря 1933 на 1 января 1934 г. он покончил с собой, отравившись газом.

Единственной крупной работой автора является книга «Белые, красные и евразийцы» (1927). В книге под символическим названием выражено все критическое отношение автора как к представителям одного лагеря, так и другого, помимо разбора отношений между представителями общественных и политических течений, он детально перечислил ошибки в стратегии создателей и деятелей белого движения.

Идеи сменовеховства стали ключевыми для текста общественно-политической и философской работы уже с первых ее строк:

«Белое» как система идей никогда не существовало. «Красное» провалилось и нелепость его ясна. Остались «белые» и «красные», задача которых объединится под одной системой идей будущего, независимо от того или иного участия в ошибках прошлого [10, с. 3].

Уже в этих строках автор вступает в конфронтацию с «белыми» и «красными» как системами ценностей, историческими путями развития России. Он выступает как «судья», анализируя спустя десять лет после революционных потрясений развитие новой, Советской России и Русского Зарубежья.

Работа написана человеком, прошедшим военную службу, хорошо разбиравшимся в военной науке, о чем свидетельствует и высказывание автора в начале: «Теперь окончена вооруженная борьба. Опубликованы воспоминания главнейших деятелей и участников гражданской войны и *рядовому военному* (курсив мой. — С. С.) легче разобраться в хаосе тыла, которому он на фронте не мог уделять должного внимания» [10, с. 5]. Образование профессия оказывают существенное влияние на формулировки разделов — «тыл», «патриотизм», «добармия», «технизация и военизация». В книге Степанов конкретно разбирает свое отношение к важнейшим понятиям, будоражившим умы русских людей в эмиграции: «общественность», «идеология», «Европа», «патриотизм».

Будучи по призванию евразийцем, Степанов конкретизирует свое понимание главной идеи:

...евразийство выделяет и раскрывает те стороны русской современности, которые обращены в будущее и развитию их хочет всемерно содействовать. Во имя

новой России-Евразии, новой русской культуры и мощи и новой руководящей идеологии, евразийство ведет решительную борьбу и с коммунизмом и с дореволюционными идеалами реставраторов, сочетая в себе традиции подлинно исторического русского охранения с подвижностью и практичностью современного политического действия [10, с. 35].

Как евразиец он понимает, что большевизм по своей природе отразил чаяния народной массы, по их мнению — евразийские, поэтому смог победить в революционном хаосе событий 1917 г. и Гражданской войне.

В отношении идей сменовеховства он разделяет радикальные взгляды части русской эмиграции, при этом не поддерживает идеологию коммунизма, которой симпатизировали многие представители движения. Степанов пишет:

Любящий свою Родину должен стремиться к свержению коммунизма без нового всеобщего хаоса, без Гражданской войны, ибо страх перед этими бедствиями вынуждает многих держаться за коммунистическую власть. Падению коммунизма должно предшествовать широкое общественное движение проникнутое новой идеологией строительства будущего [10, с. 38].

Он размышляет над понятием «свободный человек», который в процессе неправильного развития перерастает в эгоиста, который находится в центре мира, а государство и социум лишь обслуживает его потребности. Перед ним возникает проблема перевоспитания человека, но не так, как это было сделано в Советской России, где

формально коммунисты взялись за это дело и с детства стараются политически воспитывать людей. Безнравственное и изуверское коммунистическое учение естественно дает самые печальные результаты. В 1920 году Каутский предсказывал, что воспитательная проблема не под силу коммунистам и что под их властью вырастет эгоистическое поколение со всеми пороками мелкобуржуазной среды [10, с. 36].

Особый взгляд имеет Степанов на самобытность русского народа, на его отличие от традиций европейской и восточных культур. По его мнению, другое, отличное от европейского предназначение человека — вот особенность русской культуры:

Стать самим собой, вот смысл жизни русских. Русский народ исключительно разнообразен и оригинален. Максим Горький находит, что в России и *сами дураки обладают какой-то своей оригинальной глупостью, а лентяи подчас гениальны* (курсив мой. — С. С.). <...> Русским не подходит психология «буржуа». Ставши «буржуа» он перестает быть русским. На Западе теряется оригинальность. <...> Может быть с политической точки зрения русские представляются анархистами, настолько каждый самобытен. Эта исключительность русской природы не подчиняется западным формам и попытки применить у нас западные шаблоны не имеют и не имели успеха. Небольшой слой, воспринявший чужие формы отрывается от масс [10, с. 39].

В этой связи Степанов показывает неизбежный отрыв правящей политической элиты, большей части интеллигенции, знакомой с западным образом жизни и мышления:

Так было с правящим слоем петербургского периода, так происходит сейчас и с коммунистами. Культурное единение верхов с низами состоится лишь тогда, когда верхи откажутся от навязывания чужеземных шаблонов и сумеют органически связаться с массами, осознав единый культурно-исторический процесс народной жизни [10, с. 39].

Степанова как русского эмигранта волнует философский смысл слов «беженство-кочевничество», он фактически отождествляет эти понятия, делая любопытное историческое сравнение:

Кочевой элемент наших предков в какой то мере осознал нас в нынешних условиях. Отсутствие оседлости и свобода от связей с имущественной собственностью дали какой-то новый тип русского кочевника. И в России и в Зарубежье потерялась эта материалистическая привязанность к месту. В среде этого русского кочевника создан особый сравнительный, критический метод оценки. Встречи и беседы русских богаты замечательными наблюдениями и заключениями. Роскошь поверхностных наблюдений туриста несравнима с выводами тех, кто болезненно, так сказать, душой и кровью запечатлел виденное [10, с. 59].

В отношении будущего России автор достаточно скептичен в прогнозах, не уповает на развитие городской культуры, а подлинное возрождение связывает с сельской культурой, ее укладом и мирозерцанием: «Будущее России построит сельский работник. Может быть сельский священник, вероятнее — сельский учитель» [10, с. 49]. В этих словах заключена одна из главных мировоззренческих черт его мышления, отражающая умонастроения части не только русской эмиграции, но мыслящих людей в России.

