

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

2023

volume 24

FOR THE HUMANITIES issue 3 (1)

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2023
ТОМ 24
выпуск 3 (1)

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора

А. А. Ермичёв

Редакционная коллегия

Л. В. Богатырёва, О. И. Кулиев, К. В. Преображенская,
А. А. Синицын, М. Ю. Хромцова

Редакционный совет

Д. В. Масленников (председатель),
Х. А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания), о. Г. Григорьев,
В. А. Гуторов, И. В. Кондаков А. А. Корольков, М. А. Маслин,
М. Пизери (Аоста, Италия), М. С. Самарина, Р. В. Светлов,
И. П. Смирнов (Констанц, ФРГ), Е. А. Фролова, Л. Е. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2023. Том 24. Вып. 3 (1). — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2023.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

Ludmila Bogatyreva, Oleg Kuliev, Kira Preobrazhenskaya,
Alexandr Sinitsyn, Marina Khromtsova

Advisory Board

Dmitry Maslennikov (St. Petersburg, Russia) — chairman, Roman Svetlov
(St. Petersburg, Russia), Igor Smirnov (Konstanz, Germany),
Grigory Grigoriev (St. Petersburg, Russia), Igor Kondakov (Moscow, Russia),
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), Vladimir Gutorov
(St. Petersburg, Russia), Michael Maslin (Moscow, Russia), Marina Samarina
(St. Petersburg, Russia), Elizaveta Frolova (Moscow, Russia),
Lion Shaposhnikov (Nizhny Novgorod, Russia),
José Ángel Garcia Cuadrado (Pamplona, Spain),
Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy)

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

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

<i>Агошков А. В.</i> Труд как источник культуры и основа социально-экономических укладов	11
<i>Резник Ю. М.</i> Местобитие человека как предмет геофилософии (концептуальный анализ)	22
<i>Даренский В. Ю.</i> Парадокс «антропного принципа» в этике	41
<i>Протоиерей Игорь Аксёнов</i> Трансгуманизм и евгенические проекты XX века	49
<i>Курдыбайло Д. С.</i> Звук, слух и магическое имя в античном неоплатонизме. Часть 2: Боги и теургия	65
<i>Ноговицин О. Н.</i> Возвышенное и либеральная политика: к генеалогии либеральной политико-эстетической чувственности в социальной метафизике Канта	81

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Корсаков С. Н., Черняев А. В.</i> К 80-летию создания первой в СССР «Истории русской философии» Проект русского тома в составе академической «Истории философии» 1943 г. и формирование национального историко-философского самосознания в СССР (Статья вторая)	104
--	-----

<i>Никулин А. Г.</i>	Эпилог истории развития философии интуитивизма в России.	118
<i>Павлюченков Н. Н.</i>	Поэма «Оро» как итог исследования религии в трудах священника Павла Флоренского	132
<i>Фаритов В. Т.</i>	Исихазм и кризис европейской метафизики: Г. Палама и Ф. Ницше в контексте «энергийной антропологии» С. Хоружего	143
<i>Винарский М. В., Конашев М. Б.</i>	Амбивалентный гений: о метаморфозах дарвинизма на отечественной почве ..	152
<i>Фокин П. Е., Зиновьева К. А.</i>	Роман Александра Зиновьева «Светлое будущее» в оценках немецкоязычной прессы (1979–1980)	165
<i>Пантуев П. А., Отто Ф. П.</i>	Об одном предсказании Достоевского: роль С. А. Рачинского в трезвенническом движении конца XIX века	176

Архив русской мысли

<i>Ермичев А. А.</i>	Около профессора Е. А. Боброва	186
<i>Бобров Е. А.</i>	Тип шестидесятника	191

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ТЕОЛОГИЯ

<i>Черноглазов Д. А.</i>	Христологический спор в форме платоновского диалога: замечания о трактате <i>Contra apthartodocetas</i> Леонтия Византийского	196
<i>Щукин Т. А.</i>	Учение Михаила Пселла о душе Христа и богообщении	206
<i>Степанова А. С.</i>	Антропологический вектор религиозно-философских поисков Г. Чербери и Я. А. Коменского в проекции идей рациональной теологии	217

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Базанов П. Н.</i>	Патриотизм и любовь к Родине как отличительная черта самосознания первой и второй «волн» русской эмиграции	228
<i>Иващенко Я. С., Иванов А. А.</i>	Морфология и аксиология неоязыческой славянской сказки	237

<i>Раевская Н. Ю.</i>	
Символизм иудейского храма: от ранних представлений до интерпретаций зрелого периода	247
<i>Сучкова О. А.</i>	
Психоаналитический подход в исследовании религиозной тематики в кино	262
<i>Теперик Р. Ф.</i>	
Два примера изображения психологии зависимостей в кинематографе: «История Адели Г.» и «Вандомская площадь»	270
<i>Сорина Е. А.</i>	
Топос «Gott starb» в творчестве Леонида Андреева	277
<i>Поскрёбка А. С.</i>	
Влияние японского искусства на творчество Гогена	286

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Синицын А. А., Мочалова И. Н.</i>	
От античной философии до восточного фэнтези. Обзор работы XVI заседания семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем» (РХГА им. Ф. М. Достоевского, 27 мая 2023 г.)	294

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Базанов П. Н.</i>	
Ермичев А. А. Культура, наука и образование в Советской России — СССР (1920–1940): Указатель статей, заметок и рецензий в семи журналах русского зарубежья. СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 352 с. 160 экз.	301

НАШИ ПОТЕРИ

Марков Борис Васильевич (1 июля 1946–13 августа 2023)	305
---	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Agoshkov A. V.</i> Labor as a source of culture and the basis of socio-economic structures	11
<i>Reznik Yu. M.</i> Human locality as a subject of geophilosophy (conceptual analysis)	22
<i>Darensky V. Yu.</i> The paradox of the “anthropic principle” in ethics.	41
<i>Archpriest Igor Aksenov</i> Transhumanism and eugenic projects of the 20th century	49
<i>Kurdybaylo D. S.</i> Sound, hearing and magic names in ancient neoplatonism. Part 2: Gods and theurgy	65
<i>Nogovitsin O. N.</i> The sublime and the liberal politics: on the genealogy of liberal political and aesthetical sensuality in the social metaphysics of Kant	81

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Korsakov S. N., Chernyaev A. V.</i> Formation of national historical and philosophical self-consciousness: project of a volume on Russian philosophy as part of the academic history of philosophy in 1943 (article two).	104
<i>Nikulin A. G.</i> Epilogue of the history of the development of the philosophy of intuitionism in Russia.	118
<i>Pavliuchenkov N. N.</i> The poem “Oro” as a result of the study of religion in the writings of the priest Pavel Florensky	132
<i>Faritov V. T.</i> Hesychasm and the crisis of European metaphysics: G. Palamas and F. Nietzsche in the context of “energy anthropology” by S. Khoruzhy.	143

<i>Vinarski M. V., Konashev M. B.</i>	
The ambivalent genius: on the metamorphoses of Darwinism in Russia	152
<i>Fokin P. E., Zinovieva K. A.</i>	
Alexander Zinoviev's novel "The Radiant Future" in the assessments of the German-language press (1979–1980)	165
<i>Pantuev P. A., Otto F. P.</i>	
One prediction of Fedor Dostoevsky. A role of Sergey Rachinsky in a temperance movement in the late 19th century	176

The archives of Russian thought

<i>Ermichev A. A.</i>	
Near professor E.A. Bobrov	186
<i>Bobrov E. A.</i>	
Sixties type	191

RELIGIOUS STUDIES. THEOLOGY

<i>Chernoglazov D. A.</i>	
Christological dispute in the form of a platonic dialogue: some notes on the treatise <i>Contra Aphthartodocetas</i> by Leontios of Byzantium	196
<i>Shchukin T. A.</i>	
The teaching of Michael Psellus on the soul of Christ and communion with God	206
<i>Stepanova A. S.</i>	
Anthropological vector of religious and philosophical searches of G. Cherbury and J.A. Comenius in the projection of the ideas of rational theology	217

CULTURAL STUDIES

<i>Bazanov P. N.</i>	
Patriotism and love for the motherland as a distinctive feature of the self-consciousness of the first and second "waves" of Russian emigration.	228
<i>Ivashchenko Y. S., Ivanov A. A.</i>	
Morphology and axiology of the Neo-Pagan Slavic fairy tale.	231
<i>Raevskaya N. Yu.</i>	
Symbolism of the Jewish Temple: from early notions to later interpretations	247
<i>Suchkova O. A.</i>	
Psychoanalytic approach in the study of religious themes in cinema	262
<i>Teperik R. F.</i>	
Two examples of addictive psychology representation in the cinema: "L'Histoire d'Adèle H." and "Place Vendôme"	270

<i>Sorina E. A.</i>	
Topos «Gott starb» in the works of Leonid Andreev	277
<i>Poskrebko A. S.</i>	
The influence of Japanese art on the work of Paul Gauguin	286

SCIENTIFIC LIFE

<i>Sinitsyn A. A., Mochalova I. N.</i>	
A survey of the work of the XVIth meeting of the seminar “Gods, people and worlds in the past and the present” (the Dostoevsky Academy, 27th may 2023)	294

BIBLIOGRAPHY

<i>Bazanov P. N.</i>	
Ermichev A. A. Culture, science and education in Soviet Russia — USSR (1920–1940): Index of articles, notes and reviews in seven journals of the Russian diaspora. St. Petersburg: RCHA publishing house, 2022. 352 p. 160 copies.	301

OUR LOSSES

Boris Vasilievich Markov (July 1, 1946 – August 13, 2023)	305
---	-----

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.036

УДК 304.444

*А. В. Агошков**

ТРУД КАК ИСТОЧНИК КУЛЬТУРЫ И ОСНОВА СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ УКЛАДОВ

Исследовано отношение ряда исследователей к труду, его взаимосвязь с экономикой будущего и культурогенезом. По мнению автора, связующим звеном между культурой и экономикой является освобожденный, творческий труд: как условие развития экономики, с одной стороны, и как источник культуры, с другой. Особое внимание уделено антиномизму российской культуры как способности найти логически равноправные обоснования для противоречащих друг другу высказываний об одном и том же объекте. Он относится к политической системе, экономическим отношениям, правовым институтам, более того, имеет глубокие исторические корни. Автор считает, что социально справедливым является общество, в котором посредством норм действующего права обеспечено право на труд, а также на его достойную оплату.

Ключевые слова: труд, культурогенез, российская культура, антиномизм, экономика будущего, социальная справедливость, право, право на труд.

Agoshkov A. V.

LABOR AS A SOURCE OF CULTURE AND THE BASIS OF SOCIO-ECONOMIC STRUCTURES

The attitude of a number of researchers to work, its relationship with the economy of the future and cultural genesis has been studied. According to the author, the link between culture and the economy is liberated, creative labor: as a condition for the development of the economy, on the one hand, and as a source of culture, on the other. Particular attention is paid to the antinomianism of Russian culture as the ability to find logically equal justifications for contradictory statements about the same object. It refers to the political system, economic relations, legal institutions, moreover, it has deep historical roots. The author believes that a society is socially just, in which, through the norms of the current law, the right to work is ensured, as well as to its decent pay.

Keywords: labor, cultural genesis, Russian culture, antinomianism, economics of the future, social justice, law, right to work.

* Агошков Андрей Валерьевич, ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева»; meteor70@yandex.ru

Во второй половине XX в. дискурс справедливости приобрел (в основном на Западе, отчасти в СССР) специфически гуманистический оттенок. В трудах европейских социалистов и «новых левых» светский гуманизм апеллировал скорее не к методам экономического принуждения, но к нравственным качествам человека будущего, стремлению создать общественный строй, который «примирил бы свободу и справедливость» (А. Камю), вернул бы достоинство трудящимся, улучшил бы качество властных институтов. Социально-экономические исследования приобрели выраженный философско-культурный характер. (Истоки этих взглядов заключались в философских дискуссиях конца XIX — начала XX вв., связанных с критикой классического марксизма и появлением альтернативных доктрин этического, нравственного, христианского социализма.) Они заключались в поисках идеальных, духовных оснований хозяйственной деятельности, избавлении от положений вульгарно понятого марксизма, сводящего экономику к противоборству эгоистических интересов хозяйственных субъектов. Этому способствовали успехи западноевропейской социал-демократии, развитие концепции социального государства и пр. Одним из ключевых вопросов стал вопрос об отношении к труду не только как экономической категории, но и явлению культуры.

Нужно заметить, что взаимосвязь социальной справедливости и труда практически никогда не подвергалась сомнению. Классическое определение справедливости как соответствия деяния воздаянию экстраполировалось и ранее многими мыслителями на трудовые отношения как необходимость соответствия трудовых затрат последующему вознаграждению. Библейский принцип «Кто не работает, тот не ест» использовался К. Сен-Симоном и П. Ж. Прудоном как обоснование справедливости общества, в котором нет неработающих граждан («От каждого по его способностям, каждому по его труду»). Однако, как показывают исследования, в течение XX в. отношение к труду изменилось. От марксизма XIX в., с его теорией классово-борьбы и отчуждения трудящихся от процесса производства материальных благ, предлагалось перейти к пониманию труда как духовной, в высшей степени творческой деятельности, не измеримой только экономическими мерками. Очевидно, этому способствовал закат эпохи индустриализма, переход хозяйства на более высокий уровень развития (такого рода положения активно использовали М. Вебер, П. А. Сорокин и другие исследователи). Освобождение труда предполагалось не революционными, а эволюционными методами, исключая появление новых форм принуждения, в частности, государственного капитализма. Насколько успешными стали эти поиски, как связан труд с понятием справедливости, будет показано ниже.

Очевидно, что наибольшее влияние на становление немарксистских и неомарксистских концепций оказал теоретик понимающей социологии М. Вебер с его трудом «Протестантская этика и дух капитализма». Он пытался не только рассмотреть то или иное социальное действие, но также распознать цели и смыслы происходящего с точки зрения индивидов, участвующих в хозяйственных процессах. Основной гипотезой, на наш взгляд, было наличие иных, нежели узкий эгоизм, смыслов действий социальных групп, классов и отдельных личностей. Являясь оппонентом марксистской концепции исто-

рического материализма, Вебер отмечал важность культурных воздействий, оказываемых, в частности, религией, — в этом он видел ключ к пониманию генезиса капиталистической формы хозяйствования [10. Рр. 19, 35]. Кроме того, значительную долю научных интересов Вебера составляло изучение транзитивных процессов в культуре, в частности, перехода общества от традиционного к современному. Учитывая, что его труды изучены достаточно хорошо, мы не будем на них останавливаться, заметим только, что многие из них актуальны по сию пору.

Примерно в тоже время (в 1912 г.) вышла книга «Философия хозяйства» русского философа и богослова С. Н. Булгакова, в которой раскрывается специфически православный характер хозяйственной деятельности человека (разумеется, с известной оглядкой на В. С. Соловьева). По мнению автора, экономика, одухотворенная религиозным чувством, выражает стремление человека превратить «материю», подчиненную необходимости, в живое тело с его органической целостностью и целесообразностью. На протяжении всей книги Булгаков критикует экономический материализм за узость понимания хозяйственной деятельности, включая сюда как К. Маркса, так и остальных ученых и мыслителей, повлиявших на становление политической экономии (меркантилистов, физиократов, просветителей, утопистов-социалистов и пр.). По его мнению, при избытке внимания к собственно экономическим интересам людей и классов, они недостаточно исследовали духовно-нравственную сторону дела. Булгаков считает, что «обожествленный» труд — это победа организующих сил жизни над дезорганизующими силами смерти князя тьмы, победа Бога над сатаной. Одухотворенный труд воплощен в Софии, мировой гармонии; собственно труд, принудительная и отчужденная деятельность по обеспечению жизнедеятельности, есть отпадение от софийности, умаление духовной стороны человека и смерть.

Излагая свою философию хозяйства, Булгаков признает как неполную её научность (как любого духовного знания), так и наличие в ней целого ряда аксиоматических предпосылок (догматов), предшествующих рассуждениям о природе хозяйства и труда. (Интересно, что такую же черту он приписывает экономическому материализму в целом, и марксизму, в частности.) Наличие значительного количества ненаучных и/или околонучных понятий и тезисов («София», «религиозный материализм» и пр.) не позволяет относиться к этой работе как источнику «чистого», незамутненного знания. Однако целый ряд мыслей, высказанных Булгаковым, видятся нам плодотворными.

Во-первых, это определение хозяйства как трудовой деятельности, а труда — как источника и основания культуры. Признавая труд (как и хозяйство в целом) синтезом свободы и необходимости, *функцией жизни и функцией смерти*, Булгаков определяет хозяйство как «актуальное, оборонительно-наступательное отношение человека к природе», раздвигающее границы политической экономии: «*Хозяйство есть трудовая деятельность* (курсив автора. — А.А.). Труд, и притом подневольный, отличает хозяйство. В этом смысле хозяйство можно определить как трудовую борьбу за жизнь и её расширение, труд есть основа жизни, рассматриваемой с хозяйственной точки зрения. Жизнь возникает в рождении естественно, т. е. без сознательного при-

ложения труда, дается даром, но в хозяйстве поддержание ее уже оплачивается трудом, она становится трудовой. Труд есть та ценность, которую приобретаются блага, поддерживающие жизнь. Эта истина как темное предчувствие лежит в основе т. н. трудовых теорий ценности в политической экономии» [2. С. 81–82]. Стараясь идти дальше Маркса, Булгаков считает, что «хозяйственным трудом, не только производятся хозяйственные продукты, но создается и вся культура»: «Мир как хозяйство — это мир как объект труда, а постольку и как продукт труда. Печать хозяйства кладется именно трудом, в этом права трудовая теория ценности, права политическая экономия, которая верно чувствует универсальное, космическое значение труда, хотя и не умеет его как следует выразить и до конца осмыслить» [2. С. 83]. Как мы видим, в этом суждении он фактически не противоречит Марксу.

Во-вторых, обоснованно указывая на трудности, связанные с учетом затрат человеческой энергии в творческом и вообще умственном труде, когда большое значение имеет свободная воля человека, Булгаков пытается связать экономику и культуру посредством свободного, творческого труда, который он определяет как «хозяйственное творчество». «...Как цель хозяйства сверххозяйственна (а цель истории сверхисторична), так и происхождение хозяйственного труда лежит за пределами истории и хозяйства в теперешнем смысле. Этому последнему иерархически и космологически предшествует иное хозяйство, иной труд, свободный, бескорыстный, любовный, в котором хозяйство сливается с художественным творчеством. Искусство сохранило в себе этот первообраз хозяйственного труда» [2. С. 193]. Освобожденный труд становится главным источником культуры, жизни в целом.

В целом философия хозяйства Булгакова, как всякая религиозная философия, не претендует на строгую научность, однако ряд её положений явно прошел испытания практикой. Она верно предсказала историю XX в., прошедшего под знаком борьбы за социальные права человека труда: «...Растущее обобществление жизни и сознание этой обобщественности, социализм жизни и социологизм сознания непрерывно расширяют и упрочивают компетенцию социальной политики» [2. С. 304]. Отрицая научность социализма (и, соответственно, движения к социальной справедливости, мы доказали их взаимосвязь в предыдущей главе), он признает волевою, деятельностьную природу социализма: «В основе социализма лежит, несомненно, воля к нему и вера в него, имеющая своеобразный религиозный оттенок**», и это сохраняет всю свою силу, конечно, и относительно Маркса и Энгельса» [2. С. 308]. Буквально сквозь зубы признавая возможность социальных завоеваний: «Такой практический социализм может быть только частичен (Stücksocialismus), для него все «в движении, а не в конечной цели» (Бернштейн)» [2. С. 309], Булгаков предостерегает социально мыслящих ученых от доктринерства, мнимой научности. В этом он, безусловно, научен. Однако и автор, используя метод понимания и интерпретации, старается быть научен. Социальная история XIX–XX вв. показала, что общественный прогресс не иллюзия, но действительность, а значит, деятельностьное, творческое отношение к действительности (то самое, о котором писал Булгаков!) является не только следствием действия экономических законов, которых мы здесь не касаемся, но проявлением выс-

шей, духовной стороны человеческой природы. В этом автор и С. Н. Булгаков, думается, едины, как и в том, что источником культуры является труд.

Примерно через столетия к настоящей теме отнесся (со схожих позиций) отечественный философ и социолог Ю. Н. Давыдов в книге «Труд и свобода» (1962 г., переиздана в 2008 г.). Судьба данной работы указывает, что идеи, высказанные в ней, актуальны до сих пор. По мнению профессора А. И. Кравченко, в ней автор сформулировал первую в истории отечественной научной литературы версию гуманистического марксизма. Высказываясь о труде как синтезе свободы и необходимости, об отчужденной природе труда в капиталистическом обществе, и следующем из этого ограничении свободы человека сферой его личной жизни, Давыдов пишет о высочайшем значении освобожденного труда и его влиянии на уровень экономической эффективности (фактически предвосхищая идеи экономиста А. Сена о связи хозяйства и этики): «Всесторонне развитый человек дает обществу гораздо больше, неизмеримо больше, чем односторонний индивид. Каждый человек, не ставший всесторонне развитым индивидом, — это огромная экономическая потеря. С данной точки зрения неправильно говорить, что ученых (или «интеллектуалов вообще») слишком много, что затраты на их образование не окупаются. Эти разговоры могут быть только симптомом того, что общество — в той или иной мере — неспособно использовать огромные производительные силы. <...> В самом деле, оказывается, «экономия», получаемая за счет увеличения рабочего дня или понижения заработной платы, за счет снижения ассигнований на образование и общекультурные нужды, на деле не что иное, как расхищение огромного богатства, каким является всестороннее развитие индивидов. <...> По своей глубине и творческой оригинальности концепцию Ю. Н. Давыдова вполне можно поставить в один ряд с философскими теориями Г. Зиммеля, Э. Дюркгейма и С. Булгакова, созданными ранее, выполненными с иных идейных позиций, но также направленными на осмысление природы общественного труда и его гуманистического призвания» [5. С. 66–67]. Схожего мнения о давидовской философии свободного труда придерживается другой его ученик, А. Ф. Филиппов [3].

При внимательном прочтении «Труда и свободы» видно, насколько пристальным является интерес Давыдова к субъективной стороне социальной действительности. Опираясь на тезис Ф. Энгельса, что все, происходящее с человеком, сначала предстает в его сознании, он также, как и Булгаков, указывает на значение переходных эпох в становлении общественных отношений. Именно в такие периоды времени получает большое значение творческая сторона человеческой природы. Анализируя социальную историю, он приходит к выводу, что труд является основным источником человеческой свободы в исходном, онтологическом значении [4. С. 40]. В процессе антропосоциогенеза труд и его плоды отчуждаются от человека, делая его беднее, несмотря на увеличение усилий и повышение трудовой эффективности, и в этом принудительный характер труда в обществе эксплуатации. В качестве примера жесточайшей несправедливости и эксплуатации Давыдов приводит экономику Древнего Египта, теснейшим образом связанную с необходимостью регулирования ежегодных разливов Нила, и, как следствие, с широчайшим использовани-

ем рабского труда. Обоснованно увидев у Г. Гегеля «уклон» в объективную идеализацию действительности и следование принципу «все действительно разумно, все разумное действительно», он верно (на наш взгляд) указывает, что идеологическое объяснение эмпирической действительности, тем самым, превращается в её *оправдание*, следовательно, в отрицание свободы воли человека [4. С. 74]. (Вопрос об объективной и субъективной стороне свободы оставим в стороне.) Раз «объективных причин» для изменения (по Гегелю) общественных отношений не существует, единственным путем для преодоления несправедливости является социальная революция — как освобожденная творческая энергия человека, утверждение цельной личности трудящегося индивида. Альтернативой революции является умеренный эволюционизм, сводящий свободное волеизъявление индивида до пределов его личной жизни (об этом упоминалось ранее).

В целом, не выходя за пределы дискурса свободы, Давыдов достаточно щедро высказывается на различные темы политэкономического характера, например, о неизбежном проигрыше человека (находящегося в подчиненном экономической необходимости) более эффективным роботам; что основное противоречие нашего времени — между неизмеримо повысившейся ценностью личности, и отсутствием социальных условий для её реализации. При этом условием свободного развития каждого является общество всеобщего благоденствия, когда члены социума избавлены от ежедневной нужды, от необходимости в хлебе насущном (концепция социального государства). На смену прошлому («отчужденному») труду приходит труд актуальный, творческий и свободный, что, по мнению Давыдова, не только справедливо, но и закономерно [4. С. 111]. В этом, по Давыдову, справедливость и смысл социального прогресса, венцом которого должна стать свободная кооперация свободных индивидов [7. С. 833].

Учитывая гуманистический пафос «Труда и свободы», можно сказать, что налицо действительно последовательное изложение автором его видения идей К. Маркса, в котором акценты смещены с политической экономии на собственно гуманитарные аспекты вопроса — возможность достижения социальной справедливости посредством массового образования, приобщения индивидов к достижениям науки и культуры. Очевидно, именно эти взгляды (в духе А. Грамши) послужили причиной недоверия к Давыдову со стороны официального советского обществознания тех лет. Ценность этих взглядов, по нашему мнению, в том, что философ обратил внимание к первой части дихотомии «свобода — справедливость», утверждая, что достижение второй цели невозможно без полноценной реализации первой. Эта социально-гуманистическая позиция стала впоследствии источником схожих доктрин социального гуманизма, или социогуманизма, о чем будет сказано далее.

Суммируя изложенные взгляды, можно сказать, что выявленная взаимосвязь экономики и культуры достаточно продуктивна, хотя ее содержание требует, очевидно, прояснения. Установлено, что связующим звеном между ними является освобожденный, творческий труд: как условие развития экономики, с одной стороны, и как источник культуры, с другой. Таким образом, социально справедливым и гармонично устроенным может считаться обще-

ство, достигшее такого уровня развития, когда экономическое принуждение более не является мотивом для труда, а каждому индивиду обеспечен такой уровень безусловного дохода, который позволяет относиться к труду как к искусству, способу облагораживания действительности. Культура как итог преобразующей природу деятельности человека становится возможна лишь при условии гуманизации труда, отношению к нему как безусловному благу.

Последние три десятилетия показали, что достичь данного идеала не очень просто, во всяком случае, характер этого движения имеет нелинейный характер. Экономические беспокойства стали причиной наступления на социальные права трудящихся, получило распространение мнение, что концепция социального государства устарела, войдя в противоречие с идеей экономического роста. Ответом на неолиберальные реформы стали массовые протесты (движение «желтых жилетов» и наиболее массовые с 1968 г. общенациональные забастовки во Франции, усиление роли профсоюзов и несистемных левых партий Евросоюза и др.), итоги которым пока подводить рано. Можно лишь констатировать, что идея гуманизации труда как источника современной экономики и культуры, проходит очередные тяжелые испытания.

Отечественное научное сообщество последние 15 лет регулярно обращалось к теме справедливого соотношения хозяйства и культуры. Характер состоявшихся дискуссий выявил крайний релятивизм идей по данному поводу. Высказывая порой противоположные мнения, эксперты сходятся в том, что выявленная невозможность учесть всю полноту взглядов предполагает невозможность взвешенного и рационального исхода в виде концепций социальной политики, социального государства, трудового права и пр. На наш взгляд, причиной данного положения дел является скорее недостаточная квалификация участников, нежели торжество узко понятой экономической необходимости.

В наши дни в отечественной науке состоялся ряд значимых дискуссий о свободе и справедливости, участники которых выступали скорее с позиций социологии, экономики и права. Отдельные исследователи, исходя с позиций междисциплинарного синтеза, предлагали свое видение экономических и правовых реалий, опираясь на гуманитарную (социально-культурную) методологию. Автор считает необходимым осветить отдельные их суждения, имеющие отношение к теме данного исследования. Так, В. Л. Римский в статье «Справедливость в современной России: мечты и использование в социальных практиках» пишет, что «в современной России нет единого понимания справедливости различными социальными группами, но это не мешает использовать справедливость для оценки собственного положения дел в обществе. Отмечаемая большинством российских граждан несправедливость современного российского социума сочетается с мечтой о ней в будущем. Получить справедливость российские граждане хотели бы, в первую очередь, от государства, но оно не справляется с этой задачей. Это приводит к росту протестного потенциала в социуме, но публичные дискуссии о справедливости, способствующие выработке консенсуса в ее понимании и достижении, не проводятся» [9. С. 27]. Отношение россиян к институтам власти парадоксальным образом сочетает ожидания помощи со стороны государства, с одной стороны, и убежденность в несправедливости нынешнего государства, с другой.

Последнее наблюдение видится нам важнейшим и представляющим большое значение для дальнейшего хода исследования. Антиномизм как способность и стремление найти логически равноправные обоснования для противоречащих друг другу высказываний об одном и том же объекте оказывается присущим мировоззрению россиян, отечественной культуре в целом. Он относится к политической системе, экономическим отношениям, правовым институтам, более того, по нашему мнению, имеет глубокие исторические корни. (Мы постараемся развить данный промежуточный вывод в будущем.) В. Л. Римский иллюстрирует это положение на примере отношений участников хозяйственной деятельности: «...В нашей стране... следование нормам законов субъектами экономической деятельности, как и любыми другими, осуществляется лишь когда эти нормы им выгодны, то есть выборочно. невыгодные нормы законов не исполняются или исполняются под давлением более сильных субъектов. Поэтому в современной России законодательное регулирование экономической деятельности остается малоэффективным, а сосредоточение активности органов власти в политической сфере снижает эффективность такого регулирования до минимума» [9. С. 30]. Таким же противоречивым образом россияне оценивают судебную власть, которая подвержена влиянию администрации, бизнеса, финансовых организаций, и поэтому способна выносить правосудные решения только по простым делам, когда явно нарушаются права граждан и отсутствуют альтернативные судебным «версии» происшедшего [9. С. 33]. Антиномизм, бинарность, внешне зачастую воспринимаемые как банальное лицемерие, воспринимаются как ведущие черты нашего национального менталитета.

Неоднократно предпринимались попытки перевести диалог о справедливости из плоскости философии в более предметную форму, дабы иметь определенные четкие критерии оценки её достижения. В свете нашей темы значительный интерес представляют материалы постоянно действующего семинара «Проблемы современного государственного управления в России», вышедшие в 2008 г. [8] За истекшие более чем 15 лет не потеряли актуальности многие сделанные его участниками выводы: о плодотворности плюрализма подходов к рассмотрению проблемы социальной справедливости; о необходимости разработки концепции социального гуманизма (вспомним тезисы Ю. Н. Давыдова!); о транзитивном характере общества, в котором высоко востребована справедливость; о разнообразии способов видения справедливости в условиях постиндустриализма, изменения качества труда и пр. При всем многообразии высказанных мнений, их лейтмотивом являлось признание того, что отсутствие консенсуса по указанной проблеме не позволяет выработать основные направления государственной социальной политики. Тем самым, участники дискуссии фактически вернулись в замкнутый круг взаимной несостоятельности экспертного сообщества и институтов власти, первое из которых оперирует абстрактными понятиями и категориями, а вторые не вызывают доверия у населения, а посему неспособны ему помочь. (В этой связи подробный анализ состоявшихся докладов мы опускаем.)

На фоне прочих значительный интерес представляет выступление профессора В. Н. Лексина, сделавшего попытку подойти к проблеме с философско-

правовых и культурологических позиций. По его мнению, потенциал права как способа утверждения *меры справедливости* как обязательной и принудительно предлагаемой нормы поведения далеко не исчерпан. Лексин исходит из лексического анализа однокоренных понятию «справедливость» слов: «Напомню, что корневую систему слова «справедливость» образуют: праведность и правда (правдоискательство, правдивость), правило (правильный), правление и правительство, право и правое (дело), правомерность, правомочность и правописание, православие, правосудие, правота. Я хотел бы особо подчеркнуть, что в обыденном русском сознании и в его словесном отражении «справедливость» изначально соединялась с правильным и правомерным, что вводило размытые и своевольные, субъективные оценки должного в более узкое русло правил. При всей снисходительности к исполнению таких правил («закон что дышло» и т. п.), само их существование и, главное, польза их применения сомнений не вызывали. Поэтому лучший суд понимался как «правый», а лучший судья — как «праведный» [6. С. 65]. Продолжая эту мысль, Лексин утверждает, что представление о *справедливости как норме* — не русская особенность, а общая черта всех авраамических религий, приводя в доказательство иудаизм и 63 книги Талмуда. Отрицая редукцию социальной справедливости до уровня «общечеловеческой ценности», он предлагает её емкую и динамичную формулу как социально-регулятивной и морально-нравственной категории: «После всего сказанного я дерзнул бы назвать «социальную справедливость» в социально-регулятивном смысле представлением о праведно должном, мера которого снижена до уровня норм права каждого конкретного общества на каждом этапе его существования. Социальную справедливость в такой, заниженно операциональной форме следует воспринимать как правовую субстанцию должного и как меру: равенства людей, соотношения сделанного и вознагражденного, соотношения морально-нравственного долга (перед детьми, стариками, инвалидами, людьми опасных профессий) и возможностей возврата этого долга в материальном и в общественно-поощрительном виде» [6. С. 66–67]. Иными словами, только понимание справедливости как *совокупности норм действующего права* может вывести дискурс справедливости из «замкнутого круга» релятивизма гуманитарного знания и перевести его в институциональную плоскость. В процессе данного перевода, безусловно, теряются некоторые её черты и смыслы, однако иного пути для её конкретизации и научного рассмотрения, как представление как нормы, мы не видим.

Это значит, что социально справедливым является общество, в котором посредством норм действующего права обеспечено право на труд, а также на его достойную оплату. Достойный труд, освобожденный от эксплуатации и принуждения, не противоречит принципам экономики будущего, с одной стороны, и является источником культурогенеза, с другой. Иными словами, вне эффективного правового регулирования социально-трудовых отношений невозможно ни построение экономики XXI в., ни становление культуры, основанной на принципах гуманизма и уважения к простому человеку. Труд становится краеугольным камнем социально-культурных теорий и общества в целом.

В принципе, правовой вектор в философско-культурном исследовании — методология не оригинальная. В качестве примера можно привести

школу естественного права в России (Б. А. Кистяковский, П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий). Её лидеры отмечали, что положениям естественного («интуитивного») права свойственно свободно изменяться в соответствии с социокультурными сдвигами, а посему «интуитивное право» более «доброкачественно» в сравнении с «официальным». Рассматривая право в качестве социально-культурного института и его функции, мы, с одной стороны, улучшаем его качество, следовательно, повышаем доверие к нему. С другой стороны, поскольку право есть институт культуры, возможно рассмотрение с помощью методов науки о культуре правовых явлений, каковым, как мы убедились, является справедливость. По словам профессора С. Н. Бабурина, «право является культурной ценностью, воплощением воли к справедливости» [1. С. 19]. Следовательно, справедливость, понимаемая как совокупность норм действующего права, также является культурной ценностью, а значит, может быть исследована с помощью методов науки о культуре, в частности, метода понимания и интерпретации.

Подытоживая эту часть исследования, можно сформулировать тезисы, требующего дальнейшего исследования:

1. труд является важнейшей стороной социально-экономических и социально-культурных явлений и процессов. Каким образом выражено отношение к нему в различных культурных традициях и правовых системах?

2. антиномизм как способность и стремление найти логически равноправные обоснования для противоречащих друг другу высказываний об одном и том же объекте присущ мировоззрению россиян, отечественной культуре в целом. Каким образом эта черта влияет на социально-трудовые отношения и практику их правового регулирования?

Выводы

1. Установлено, что связующим звеном между культурой и экономикой является освобожденный, творческий труд: как условие развития экономики, с одной стороны, и как источник культуры, с другой. Таким образом, социально справедливым и гармонично устроенным может считаться общество, достигшее такого уровня развития, когда экономическое принуждение более не является мотивом для труда, а каждому индивиду обеспечен такой уровень безусловного дохода, который позволяет относиться к труду как к искусству, способу облагораживания действительности.

2. Антиномизм как способность и стремление найти логически равноправные обоснования для противоречащих друг другу высказываний об одном и том же объекте оказывается присущим мировоззрению россиян, отечественной культуре в целом. Он относится к политической системе, экономическим отношениям, правовым институтам, более того, по нашему мнению, имеет глубокие исторические корни. Требуется дополнительное исследование суждение о том, как настоящее свойство отражается на практике социально-трудовых отношений.