Важной составляющей мироощущения Степанова, воспитанного в традиции православного канона нравственности и мирозерцания, являются Православие и Церковь, выделенные в отдельные разделы.

Для Степанова, как он сам отмечает,

высшее счастье на земле — это ощущение радости жизни и радости бытия. Когда человек идет в церковь просить Бога о помощи, когда он преследуем горем или ищет защиты... во всем этом нет подлинной церковности. Истинная церковность заключается в восприятии мировоззрения церкви и не с просьбами (неизбежно земными) надо идти в церковь, а с целью сближения с остальными в церкви живущими (в духовном смысле) людьми. Для истинно верующего человека не может быть горя, ибо страдания земные несоизмеримы с благим горением веры. Любовь жизни, любовь к людям, состоит в постоянном стремлении передать окружающим осознание радости бытия. Истинное счастье человек достигает тогда, когда он дает радость другим. В католической церкви каждый молится за себя, в православной каждый молится о всех [10, с. 57].

В дальнейшем автор размышляет о понятиях «грех» и «церковность» как выражении отождествления человека и церкви:

Единственное страдание верующего — это скорбь о тех, кто не дошел до познания веры, ибо для того — жизнь страдание, ибо познавая лишь материю он тем самым ей подчиняется. Первый грех — гордость, и мнящие себя церковно-безпорочными наносят вред церкви. Формальная церковность — зло последних

столетий православной церкви в России. Оцерковление духовной жизни — цель [10, с. 57].

В Церкви Иван Владимирович видит спасение от излишнего научно-технического прогресса, повсеместной замены ручного труда (в т. ч. и умственного) машинным, она представляется для него оплотом духовности и духовной жизни для человека, чье развитие только и возможно в ее лоне.

Спасение мира от негативных последствий революций, как научно-технических, нравственных, так и социальных, Степанов видит в развитии евразийства как надполитической и надидеологической системы ценностей, где единственным мерилom закона и этики поведения личности может выступать только Православная вера. Она, кпишет Иван Владимирович, выводит

Евразию на великодержавный путь разрешения современных мировых задач: спора материалистической культуры Запада с религиозными культурами Востока; борьбы трудящихся с капитализмом; проблемы равенства народов и спасения духовной, свободной, личности человека от обездушивающего рабства механизации. На смену царствования безбожных коммунистов и капиталистов, наступит Евразийское Православное Советское Царство Трудящихся (выделено мной. — С. С.) [10, с. 63].

В этом отношении его евразийские взгляды полностью совпали с идеями сменовеховства среди русских эмигрантов.

Одним из ключевых понятий для Степанова является принцип «соборности», волновавший русскую мыслящую эмиграцию, в т. ч. и евразийцев:

В основе Евразийства лежит принцип соборности. Отсюда идея содружества народов. Идеал — вселенский человек. Перемена мировоззрения. Не личное благо, а благо всего человечества, защита угнетенных, осознание всеединства, торжество Правды — вот основы евразийского мировоззрения. Социализм мыслит благо общего во имя личного — евразийцы же рассматривают индивидуальное благо с точки зрения общего. Не равенство, а братство. Не право, а Правда [10, с. 56].

Для Степанова, современное ему общество, как советское, так и западное, является эгоцентричным, где во главу всего успеха, прогресса поставлен человек и его личные интересы. Для него «соборность» — спасительный путь, где дух коллективизма, одолевает личность, поработленную собственными страстями и пороками.

Другим важным принципом, характерным для православного христианина, является «бытовое исповедничество», которое Степанов трактовал как необходимое дело каждого евразийца (для него евразийство имело религиозный смысл, он сам сравнивал его с проповедью Иоанна Предтечи). Степанов выступает с призывом ко всеобщей исповеди русской эмиграции:

...«изменитесь», ибо только в этом случае возможно обрести духовный покой и радость бытия. Вопрос заключается не в перемене условий жизни и стремлений или забот — вопрос в том, что в окружающем и в переживаемом для нас важнее всего и какие восприятия жизни мы выдвинем на первый, и какие на задний план. Человек в этом отношении творец своего мира и волен быть тем, чем хочет. Меняются масштабы, но не сущность [10, с. 51].

Если это положение его мировоззрения вызывает закономерные сомнения, то более верной в общеполитическом смысле является призыв «Каждый должен осмыслить свое существование и выйти из круга пошлых ощущений. <...>Надо стать художником своего бытия. Не подчиняться, а подчинить свою эволюцию» [10, с. 51].

В ходе изучения текста книги можно составить представление о том, что ее автор — военный и общественный деятель-эмигрант, хорошо знакомый как с трудами деятелей белого движения (А. И. Деникина, П. Н. Миллюкова), так и с работами представителей социал-демократического направления, в т. ч. К. Каутского.

Свои познания и размышления Степанов публиковал первоначально в виде статей в русских эмигрантских журналах Эстонии и Бельгии, где находили отражение его общественно-политические взгляды, размышления о русской эмиграции, которые впоследствии были воплощены в самобытной работе «Красное, белое и евразийство».

В мировоззрении Степанова русский народ самобытен и оригинален, ему чужды ценности западной цивилизации, у него другой путь. Русскому человеку необходимы самопознание и самоанализ для определения дальнейшего вектора развития — «не хотим в России ни коммунизма, ни капитализма» [10, с. 6]. Дальнейший путь общества и государства в России Степанов видел в развитии подлинной духовности на базе ценностей Русской Православной церкви, в возвышении сельского мирозерцания над городским, чуждым русскому народу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Базанов П. Н. Издательская деятельность политических организаций русской эмиграции (1917–1988 гг.). 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусств, 2008. — 467 с.
2. Вандаловская М. Г. Историческая наука российской эмиграции: «евразийский соблазн». — М.: Памятники исторической мысли, 1997. — 349 с.
3. Квакин А. В. Между белыми и красными: русская интеллигенция 1920–1930 годов в поисках Третьего Пути. — М.: Центрполиграф, 2006. — 411 с.
4. Красное и белое: pro et contra: антология / сост., вступ. статья, коммент. П. Н. Базанова. — СПб.: РХГА, 2018. — 800 с.
5. Назаров М. В. Миссия русской эмиграции. 2-е изд., испр. — М.: Родник, 1994. — Т. 1. — 414 с.
6. Омельченко Н. А. В поисках России: Общественно-политическая мысль русского зарубежья о революции 1917 г., большевизме и будущих судьбах российской государственности. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. — 549 с.
7. Русский еженедельник в Бельгии. — 1926. — № 18, 28 октября.
8. Русский еженедельник в Бельгии. — 1926. — № 19, 4 ноября.
9. Русский еженедельник в Бельгии. — 1926. — № 23, 2 декабря
10. Степанов И. Белые, красные и евразийство. — Брюссель: [б. и.], 1927. — 63 с.

БИБЛИОГРАФИЯ

А. А. Ермичёв

К ВЫХОДУ В СВЕТ ПЕРВОГО И ВТОРОГО ТОМОВ ПОЛНОГО СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ С. Л. ФРАНКА

1

(Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Т. 1: 1896–1902 / под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. — 718 с.)

Чуть ли не на днях в издательстве Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета вышел первый том работ С. Л. Франка из задуманного полного собрания его сочинений из 18–17 томов. Предполагается, что первые шесть томов обнимут все, опубликованное философом в доэмигрантский период с 1896 по 1922 г., а следующие десять-одиннадцать томов — то, что появилось в эмиграции, а также напечатанное уже после кончины мыслителя. Но и это еще не все. На три-четыре тома потянут архивные материалы С. Л. Франка, его рукописи разного рода. Наконец, сверх того, еще в трех-четырех томах выйдет переписка философа. Получается, по задуманному, действительно полное собрание сочинений — около 25 томов. Такое даже помыслить невозможно... Впрочем, дай Бог!

Первый том — это статьи и рецензии 1896–1899 гг., работа «Теория ценности Маркса и ее значение» 1900 г. (Франк — легальный марксист!) и статьи и рецензии 1901–1902 гг. Последние — большей частью политико-экономические, но и другие; например, «Фридрих Ницше и этика “любви к дальнему”» из знаменитого сборника «Проблемы идеализма». Том дополнен «приложениями» — некоторыми письмами С. Л. Франка своим корреспондентам и от них С. Л. Франку, а также копиями двух документов — об окончании гимназии и об окончании университета. Возможно, некоторые эпизоды в этих письмах позабавят современного читателя. Например, 18-летний С. Л. Франк упрекает В. О. Ключевского, что у него «классовая борьба очерчивается часто слабовато», хотя он и признает, что «лучшего толкователя русской истории, кажется, нет».

Книга снабжена также 1) трогательным вступительным словом одного из потомков философа, протодиакона Петра Скорера; 2) предисловием ко всему изданию Г. Е. Аляева, К. М. Антонова и Т. Н. Резвых с обзором напечатанного у нас из наследия Франка и обещанием издателей академически добросовестного исполнения своей задачи; 3) весьма содержательным предисловием к первому тому «С. Л. Франк: жизнь и творчество, 1877–1902», написанным давними исследователями и знатоками его творчества — Г. Е. Аляевым и Т. Н. Резвых. Помимо биографических сведений о мыслителе авторы предлагают читателю два рода теоретических вопросов, возникших в связи с полемикой вокруг трудовой теории ценности у К. Маркса и в связи с франковским освоением Ф. Ницше, открывшим философу реальность духа; 4) точными, выверенными комментариями, которые образцово, как и всегда, сделаны Г. Е. Аляевым и Т. Н. Резвых на более чем ста страницах; 5) указателем имен, опять-таки сделанным столь же точно. К тому же здесь даются не только сведения об ученых, занимавшихся проблемами, через которые прошел С. Л. Франк 1877–1902 гг., но и прилагается приличествующая ситуации библиография их работ; 6) указателем, т. е. переводом, 45 иностранных слов и выражений — от *a limine* до *vice versa*!

Говорить в предлежащей рецензии о вкладе С. Л. Франка в русскую культуру, в русскую философию было бы ненужным. Знающие знают, а кто не знает, пусть захотят узнать.

Предпринятые за последнее время десятилетия (после перестройки) издания полного собрания сочинений русских мыслителей — К. Леонтьева, В. Розанова, И. Ильина, В. С. Соловьева да и других, можно, наверное, рассматривать как продолжение советской работы по изданию сочинений В. Г. Белинского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева, Н. Г. Чернышевского (естественно, с учетом разницы социально-культурных времен), но еще больше — как попытки самоутверждения русской философской культуры.

Мучают два вопроса: почему же так длителен этот процесс? И другой: не рано ли? Вырос ли у нас такой уровень восприятия культуры, при каком С. Л. Франк был бы востребован так же, как востребована классическая русская литература? Ответить следует предположительно и в таком духе: если долгие попытки самоутверждения происходят, то, возможно, появился класс людей, кому это нужно. Однако будем осторожны — время покажет.

Большая благодарность всем, кто начал это великое предприятие, и пожелание его успешного завершения!

2

Прочитанное Вами было подготовленной для второго номера «Вестника» Русской христианской гуманитарной академии рецензией-откликом к «на днях вышедшему» первому тому С. Л. Франка. Но по каким-то, конечно же, техническим причинам рецензия-отклик в нужный номер не попала, а к осени, к сентябрю, появился уже и второй том сочинений С. Л. Франка. Автор решил несколько изменить название, добавив в него слова «и второго», продолжив рецензирование соответственно изменившимся обстоятельствам. Второй том открывает нам еще одну часть большого наследия (девятнадцать книг и брошюр

различного объема и содержания, более двухсот статей и более ста рецензий, разного рода предисловия и послесловия к чужим текстам, а, помимо того, рукописное наследие и переписка) С. Л. Франка-мыслителя, книги которого В. В. Зеньковский назвал «образцовыми».