3. Социально справедливым является общество, в котором посредством норм действующего права обеспечено право на труд, а также на его достойную оплату. Достойный труд, освобожденный от эксплуатации и принуждения,

не противоречит принципам экономики будущего, с одной стороны, и является источником культурогенеза, с другой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бабурин С. Н. Современное общество между несправедливым законом и справедливым беззаконием // Социальная справедливость и право: проблемы теории и практики: материалы Международной научно-практической конференции / Отв. ред. Т. А. Сошникова. — М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2016. — С. 19–25.
2. Булгаков С. Н. Философия хозяйства / Отв. ред. О. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 464 с.
3. «В теоретической социологии Ю. Н. Давыдов был ключевой фигурой» // Полит.ру. [Электронный ресурс.] URL: <https://polit.ru/article/2008/08/01/filippov/> (Дата обращения 06.01.2020).
4. Давыдов Ю. Н. Труд и свобода // Труд и искусство: избранные сочинения / Юрий Николаевич Давыдов; сост. В. В. Сапов. — М.: Астрель, 2008. — С. 40.
5. Кравченко А. И. Философия труда Ю. Н. Давыдова // Философия и общество. — 2016. — № 3. — С. 57–67.
6. Лексин В. Н. Социальная справедливость как норма // Проблемы современного государственного управления в России. Материалы научного семинара / Под ред. В. И. Якунина. Выпуск № 5(19). Социальный гуманизм» versus «социальная справедливость». — М.: Научный эксперт, 2008. — С. 65.
7. Маркс К. Капитал. Т. 3. — М.: Политиздат, 1951. — С. 63–85.
8. Проблемы современного государственного управления в России. Материалы научного семинара / Под ред. В. И. Якунина. Выпуск № 5(19). Социальный гуманизм» versus «социальная справедливость». — М.: Научный эксперт, 2008. — 96 с.
9. Римский В. Л. Справедливость в современной России: мечты и использование в социальных практиках // Общественные науки и современность. — 2013. — № 5. — С. 27–36.
10. Weber, Max. The Protestant Ethic and «The Spirit of Capitalism» (1905) / Translated by Stephen Kalberg (2002). — Roxbury Publishing Company, 2002. — 314 p.

*Ю. М. Резник**

МЕСТОБЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК ПРЕДМЕТ ГЕОФИЛОСОФИИ (КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

В статье рассматриваются проблемы геофилософии сквозь призму местобытия человека. Человек является местоблюстителем своего бытия. А место определяет характер и направленность его бытия. Он призван заботиться о месте, сохраняя и приумножая скрытый в нём потенциал. И так же, через место он приобщается к бытию, образуя вместе с ним единство (местобытие). Автор с позиций концептуального анализа рассматривает сущность, планы и структуру местобытия человека.

При этом местобытие анализируется как естественная («органическая») и исторически обусловленная «территория бытия» человека, система мест, образующая уникальный культурно-природный и психосоциальный ландшафт («местность») и направляемая планом бытия, который дифференцируется в зависимости от специфики культуры на несколько вариантов (имманенцию, трансценденцию или их комбинацию).

По мнению автора, в процессе проектирования человек корректирует тот или иной план местобытия (имманенцию, трансценденцию и пр.), реализуя его в системе мест («местности»), а также в конкретных обстоятельствах пространства и времени. Именно так, используя доступные ему средства проектирования (описания, локации и пр.), он становится человеком места («местным жителем»).

Ключевые слова: геофилософия, концептуальный анализ, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, евразийство, человек, бытие, культура, место, местобытие, местность, имманенция, экзистенция, концепты, трансценденция, идеократия, экология, описание, локация, единство, онтопроектирование.

* Резник Юрий Михайлович, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва); reznik-um@mail.ru.

Reznik Yu. M.
HUMAN LOCALITY AS A SUBJECT OF GEOPHILOSOPHY
(CONCEPTUAL ANALYSIS)

The article discusses the problems of geophilosophy through the prism of human locality. Man is the *locum tenens* of his being. And the place determines the nature and direction of his being. He is called to take care of the place, preserving and multiplying the potential hidden in it. And in the same way, through a place, he joins being, forming together with him a unity (locality). The author considers the essence, plans and structure of a person's place of existence from the standpoint of conceptual analysis.

At the same time, locality is analyzed as a natural («organic») and historically conditioned «territory of being» of a person, a system of places forming a unique cultural, natural and psychosocial landscape («terrain») and guided by the plan of being, which is differentiated depending on the specifics of culture into several variants (immanence, transcendence or a combination thereof).

According to the author, in the process of designing, a person corrects one or another plan of locality (immanence, transcendence, etc.), implementing it in a system of places («localities»), as well as in specific circumstances of space and time. This is how, using the design tools available to him (descriptions, locations, etc.), he becomes a person of the place («local resident»).

Keywords: geophilosophy, conceptual analysis, J. Deleuze, F. Guattari, Eurasianism, man, being, culture, place, location, locality, immanence, existence, concepts, transcendence, ideocracy, ecology, description, location, unity, ontodesign.

Предисловие. Цель моего исследования — геофилософский анализ бытия человека как культурно освоенной и природно опосредованной системы мест. Основная задача исследования: определение области изучения геофилософии, в т. ч. планов местобития, которые становятся предметом не только концептуального анализа в философии, но и проектирования. Еще одной задачей является концептуальная критика версии геофилософии и идеи плана местобития, предложенных Ж. Делёзом и Ф. Гваттари.

Метод исследования — концептуальный анализ местобития человека и особенностей его проектирования. Я буду использовать ту разновидность метода, которую предложил Дж. Колман. Такой анализ ориентирует исследователя на раскрытие «наиболее характерных черт понятия, а именно тех, что наиболее отчётливо проявляются при объяснении вещи, и имеют лингвистическую форму понятия «чего-то» [the concept of]» (цит. по: [9, 308–309]). Он включает в себя несколько процедур, встроенных в методологию^{*}: (1) анатомирование и уточнение смысла понятий (вычленение их существенных элементов — характеристик и свойств; (2) реконструкция понятий (перестановка этих элементов и их расположение в логически стройном виде); (3) конструирование (переопределение понятия, т. е. определение его на других, более чётких основаниях и в соответствие с другой логикой) (см.: [2, 3]).

* Приведу близкое мне понимание методологии. «... Методология концептуального анализа основывается на триедином различении между соотносимыми с языком предметами (референтами), терминами и значениями. Референты — это прототипы слов в реальном мире, эмпирические сущности, обозначаемые словами. Термины указывают на понятия или идеи, с помощью которых постигается действительность. Значения — мысленное содержание, утверждаемое с помощью терминов или слов» [2, 4].

Геофилософия и геософия человека: предметная область. Человек живёт в мире вещей и событий. А ещё он мыслит оттуда, где он в данный момент находится, как бы выглядывая из своего места в мир. Геофилософия (геософия) появляется вначале как попытка изменить оптику бытия человека с исторической перспективы на географическую (пространственную), а уже потом как «теория среды», в которой соединяются обе перспективы.

Я не буду здесь анализировать эволюцию геософии^{*}. Отмечу лишь, что она прочно вошла в философские анналы, в т. ч. и в русскую философию, включая космизм и евразийство^{**}. Как известно, геософия для евразийцев — ключевой термин. Так, один из основателей классического евразийства П. Н. Савицкий обозначал им «синтез географических и исторических знаний» [10, 286]. Философ вводит понятие «месторазвитие» для характеристики процесса, связывающего культурно-историческую среду с географической обстановкой. Таким месторазвитием для России он и его соратники считали Евразию, включая территорию бывшего СССР и Монголии. А его последователь Л. Н. Гумилев подчёркивал роль «вещающего ландшафта» в развитии общества и цивилизации.

Однако сам термин «геофилософия» обосновали не так давно Ж. Делёз и Ф. Гваттари для характеристики имманентного бытия, основанной на соотношении территории и Земли^{***}. Во-первых, они предложили интерпретацию

* Истоки геософии уходят в глубокую древность. Так, например, в конфуцианстве каждой добродетели человека соответствовала свой природная стихия: Жень (милосердию и человеколюбию) — Дерево, И (справедливости и долга) — Металл, Ли (обычаю и ритуалу) — Огонь, Чжи (знанию и мудрости) — Вода, Синь (добросовестности) — Земля. В понятии «Вэнь» эти качества и стихии проявляются в синтезе природы и культуры (воспитанности). А понятием «Датун» обозначалась единение и полная гармония. Свою геософию предложил даосизм. Учение о Дао (пути вещей и того, что движет миром) и Дэ (способа правильного распоряжения жизненной силой, энергией) стало краеугольным камнем всей китайской философии.

** Геофилософские идеи высказывали многие русские философы, отмечая, что Россия есть уникальный культурно-географический регион. Это — факт географии, который проходит через всю историю России и определяет её дальнейшее движение (П. Я. Чаадаев), история России есть непрерывный опыт колонизации, т. е. освоения новых территорий (В. О. Ключевский), географические факторы, в т. ч. её положение на Земле и необъятные пространства, являются во многом определяющими в судьбе России (Н. А. Бердяев), «история России есть история преодоления географии России» (И. Л. Солоневич). Мыслители также указывают на тяжелые природно-климатические условия цивилизационного развития страны: суровая природа России есть «бремя нашей земли» (И. Ильин), русский народ жестоко обделён природой (И. Л. Солоневич), Россия — это «выстуженный северо-восток» (М. Волошин). Более детальное описание высказываний русских мыслителей приводится в книге: *Олейников О. В. Природный фактор бытия российского социума.* — М.: ИФ РАН, 2003. — 258 с.

*** Считается, что термин «геософия» ввёл Дж. К. Райт в 1947 г., хотя двумя десятилетиями ранее его уже использовали евразийцы. А термин «геофилософия» предложили французские философы Ж. Делёз и Ф. Гваттари в работе «Что такое философия?». Именно на последнюю работу я и буду опираться далее. Следует также отметить, что геофилософия привнесла в понятийный аппарат философских исследований ряд новых понятий: «культурный круг», «культурно-исторический тип» (Н. Я. Данилевский), «геополитика», «жизненное пространство» (Р. Челлен), «месторазвитие», «культурно-географический

геофилософии как мысли о бытии, рассматриваемом в его связанности с Землей, что предполагает мысленное единство всех сторон бытия человека — географического, биологического, психологического, социального и т. д. Во-вторых, в рамках предметной области геофилософии Ж. Делёз и Ф. Гваттари пытаются переосмыслить понятие истории и обосновать термины «случайность», «среда» и «становление».

И геофилософия в понимании Ж. Делёза и Ф. Гваттари претендует на статус новой метафизики. Не случайно они подчёркивали: «Философия — это геофилософия». Она стремится преодолеть противопоставление субъекта и объекта и осмыслить соотношение территории и земли. Одна из её задач — показать зависимость знания человека о мире от его местоположения («Земли», «территории»). Дело в том, что в каждом месте ему открываются разные коридоры бытийных возможностей и разные когнитивные перспективы («горизонты»). Так возникали в прошлом многие философские течения, апеллировавшие к «почве» (природе и культуре), в т. ч. западничество и славянофильство, ориентализм и окцидентализм. Другой же задачей геофилософии у Ж. Делёза и Ф. Гваттари выступает осмысление процессов де(ре)территориализации мышления, при котором последнее становится творческой силой, соответствующей виртуальной мощи всей Земли.

Но кроме варианта геофилософии, основой которой выступает пространственная модель имманенции, предложенного Ж. Делёза и Гваттари, существуют и другие концепции. Об том пишут отечественные авторы (см., например: [6; 7; 8]). Так, один из авторов подчеркивает: «Геофилософия исходит из единства культурного и природного ландшафтов, которые понимаются в народной культуре как живое существо, а не промышленное сырьё» [8, 383]. Действительно, Земля — это живой организм, о котором надо заботиться как о родном существе. Но далеко не все люди это осознают.

Но мне представляется, что геофилософия — это также взгляд на бытие, в т. ч. историю, с позиций географии, а также философско-историческое прочтение самой географии. Тем самым она стремится раскрыть и по возможности разрешить противоречия между природой и культурой, «миром-как-природой» и «миром-как-историей». Со временем становится очевидным, что географические и природные факторы влияют на бытие человека и развитие цивилизаций не в меньшей мере, чем экономические, производственные или технологические.

Таким образом, предмет геофилософии — целостность Земли как живого организма и местобытия человека, рассматриваемого во взаимосвязи с географическим ландшафтом, биосферой и социокультурными условиями. Далее я буду рассматривать её как инструмент концептуального анализа бытия человека, взятого в единстве с мыслью (мысле-бытия) и рассматриваемого в неразделимости его граней — природы, истории и культуры.

Исходные предпосылки исследования: «место», «местность» и «место-бытие» (анатомирование понятий). Уточню для начала значение некоторых понятий («бытие», «местобытие», «место», «местность», «локал» и др.). При-

ландшафт» (П. Савицкий), «экзистенциальная территория», «территориальное поведение», «география ума», «становление» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари) и др.

веду одно из определений бытия. «Бытием является отношение между двумя сущими, одно из которых — человек, понимаемый в качестве переживающий мир инстанции, или субъективности, обладающей свойствами уникального, свободного и рационально обусловленного в осуществлении своей воли актора. Другое сущее — переживаемый человеком мир, выступающий в качестве инстанции аффицирования переживаний, или объективности, обладающей свойствами типичного, детерминированного и рационально обусловленного неизменным положением дел актора» [5, 12–13].

Однако, я бы не стал сводить понятие бытия к рефлексивным отношениям между двумя сущими — субъектом и объектом. Как подчёркивают Ж. Делёз и Ф. Гваттари, «понятия субъекта и объекта не позволяют подойти вплотную к существу мысли... Мысль осуществляется скорее через соотношение территории и земли» [4, 110]. Очевидно, что у всякой мысли должна быть почва — природная и культурная (культурно-природный ландшафт). Поэтому и само бытие является как раз той самой «почвой» человека, которая, охватывая универсум всего сущего, остаётся безразличной к нему или, напротив, «любящей» и принимающей его. Последнее зависит от того, удастся ли человеку достичь гармонии со своим окружением и проявить реальную заботу о бытии.

Бытие объемлет, по Лейбницу, все возможные миры, лишь один из которых является нашим, действительным и собственно человеческим миром, локализованным в земном пространстве. А объемлющее у Канта есть бытие само по себе (*das Ding an sich* — «вещь сама по себе»). Оно не расколото на субъект и объект, оставаясь изначально единым. Такой же единой выступает и Земля. Она объемлет бытие человека, предоставляя ему место и возможности для самоосуществления. Поэтому Земля есть живое воплощение бытия. Это — дом бытия человека и всего живого сущего. Не случайно древнегреческие философы олицетворяли бытие именно с ней, вкладывая в её понимание этическое и экологические смыслы.

Да, человек стремится преобразовать, «очеловечить» бытие, наделять его своими человеческими свойствами, субъективизировать. Ведь, по М. Хайдеггеру, бытие «присутствиеразмерно». Оно есть бытие того сущего, которое есть «бытие-здесь-и-сейчас» (актуальное бытие) и в то же самое время выступает как «бытие-впереди-самого-себя» (возможное бытие). Но каким бы не было бытие, если оно есть «здесь-и-сейчас», то, значит оно имеет место. А через место можно постичь весь мир, в т. ч. и самого человека. И философы, по мнению немецкого мыслителя, занимаясь познанием бытия, должны стать его местоблюстителями.

Следовательно, я утверждаю, что бытие объемлет мир человека, но безразлично к нему (как и к любому другому сущему), если он не отвечает на его запросы и не проявляет заботу о нём. Чтобы понять бытие самого человека, необходимо рассматривать его в комплексе с местом или средой существования, через которые мы и сталкиваемся с бездной вселенского бытия. Однако последнее лишь проглядывает в них, а не являет себя целиком. Место открывает человеку коридор бытийных возможностей благодаря его нахождению на Земле, но оно не способно заменить ему всеобъемлющее бытие, которое простирается в бесконечный Космос.

Быть — это значит для человека иметь место на Земле, находиться в нём или рядом с ним. Только у него есть место, с которым он связан рефлексивным образом и посредством культуры. Никто из других видов живого существа не обладает способностью идентифицировать себя местом и становиться с ним одним целым. Поэтому для понимания человеческого бытия, локализованного в земном пространстве, я предлагаю уточнить содержание понятий «место», «местность», «местобытие», «локал» и «локация».

Как известно, понятие «место» введено в философский оборот ещё Аристотелем в его «Метафизике» [1, 296]. Место указывает на то, «где» совершается действие или претерпевание. То есть это — «где» бытия, т. е. бытия конкретного существа, в т. ч. человека, локализованного в пространстве Земли. Как считал сам Аристотель, у каждого места имеются свои «границы», «вверх», «низ», «середина» и т. д. Из этого следует, что человек, соотносясь с географическими координатами, каждый раз находится лишь в одном месте, если под ним иметь в виду точку в пространстве, тогда как вся его жизнь совершается в разных местах, выступая попеременно то как «бытие-здесь», то как «бытие-там». И только через конкретное место («здесь» или «там») мы узнаём о бытии этого человека.

Под местностью же я буду понимать не столько пространство на поверхности земли, сложившееся в отдельном регионе (районе или крае), сколько совокупность, систему мест, которые занимают его жители. Поэтому сущностная специфика местности определяется, прежде всего, тем, какие места имеются у людей, как они ими распоряжаются, задействуя традиции, ритуалы и обряды, и, наконец, как их презентуют людям из других регионов. Презентация жителями своей местности — это то, что можно демонстрировать посторонним лицам. Знакомство с местностью ещё не означает постижение глубинных пружин её бытия. Поэтому в каждой местности имеются свои тайны и нечто латентное, умалчиваемое (непроговариваемое), т. е. то, о чём не принято рассказывать первому встречному.

Локал на английском языке означает местный, городской, тамошний или здешний. Этим словом обычно называют человека, который предпочитает постоянное место (места) своего присутствия. Одним словом, это — человек, который породнился с местностью, укоренился в её культуру и постиг тайны. Тем самым он стал местным жителем и открыл для себя латентные возможности данной местности. Локал используется также в значении «туземец». Далее я буду применять вместо термина «локал» термин «местный человек».

Кроме того, каждое место имеет свою локацию (от лат. *locatio*, — размещение, положение), которая обозначает координаты человека на местности, а также методы их определения. Для любого путешественника очевидно, что для того, чтобы лучше сориентироваться на местности, необходимо обращаться к местным жителям. Тех же из них, кто постиг в совершенстве искусство локации и стал настоящим знатоком местности, обычно называют «проводниками». Последние нужны не только в удалённых регионах с труднодоступными массивами леса или гор, но и в крупных городах (мегаполисах). Быть местным в городе гораздо сложнее, чем в сельской глубинке. Здесь человеку, чтобы не сбиться с курса, потребуются специальные программы навигации,

помогающие ему правильно определить местоположение, скорость и ориентацию движения.

В отличие же от единичного места, в котором находится человек в данный момент, местобытие в целом протекает одновременно в разных точках, в которых разворачивается его деятельность. Если предположить, что бытие стремится к целостности, то собственно человеческое измерение в нём фрагментируется посредством мест, имеющих различные измерения и описания (свои географию, психографию, социологию и пр.). В известной степени бытие человека регионально, представляя собой множество «островков» («регионов»), связанных воедино освоенной им культурой. И только местобытие позволяет соединить это множество воедино.

Поэтому местобытие — это выхваченная из бездны бытия «территория человека», на которой благодаря связанности и сопряженности мест складывается уникальный культурно-географический ландшафт, освоенный им в ходе устройства своего бытия. Об этом писал в своё время ещё один основатель евразийской геософии Н. С. Трубецкой: «предметом исследования может стать соединение личности с её физическим окружением» [3, 96]. Но необходимо расширить понятийные рамки местобытия человека, дополнив физическое окружение социальным, техническим, ментальным и иными факторами. Ведь ориентация на местности не ограничивается только геолокацией или навигацией. Нужны также биолокация, социолокация, психолокация и пр.