3

(Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Т. 2: 1903–1907 / Под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых; предисл. к тому Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. — 768 с.)

Все достоинства работы публикаторов наследия С. Л. Франка сохранены при подготовке второго тома — все те же точные, выверенные комментарии, занявшие более ста страниц, все та же исчерпывающая информация об упомянутых в текстах С. Л. Франка именах, все те же точные библиографические отсылки. Как и в первом томе, во втором есть свои «Приложения». Ими стали программы курсов «Основные вопросы философии», «Истории новой философии» и «Логика общественных наук», которые С. Л. Франк читал на Историко-философских и юридических курсах при женской гимназии М. Н. Стоюниной. Интересно, что в курсе «Основные вопросы философии» заключительной лекцией была об «Идее личности в современной философии», а последним вопросом этой лекции значится «Идея личности и смысл жизни». Помимо этого, в «Приложения» вошли материалы о том, как было прекращено издание «Полярной звезды» П. Б. Струве.

Вступительная статья Г. Е. Аляева, К. М. Антонова и Т. Н. Резвых «С. Л. Франк: жизнь и творчество. 1903–1907» состоит из шести небольших главков. Первая главка биографическая — «Годы поиска и скитаний», а прочие характеризуют направленность идейных интересов С. Л. Франка — а) политика, б) политика и культура, в) личность, интеллигенция и общество, г) социальная психология, наконец, д) религия и философия; в главках отмечается достигнутый С. Л. Франком уровень понимания этих проблем.

Но, кажется, об итоговом уровне понимания всех названных здесь интересов можно было бы сказать определеннее. Я говорю о достигнутом С. Л. Франком веховском сознании, т. е. о такой социально-культурной и общественно-политической позиции, согласно которой не «самодовлеющие начала политического порядка», а «внутренняя жизнь личности является единственным прочным базисом для всякого общественного строительства». Мировоззренческая ценность этого результата делает его главным для самого С. Л. Франка и для тех, кто изучает его жизнь и творчество.

Что касается достигнутого уровня в философском движении С. Л. Франка, то авторы написали о нем так: «Завершающие данный том работы 1906–1907 гг. вроде бы еще не дают прямых свидетельств того метафизического поворота, который явно определится в мировоззрении Франка уже в 1908–1910 гг. и через несколько лет приведет к созданию абсолютного реализма». С. Л. Франк-философ еще находится в пути. «Эпоха неверующей юности» явно подходит к концу, хотя «более точное религиозное и философское самосознание мыслителя, равно как и развитие им собственной позиции здесь только начинается...» При этом свой вывод авторы подкрепляют ссылками на три выступления

С. Л. Франка. Во-первых, на статью 1906 г. «К вопросу сущности морали», читая которую можно понять, «как углубляется философское осмысление конкретных проблем (например, предпосылок деспотизма), как расширяется историко-философское и теоретическое понимание философии вообще — наряду с теорией познания (в которой еще доминирует критицизм) и этикой (где еще основное внимание привлекает моральное учение Ницше)». Она уже включает «философию религии» и «проблему метафизики», как в качестве новых мировоззренческих ориентиров появляются моральное и религиозное учение Шейермахера и «жизненная философия Гёте». Другое выступление — это напечатанная в «Русской мысли» (№ 3 за 1907 г.) статья «Философские предпосылки деспотизма», где С. Л. Франк на место двух моральных принципов Ницше — «любви к ближнему» и «любви к дальнему» — уже определенно ставит основные нравственные мотивы, которые выражены в «двух евангельских заповедях любви к Богу и любви к ближнему». Наконец, третье выступление — это его участие в дискуссии по докладу С. А. Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании», который состоялся 3 октября 1907 г в Санкт-Петербургском Религиозно-философском обществе. Авторы подчеркнули, что здесь С. Л. Франк впервые публично осмысливает проблему теодицеи.

Согласимся, что искать начала столь деликатной направленности ума и сердца, а именно религиозно-философской — очень трудно. Легко смешать психологические, социально-культурные и даже философско-теоретические мотивации и соображения. Можно сказать «Бог», а думать об Абсолютной ценности, об идеале, высшей моральной ценности, об абсолютной святине, о голосе высшей правды и т. п., что С. Л. Франк и делает как в «Философских предпосылках деспотизма», так и в выступлении по докладу С. А. Аскольдова. Авторы ставят в заслугу С. Л. Франку то, что на заседании 3 октября 1907 г. он публично осмысливает теодицею с точки зрения «первоначального смысла христианского учения», согласно которому «все в известном смысле есть благо». При желании здесь, конечно, можно увидеть некоторое движение С. Л. Франка вперед, т. е. к своей религиозной философии. Но его выступление позволяет взглянуть на дело по иному: светски мыслящий человек (С. Л. Франк предупредил об этом) предполагает, что в первоначальном христианстве не было манихейства и оттого не было проблемы теодицеи, неразрешимой для традиционного религиозного сознания. Социологически мыслящий читатель, пожалуй, добавит, что веховцу и эволюционисту С. Л. Франку очень нужно, чтобы в мире присутствовала всепримиряющая сила и чтобы не было теодицей, провоцирующих бунты и революции. Только и всего. Нужно ли видеть в этом робкие начала религиозности С. Л. Франка?

Всем известно, что без критических претензий к рецензируемой книге ни одной рецензии не может быть. И у рецензента имеются свои замечания. Во-первых, было бы правильным пояснить хронологические границы тома — 1903–1907 гг. То пояснение, что дано в аннотации — «период политической публицистики, увлечения неокантианством и социальной психологией», — совершенно недостаточно. Если речь идет о политической позиции С. Л. Франка, то она и в дальнейшем не изменялась. Он всегда был веховцем и кадетом. Если все же мы говорим о становлении С. Л. Франка-мыслителя, то непонятно, почему

содержание тома «обрывается», когда движение его к собственной позиции уже началось? Логически выверенная точка, которая определила бы содержательные рамки тома, отсутствует. Том должен быть продолжен до какого-то Рубикона.

Авторы заканчивают свою статью упоминанием о выступлении С. Л. Франка на диспуте 3 октября 1907 г. в Санкт-Петербургском Религиозно-философском обществе по докладу С. А. Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании». Может быть, оно и является искомым Рубиконом? Но тогда тем более жаль, что в статье отсутствует какая-либо аналитика религиозно-общественного движения, известного под именем «нового религиозного сознания». Уже отшумели Религиозно-философские собрания, уже оттремело Христианское братство борьбы, уже в Москве создано Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева — и все это С. Л. Франка не коснулось? Нет, разумеется, у авторов кое-какие факты этого явления названы и упомянуты на страницах 10, 11, (называются журналы «Новый путь» и «Вопросы жизни», приводятся воспоминания А. В. Карташова о встрече с С. Л. Франком), 29 (снова речь идет о «Новом пути»), 53 (об оценке сборника «Свободная совесть» и о выступлении С. Л. Франка в Петербургском Религиозно-философском обществе), 54 (о «Грядущем Хаме» Д. С. Мережковского). Но эти факты не связаны один с другим, не обобщены, а без обобщения они незначительны и не дают понять куда, в каком направлении влеклось сознание С. Л. Франка. Поэтому даже выступление С. Л. Франка по докладу С. А. Аскольдова выглядит непонятным: шел-шел молодой мыслитель по Чернышёву переулку, остановился у дома 2, решил заглянуть на огонек, а попал на заседание. Авторы не могут не признать, что пояснений этого эпизода на с. 593–600 (т. е. в «Комментариях»), как бы они ни были хороши, совершенно недостаточно. Огорчает также отсутствие хотя бы упоминания о том, как П. Б. Струве стал возглавлять «Русскую мысль» (хотя бы в «Комментариях»). Возглавление этого журнала — факт не только биографии П. Б. Струве, но и русской жизни (вспомним «Великую Россию») и, наверное, биографии С. Л. Франка.

Имеются совершенно пустяковые замечания. Нехорошо название одного раздела во вступительной статье: «Годы поисков и скитаний». Скитаться — значит странствовать без цели, вести бродячий образ жизни... Этого у С. Л. Франка не было... Другое замечание — нужно ли сборник «Свободная совесть» именовать неославянофильским, даже имея в виду экзотический коллектив его авторов?. И последнее: зная о возлагаемых на «Вопросы жизни» надеждах Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, не упомянуть ли о таких надеждах в рассказе об участии С. Л. Франка в этом журнале?

Но будем благодарны публикаторам за проделанную ими титаническую работу и ждать третьего тома.

С. Н. Малявин, Г. А. Куклин

ДОЛГ ПАМЯТИ КАК СПОСОБ НАУЧНОЙ РЕФЛЕКСИИ

*(Рецензия на книгу: Владимир Дмитриевич Плахов (1930–2015).
Неутолимая жажда знания: Сборник материалов памяти профессора
В. Д. Плахова / под ред. А. В. Воронцова. — СПб.: Свое Издательство,
2019. — 268 с.)*

В век постмодернизма особенно ценно обнаружить в массе новой обществоведческой литературы издание неожиданно и необычно традиционное. Книга «Неутолимая жажда знания» создавалась коллективом кафедры социологии педагогического университета им. А. И. Герцена и в своей фабуле является классическим посвящением *in memoriam*. В своем замысле это попытка вписать научное наследие петербургского социолога и философа В. Д. Плахова в контекст современной социальной и гуманитарной науки. Даже беглого взгляда на библиографию ученого достаточно, чтобы отметить неординарность этой фигуры. Перечень тем, которым он посвятил полноценные монографии, вызывает безусловный интерес к автору: это социологические и социально-философские исследования героизма, гениальности, парапсихологии, сексуальности. Все эти сферы были осмыслены Плаховым с точки зрения понятий нормы и отклонения, которые можно считать центральными в его философском наследии и раскрытию которых посвящен его самый масштабный труд: книга «Норма и отклонение в обществе: философско-теоретическое введение в социальную этологию». В этой связи можно сделать намек на попытку Плахова в своем творчестве философски переосмыслить предмет социологической науки, а именно предложить категории нормы и отклонения в качестве универсального аналитического принципа социальной теории. Тем не менее авторы сборника большее внимание уделили теме эпистемологии в творчестве В. Д. Плахова, определяя оригинальность его эпистемологической концепции в термине «диалектическая эпистемология». Плахов, в отличие от большинства авторов, употребляющих термин «эпистемология» как синоним теории познания, подчеркивает, что в отличие от гносеологии, эпистемология

является учением о социально опосредованном познании. И в этом смысле предлагает рассматривать в качестве предметной области эпистемологии образы, эпистемические и эпистемологические (образы двойного порядка). Через категорию образа эпистемология Плахова связывается с его социальной теорией нормы и отклонения, а также идеей парадигмы, широко распространенной в философии науки. Более того, Плахов расширяет сферу эпистемологии, заявляя о существовании различных образов знания: научных и ненаучных. Отдельно следует отметить, что В. Д. Плахов является автором популярного учебного пособия по истории социологии: «Западная социология XIX–XX вв.: от классики до постнеклассической науки. Эпистемологическое обозрение», в котором он сумел ярко и образно, в виде множества схем, перечней, оригинальных обобщений изложить большинство значимых позиций истории социологической мысли.