Следовательно, местобытие является результатом освоения (а не просто присвоения) человеком мест своего существования посредством различных описаний («графий») и локаций. Оно дано ему изначально, как только он появляется на свет божий, и предполагает перманентное движение «от места к человеку», т. е. проецирует на его индивидуальное существование обстоятельства места и времени. Поэтому в нём субъектность человека «вторична», а его субъективность придаёт местобытию уникальность. Однако бывают ситуации, когда человек, проявляя субъектность, пытается подчинить себе место или приспособить его к своим нуждам. Тогда он вступает в конфликт с ним, нарушая баланс, сложившийся внутри всего местобытия.

Таким образом, местобытие есть способ связанности или сращенности человека и места при помощи плана бытия и различных средств (описаний и локаций). Бытие «проскальзывает» или «просачивается» к человеку через место (или систему мест), с которым он идентифицируется, наполняя смыслами образ своего места (топос). Последний раскрывается в описаниях места (географию, биографию, историографию и т. д.) и соответствующих локациях. Ещё раз подчёркиваю, он (человек) есть для бытия, а бытие есть для него постольку, поскольку у него имеется место (места). Поэтому ошибочно сводить местобытие к отношениям субъекта и объекта. Ведь место не является для человека объектом. С ним возможно установить лишь паритетные отношения.

Место человека — это «окно» в бытие. Посредством него он соприкасается с бытием и отвечает на его вызовы. Другими словами, чтобы быть человеком, надо иметь место (места) в бытии. А последнее склонно скорее поглощать человека, оставаясь «нейтральным» и даже безразличным к нему. И у него остаётся

единственная возможность «проникнуть» в бытие — обустроить своё место, проявить заботу о нём. Так, через место он сможет «встретиться» с бытием.

Таким образом, бытие объёмлет человека, а место «вмещает» его, открывая ему доступ ко всему бытию и новым бытийным возможностям. И человек устанавливает связь с местом, чтобы «породниться» с бытием, стать местоблюстителем и оуществить себя в качестве местного жителя, которому открываются латентные слои местности.

Но что же позволяет ему реализовать связь с местом наилучшим для себя и него образом? И насколько органичной она может быть такая связь?

Имманенция и трансценденция как планы местобития человека (реконструкция понятий). Вступая во взрослую жизнь, человек не только приобретает систему мест, но и принимает вместе с культуры и моделью цивилизации их план, который помогает ему заниматься обустройством своего бытия. Поэтому план бытия культурно детерминирован и достаётся ему уже в готовом виде. Конечно, он может его рефлексировать и корректировать, преобразуя в собственный проект. Но только, заботясь о месте, он перестаёт быть «заложником» и становится местоблюстителем.

Следовательно, план местобития — это культурно заданный способ организации места (системы мест) и совокупность средств его обеспечения, которые человек принимает в двух вариантах: либо как рефлексивную часть образа актуального места (топос), либо как образ желаемого для него будущего состояния места (проект). Он представляется человеку в виде рефлексивного образа исторически сложившейся конфигурации мест и набора типичных для данной местности описаний и локаций, которые в своей совокупности соответствуют логике культуры и складываются в той или иной цивилизации, стране или регионе.

Следовательно, план местобития в отличие от его проекта есть нечто объективное, т. е. независимое от сознания человека. Он формируется культурой данной страны или группы стран (цивилизацией). Проект же позволяет человеку, с одной стороны, сбалансировать своё местобитие и внести в него субъективность, а с другой, преодолеть инерцию самого места, которое подобно водовороту втягивает в себя человеческую энергию, заставляя её «работать» на себя. Ведь подчиняясь полностью месту, человек перестаёт быть тем, кем он есть, и растворяется в нём целиком.

Анализируя идеи Ж. Делёза и Ф. Гваттари, я пришёл к выводу, что в их трудах обоснована лишь одна из моделей местобития — пространственная имманенция. Но мне представляется, что в геофилософии имеются и другие, в т. ч. неимманентные модели, которыми руководствуются люди в своей повседневной жизни (например, трансценденция). Причём последние делают это посредством «фигур духа», трансцендентных смыслов (трансценденция) и пр. При этом можно предположить, что, с точки зрения Делёза и Гваттари, человек западной цивилизации имеет дело с планом имманенции, тогда как представители незападных (прежде всего, восточных) цивилизаций склонны принимать план трансценденции.

План имманенции местобития человека. Начну с анализа плана Ж. Делёза и Ф. Гваттари, который требует, с моей точки зрения, критического переос-

мысления. Имманенцию можно рассматривать как способ пребывания внутри места, но на самом его «краю» (на обочине). Смещение центра местобития объясняется тем, что человек проявляет собственническое и потребительское отношение к месту. Другими словами, он стремится уподобить его себе, сделать буквально «своим», присвоить, или попытаться превратить его в кладовую своих желаний. Поэтому имманенция — это «внешнее» пребывание человека (пребывание на обочине места, а не в его центре), в котором на поверхности лежат гедонистические устремления. Здесь его подводят самонадеянность и убежденность в том, что место, действительно, принадлежит ему, либо по праву рождения, либо по факту присвоения.

Однако пребывать рядом с местом, рассматривая его как собственность и используя в своих корыстных интересах, — ещё не означает быть с ним в органическом единстве. Как правило, такое пребывание является формальным по сути, хотя и небезопасным по форме, и чаще всего носит конфликтный характер. Ведь место может «отторгнуть» человека или «поглотить» его, игнорируя сам факт его рядоположенности с ним и «выскальзывая» всякий раз из его хозяйских объятий. Ещё раз подчёркиваю, оно открывается лишь тому, кто проявляет о нём реальную заботу. А тот, кто ничего не предпринимает и предпочитает заботиться о себе, продолжает пребывать на обочине места и уже не может надеяться на открытость или расположенность бытия.

Полагаю, что план имманентного местобития человека можно постичь в его экзистенции как непосредственной данности сознанию бытия-в-мире. Как известно, М. Хайдеггер рассматривал экзистенцию как сущностную характеристику присутствия или вот-бытия человека. Но быть тем или этим сущим, чем/кем ты уже являешься (или можешь стать) ещё не означает иметь место, вращаться с ним (и в нём) на одной орбите бытия.

Чтобы быть, надо лично присутствовать в бытии и находиться в нужном месте. Поэтому присутствия без места не бывает. Мы всегда присутствуем там, где мы есть в данный момент времени, т. е. в ситуации «здесь-и-сейчас», в которой «здесь» указывает на место, а «сейчас» — на время присутствия. Ведь, находясь в присутствии, человек наполняет его своими личностными смыслами, преобразуя географию места в свою биографию. Так, экзистенция ищет и не всегда находит свой путь к обретению человеком места.

Посредством же концептов человек превращает своё местобитие в «машину желаний», стремясь подчинить место своим гедонистическим наклонностям. Наверное, для этого ему и нужны «инженеры желания», которые помогают связать его желания с реальностью. Опасность же такого «сотрудничества» заключается в том, концепты могут вводить людей в состояние иллюзорности, подчиняя их места вымышленным образам и замещая подлинными интересами суррогатными потребностями.

Следовательно, в ходе эволюции плана имманенции концептосфера как «территория смыслов», призванная заместить собой естественную территорию (географический регион) соотносится с экзистенцией. Поэтому последнюю пока не стоит сбрасывать со счетов и выводить за рамки плана имманенции. Она ещё остаётся движущей силой местобития многих людей.

Но мир не стоит на месте. Если в прежнюю эпоху человек, располагая экзистенциалами (среди которых М. Хайдеггер, как известно, выделял «бытие-в-мире», «заботу», «заброшенность», «находимость», «страх», «настроение» и др.), стремился к превращению своего места в экзистенциальное поле, то теперь он чаще пребывает в поле концептов, оперируя отвлеченными смыслами, искажающими зачастую понимание реальности. При помощи типических средств плана имманенции (описаний и локаций) он пытается выстроить вокруг каждого места пространство из концептов, т. е. построить новое место, существующее лишь в его собственном воображении, и тем самым стать концептуальной фигурой, а не местным жителем.

А как же быть с экзистенцией? Неужели она утратила своё влияние на план имманенции современного западного человека? Конечно же, нет. Она по-прежнему продолжает своё шествие по миру. Но теперь ей приходится делить сферу влияния с концептосферой. Возможно, нынешний человек не столь озабочен своей аутентичностью и самоактуализацией, как прежде. Пребывая в мире иллюзий, он уже не так одинок, а его гедонистические устремления находят новую, виртуальную нишу для реализации. А значит общество потребления не исчезает, а переходит на иной уровень развития, характерными чертами которого выступают цифровизация и виртуализация. К примеру, место может переместиться в виртуальное пространство, для обслуживания которого достаточно смартфона или иного гаджета, который заменяет человеку обычные средства локации. Ему не надо тратить силы на описания характеристик места, в т. ч. физиографию, психографию, социографию и пр.

Следовательно, экзистенция и концептосфера сосуществуют друг с другом на данном этапе развития западной цивилизации. Они встроены в имманенцию как взаимодополняющие варианты плана местобытия, соответствующие переходу западных стран от модерна к постмодерну. При этом экзистенция задает вектор «движения от человека к месту», наполняя это место уникальным личностным содержанием и превращая его в продолжение (филиал) своей самости («место-для-себя»). А концептосфера создаёт для него недостающие в жизни виртуальные места, преобразующие местобытие в воображаемый мир («как-бы-место»).

Если экзистенция есть экспансия человеческого (субъективно-личностного) в местобытии и стремление преодолеть границы места, подчинить его себе, то концепты влияют на него опосредованно, подменяя действительность смыслами желаемого. Сама же включённость человека в местобытие в обоих случаях остаётся формальной, так как его связь с местом оказывается проблематичной и сосредоточена на самом человеке, его самости или опутана иллюзорными представлениями. Быть самим собой (аутентичным) или быть иным, существующим лишь в собственном воображении, вовсе не означает стать органичным своему месту.

В целом же как экзистенция (конфигурация экзистенциалов — самоопределение, забота, смысл жизни, одиночество, страх смерти и пр.), так и концептосфера (конфигурация концептов — замещающих смыслов и образов-желаний), как бы они не влияли на местобытие человека, не являются определяющими. Претензии же человека стать «хозяином» своего места, подчинить его своим

экзистенциальным и гедонистическим интересам не обоснованны и не находят подтверждения в реальности.

Чаще всего мы анализируем экзистенцию и концептосферу в контексте всей имманенции, т. е. в ситуации «внешне-посюстороннего» пребывания человека в тех или иных обстоятельствах места (т. е. пребывания с местом, рядом с ним, но не в нём самом). Одним словом, чтобы «привязать» человека к месту, одной экзистенции или концептосферы недостаточно. Нужны другие «приводные» ремни.

В плане имманенции Земля перестаёт быть подлинной «территорией жизни» для людей. Последние пытаются её превратить в объект беспощадной эксплуатации, опустошая недра и загрязняя окружающую среду. Место же, данное ему Землей, подменяется, с одной стороны, «экзистенциальной территорией», удовлетворяющей личные и собственнические амбиции человека, а с другой «территорией смыслов» как образов-желаний и вымыслов, выдающих себя за нечто настоящее.

Различие между экзистенциальной и концептной версиями плана имманенции состоит в том, что первая апеллирует к эгоистическим интересам индивидуума, его стремлению к аутентичности и индивидуальной свободе, а вторая превращает его в «машину желаний», погруженную в мир иллюзий. Причём в обеих версиях признаётся, что месту может быть отведена лишь подчинённая роль или его можно просто заменить.

В социально-историческом контексте план имманенции местобития человека соответствует обществу потребления, взращенного за последние сто лет западной цивилизацией. В нём гедонизм, кроме стремления к обычным плотским удовольствиям, приобрёл новые, психогенные и даже психоделические формы. Он породил индустрию виртуального досуга, которая втягивает людей в мир иллюзий, заменяющих им естественные желания, эмоции и погружающих в состояния транса.

Таким образом, план имманенции (как «внешнего», формально-посюстороннего местопребывания) есть способ присвоения или смещения места, а не его освоения. Он символизирует собой разорванную и неорганичную связь человека с местом. Да, этот план открывает экзистенции и концептосфере «врата» в бытие человека, что позволяет философу «заглядывать» в его присутствие. Но это присутствие поверхностно и ситуативно. В нём человек соотносится с местом чаще всего как с объектом (экзистенциальным или иллюзорным), а не «породняется» с ним навсегда. Поэтому место отторгает любые попытки присвоить его, превратить в собственность или иллюзорный объект. А, следовательно, связь с ним оказывается слабой или разорванной.

В общем различие между экзистенциальной версией имманентного проектирования, тяготеющей к «присвоению» места и уподобления его человеческой субъективности, и концептной версией, пытающейся преодолеть время и историю в поисках возможных миров («новой земли», страны, цивилизации) и ради удовлетворения несуществующих желаний, нельзя назвать принципиальными. В первом случае речь идёт о культивировании стремления индивидуума превратить место в собственную вотчину, а во втором — о преобразовании места в «территорию несбыточных желаний».

План трансценденции местобития. В свою очередь трансценденция (как «пребывание за пределами» места и устремлённость к запредельному миру посредством «фигур духа», иных трансцендентных смыслов) характеризует второй план местобития современного человека. Она есть не всегда осознанная человеком опосредованность места культурой и другими надличностными факторами. В отличие от имманенции — это «внешняя» и потусторонняя связь. В ней также невозможно пребывание в самом месте или в его центре. Это — скорее пребывание над ним, нахождение в чём-то более возвышенном, чем оно само. Реальное место здесь подменяется не столько воображаемым, сколько назначенным свыше и трансцендентным.

С этой точки зрения, человека, помимо прочего, следует рассматривать как существо непрерывно трансцендирующее, т. е. выходящее за пределы своего сознания в поисках высших смыслов бытия. Его место всегда трансцендентно опосредовано. Это то, благодаря чему человек оказывается не только «встроенным» в культуру своего края или страны, но и восходящим посредством трансцендентных смыслов к абсолюту (или запредельному).

В какой-то мере трансценденция открывает новые горизонты в постижении человеком своего местобития. Она содержит в себе элементы тайны и сакральности. В ней местобитие является во многом его священным пристанищем, местом присутствия абсолюта или мирового духа. Личное же присутствие человека здесь не так уж и важно, поскольку он выступает лишь посредником между местом и миром запредельного.

Вместе с тем план трансценденции характеризует более устойчивую, чем имманенция (с её экзистенциально окрашенном или концептуально выраженных началами), связь с местом. Согласно этому плану человек не является собственником или автором своего места. В лучшем случае он — его хранитель. Место же, обладая идеей или сакральностью, трансцендентно. Трансцендировать своё местобитие означает для человека подчинять место, а тем самым и своё собственное существование, «высшим» смыслам. Но здесь скрыта другая опасность — возможность раствориться в месте, оказаться заложником таящихся в нём трансцендентных сил.

Местобитие человека в плане трансценденции выступает двояким образом: как мир идей, властвующих над человеком и подчиняющих себе его место (идеократия в понимании классических евразийцев), и мир божественного, локализованного в конкретном месте (теократия). Поэтому место понимается здесь как присутствие в каком-либо теле высокой идеи или божественного, т. е. как нечто потустороннее. Оно же, проходя через трансцендентные фильтры, либо уподобляется бытию идеи, либо становится проекцией божественного плана.

Таким образом, трансценденция, как и имманенция, не может быть в полной мере органической связью человека и места, выступая преимущественно как фактор потустороннего существования. В этом смысле быть блюстителем места означает подчиняться его сакральной или идеократической логике трансцендирования. Такое место выступает скорее сакральным пристанищем человека или убежищем властвующих над ним идей. Для верующего человека им становится храм господний, а для носителя высокой идеи — идеальный мир, в котором, как считается, сбудутся все его мечты.

В европоцентристской философии признаётся, что план трансценденции присущ местобытию западного, прежде всего, восточного, человека. Якобы ему не дано пережить местобытие как присутствие в мире посредством экзистенции или концептосферы. Поэтому место не принадлежит ему в трансценденции, а дано свыше. Человек подчиняет свою жизнь служению высоким идеям или иным трансцендентным смыслам. Однако это не так. Опыт России, Китая и других быстро развивающихся стран Юго-Восточной Азии показывает, что возможны и другие, «смешанные» или «гибридные» планы местобытия человека.

Итак, современный человек в своём местобытии руководствуется одним из планов — либо экзистенциально окрашенной (посредством экзистенциалов) или концептуально выраженной (при помощи концептов) имманенцией, либо сакральной по характеру (посредством «фигур духа», божественного) или идеократической по форме (при помощи властвующих идей) трансценденцией. Они предлагают соответственно два разных и противоположных по сути способа неорганической, «внешней» связи с человеком и местом — «посюстороннее» местопребывание, пребывание рядом с местом или взамен него (имманенция) и «потустороннее» местопребывание, пребывание над местом (трансценденция).

Возможен ли альтернативный план местобытия? Могу с уверенностью предположить, что в большинстве стран мира сложились «смешанные» или комбинированные планы местобытия. Очевидно, что дилемма «имманенция — трансценденция» не может служить единственным основанием для построения планов местобытия современного человека. И, чтобы раскрыть все свои бытийные возможности, человеку необходимо органически соединиться с местом (регионом бытия или средой непосредственного существования), т. е. выйти на качественно иной уровень местобытия — стать с местом единым. В нём не только место человекомерно, но и человек органичен своему месту или месторазмерен.

Поэтому возможен и «третий» путь к построению плана местобытия как «внутреннего» и органичного пребывания в месте — например, экология или экологизация местобытия, преодолевающая ограничения имманенции и трансценденции, т. е. издержки формального пребывания с местом или «растворения» в его трансцендентно-идеократических смыслах. При этом геософия позволяет увидеть бытие человека местоцентричным, а экософия помогает ему установить сбалансированные отношения с местом и, прежде всего, с природным окружением. Так, геософия местобытия человека дополняется его экософией. Но это уже тема отдельного исследования.

Планы местобытия человека испытывают на себе не только влияние культурно-географического ландшафта, но и воздействие общественно-политических систем. В мире существует не так уж и много стран, в которых сложились «чистые» формы плана местобытия (пример — идеократическая трансценденция в КНДР). В большинстве же других формируются смешанные или «гибридные» варианты.