«Неутолимая жажда знания» заставляет задуматься и в более широкой перспективе. Невозможно не заметить, что сборник вышел в свет через четыре года после смерти В. Д. Плахова. И этот факт имеет значение, связанное не столько с объемом и основательностью материалов, и, напротив, не столько с обидными для столь выдержанной работы незначительными огрехами технического и стилистического свойства. Скорее этот временной разлом, как художественный прием, обнаруживает другой смысл этой книги, иначе высвечивает ее структуру. Этот смысл — в причудливой рефлексивности памяти, в данном случае памяти научной, которая представляет свой предмет в виде множества отражений и самих зеркал. Нам известны многочисленные примеры исследований литературы в литературе, всевозможные эксперименты слова над самим собой — от Марселя Пруста до Андрея Битова, но можно ли говорить о чем-то подобном в науке? Книга «Неутолимая жажда знания» показывает, что в социальных науках этот феномен определенно значим с точки зрения пресловутого *Verstehen*. Хотели того авторы или нет, но у них получилось показать множественные грани рефлексивной и нереплексивной памяти как отдельного способа обращения науки к себе. Во-первых, отмеченный срок публикации заставляет угадывать, что из представленного является публикацией свежих переживаний, а что — плодом переосмысления. Во-вторых, обращение материального носителя к своему содержанию неожиданно вторит единой задаче: в частности, размытость изображения на копиях фотографий вызвана не их качеством, а скорее качеством вторичной издательской полиграфии. Вообще книга любопытно неряшлива, будто время расслабило редакторскую сосредоточенность, которая тоже очевидно имела место. В-третьих, здесь присутствует двойное, если не тройное, отношение структуры книги и ее предмета. Если читатель заинтересуется биографией самого В. Д. Плахова, то он обнаружит, что философ и социолог был еще и журналистом, а некоторые его научные работы написаны в достаточно свободной форме, в пограничном жанре научной публицистики. Книга, посвященная памяти Плахова, соответствует этой сложности. Она, например, содержит странный, фантазмагорический словарь терминов, который то ли пытается соответствовать стилю строгой научности, то ли, напротив, иронизирует над ней, обыгрывая неоднозначность плаховской концепции эпистемологии. Так же примечательна сама структура книги. Ее

можно условно разделить на две части. Одна посвящена В. Д. Плахову: включает несколько его статей, воспоминания о нем коллег и друзей, подробную библиографию, краткую биографию. Другая же содержит статьи известных петербургских социологов Н. А. Головина, О. К. Крокинской, Р. Е. Гергилова и др., но только немногие из них прямо обращаются к наследию Плахова. В этом воспоминании через четыре года, таким образом, уже содержится и лаг забвения: кто-то анализирует работы Плахова, кто-то его цитирует, кто-то предлагает материал на тему, близкую его творчеству, а некоторые работы и вовсе трудно идентифицировать в связи с магистральной темой. Возможно, существует множество внутренних связей и событий, благодаря которым мы видим эту книгу именно такой, но, даже не зная о них, можно смело заявить, что перед нами — определенный памятник биографии ученого после смерти. Книга находится, и это нехарактерно для изданий подобного рода, в некоторой промежуточной позиции. Это уже не некролог, в котором принято говорить официально и правильно. Но это еще не в полной мере обращение к научному творчеству со свободным интересом, лишенным необходимости соблюдать лицо. Она скорее передает с энергетической силой момент перехода от должностования воспоминания к несправедливости забвения. И в этой связи это очень личная книга для тех, кто знаком не с одним поколением ученых и преподавателей высшей школы. Но через биографию, через включение в научную структуру героя сборник создает и впечатление сочетания традиционной и рефлексивной науки, реального воплощения спора двух истин: либо наука говорит о реальности, либо наука говорит о себе самой. Более того, сам герой (реальность для авторов книги) оказывается рефлексивным в своем творчестве, что создает сложную многоголосицу, которой, возможно, и обращается каждая структура научного творчества при непосредственном к ней приближении.

Отдельные материалы книги можно отметить особо. Однозначный интерес с точки зрения возможного возникновения научной дискуссии о наследии Плахова, вызывает подробный список его трудов, составленный А. В. Шевцовым. Производит безусловное впечатление и словарь терминов эпистемологии Плахова, который занимает около трети книги. Он будет интересен специалистам по философии науки, теории познания, социологической эпистемологии: в словаре в краткой форме приводятся основные употребляемые значения базовой терминологии этих областей знания, а также многие нюансы употребления. Кроме того, данный словарь многое говорит и о самом В. Д. Плахове как ученом: философском стиле, используемом категориальном аппарате, круге тем. В частности словарь представляет Плахова как талантливого систематизатора, создателя оригинальных терминологий, смелого инициатора новых подходов и дисциплин. С этой точки зрения, конечно, важны и краткие статьи самого Плахова, говорящие о неординарности его мышления: чего стоит только формулировка названия одной из них: «Закон эпистемического дефицита. Анти-Фрейд. Закон Плахова». Среди воспоминаний стоит выделить тексты О. А. Бороноева и А. В. Скоробогатько, отмеченные некоторыми важными наблюдениями относительно судьбы ученого в современных реалиях российской системы образования. Ряд сильных материалов содержит раздел

«Наука, философия, общество». Непосредственно анализ наследия В. Д. Плахова, и снова в области эпистемологии, содержится в статье Ю. В. Рахмановой «Об эпистемологическом образе социологии». Интересны в своих областях статьи: Р. Е. Гергилова «Трансформация сексуальной морали европейского человека», содержащая некоторые размышления относительно известной полемики Н. Элиаса и Г. — П. Дюрра, и Н. А. Головина «Критическая теория общества Франкфуртской школы: формирование социологической парадигмы», актуализирующая некоторые идеи немецкой социальной философии второй половины XX в.

Выход в свет книги «Неутолимая жажда знания» преследует цель начать широкую дискуссию о месте наследия В. Д. Плахова в структуре современного научного знания. Очевидно, что и предмет дискуссии и то, как она началась посредством этого полемического издания, заслуживает внимания. Остается только пригласить ученую публику к дальнейшей рефлексии.