Так, в Китае в 1980-х гг. начался переход к новой модели развития, в которую при сохранении политической системы постепенно включались отдельные

элементы капитализма (рыночная экономика, частная собственность, конкуренция и пр.). В результате уже в наше время идеократическая трансценденция местобития китайского человека трансформировалась в идеократическую имманенцию, т. е. в «двухэтажную» конструкцию, соединяющую идеократическую трансценденцию «сверху» (идеи «социализма с китайской спецификой») и экзистенциальную имманенцию «снизу» (частная инициатива, ориентация на прибыль, самореализация, карьерный рост и пр.). Однако Китай не стал строить общество потребления. Ему достаточно было, опираясь на принципы конфуцианства («датун» — великое единение, «хэ» — гармония, «сяокан» — среднезажиточность и др.), переосмыслить прежнюю доктрину в терминах «зажиточного социализма», соответствующего его культурной специфике или так называемому «гоцин»^{*}.

Могу также предположить, что в современной (постсоветской) России с местобитием человека произошли странные коллизии. В результате общественных трансформаций навязанный ему в 1990-е гг. план имманенции не смог преодолеть в полной мере инерцию прежнего местобития, сформированного ещё в условиях идеократической культуры СССР. Да, план местобития не выбирают, но его можно «нейтрализовать» встречным или параллельным движением, ослабив тем самым на время его действие. Сегодня большинство российских людей, оказавшись перед дилеммой «имманенция — трансценденция», предпочитают искать свой путь к более органичному местобитию, план которого постепенно вызревает по мере преобразования общества на собственных цивилизационных основаниях.

Следует отметить, что местобитие человека имеет сложную структуру, которая определяется планом его бытия. С одной стороны, местобитие есть целокупность тел человека (физическое, социальное, ментальное и пр.), локализованная в конкретном пространстве. А с другой, оно состоит из конфигурации мест, в которых заключены его тела: местонахождение или местоположение (геолого-географическое место), организм (физическое место), психологическая целостность (психическое место), социальное положение: статусы и роли (социальное место), духовный потенциал (духовное место) и др.

Местобитие человека как предмет онтопроектирования (конструирование понятий). Проектирование связано с конструированием понятий. План бытия определяется логикой и спецификой культуры (по-китайски «гоцин») и поэтому он нам дан изначально и объективно, а проект — это то, что мы можем изменить в нём, дополнив его новыми штрихами.

Проектировать местобитие — значит, с одной стороны, выявлять его онтологические основания (предпосылки), в т. ч. культурные, а с другой, форми-

* В последние десятилетия китайские учёные стали подчёркивать значение термина «гоцин», указывающее на культурную специфику страны. Местобитие человека в Китае должно соответствовать «гоцин», т. е. учитывать весь комплекс социально-культурных особенностей или факторов, влияющих на место (систему мест). См.: Буров В. Г. Поучительный опыт (теория и практика осуществления этатистской модели модернизации в странах Азиатско-Тихоокеанского региона) // Этатистские модели модернизации. — М.: ИФ РАН, 2002. — С. 111. Символом гоцин можно считать «Монастырь незамутняемой чистоты», находящийся в одной из колыбелей китайского буддизма в горах Тяньтайшань.

ровать новый образ бытия. Такое проектирование я называю онтологическим. Последнее понимается мной как способ конструирования местобытия человека, который предполагает поэтапную сборку сторон его бытия в соответствие с местом (данным культурно-географическим регионом) и в направлении достижения гармонического единства как с самим собой или с другими людьми, так и с миром в целом. При этом важно привести в соответствие место (систему мест) с различными телами человека, а топос (обобщённый образ мест) — с самим местом и его локациями.

Полагаю, что исторически философия как метафизика местобытия носит проектный характер и устремлена в будущее. Как считают Ж. Делёз и Ф. Гваттари, она обращена «...к некоей будущей форме, взывает к новой земле и ещё не существующему народу. Европеизация — не становление, это всего лишь история капитализма, препятствующего становлению порабощённых народов» [4, 140–141]. Однако европеизация, как и западнизация в целом, не является единственным путём, по которому осуществляется проектирование местобытия человека. Последнее зависит от плана бытия и выступает, как минимум, в трёх ипостасях, т. е. может быть проектированием имманентности, трансцендентности или экологичности, а также иных «смешанных» или «гибридных» форм.

Проектирование имманентного местобытия как геософия различия. Рассмотрим вначале некоторые особенности данного проектирования. Как видно из приведённой выше цитаты, Ж. Делёз и Ф. Гваттари не скрывают имперского прошлого своих стран. Однако вместо их истории, увязшей в колониальной политике, они предлагают анализ становления, которое, по их мнению, открывает новые возможности для постижения местобытия. Проект понимается ими буквально как «создание ещё отсутствующих земель и народов» посредством становления и творчества концептов, которые, по-видимому, противоречат исторически преходящим явлениям эпохи модерна («экзистенции», «демократии» и «правам человека»).

Проект концептной имманенции отрицает прошлое и призывает к сопротивлению ему. А значит он отрицает эпоху бытия человека модерна с его экзистенцией и знаменует собой начало новой эпохи, в которой на первый план выступают концепты (как «мифы о желаемом будущем») и становление (движение из настоящего в будущее, минуя прошлое). Здесь настоящее понимается не как точка пересечения прошлого и будущего, а как переходная (и вместе с тем «буферная») зона между ними. Прошлое не может «проскочить» в будущее, минуя настоящее. Оно умирает в настоящем, чтобы человек мог с нуля строить своё будущее, в т. ч. желаемое местобытие.

Западноевропейская философия, по мнению Ж. Делёза и Ф. Гваттари, пережила три эпохи, которым соответствовали разные версии плана имманенции местобытия. Она «ретерриториализуется трижды: сначала в прошлом — в древних греках, потом в настоящем — в демократическом государстве, и наконец в будущем — в новом народе и новой земле» [4, 143]. Соответственно мы имеем дело и с тремя проектами имманенции местобытия западного человека: (1) изначальным, синкретичным, который построен на антиномиях античной мысли и в котором ещё не проявлено до конца экзистенциальное начало; (2) экзистенциальным, сформированным в виде экзистенциалов и соответству-

ющих им символических тел «свободы», «демократии» и «прав человека»); (3) концептным, который замещает историю (образы прошлого) концептами как «мифами о желаемом будущем».

Судя по всему, Делёз и Гваттари убеждены в том, что только западный человек вступил на путь проектирования концептной имманенции. Но что это, как не претензии на обретение земли обетованной и новый миропорядок (единую мировую цивилизацию) во главе, разумеется, с ведущими странами Запада? Ведь только им доступно творчество концептов. По-видимому, все остальные (незападные) страны «застряли» в истории и вынуждены довольствоваться сакральными «фигурами духа» и авторитарно-идеократическими порядками. Тем самым им не дано становление и они навсегда останутся для прогрессивного Запада давно пережитым и к тому же отринутым прошлым.

Не случайно поэтому на место понятия «история» Ж. Делёз и Ф. Гваттари предлагают поставить «становление», которое в большей мере географично, чем исторично. «... Творить — значит сопротивляться; всё это чистые становления, чистые события в плане имманенции» [143–144]. Значит ли это, что мысли-события уже принадлежат не истории, а становлению? Ведь мысли событийны, а события тоже могут быть осмысленными. Впрочем, и само событие можно, оказывается, рассматривать по-разному в зависимости от способов их описания. Можно «идти вдоль события», фиксируя всё его этапы, т. е. рассматривать их в истории (историография), а можно обратиться к началу события, т. е. погрузиться в его становление.

Отмечу ещё одно обстоятельство. Становление понимается Ж. Делёзом и Ф. Гваттари как нечто актуальное, т. е. новое и интересное, привлекающее внимание. «Актуальное — это не то, что мы есть, а то, чем мы становимся, то, в процессе становления чем мы находимся, то есть Иное, наше становление-иным... Дело философии — не созерцать вечное и не рефлексировать историю, а диагностировать наши актуальные состояния...» [4, 145–146]. События же прошлого можно игнорировать. Они не имеют значения для плана имманенции. Получается, как у Н. Кузанского, есть только то, что может быть или стать чем-то.

При таком понимании становление лишь напоминает движение к подлинному местобытию, но не является им в действительности. Например, местобытие общества модерна можно попытаться описать при помощи концептов «демократическое государство» или «права человека», но от этого оно не станет таковым. Но что это, как не процесс имитации действительности и порождения симулякров? Ведь концепты сродни тому, что я понимаю под мифами о желаемом будущем, которые привнесены в настоящее и призваны заменить его. Поэтому история с её апелляцией к событиям прошлого должна уйти навсегда. Ей нет места в так понимаемом становлении, а значит и в местобытии современного человека.

А что, если имманенцию, взятую в её топосе, следует понимать, помимо прочего, ещё и как способ уподоблять себя чему-то, не являющимся на самом деле таковым? С этим связаны как раз уже упомянутые мной концепты «демократия», «права человека» и иные западные символы. Тогда становление есть не что иное, как состояние, смещающее (и замещающее собой) историческую

реальность, искажая её образ до неузнаваемости. При таком проектировании в ход идёт всё, что угодно — ретуширование, декорация, имитация и т. п. А это значит, что бытие в нём можно вполне подменить так называемым становлением, которое в свою очередь легко представить в терминах актуальности, призванной опять же заменить собой прошлое. И на этом основании можно также переписать и даже отменить историю, а реальных исторических субъектов и их психосоциальные типы заместить концептуальными персонажами (персонами). Ведь всё возможно в сфере оперирования концептами.

Очевидно, что именно так понимаемое проектирование открывает дорогу для манипулирования сознанием людей, а также позволяет навязать им план имманенции, т. е. формальной принадлежности к месту, которая ни к чему не обязывает и освобождает от личной ответственности. Ведь главное при таком подходе — не осуществить свою самость, самореализоваться, как в экзистенциальном плане имманенции, и не служить высшим смыслам, как в плане трансценденции, а сконструировать систему мест заново, поместив её в мифическое пространство и запустив механизмы распада структур исторического опыта. Так можно, приняв чуждую модель культуры, сконструировать и само местобытие человека, навязав ему иной, несуществующий в реальности топос и соответствующую ему локацию.

В этом смысле проектирование имманенции, как и творчество концептов, предполагает не столько переделывание места по своему образу или божественному подобию, т. е. уподобление места себе, как в экзистенции, или его возвышение к абсолюту, как в трансценденции, сколько его замещение вымышленным миром. Оно, опираясь формально на план имманенции, превращается в мысленное экспериментирование с местобытием. Ведь «экспериментирование — это нечто совершающееся сейчас, нечто новое, примечательное, интересное, которое заменяет собой видимость истины и оказывается требовательнее, чем она» [4, 144]. Не трудно догадаться, что то, что «заменяет собой видимость», само является видимостью, пусть даже второго порядка, т. е. симулякром. А это значит, что концептное проектирование имманентного местобытия становится на практике производством симулякров.

Можно предположить далее, что рассмотренный выше вариант проектирования имманентности имеет своим результатом виртуальность, в т. ч. концептуальные фигуры или персонажи, которые в действительности не существуют, а выступают плодом воображения самих проектировщиков. Зачем понадобилась Ж. Делёзу и Ф. Гваттари столь интеллектуально изошрённая маскировка и имитация бытия человека — вопрос не только риторический. Возможно, так легче управлять впечатлениями других людей и побуждать их заниматься тем, что им не свойственно и что противоречит сущностной специфике их культуры («гоцин» в китайском языке), а значит и всего местобытия.

В реальности же проектирование местобытия посредством концептов приводит к растворению человека и его места в мифических образах. Находясь в процессе многочисленных различений, человек утрачивает свою связь с местом. Поэтому геософию различия, которую обосновали Ж. Делёза, Ф. Гваттари и их последователи на основе идеи пространственной имманенции и множественности миров с их границами, нужно соотносить с геософией един-

ства с её идеями общего духовного пространства, предложенными русскими мыслителями («всеединство»).

Геософия органичного единства как предпосылка онтопроектирования. Можно, конечно, пойти по пути трансцендирования местобытия, вывести его за рамки исторического контекста (например, в план божественного предназначения) и наделить «высшими смыслами», как это попытались сделать русские религиозные философы и отчасти евразийцы. Но гораздо важнее отметить тот факт, что в российской культуре также имеется свой «гоцин», который придаёт своеобразию местобытию человека. Некоторые мыслители считают, например, что таким качеством местобытия выступает всечеловечность^{*}. Кроме того, символами местобытия русского мира многими исследователями считаются «всеединство», «соборность», «софия» и пр.

Предложенная мной концепция онтопроектирования вытекает из экософии единства, выработанной предшествующей русской философией, и ориентирована на постижение местобытия человека как его органичного единения с местом. Единым является человеко-место, в котором соединяются и соотносятся друг с другом сами места, их образ (топос) и координаты (локация). Поэтому единое не всегда является целостностью органического характера. В идеале единство местобытия характеризует органическую связь человека и места, но в практике проектирования встречаются и случаи неорганичного единства. Так, имманентное единство формально и искусственно привязывает человека к месту, смещая его центр к обочине, а трансцендентное единство уподобляет место абсолюту (небесному храму или высокой идее). Органичным я считаю только такое единство, где человек и место принадлежат друг другу и нуждаются друг в друге, а местобытие является одновременно человекообразным и месторазмерным.

Органичное единство (и единение) как сущность местобытия противостоит различию и различению в имманентном проектировании, т. е. отождествлению человека с местом, или единству трансцендентного характера (отождествлению места с абсолютом, запредельным или имплицативным миром). Поэтому трансцендентное единство также не может быть органичным по своей сути. В нём человек идентифицируется не со своим местом, а с чем-то запредельным. Поэтому его бытие не является здесь местоцентричным и месторазмерным.

Чтобы достичь состояния органического единства, необходимо привести в соответствие с географией местобытия человека его топос, включая различные описания мест (физиографию, психографию, социографию пр.) и локации.

* Понятие всечеловечность имеет давнюю традицию в отечественной мысли (Н. Я. Данилевский, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьёв и классические евразийцы). «*Всецеловеческая цивилизация...* — это идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразной деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем» (см.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — М., «Институт Русской цивилизации», 2008. — С. 151). В последние годы категорию «всецеловечность» активно разрабатывает российский философ А. В. Смирнов (см., например: Смирнов А. В. Всецеловеческое vs. общечеловеческое. — М.: ООО «Садра», Издательский Дом ЯСК, 2019. — 216 с.).

Но, чтобы сделать местобытие органичным, необходимо «привязать» его к культуре, которая выражает дух бытия человека. Только таким образом мы сможем воссоздать новый проект. И главный критерий здесь — «породнение» человека с местом, становление его в качестве локального существа — местного человека. Принять место означает стать единым с ним, а, следовательно, через него и с бытием вообще.

Итак, в результате онтопроектирования местобытие человека разворачивается в единстве и органической связи с местами и способами их обустройства (планов местобытия, способов описания и локации), которые позволяют лучше всего вписаться в существующую среду. Его цель заключается в том, чтобы привести в гармоничное состояние все места человека, а ему самому — породниться и стать единым с ними.

* * *

В заключении хочу отметить, что анализ, предложенный в статье, продиктован общей заботой о бытии, открывающемся нам не столько в имманенции или трансценденции, сколько в конкретном месте (регионе бытия), которое органично человеку (человекообразно), а само бытие — местоцентрично. И за это место стоит побороться, если мы хотим сохранить свою страну, цивилизацию, а значит — образ жизни, культурные устои и непосредственные человеческие связи. Именно поэтому я рассматриваю геофилософию как перспективный инструмент анализа и проектирования местобытия человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. — М.: Мысль, 1976. — 550 с.
2. Беляев Е. И. Методология концептуального анализа в философии // Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып. 3. — С. 3–6.
3. Вахитов Р. Р. Евразийство: Логос. Эйдос. Символ. Миф. — СПб.: Владимир Даль, 2023. — 239 с.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. С. Н. Зенкина. — М.: Институт экспериментальной социологии. — СПб.: Алетейя, 1998. — 288 с.
5. Докучаев И. И. Бытие и истина: Очерки конституологической метафизики. — СПб.: Владимир Даль, 2023. — 361 с.
6. Дорожкин Е. Л. Геофилософия: краткое введение в «поэтическую» философию природы // Вестник САФУ. Философия. 2022. Т. 22. № 5. — С. 96–106.
7. Мантатов В. В. Геофилософия евразийской цивилизации (на примере Байкальской природной территории) // Век глобализации. 2016. № 4. — С. 59–67.
8. Марков Б. В. Философия протеста. Мессианизм — либерализм — консерватизм. — СПб.: Владимир Даль, 2022. — 470 с.
9. Оглезнев В. В. Концептуальный анализ в философии права: границы применимости // СХОЛН Vol. 8. 2 (2014). — С. 303–311.
10. Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. — 464 с.

*В. Ю. Даренский**

ПАРАДОКС «АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА» В ЭТИКЕ

В статье предложено понятие «антропного принципа» в этике, которое целесообразно использовать для обозначения «априорных» условий обеспечения человеческого бытия. «Антропным принципом» в этике можно назвать такую презумпцию, согласно которой любая система этических правил является ценной и жизнеспособной постольку, поскольку она способна обеспечить выживание социума, живущего в соответствии с этими правилами. Также рассмотрена этическая категория «ближнего» как коррелята этического отношения к другому.

Ключевые слова: этика, В. Г. Иванов, «антропный принцип», ближний.

Darensky V. Yu.

THE PARADOX OF THE «ANTHROPIC PRINCIPLE» IN ETHICS

The article proposes the concept of «anthropic principle» in ethics, which is advisable to use to denote «a priori» conditions for ensuring human existence. The «anthropic principle» in ethics can be called such a presumption, according to which any system of ethical rules is valuable and viable insofar as it is able to ensure the survival of a society living in accordance with these rules. The ethical category of «neighbor» is also considered as a correlate of ethical attitude to another.

Keywords: ethics, V. G. Ivanov, «anthropic principle», neighbor.

Как известно, в «антропным принципом» в физике и космологии называется тот факт, что основные физические константы Вселенной таковы, что делают возможным появление в ней жизни и человека. Если бы они отличались даже совсем немного, то возникновение жизни во Вселенной было бы невозможным. Это имплицитно предполагает некую телеологию — т. е. изначальную «задуманность» мира с целью появления человека. Тем самым, физическая реальность этически не нейтральна — а именно, Природа является благом постольку, поскольку обеспечивает бытие человека.

* Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии, Луганский государственный педагогический университет; darenskiy1972@rambler.ru

Вместе с тем, понятие «антропного принципа» было бы целесообразно использовать и в этике, поскольку здесь тоже стоит вопрос об обеспечении человеческого бытия некими «априорными» условиями. Соответственно, *«антропным принципом» в этике можно назвать такую презумпцию, согласно которой любая система этических правил является ценной и жизнеспособной постольку, поскольку она способна обеспечить выживание социума, живущего в соответствии с этими правилами.* Этические системы, не обеспечивающие даже простое выживание социума, исчезают вместе с ним и, тем самым, доказывают свою несостоятельность. Этот принцип был заложен уже в самом генезисе этики на уровне первобытного общества — и там он был дан как нечто само собой разумеющееся. Как отмечал В. Г. Иванов в «Истории этики Древнего мира»: «Первобытная мораль выражает интерес целого... высшей нравственной максимой родового общества является следующее суждение: «То, что полезно роду, — нравственно, то, что вредит роду, — безнравственно» [5, с. 7].