*М. В. Зайцев**

ЭХО МИНУВШЕГО И ГРЯДУЩЕГО

**(О книге: Гусев И. А. Эхо души: Воспоминания. Стихи. Очерки /
Сост. А. Н. Синицын; ред., предисл. и примеч. А. А. Синицын. —
СПб.: Издательство РХГА, 2019. — 270 с., ил. —
ISBN978-5-9906888-7-2)**

M. V. Zajtsev

THE ECHO OF THE PAST AND THE ECHO OF THE FUTURE

*(Review: Gusev I. A. Echo of the Soul: Memories. Poems. Essays / Comp. A. N. Sinitsyn;
ed., foreword and notes A. A. Sinitsyn. St. Petersburg: Russian Christian Academy for
Humanities, 2019. — 270 p., il. — ISBN978-5-9906888-7-2)*

Исторически обусловленный и в связи с этим необратимый процесс урбанизации ведет к постоянному сокращению в России того культурного пласта, без которого нашу страну невозможно представить. Сельская часть российской цивилизации за последние сто лет уменьшилась до такой степени, что воспринимается уже не как источник специфического русского быта и самосознания, а скорее как ценный компонент историко-культурного наследия, как своеобразный «музей под открытым небом», хранящий память об уходящей действительности. В движении общества от традиции к модерну противостояние городского и сельского укладов жизни ознаменовалось полной и видимо окончательной победой первого. Тем важнее становится с каждым годом задача максимального сохранения исторической памяти «России сельской».

С этой точки зрения безусловное одобрение вызывает публикация творческого наследия Ивана Андреевича Гусева (1925–2016) — человека непростой и интересной судьбы. Он появился на свет в селе Новорепное Саратовской области, которое, кстати, является также родиной известного историка, профессора Саратовского государственного университета Н. А. Троицкого

* Зайцев Максим Вячеславович, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России и археологии; Институт истории и международных отношений; Саратовский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского; zajtsev-mv@mail.ru

(1931–2014). И этот населенный пункт, расположенный среди бескрайних заволжских степей, может гордиться уже двумя людьми, внесшими большой вклад в развитие исторического знания.

Как и все люди его поколения, Иван Андреевич в детстве испытал на себе лишения и трудности голодных и суровых 1930-х гг. Он был участником Великой Отечественной войны, получил тяжелое ранение, из-за которого лишился ноги. После войны И. А. Гусев окончил Саратовский педагогический институт и по распределению отправился работать преподавателем истории в среднюю школу села Алексеевка Базарно-Карабулакского района Саратовской области. Вся его дальнейшая жизнь связана с этим селом, где он проработал полвека учителем истории и директором школы. И. А. Гусев являлся наставником нескольких поколений учеников и уже этим оставил о себе в Алексеевке добрую память. Кроме того, он создал несколько текстов мемуарного характера, заметки по истории, географии и этнографии села, публиковал статьи в местной печати и писал стихи. После его смерти земляки решили издать наследие Ивана Андреевича, в результате чего появилась рецензируемая книга.

Для историка определенную ценность могут представлять все произведения, помещенные в сборнике. Прежде всего, естественно, привлекают внимание воспоминания автора, в которых описывается его детство, юность и (в сжатом виде) послевоенная биография (с. 24–65). Каждое свидетельство современника уникально, а принимая во внимание, что традиция создания мемуаров пережила в нашей стране упадок в середине XX в. и что речь идет о мемуарах сельского учителя, что всегда было редкостью, то записки И. А. Гусева могут привлечь особый исследовательский интерес.

На содержание воспоминаний, естественно, наложила отпечаток профессиональная деятельность автора. Как историк он выделял главные события эпохи и рассматривал их в контексте «тектонических» процессов, происходивших со всей страной. Ярким получилось уже описание первых лет жизни. «Детства у меня будто и не было», — признается автор (с. 30): постоянная тяжелая работа в поле, перемежающаяся школьными занятиями, и голод начала 1930-х гг. не способствовали формированию радужных воспоминаний. Сразу после школы Иван Гусев окончил краткие курсы и попал на фронт. При изображении Великой Отечественной войны он показал непарадную, нелицеприятную сторону войны с точки зрения солдата (с. 32–48). Заслуживает высочайшего уважения объективность автора, рисующего не только примеры героизма и стойкости бойцов Красной Армии, но и некоторые постыдные эпизоды, связанные с поведением отдельных лиц. Любопытно, что образ противника в мемуарах создан без очернения и неприязни. Из частных интересных фактов стоит отметить личное знакомство автора со знаменитым снайпером, Героем Советского Союза В. Г. Зайцевым.

С получением тяжелого ранения и инвалидности для И. А. Гусева война закончилась. Он пишет об этом достаточно скупно, однако читателю достаточно ясно насколько тяжелым был период преодоления физического недуга. Надо отдать должное автору, который несмотря на потерю ноги смог вернуться к активной жизни, окончить Саратовский педагогический институт (об учебе в котором он приводит любопытные детали) и приобрести профессию учителя

ля-историка. Оказавшись, как было сказано, по распределению в Алексеевке, Иван Андреевич посвятил себя школьной работе и можно только сожалеть, что его мемуары об этом периоде получились достаточно скудными, хотя и в таком виде они дают важную информацию о развитии школьного образования на селе в советский период.

Помимо автобиографической части, в книге помещены заметки и публикации по истории, этнографии и географии Алексеевки, интересные и с точки зрения исторического краеведения, и как примеры рефлексии по поводу прошлого и настоящего родного края (с. 66–85). Особое внимание привлекают восстановленные на документальной основе с привлечением устных воспоминаний односельчан тяжелые, подчас трагические картины событий Гражданской войны (с. 70–76), судьбы человека в фашистском лагере смерти (в очерке с пугающим названием «Человек — номер 61880», рассказывающем о жизни учителя Алексеевской школы Е. З. Сироткиной; с. 124–129), репрессии в СССР 1930-х гг., довоенные и послевоенные годы истории села и истории страны. Автор воздерживается от излишне эмоциональной оценки этих и других явлений, стараясь передать факты максимально точно, следуя мудрому принципу *sine ira et studio*.