Позднее этика усложняется и выходит за рамки этой элементарной функции — при этом именно то, что не сводится к простому выживанию, как раз и становится самым ценным и этически значимым: таковы все сверхпрагматические ценности и цели человеческой деятельности, всегда имеющие бескорыстный характер и направленные на благо конкретной личности, а не безличного рода. Тем не менее, эта изначальная цель этики — выживание рода (народа) — все равно остается как ее неизменное *a priori*. Это порождает логический парадокс. Можно ли прийти к монизму в этике на основе единого синтетического принципа? Можно в том случае, если «род» мыслится не только как биологическое и социальное целое, но и как духовное явление, «симфоническая личность» (Л. Карсавин), «выживание» которого не сводится только в жизни биологической, но имеет отношение к воздаянию в Вечности. В таком случае «жертвенная» этика, которая может привести к физической гибели и отдельной личности, и рода (народа), обеспечивает его вечное нравственное достоинство и соответствует «антропному принципу» в его более высоком, метафизическом понимании. Тем самым, «первобытный» принцип общего выживания как конечной цели этики можно рассматривать как своего рода «естественный» прообраз этики эсхатологической, для которой высшей целью является оправдание человека и народа в Вечности, перед судом Божиим.

Если же вернуться к историческому процессу развития и усложнения этики на пути от языческой первобытности к этике христианства, а также её дальнейшей секуляризации в форме гуманизма, то указанный парадокс в нем не исчезает, а приобретает свои усложненные формы. Он может быть также сформулирован следующим образом. С одной стороны, все время возрастает этическая самооценочность отдельной личности, а с другой — ценность личности всё равно «измеряется» тем добром, которое она приносит другим, то есть некому социальному целому. Здесь имеет место неустранимое логическое противоречие, которое всегда является движущим моментом нравственной рефлексии человека. В рамках библейской этики самооценочность личности имеет высшее метафизическое основание — человек здесь сотворен по образу и подобию Божию; и хотя подобие он утратил в результате Первородного греха,

но образ Божий в человеке неустрашим и определяет его высшую онтологическую ценность, никак не зависящую от поведения человека. Но, с другой стороны, именно этот образ Божий в человеке и является основанием высших нравственных требований к нему, и поэтому творимое им зло не только вменяется в грех, но и приводит к метафизической гибели личности.

В светских вариантах этики, возникающих вследствие секуляризации христианского сознания, фактически воспроизводятся та же коллизии, но без обращения к библейским заповедям и понятию бессмертия души. Например, в рамках Кантовского императива, который повелевает поступать так, чтобы поступок мог стать всеобщим образцом, тоже предполагается высшее, почти «божественное» достоинство человека. Но сам этот императив уже лишен своего метафизического обоснования и поэтому становится непонятным и необязательным. Поэтому дальше уже неизбежно происходит падение в нищенское самообожествление личного произвола. Ответом на этот путь становится этика коллективизма и солидаризма. Однако очевидно, что все эти трансформации светской этики также в конечном счете производны от исходной антиномии между самоценностью и ценностью другого человека.

Изначально все эти коллизии уже были заложены в библейском понятии другого человека как «ближнего». Как это ни странно, но понятие «ближнего» до сих пор серьезно не разрабатывалось как особая этическая категория. Прежде всего, потому, что это понятие обычно считают просто тождественным понятию «всякий человек». Действительно, в христианской этике каждый человек для нас должен становиться ближним и к нему нужно относиться, по заповеди, «как к самому себе». Но здесь вся проблема в слове «нужно», поскольку в реальности это почти невозможно. К ближнему как к самому себе могут относиться только святые, а для обычного человека это практически невозможно. Тем самым, уже не в модусе долженствования, а в модусе реальности, понятие «ближний» *de facto* оказывается тождественным понятию «никто». Однако этот парадокс вовсе не удивителен, а произведен от того парадокса, о котором сказано выше. Парадокс «ближнего» состоит в том, что это понятие синтезирует в себе и ценность «я» и ценность другого; и самоценность и человека, и ценность его служения другим. Но на практике эти ценности часто взаимоисключают друг друга.

В силу этой внутренней парадоксальности понятие «ближнего» может толковаться по-разному. Как известно, оно берет свое начало в заповеди «любить ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19: 18). Значение слова «ближний», однако, оставалось спорным уже в рамках иудейской традиции. Часто указывают, что «ближними» в это время считались только другие израильтяне и прозелиты (бывшие язычники, обращенные в иудаизм). Согласно Галахе, заповедь (мицва) «любить ближнего» распространяется только на ближнего-еврея. Но Галаха, как отмечает П. Полонский, — это «далеко не вся еврейская морально-этическая традиция. Это только часть традиции, которая говорит о законах, т. е. о моральном минимуме, но отнюдь не обсуждает этические максимы, цели и идеалы. Эти аспекты иудаизма обсуждаются в других его разделах — агаде, философии, каббале, хасидизме. И в них мы находим совсем другой подход к этой заповеди. Например, великий каббалист рабби

Хаим Виталь, ученик Аризаля, пишет в книге «Шаарей Кдуша», что «нельзя достичь духа святости (руах ха-кодеш), не любя все человечество, все народы» [6, с. 136]. Это фактически означает, как пишет П. Полонский, что «поэтому любовь к человечеству должна быть градуированной, а не однородной. Не случайно заповедь сформулирована не «возлюби всех людей», а именно «возлюби ближнего» — т. е. тех, кто ближе, следует любить больше, в первую очередь» [6, с. 142].

Последнее замечание принципиально также важно для нашей темы, поскольку в нем фактически воспроизводится, хотя и в иной форме, то же самое еще первобытное разделение на «своих» и «чужих». Отличие же от той изначальной племенной и языческой первобытности состоит в том, что теперь «ближние» уже не заданы изначальным и безальтернативно как племя и род, но могут в значительной степени выбираться человеком свободно. То есть в «снятом» виде здесь сохраняется принцип «свои — чужие», но уже не обязательно как родо-племенной (хотя и последний также сохраняется до нашего времени, путь и не в такой силе, как раньше). Это отличие хорошо сформулировал современный автор прот. Игорь Прекуп: «Ближний — не тот (не только тот), кого мы считаем себе близким по крови или месту проживания, работы, по интересам или по взаимной симпатии, но тот, кто судьбами Божиими оказался для нас в поле досягаемости. Ближний — тот, о состоянии которого мы знаем или, при желании, можем узнать и выразить свое отношение, приняв участие в его судьбе» [3]. Тем самым, вполне очевидно, что *отношение к «ближнему» генетически преемственно по отношению к первобытной этике жизни ради рода, но только теперь «род» здесь имеет духовный смысл — как весь род человеческий, — но представлен он всегда конкретным человеком, который оказался с нами рядом и нуждается в помощи в данный момент.*

Именно такой смысл содержится в знаменитой Евангельской притче о том, кто такой «ближний». Напомним этот сюжет из Евангелия от Луки: «И вот, один законник встал и, искушая Его, сказал: Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Он же сказал ему: в законе что написано? как читаешь? Он сказал в ответ: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя. Иисус сказал ему: правильно ты отвечал; так поступай, и будешь жить. Но он, желая оправдать себя, сказал Иисусу: а кто мой ближний? На это сказал Иисус: некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым. По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо. Также и левит, быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел мимо. Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем; а на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе. Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам? Он сказал: оказавший ему милость. Тогда Иисус сказал ему: иди, и ты поступай так же» (Лк. 10: 25–37).

По мнению исследователей, эти слова в первую очередь означают необходимость считать «ближним» всякого человека, который попал в беду или нуждается в помощи. Архимандрит Иоанн Крестьянкин называет данную притчу «назиданием о милосердном самарянине, у которого закон любви был написан в сердце, для которого ближним оказался не ближний по духу, не ближний по крови, но тот, кто случайно встретился на его жизненном пути, кто именно в ту минуту нуждался в его помощи и любви» [1, с. 138]. С другой стороны, весьма показательны и то, что в наше время у людей с эгоцентрическим мышлением часто возникает такое понимание: «ближний» — это тот, кто делает мне добро, все остальные «ближними» не являются. Тем самым, Его человека хочет, чтобы к нему относились как к ближнему, но само не хочет точно так же относиться к другим. Это показывает в чистом виде состояние человека, поработанного Первородным грехом. Но с другой стороны, такое извращенное понимание притчи показывает и тот факт, что человек даже и в таком состоянии понимает, что такое «ближний» и нуждается в нем.

Важен и исторический контекст этой притчи, которые усиливают её смысл. Судя по раввинистическим произведениям, у ветхозаветных иудеев к «ближним» не относились самаряне и язычники [2]. Таким образом, они не считались достойными любви, а самаряне вообще вызывали у иудеев особое презрение как враждебный народ. В дохристианский период евреями было перебито много самарян, поскольку два народа враждовали между собой (см. Ин 4: 9). Законник, слушавший притчу, должен был ожидать, что священник и левит помогут жертве, и он явно был поражен тем, что ненавистный самарянин проявил сострадание и исполнил величайшую заповедь. Христос подробно описал, до какой степени велико было милосердие самарянина — ведь этот человек, которого иудеи считали недостойным имени «ближнего», повел себя в отношении жертвы именно как «ближний». Очевидно, это сделано именно для того, чтобы прояснить самый глубокий смысл заповеди: во-первых, то, что она относится ко всем людям, а не только к «своим»; а во-вторых, её духовный смысл. Это духовный смысл состоит в первую очередь в том, что «ближним» для нас становится тот, кто в наибольшей степени в данный момент нуждается в нашей помощи. Это вообще не связано ни с какой социальной общностью (род, племя и т. п.), но связано только с самой нуждой как таковой. Поэтому данная притча прямо перекликается с другими словами Христа о будущем небесном суде: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе? И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25: 34–40).

Тем самым, всякое добро, сделанное человеку, оказывается сделанным самому Богу. Как это возможно? Если, согласно христианскому учению, Бог

воплотился в человеке для того чтобы искупить его Первородный грех своим страданием и смертью на кресте, то это абсолютное Добро, совершенное Богом, относится к каждому человеку без исключения. Соответственно, и всякое добро, сделанное человеком человеку — это бытийное подражание самому Богу, хотя и несоизмеримое с абсолютным Добром, но причастное ему. В момент творения добра человеку этот человек становится «ближним», т. е. понятие «ближнего» перформативно, оно задано нашей свободной волей. Если первобытное жертвование собой ради племени предписано и уклонение от этой жертвы является позором и обычно карается смертью (а значит, и уклоняться практически бессмысленно), то здесь Христос призывает только к *свободной* жертве как подражанию Его страданию и смерти на кресте.

Таково вообще христианское понимание свободы, выраженное затем в словах апостола: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5:13). То есть, свободным является далеко не всякое действие, которое человек совершает по собственному желанию, но только такое, которое объективно приносит добро ближнему. Если же действие приносит зло, то оно проявляет порабощенность человека греху. Тем самым, христианский критерий свободы и «несвободы» — вообще не в личной воле человека, а только в результатах её проявления: а именно, зло является проявлением порабощенности греху, а добро — проявлением свободы от греха во Христе.

Тем самым, здесь этика, в конечном счете, становится тождественной аскетике: добро не является чем-то «естественным» для человека, но всегда — особым усилием свободы. В своем же «естественном» состоянии, т. е. без всякого усилия человек склонен ко злу в силу своей природы, поврежденной Первородным грехом. На уровне эмпирической психологии это проявляется, в частности, в том, что «мы хотим созидать окружающий мир, исходя из своих мнений и принципов, заранее подразумевая свою во всем правоту, с которой непременно должны соглашаться другие. Пытаясь созидать добро, мы хотим, чтобы его все принимали, а когда кто-либо выступает против нас или нашего дела, нам хочется устранить зложелателя. Но, отвечая на чужое непонимание личным неприятием, мы уничтожаем добро» [4, с. 20]. Именно таково «естественное» психологическое состояние человека, которое само по себе делает невозможным отношение к другому человеку как к «ближнему». Тем самым, «ближний» для нас возникает только уже в результате усилия нравственной свободы и хотя бы минимальной степени самопожертвования. В свою очередь, это означает, что тот «первобытный» принцип этики как жертвования собой ради жизни рода на самом деле был не только историческим началом этики, но и её онтологическим основанием, лишь выраженным в «дикий» форме.

«Ближний» возникает только тогда, когда этика из суммы абстрактных «правил» и принципов становится реальной жизненной аскетикой — усилием по преображению самой «природы» человека. В аскетике как таковой — в поучениях христианских подвижников — это выступает в своей самой явной форме. Например, одно из поучений преп. Пимена Великого гласит: «Если кто услышит озорчивое слово и, будучи в состоянии отвечать таким же словом, преодолеет себя и не скажет или, если кто, будучи обманут, перенесет

это и не станет мстить обманщику, тот полагает душу свою за ближнего» [7]. В свою очередь, в светской этике, например, в уже упомянутом императиве И. Канта, также речь идет о необходимости усилия над собой, необходимым для того чтобы получился нравственный поступок. То, о чем здесь говорит преп. Пимен, очень четко соответствует обобщенной форме императива И. Канта: ведь, например, «если кто, будучи обманут, перенесет это и не станет мстить обманщику» — это одно из радикальных проявлений всеобщей максимы (образца) поведения.

В «естественном» состоянии человек всё «мерит своею мерой» и выстраивает мир по своим правилам, поэтому отношение к другому как к «ближнему» в этом состоянии невозможно. Однако это «естественное» состояние почти не встречается в чистом виде, поскольку социальное формирование человека формирует у него привычку к эмпатии (это обычно трактуется как «естественная склонность к добру»). Впрочем, эта привычка дана не в равной степени и не всем, поэтому встречается много людей, которые её практически лишены. Но в «норме» она должна быть у каждого человека. Социально формирующаяся эмпатия и является той «отправной точкой», которая понуждает людей относиться к другим как к ближним, с чувством сопереживания и способностью к самопожертвованию — даже и без каких-либо этических рефлексий по этому поводу. Это та «точка», в которой встречаются естественные склонности человека и сознательно избранная этика, которая становится частью мировоззрения. Но с другой стороны, способность к эмпатии и сопереживанию сама по себе этически нейтральна и поэтому в определенных случаях может склонять человека не к добру, а ко злу, если предметом эмпатии становятся нравственно деструктивные люди. (Этим объясняется, например, так называемый «стокгольмский синдром»).

В свою очередь, оценка различных этических систем на основании того «антропного принципа», который был сформулирован выше, представляет собой не только рассмотрение их исторического итога, но и их актуального состояния. А именно, в рамках любой этической системы можно определить степень отношения к другому как к «ближнему», которая и является своего рода «интегральным показателем» её жизнеспособности. Пока способность относиться к другому как к «ближнему» достаточно хорошо воспитывается в обществе и достаточно широко распространена в нем, такое общество вполне жизнеспособно. Когда же эта способность иссякает и не воспроизводится — такое общество обречено. При этом речь идет о реальной жизненной этике, которая наблюдается эмпирически, а не о тех абстрактных «принципах», которые люди могут исповедовать на словах, но не воплощать их в жизни. Такое расхождение также свидетельствует о нравственной деградации и общей нежизнеспособности социума. В этом контексте стоило бы развивать особую сферу исследований, которую можно назвать «социологией морали» — эмпирическое и статистическое изучение реальной нравственной жизни социума и её оценка с точки зрения как этики, так и социальной прогностики.

Актуальность предложенного здесь «антропного принципа» в оценке и понимании различных этических систем особенно очевидна в наше время. Физическое вымирание народов России и Европы является следствием разру-

шения института семьи, а последнее — следствием разрушения тех этических принципов, на которых она была построена. И как показывает история, исчезновение всех народов и цивилизаций, которые существовали в прошлом, происходило по той же самой причине. Тем самым, «антропный принцип» этики в истории «работает» очень четко. Для этики как особой сферы философской рефлексии этот факт означает необходимость фиксации некоего «этического минимума», обеспечивающего физическое выживание социума. Падение ниже этого «минимума» делает уже необратимой гибель народа и цивилизации. Например, усиленно навязываемая ныне на Западе так называемая «культура отмены» (ставшая, по сути, отменой самой культуры) является сознательным разрушением этого минимума, поскольку в число «отменяемых» институтов цивилизации попадают уже естественный пол и семья — а это уже «автоматически» ведет к вымиранию социума. Поэтому, как это ни парадоксально, тот принцип «первобытной» этики, который был приведен выше в формулировке В. Г. Иванова, в наше время оказывается уже «слишком трудным» для «современного» человека, что показывает всю глубину его нравственной деградации даже по сравнению с первобытными «дикарями». Остается надеяться, чтобы он это хотя бы осознал.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архимандрит Иоанн (Крестьянкин). 2013. Слово на притчу о милосердном самарянине // Архимандрит Иоанн (Крестьянкин). Слово из вечности: пути спасения человека в современном мире. Симферополь: «Родное слово». С. 135–140.
2. Ближний. 2009 // Большой Библейский Словарь: Эл. ресурс: URL: <https://bible.by/lexicon/btd/word/731/> (дата обращения: 1.09.2022)
3. Ближний. 2012 // Эл. ресурс: URL: <https://azbyka.ru/blizhnij> (дата обращения: 1.09.2022)
4. Духанин Валерий, свящ. 2015. Возлюби ближнего твоего: Тайны общения. М.: Издательство Московской Патриархии. 240 с.
5. Иванов В.Г. 1980. История этики Древнего мира. Л.: ЛГУ. 225 с.
6. Полонский П. 2010. Израиль и человечество. Новый этап развития. Часть 1. Иерусалим: Маханаим. 256 с.
7. Святые отцы о любви к ближнему, 2015 // Эл. ресурс: URL: <https://spassobor.ru/svyatyie-ottsy-i-lyubvi-k-blizhnemu/> (дата обращения: 1.09.2022)

*Протоиерей Игорь Аксёнов**

ТРАНСГУМАНИЗМ И ЕВГЕНИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ XX ВЕКА

Современный нарратив улучшения человечества как биологического вида сформировался в Великобритании в конце XIX века в виде евгенических проектов, как практического приложения эволюционной теории Чарлза Дарвина, которые в XX веке, под влиянием работ Джулиана Хаксли, в среде «красных ученых» Кембриджского университета оформились в контуры трансгуманистической картины будущего человечества. В начале XX века евгеника под названием «расовая гигиена» получила широкое распространение во всем мире, что привело к реализации проектов по стерилизации «неполноценных» людей. Самые масштабные евгенические программы были реализованы в фашистской Германии, которые получили соответствующую юридическую оценку на Нюрнбергском процессе. Однако, евгенические идеи по улучшению человечества сегодня получили новый импульс развития в связи с последними достижениями геномных исследований и технологий генной инженерии, включая создание трансгенных организмов, что неизбежно актуализирует целый ряд этических проблем. В предлагаемой статье эти вопросы рассматриваются как в историческом, так и в теологическом ракурсе.

Ключевые слова: евгеника, трансгуманизм, генная инженерия, трансгенные организмы, ксенотрансплантация, биоэтические проблемы.

Archpriest Igor Aksenov

TRANSHUMANISM AND EUGENIC PROJECTS OF THE 20TH CENTURY

The modern narrative of the improvement of mankind as a biological species was formed in Great Britain at the end of the 19th century in the form of eugenic projects, as a practical application of the evolutionary theory of Charles Darwin, which in the 20th century, under the influence of the works of Julian Huxley, among the «red scientists» of Cambridge University, took shape in the contours of a transhumanist pictures of the future of mankind. At the beginning of the 20th century, eugenics under the name «racial hygiene» became widespread

* Аксёнов Игорь Викторович, протоиерей, председатель Отдела религиозного образования Выборгской епархии, член Церковно-общественного совета по биоэтике РПЦ, кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; iaxenov@gmail.com

throughout the world, which led to the implementation of projects to sterilize «inferior» people. The largest eugenic programs were implemented in Nazi Germany, which received the appropriate legal assessment at the Nuremberg trials. However, eugenic ideas to improve humanity today have received a new impetus for development in connection with the latest achievements in genomic research and genetic engineering technologies, including the creation of transgenic organisms, which inevitably actualizes a number of ethical problems. In the proposed article, these issues are considered both in the historical and theological perspective.

Keywords: eugenics, transhumanism, genetic engineering, transgenic organisms, xenotransplantation, bioethical problems.

Трансгуманизм, как известно, утверждает необходимость сознательной, научно-контролируемой эволюции человека как биологического вида для чего предлагается биоинженерия человека с использованием последних достижений в биомедицинских технологиях, генетике, нейронауке, нанотехнологиях и компьютерных технологиях.

Термин «трансгуманизм» был впервые употреблен в 1927 году в работе «Religion Without Revelation» Джулианом Хаксли (1887–1975), который стоит у истоков создания Всемирного фонда дикой природы и международной организации ЮНЕСКО, в которой был ее первым генеральным директором. Джулиан Хаксли был близким другом Джона Холдейна и Джона Бернала и их троих можно считать своеобразными «пророками трансгуманизма».

Уже в 20-е годы XX века они сформулировали свои представления, которые выйдут на первый план в современном трансгуманистическом движении. Джулиан Хаксли, эволюционист, биолог и зоолог, особое внимание уделял эволюционирующей природе людей и приветствовал «продолжающееся приключение человеческого развития» с преднамеренным использованием евгеники, которая для него означала планирование и управление развитием человека.

Джон Бердон Сандерсон Холдейн (1892–1964), главной областью интересов которого была популяционная генетика, являлся также одним из основоположников синтетической теории эволюции, хотя сам термин «синтетическая теория эволюции» восходит к книге Джулиана Хаксли «Evolution: The Modern Synthesis» (1942). Холдейн был членом Лондонского королевского общества (1932). В 1937 году Холдейн вступил в Коммунистическую партию Великобритании, в 1942–1943 входил в состав Политбюро КПВ, в 1943–1945 — в состав политического комитета Исполкома партии. С 1942 года он был иностранным почетным членом Академии наук СССР. Холдейн предоставлял евгенике главную роль в формировании идеального будущего общества, и он смотрел на «биологического изобретателя» (генетического инженера наших дней) как на «наиболее романтическую фигуру на земле в настоящее время» [36, с. 21].

Джон Десмонд Бернал (1901–1971) — автор научных работ в области физики, кристаллографии и биохимии, профессор Кембриджского и Лондонского университетов, член Лондонского королевского общества (1937), иностранный член Академии наук СССР (1958). Бернал — один из создателей концепции научно-технической революции; в книге «Мир без войны» (1958) он нарисовал картину общества, освобожденного от ужаса войн и использующего все научные достижения на благо людей. Ученый участвовал в английском

и международном движении сторонников мира, возглавлял Всемирный Совет Мира (1959–1965) и был лауреатом Международной Сталинской премии «За укрепление мира между народами» (1953). Джон Бернал мечтал о таком будущем, где наука преобразует все аспекты общественной жизни и заменит собой религию в качестве доминирующей социальной силы, прежде всего посредством преобразования человеческого мозга [32].

Эти идеи далее развивались в 30-е годы, особенно среди так называемых «красных ученых» Кембриджского университета, которые глубоко верили в способность науки и техники улучшить условия человеческого существования.

Следует заметить, что зарождение идей трансгуманизма тесно связано не только с эволюционной теорией Чарлза Роберта Дарвина (1809–1882), но и с евгеникой. Основателем евгеники, учения о путях улучшения потомства будущих поколений, считается двоюродный брат Чарлза Дарвина английский естествоиспытатель сэра Фрэнсис Гальтон (1822–1911). На него произвела большое впечатление книга его кузена Ч. Дарвина, опубликованная в 1859 году, полное название которой несколько длиннее общеупотребительного: «Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь».

В 1869 году вышла книга Ф. Гальтона «Наследственный гений, его законы и следствия», в которой автор выступил против природного равенства между людьми, отвергнув общепринятую тогда точку зрения, что различие в способностях людей определяется их усердием и нравственным усилием над собой. Он утверждал, что интеллектуальные способности наследуются так же, как физические. Поэтому осознанным подбором будущих супругов можно достигнуть того, что высокий интеллект из случайного качества перейдет в постоянное.

Необходимость евгенической селекции он обосновывал тем, что развитие цивилизация требует от людей более высоких умственных способностей. Он, в частности, писал:

«Мне кажется, что для благоденствия будущих поколений совершенно необходимо поднять настоящий уровень способностей» [3, с. 229]. «То, что природа делала слепо, медленно и жестоко, следует делать прозорливо, быстро и мягко», — считал Ф. Гальтон, который намеревался сделать евгенику «частью национального сознания, наподобие новой религии» [34].

Ч. Дарвин поддерживал взгляды своего кузена и писал:

«Наше общество делает все возможное, чтобы поставить под сомнение эволюцию человека. Мы строим приюты для сумасшедших, калек, больных, мы издаем законы о помощи неимущим слоям населения, медицинские работники делают все возможное, чтобы спасти и хоть на минуту продлить жизнь уязвимых людей. С такой поддержкой немудрено, что активно размножаются как раз слабые члены цивилизованного общества. Никто из тех, кто когда-либо проявлял интерес к размножению домашних животных, не усомнится, что это вредно для человеческой расы» [9].

Евгенические идеи Фрэнсиса Гальтона и Чарлза Дарвина нашли себе множество последователей во всем мире и вскоре стали воплощаться в практиках.

В начале XX века пропаганда евгенических идей началась в Германии и Англии, и там за евгеникой закрепилось название «расовая гигиена». В России в 1920 году было организовано Русское евгеническое общество, в котором состоял и нарком здравоохранения Н. А. Семашко. С 1922 по 1930 год издавался «Русский евгенический журнал». В 1921 году было организовано «Международное объединение по расовой гигиене» [17].

Большое влияние на развитие расовой гигиены оказали работы Вильгельма Шаллмайера (1857–1919) и Альфреда Плётца (1860–1940). В. Шаллмайер написал учебное пособие по расовой гигиене, которое получило широкое распространение. Он не только предлагал стерилизовать «дегенератов», эпилептиков и преступников, но и делать это на средства их родителей в качестве наказания за то, что они произвели на свет «низших детей» [17]. А. Плётц утверждал, что, поскольку в естественной среде выживают наиболее приспособленные, следует не препятствовать естественному отбору, отказывая в медицинской помощи неизлечимо больным, чтобы они не воспроизводили себе подобных [17].

В Норвегии в 1908 году доктор Мьоен предложил программу расовой гигиены, которая состояла из трех частей: негативных, позитивных и предупредительных евгенических процедур. Негативная расовая гигиена предусматривала сегрегацию и стерилизацию. Сегрегации подлежали слабоумные, эпилептики и вообще физически и духовно пораженные лица; та же мера рекомендовалась в качестве обязательной для пьяниц, «привычных преступников», профессиональных нищих и всех, кто отказывается работать. Стерилизацию предлагалось применить к тем из приведенного выше перечня, кто уклоняется от сегрегации [25, с. 139].

В Великобритании в 1925 году была предложена программа практической евгенической политики, которая была одобрена советом английского Евгенического общества [21, с. 37–40]. Согласно ей для возрождения нации необходимо было озаботиться об увеличении потомства одаренных людей и о соответственном уменьшении потомства лиц, одаренных ниже среднего.

Сторонники евгеники первоначально призывали не к умерщвлению «неполноценных» людей, но лишь к предотвращению их размножения. Вот как об этом писал известный сторонник евгеники американский политолог и расовый теоретик Теодор Лотроп Стоддарт (1883–1950):

«Когда евгеника говорит, что «дегенераты должны быть устранены», она имеет в виду не существующих дегенератов, но их потенциальное потомство. Если бы евгеника взяла верх, то таких потенциальных детей никогда бы не было. Но после достижения этой наивысшей цели не было бы никаких причин для хоть сколько-нибудь недружественного отношения к дефективным личностям» [40, с. 250].

В этом определении больных людей как «дефективных личностей» ярко проявилось глубокое непонимание различия между субъектом и объектом, личностью и природой человека, присущее секулярной антропологии, отвергающей метафизику. Человек, по учению Церкви, изначально сотворен по образу Троицостасного Бога, каковой, прежде всего, изобразился

в личностном образе его бытия. И такая сообразность человека Богу подразумевает, что «человеческая личность — не часть существа человеческого, подобно тому, как Лица Пресвятой Троицы — не часть существа Божественного» [11, с. 91].

Таким образом, человек, как целое, не сводим к своей природе, а его личность, по «определению» известного богослова В. Н. Лосского, «есть несводимость человека к природе».

Владимир Николаевич подчеркивает, что наша личность, есть

«именно несводимость, а не «нечто несводимое», или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природе превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы» [10, с. 114].

Поэтому к человеческой личности нельзя приложить приведенные выше слова американского расового теоретика Теодора Стоддарда, который охарактеризовал умственно-неполноценных людей как «дефективных личностей», потому что личность — это не природа, обладающая качествами, а субъект, который энергично, т. е. различными действиями, проявляет себя посредством собственной природы с присущими природе теми или иными качествами.

Личность бескачественна, поэтому она не может быть «дефективной», качества присущи природе, которая может быть ущербной, больной, или, наоборот, обладать какими-либо выдающимися качествами. И если природа повреждена, то личность не сможет проявить себя с присущими другим людям качествами их природы. Но, это не значит, что личность «дефективна». Поврежденность присуща человеческой природе, которая проистекает из греха, который совершает человек, сотворенный по образу Бога свободным. Более того, Господь прямо предупреждает: «...кто скажет брату своему: «рака» (что значит пустой человек), подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной» (Матф. 5:22).

Первой страной, которая централизованно в 1917 году ввела у себя стерилизацию с евгеническими целями, стали Соединенные Штаты Америки. Параллельно с принудительной стерилизацией принимались евгенические законы о браке. Помимо стерилизации людей с психическими расстройствами, а также глухих, слепых и чей IQ был ниже 70, имела место и принудительная стерилизация индейских женщин. 30-й президент США Калвин Кулидж говорил: «Америка должна остаться Америкой. Биологические законы показывают... что нордическая раса ухудшается, если смешивается с другими» [20].

Программа по принудительной стерилизации осуществлялась в США до 1974 года. В общей сложности от стерилизации с евгеническими целями в США пострадало не менее 60 тысяч человек [12].

В Швеции в 1922 году был основан Государственный институт расовой биологии. В 1934 году парламентом был принят евгенический закон, включаю-

щий в себя положения о стерилизации людей по социально-профилактическим причинам, который был отменен только в 1976 году. За время действия евгенической программы была стерилизована 31 тыс. человек.

В Латвии, в 1937 году, по инициативе латышских нацистов из организации «Перконкрустс» был также принят закон о принудительной стерилизации с целью защитить «нашу расу» и в то же время не давать размножаться не только физически или умственно отсталым людям, но также преступникам и «евреям, неграм, монголам и другим подобным лицам» [22]. Евгенические проекты осуществлялись также в Канаде, Китае, Норвегии, Чехословакии, Швейцарии, Японии и других странах.

Самой масштабной евгенической программой стерилизации XX века была программа фашистской Германии. В 1920 году была опубликована книга профессора психиатрии Альфреда Хоха и профессора юриспруденции Карла Биндинга из Фрайбургского университета «Разрешение на уничтожение жизни, недостойной жизни». В ней авторы утверждали, что «идиоты не имеют права на существование, их убийство — это праведный и полезный акт» [24]. К. Биндинг предлагал государству учредить специальные комиссии по умерщвлению людей, «недостойных жизни».

В 20-х годах XX века Адольф Гитлер познакомился с идеями немецких евгеников и был глубоко ими впечатлен. Как «Разрешение на уничтожение жизни, недостойной жизни», так и книга А. Плётца «Благополучие нашей расы и защита слабого» (1905) оказали решающее влияние на мировоззрение А. Гитлера, высказанное им затем в книге «Mein Kampf» («Моя борьба», 1925), в которой он изложил не только основы национал-социализма, но и основные положения практической евгенической политики.

Гитлер писал, что народное государство должно объявить детей основной ценностью народа и следить за чистотой расы. Только здоровые люди должны производить потомство.

«Существует только один стыд: будучи больным и ущербным производить на свет детей, и наивысшая доблесть — отказаться от этого. И наоборот, следует считать обязанностью производство здоровых детей для нации. Государство должно служить гарантом тысячелетнего будущего нации, по сравнению с которым желания и способности отдельных индивидов — ничто. Оно должно поставить на службу этой задаче все средства новейшей медицины» [30].

После прихода Гитлера к власти в 1933 году, на основании рекомендаций ученых-евгеников был принят «Закон о предотвращении рождения потомства с наследственными заболеваниями», по которому были созданы более 200 евгенических судов, состоящих из двух психиатров и одного судьи [16]. Одновременно был принят закон о браке и помолвке, согласно которому дети, а также братья и сестры наследственно неполноценных людей могли создавать семьи только на условии их бездетности. С 1935 года при вступлении в брак стала обязательной проверка здоровья и наследственности, а суды наследственного здоровья стали массово выносить решения о стерилизации неполноценных людей. Стерилизации подвергались страдавшие слабоумием, шизофренией, маниакально-депрессивным психозом, эпилепсией, врожденной слепотой или

глухотой и рядом генетических заболеваний, а также хронические алкоголики, больные туберкулезом, сифилисом и гонореей [8].

Основанием для насильственной стерилизации стало также такое расплывчатое немедицинское понятие как «моральное слабоумие». Под него попадали те, кто «не признавал общественно принятых норм поведения», «не был в состоянии вести рентабельное хозяйство» или «не осознавал ответственности за воспитание детей» [8]. Туда же относились страдающие ночным энурезом и хронически неуспевающие в школе дети.

С 1934 по 1945 год принудительно стерилизовали от 300 тысяч до 400 тысяч человек [31], по другим оценкам, до полумиллиона человек [4]. В Австрии было стерилизовано около 60 000 человек [4].

В 1939 году Гитлер принял решение, что неизлечимо больные и умственно неполноценные люди должны умерщвляться по экономическим соображениям, так как на их содержание требуются слишком большие государственные средства. Министерство внутренних дел провело статистический учет всех детей с физической или умственной инвалидностью. Первоначально уничтожались только неизлечимо больные дети до 3 лет, затем и подростки до 17-летнего возраста [7].

В 1940 году в Вене была организована Немецкая ассоциация детской и подростковой психиатрии и смежных дисциплин, которая приняла решение определять ценность жизни ребенка в соответствии с экономическими критериями. Нетрудоспособные дети и чей IQ был низким направлялись на эвтаназию [39].

Для Гитлера евгенические проекты имели существенное значение, поэтому ответственными за выполнение решения об эвтаназии «неполноценных» людей он назначил близких ему людей: уже имевшего опыт работы с детской эвтаназией начальника своей канцелярии рейхсляйтера и обергруппенфюрера СС Филиппа Боулера и личного врача Карла Брандта. Для осуществления их деятельности был передан дом в Берлине по улице Тиргартенштрассе 4. По этому адресу программа получила название «Т-4». Были установлены критерии отбора «неполноценных» людей по следующим признакам:

- Шизофрения, эпилепсия, энцефалит, слабоумие, старческое слабоумие, парализованные больные, пациенты с диагнозом «болезнь Хантингтона», а также психически больные люди, не способные заниматься физическим трудом.
- Пациенты, находящиеся на лечении более 5 лет.
- Психически больные с криминальным прошлым.
- Люди, не являющиеся гражданами Германии, или пациенты «неарийского» происхождения [28].

Выбор способа эвтаназии был предметом дискуссий [43]. Первоначально предлагались внутривенные инъекции соответствующих медицинских препаратов и воздушная эмболия, через введение шприцем воздушной пробки в вену. Директор физико-химического отдела института криминологии Альберт Видман предложил для этих целей использовать угарный газ. Первое умерщвление газом пациентов состоялось в Бранденбурге в январе 1940 года [4]. В некоторых случаях убийства в психиатрических клиниках совершались с помощью постепенной передозировки препаратов или медленного истощения голодом. При этом, подобного рода геноцид зачастую облекался в туманные

словесные формулировки, такие как: «предоставить возможность неизлечимо больным людям спокойно умереть», «спокойная смерть» и «дезинфекция».

Число граждан Германии, которых необходимо было подвергнуть «дезинфекции», было рассчитан по формуле: 1000:10:5:1, согласно которой из каждой тысячи людей десять нетрудоспособны, 5 из 10 нужно оказывать помощь, а одного — физически уничтожить. По этой формуле из 70 млн граждан Германии понадобилось в «дезинфекции» 70 тысяч человек [38, с. 165]. Согласно документу, найденному впоследствии, до 1 сентября 1941 года в рамках программы T-4 было умерщвлено 70 273 человека. В документе отмечалось: «Учитывая, что данное число больных могло бы прожить 10 лет, сэкономлено по стране 885 439 800 рейхсмарок» [38, с. 165].