Публикации позднего периода, описывающие события еще одной эпохи перемен 1990–2000-х гг. (с. 100–140), транслируют особый колорит данного времени, а также личное восприятие современником происходивших в стране процессов. Уже сейчас они могут стать материалом для изучения указанного периода как историками, так и социологами, политологами и специалистами иного профиля.

Не являясь литературоведом, я не могу высказать компетентное мнение о поэтических произведениях И. А. Гусева, которые составили вторую часть книги — с. 141–196. Но с точки зрения рядового ценителя должен отметить, что его стихи довольно яркие и эмоциональны, в них хорошо отражена неподдельная любовь автора к селу, ставшему его второй родиной, переживания по поводу изменений, происходящих в последние десятилетия (не всегда к лучшему). Отклик может найти и любовная лирика автора.

Нет сомнений, что публикация мемуарного, краеведческого и поэтического наследия И. А. Гусева найдет много благодарных читателей не только среди его земляков, но и среди большого числа специалистов и любителей.

НАШИ ПОТЕРИ

ИРИНА НИКОЛАЕВНА ПРОТАСЕНКО (3 АПРЕЛЯ 1959 — 18 АВГУСТА 2019)

Ирина Николаевна Протасенко училась в МГУ имени М. В. Ломоносова, и на философском факультете ЛГУ, который с отличием закончила в 1985 г. Её диплом “Восемнадцатое брюмера Аугусто Пиночета Угарте” определил основное направление творческих интересов Ирины Николаевны. Тема ее кандидатской диссертации: “Бонапартизм. Социально-философский анализ”. В докторантуре в СПбГУ на кафедре социальной философии и философии истории она работала над глобальной и сложной темой «Социально-философская аналитика бонапартизма».

Ирина Николаевна принимала активное участие в работе многих российских и международных форумах, обозначив на них свою собственную трактовку бонапартизма как политической системы власти и обратив также внимание на его позитивные моменты, когда «бонапартистские» по внешней форме способы управления, в определенных условиях могут обеспечить целостность и устойчивость социума в, казалось бы, безвыходных социально-политических ситуациях.

Другое перспективное направление ее интересов — это «Здоровье нации» как ключевого, базового ресурса, который предопределяет перспективы развития страны во всех аспектах жизни.

К сожалению, исследовательский размах И. Н. Протасенко требовал больше времени, чем ей было отпущено судьбой.

В последнее время она работала в Санкт-Петербургской государственной химико-фармацевтической академии.

Память об Ирине Николаевне Протасенко останется в наших сердцах.

Учредитель журнала

Частное образовательное учреждение высшего образования «Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Богатырёв Дмитрий Кириллович —
доктор философских наук, профессор,
ректор РХГА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ермичев Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор
РХГА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Щученко Владимир Александрович — док-
тор философских наук, профессор (РХГА)

Преображенская Кира Владиславовна —
кандидат философских наук (РХГА)

Литвин Татьяна Валерьевна — кандидат
философских наук (РХГА)

Рахманин Алексей Юрьевич — кандидат
философских наук (РХГА)

Кулиев Олег Игоревич — кандидат фило-
софских наук (РХГА)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Шмонин Дмитрий Викторович —
доктор философских наук, профессор,
проректор РХГА по научной работе (пред-
седатель редакционного совета)

Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор, директор
Института философии человека
РГПУ им. А. И. Герцена

Миронов Владимир Васильевич, доктор
философских наук, профессор, член-кор-
респондент РАН, декан философского
факультета МГУ

Смирнов Игорь Павлович — профессор
Констанцкого университета (ФРГ)

Григорьев Григорий Игоревич —
доктор медицинских наук, доктор богосло-
вия, профессор РХГА

Корольков Александр Аркадьевич —
академик РАО, доктор философских

наук, профессор кафедры философской
антропологии и истории философии РГПУ
им. А. И. Герцена

Гуторов Владимир Александрович, доктор
философских наук, профессор Института
философии СПбГУ

Маслин Михаил Александрович — доктор
философских наук, профессор фило-
софского факультета МГУ имени М. В.
Ломоносова

Дудник Сергей Иванович —
доктор философских наук, профессор,
директор Института философии СПбГУ

Самарина Марина Сергеевна — доктор
филологических наук, профессор СПбГУ

Руберт Ирина Борисовна — доктор фило-
логических наук, профессор РХГА

Шапошников Лев Евгеньевич — доктор фи-
лософских наук, профессор, заслуженный
деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО
«Нижегородский государственный педаго-
гический университет им. К. Минина»

Хосе Анхель Гарсиа Куадро — доктор
философии, ординарный профессор
Университета Наварры (Памплона,
Испания)

Марек Инглот — ординарный профессор
факультета истории и культурного
наследия Церкви Папского Григорианского
университета (Рим, Италия)

Маурицио Пизери — профессор истории
образования факультета социальных
и гуманитарных наук Университета Аосты
(Италия)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич —
директор издательства РХГА

Кулиев Олег Игоревич — ответственный
секретарь редколлегии

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
- название публикации на русском языке, не должно быть набрано прописными буквами,
- аннотация и ключевые слова на русском языке,
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
- название статьи на английском языке,
- аннотация и ключевые слова на английском языке,
- текст статьи,
- список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р 7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik.rhga@mail.ru
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2019. Том 20. Вып. 3

Подписано в печать 20.09.2019. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 33,5. Тираж 550 экз. Заказ № 1221

Отпечатано «ИП А. М. Коновалов»
на полиграфической базе типографии «Поликона»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134