Программа «дезинфекции» сопровождалась мощной пропагандистской кампанией. В газетах, журналах, по радио и в кино популярно объяснялась полезность евгенических программ, проводимых в стране. На выпускных экзаменах школьники писали сочинения о пользе эвтаназии для очищения немецкой расы. Экономисты разъясняли о полезности эвтаназии «неполноценных» граждан с точки зрения экономии финансовых средств. Широко распространялись агитационные плакаты на эту тему.

Вторая фаза программы по эвтаназии «неполноценных» и «малоценных» людей, получила название «Дикая эвтаназия» [23]. На данном этапе программа эвтаназии лиц с психическими расстройствами применялась главным образом в психиатрических клиниках. В качестве методов убийства стали все чаще использоваться введение медикаментов, смерть от голода или отсутствия ухода [28], добавление отравляющих средств в пищу [18]. Только в одной психиатрической клинике Мезеритц-Обравальде были убиты с применением летальных доз седативных препаратов около 10 тысяч человек [18]. На втором этапе программы активно продолжали свою деятельность и учреждения по отравлению газом, вплоть до конца 1944 года работавшие над умерщвлением неработоспособных и больных узников концлагерей. Возвращавшихся в Германию солдат с тяжелыми увечьями также подвергали эвтаназии.

Врач-психиатр Фредерик Вертхам в своей книге «Печать Каина: исследование человеческого насилия» свидетельствовал:

«К середине 1941 года по крайней мере четыре клиники смерти в Германии и Австрии не только умерщвляли пациентов, но и регулярно проводили уроки смерти... Они разработали всеобъемлющий курс по летальной больничной психиатрии. Персонал проходил обучение методам поставленного на конвейер убийства. Их знакомили со способами массового убийства, например удушением газом, технологией кремации и так далее. Это называлось обучением основам «миросердного убийства». «Наглядными пособиями» во время этих уроков были душевнобольные люди. На них опробовались и проверялись методы, позже применявшиеся к евреям и другому гражданскому населению оккупированных стран» [18].

С 1942 по 1945 год в немецких психиатрических больницах около 1 миллиона «недостойных жизни душ» (нем. «Vernichtung lebensunwerten Lebens» — дословно: «Уничтожение жизни недостойной жизни») были подвергнуты эвтаназии, многие из которых были замучены голодом [24].

Опыт и знания, полученные при осуществлении программы эвтаназии, стали впоследствии применяться при массовом уничтожении людей в нацистских концентрационных лагерях. Следует отметить, что уже в начале 1941 года в руководстве фашистской Германии зародился план под кодовым названием «14f13» по использованию опыта и знаний, полученных при осуществлении программ эвтаназии «Т-4» и «Дикой эвтаназии», для разгрузки переполненных концлагерей от тех, кого нацисты считали ненужным балластом. В действительности план «14f13» оказался подготовительным этапом новой программы «Окончательное решение», предусматривающей уничтожение евреев [18].

После завершения программ «Т-4» и «Дикой эвтаназии» газовые камеры и крематории были демонтированы и перемещены на восток, а с ними обычно направлялся и персонал, обслуживавший это оборудование смерти [2]. Следует отметить, что программы «Т-4» и «Дикая эвтаназия» осуществлялись не только в Германии, но и на оккупированных территориях: прежде всего на территории Польши, а затем и на территории СССР. Согласно плану «Ост», вся территория до Урала должна была быть очищена от «нежелательных элементов», к которым относились и душевнобольные [19].

Общий итог евгенических программ в Германии следующий:

С 1934 по 1945 год принудительно стерилизовали от 300 000 до 400 000 человек [31], а по другим оценкам, до 500 000 человек [4]; в Австрии было стерилизовано около 60 000 человек [4].

С 1940 по 1941 год 70 000 «неполноценных» людей были подвергнуты «дезинфекции» по программе «Т-4».

С 1942 по 1945 год по программе «Дикая эвтаназия» в немецких психиатрических больницах около 1 000 000 «недостойных жизни душ» были подвергнуты эвтаназии, многие из которых были уморены голодом [24].

По данным, закрепленным в приговорах Нюрнбергского процесса над главными военными преступниками, нацистами было истреблено 6 000 000 евреев [41].

Согласно «Энциклопедии геноцида», общее число жертв геноцида славян как «низшей расы» составило от 19 700 000 до 23 900 000 человек (среди них жители СССР, поляки, словенцы, сербы и др.) [33, с 176], из них 15 500 000–19 500 000 граждан СССР [33, с 176] и 1 900 000 поляков [6].

Около 220 000 цыган как представителей «расово неполноценной» группы было уничтожено [35].

Все это, по существу, есть результат последовательного проведения в жизнь евгенических идей сэра Фрэнсиса Гальтона, воодушевленного книгой его кузена Чарлза Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь». Нацистская Германия показала всему человечеству, чем может обернуться практическая евгеническая программа, принятая на государственном уровне.

На Нюрнбергском процессе по делу врачей в медицинских преступлениях были обвинены 23 человека: 20 врачей концентрационных лагерей, а также один юрист и двое чиновников. Все они обвинялись в совершении военных преступлений и преступлений против человечности. Отдельными пунктами обвинений были принудительная эвтаназия и принудительная стерилизация.

Из 23 обвиняемых 7 были приговорены к смертной казни, 5 к пожизненному заключению.

Таким образом, первая тотальная евгеническая программа с позором провалилась. Однако, евгенические идеи по улучшению человечества и сегодня весьма популярны среди трансгуманистов и людей науки с секулярным мировоззрением, особенно в связи с последними достижениями геномных исследований и технологий генной инженерии. Как сказал герой социалистического труда, академик Сергей Михайлович Гершензон:

«Сейчас евгеника — это прошлое, притом сильно запятнанное. А цели, поставленные перед евгеникой ее основателями и ею не достигнутые, перешли полностью в ведение медицинской генетики, быстро и успешно продвигающейся вперед» [5].

О том же пишет уже в наши дни профессор Иерусалимского университета Юваль Ной Харари в книге «Homo Deus. Краткая история будущего»:

«Если Гитлер и иже с ним, планировали вывести породу сверхлюдей посредством селекции и этнических чисток, то техногуманизм XXI века надеется достичь этой цели гораздо более мирным путем, с помощью генной инженерии, нанотехнологий и нейрокомпьютерных интерфейсов» [29, с. 415].

Что можно возразить на, казалось бы, достаточно рациональные аргументы прошлых и современных сторонников евгенических проектов по улучшению человечества? Ведь относительно недавние психогенетические исследования в США, такие как Луисвилльское исследование близнецов (Wilson, 1983) и Колорадский проект усыновления (Plomin, Pederson, McClearn, Nesselroade & Bergeman, 1988), показали, что IQ, коэффициент интеллекта, в значительной степени, от 40 до 80% [44], является наследственным показателем. Другие исследования указывают на связь между средним IQ страны и ее экономическим развитием.

В 2002 году два профессора Ричард Линн и Тату Ванханен написали книгу «Коэффициент интеллекта и богатство народов» («IQ and the Wealth of Nations»). На основе проведенного авторами анализа они пришли к выводам, что валовой национальный продукт страны напрямую коррелирует с национальным показателем интеллекта. Нации с более высоким IQ создают более сложные товары и технологии, продают их, и в результате получают более высокий доход, который позволяет вести более здоровый образ жизни, лучше питаться и учиться, что в свою очередь еще немного повышает уровень интеллекта. Соответственно, в такой парадигме повышение коэффициента интеллекта нации становится задачей государственной важности.

Развитие антропогенетики уже сейчас позволяет вмешиваться в генетический код, что было продемонстрировано в ноябре 2018 года китайским генетиком Хэ Цзянькуем, который изменил геном совершенно здорового эмбриона с целью придания будущим близнецам новых природных свойств, препятствующих заражению вирусом иммунодефицита человека. Таким образом, мы оказались на пороге реальной возможности реализации трансгуманистического проекта управляемой эволюции человека, что неизбежно актуализирует и целый ряд этических проблем.

Это, во-первых, отношение к человеческому эмбриону, как расходному материалу. Понятие «избыточные эмбрионы» уже вошло в понятийный аппарат репродуктологов. И главным вопросом, как для научного мировоззрения, так и для традиционного монотеистического мировоззрения является вопрос о статусе человеческого эмбриона. На каком этапе развития эмбриона можно квалифицировать его как человека, обладающего определенными правами, и, прежде всего, правом на жизнь?

Во-вторых, выбор генетических характеристик ребенка нарушает его право на автономность и целостность. Немецкий философ и социолог Юрген Хабермас справедливо замечает, что инженер-генетик

«распоряжается генофондом другого человека, по-патерналистски задавая в отношении зависимой от него личности направление развития, релевантное на протяжении всей истории ее жизни. Зависимая личность может интерпретировать намерение «программиста», но ревизовать его или сделать его недействительным она не в состоянии. Последствия необратимы... [27, с 77].

Любая личность, независимо от того, является ли она генетически запрограммированной или нет, может отныне рассматривать строение своего генома как следствие некоего с ее точки зрения предосудительного действия либо бездействия. Взрослеющая личность может призвать своего дизайнера к ответу и потребовать от него объяснения, почему тот, решив наделить ее математическими способностями, совершенно отказал ей в способности добиваться высоких спортивных успехов или в музыкальной одаренности...» [27, с 96].

В-третьих, генная инженерия подразумевает утилитарно-инструментальное отношение к ребенку как к товару и формированию рынка дизайнерских эмбрионов. Здесь следует заметить, что этот вопрос может принять неожиданную этическую остроту в связи с работами по созданию полностью синтетического генома человека. 10 мая 2016 года в Гарвардском университете (США) прошло представительное совещание на эту тему. Создать организм с геномом, полученным искусственным путем, ученым впервые удалось в 2010 году — тогда группа исследователей под руководством Крейга Вентера воспроизвела ДНК бактерии. Хотя геном человека значительно сложнее, однако опыт по созданию синтетического генома бактерии показывает, что воспроизводство ДНК человека также возможно. Создание синтетического генома человека ставит совершенно в новой плоскости вопрос об авторских правах. Ведь именно тот, кто спроектировал, а затем и синтезировал геном конкретного человека, с присущими ему физиологическими и характерологическими особенностями, по сути является автором, сотворившим этого человека. А это, в свою очередь, учитывая успехи в создании искусственных материнских утроб, влечет за собой непредставимые сейчас социальные последствия.

В-четвертых, генная инженерия изменяет всю наследственную линию человека. Как сам дизайнерский ребенок, так и его будущие потомки будут генетически модифицированными.

В-пятых, генная инженерия представляет из себя скрытую форму евгеники, которая приведет к девальвации человеческого достоинства и потери равной

ценности всех людей. Что, в свою очередь, может привести к дискриминации обычных, не модифицированных людей.

И, наконец, нельзя не видеть, что применение подобных технологий тождественно высоко рискованным медицинским экспериментам над человеком.

Существует также большая опасность, что вмешательство в геном человека приведет к изменениям не только в человеческой телесности, но и окажет существенное влияние на индивидуальное сознание и эмоциональную сферу человека. Ведь по результатам психогенетических исследований характерологические тенденции, представляющие собой мотивационные компоненты черт темперамента и характера почти наполовину обусловлены наследственными факторами. В результате длительного исследования Миннесотского университета, в котором Томас Бушар с сотрудниками наблюдали за 350 парами однояйцевых, т. е. генетически идентичных близнецов, которые в раннем детстве были по различным причинам разлучены и формирование их душевных качеств проходило в неодинаковых внешних условиях, было выявлено, что

«наследственность оказывает более сильное влияние на формирование характера ребенка, чем среда и воспитание. Было найдено, например, что стремление к лидерству на 61% определяется наследственностью, традиционализм или радикализм — на 60%, уязвимость стрессами, самоутраченность и обидчивость — каждая из этих черт на 55%, оптимизм и жизнерадостность — на 54%, тенденция избегать неприятностей, риска — на 51%, агрессивность — на 48%, стремление к успеху — на 46%, самоконтроль — на 43%, потребность в общении — на 33%» [1, с. 2].

Другое исследование, в котором было опрошено более 25 000 пар как однояйцевых, так и разнойяйцевых близнецов разного возраста, подтвердило, что

«такие суперчерты личности как эмоциональность, уровень активности и общительность являются наиболее наследуемыми чертами. Экстраверсия (общительность) и нейротизм (негативная эмоциональность) на 50% определяются генотипом» [14, с. 18].

Таким образом, к существующим медийным инструментам воздействия на сознание людей, геновая инженерия в перспективе открывает новые возможности для формирования в рамках «свободной рыночной эволюции» человека будущего, с заданными не только физиологическими особенностями, но и предполагаемым вектором его психического развития.

Современные биомедицинские технологии и возможности геновой инженерии в секулярном обществе парадоксальным образом могут вместо ожидаемого «светлого будущего» управляемой эволюции привести к настоящему цивилизационному тупику, потому что по мере роста технологических возможностей человека воздействовать на окружающий мир и собственную природу, в той же степени должны возрастать и нравственные ресурсы, позволяющие человеку ответственно осуществлять такое воздействие, чтобы сохранить и мир, и себя в этом мире. Однако, в секулярной оптике отсутствуют абсолютные онтологические основания как мира, так и человеческой культуры.

Человек, сотворенный Богом, и человек, как результат обезличенных эволюционных процессов — это два абсолютно разных понимания челове-

ка. И об устойчивом образе человека мы можем говорить только в первом случае, потому что любое творение несет в себе образ своего творца, а то, что произошло случайно, то и несет в себе переменчивый образ случайности. Поэтому, человек в секулярной оптике может улучшать свою природу через генетические манипуляции вплоть до создания синтетического генома и гибридных эмбрионов — химер, или произвольно менять свой пол, или расширять свои биологические возможности через встраивание в свою природу электронно-технических приспособлений, тем самым меняя ипостась своего биологического существования до неузнаваемости. Таким образом, «триумф» человека в достижениях научно-технического прогресса и его стремление усовершенствовать человека, одновременно низводит человека в положение «устаревшего», и вводит его в пагубный круг перманентного усовершенствования, в конце которого он рискует вообще потерять понимание «человеческого».

Как пишет Юрген Хабермас,

«надежды некоторых генетиков на то, что эволюция вскоре может оказаться в их руках, сотрясают категориальное различие между субъективным и объективным» [27, с. 54].

«Технически покоренная природа вновь включает в себя человека, который прежде, пребывая в технике, противостоял ей как господин. Вместе с вмешательством в геном человека господство над природой оборачивается актом покорения человеком самого себя» [27, с. 59].

Поэтому достижения научно-технического прогресса в области геномной инженерии и биоинформатики, оформляющие контуры будущего инструментария для реализации трансгуманистического проекта управляемой эволюции человека, на самом деле низводят человека до статуса объекта, который может быть спроектирован и сформирован по желанию третьих лиц.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бушар Т.Е. с соавт. = Bouchard T. E. et al. Источники психологических различий: Миннесотское исследование близнецов, воспитывающихся порознь: реферат: Ж., 95 // Психология. — 1991. — № 10. — С.2.
2. Бэрндесс Дж. А. Медицинская этика: размышления о социальном дарвинизме, расовой гигиене и холокосте = Care of the medical ethos: reflections on social darwinism, racial hygiene and the holocaust [Электронный ресурс] / J. A. Barondess; Пер. с англ. // Ann Intern Med. — 1998. — № 129. — С. 891–898. — URL: <https://web.archive.org/web/20141210172414/http://www.mediasphera.ru/mjomp/2000/1/r1-00-2.htm> (дата обращения: 06.02.2023).
3. Гальтон Ф. Наследственность таланта. Законы и последствия. — М.: Мысль, 1996. — 272 с.
4. Герлант У. Эвтаназия — преступление национал-социалистов [Электронный ресурс] // Вестник Ассоциации психиатров Украины. — 2013. — № 2 / Издательский дом «Заславский», 1997–2023. — URL: <http://www.mif-ua.com/archive/article/36252> (дата обращения: 06.02.2023).

5. Гершензон С.М., Бужиевская Т. И. Евгеника: 100 сто лет спустя [Электронный ресурс] // Человек. — 1996. — № 1. [Электрон. версия печат. публ.]. — URL: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/MEN/HERSH.HTM> (дата обращения: 06.02.2023).
6. Жертвы нацизма. Обзор [Электронный ресурс] // Энциклопедия Холокоста: [сайт] / Мемориальный музей Холокоста (США). — URL: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/ru/article/mosaic-of-victims-an-overview> (дата обращения: 06.02.2023).
7. Зорин Н. А. Психиатрия нацистской Германии // Дневник психиатра. — 2015. — № 1. — С. 5–7.
8. Каменченко П. Идиоты не имеют права на существование [Электронный ресурс] // Lenta.ru: Новости России и мира сегодня [новостной портал]. — 2020. — 11 мая. — URL: <https://lenta.ru/articles/2020/05/11/psycho2/> (дата обращения: 06.02.2023).
9. Кондрашова С. Сестра генетики, кузина геноцида [Электронный ресурс] // Vseprokosmos.ru: [сайт]. — URL: <https://www.vseprokosmos.ru/nauka17.html> (дата обращения: 06.02.2023).
10. Лосский В. Н. По образу и подобию. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995. — 196 с.
11. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», 1991. — 288 с.
12. Маков В. Поколения имбецилов. Как Америка боролась за чистоту генофонда [Электронный ресурс] // Lenta.ru: Новости России и мира сегодня [новостной портал]. — 2013. — 2 августа. — URL: <https://lenta.ru/articles/2013/08/02/eugenics/> (дата обращения: 06.02.2023).
13. Максим Исповедник, прп. Амбигвы к Иоанну [Электронный ресурс]: Часть 2-я / Пер. архим. Нектария // Романитас: сервер — URL: <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbkIoannu2.htm> (дата обращения: 06.02.2023).
14. Мотков О. И. Как устроена личность. — М.: РГГУ, 2005.
15. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: 13–16 августа 2000 г., Москва [Электронный ресурс] // Патриархия.ru: [Офиц. сайт]. — 2008. — 9 июня. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 06.02.2023).
16. Петрюк П.Т., Петрюк А. П. Психиатрия при нацизме: насильственная стерилизация душевнобольных и других лиц. Сообщение 2 [Электронный ресурс] // Психічне здоров'я. — 2011. — № 1. — С. 54–62. [Электрон. версия печат. публ.]. — URL: <http://www.psychiatry.ua/articles/paper397.htm> (дата обращения: 06.02.2023).
17. Петрюк П.Т., Петрюк А. П. Психиатрия при нацизме: последствия дегуманизации психиатрической практики на временно оккупированных территориях СССР. Сообщение 7 [Электронный ресурс] // Психічне здоров'я. — 2012. — № 2. — С. 77–89. [Электрон. версия печат. публ.]. — URL: <http://www.psychiatry.ua/articles/paper410.htm> (дата обращения: 06.02.2023).
18. Петрюк П.Т., Петрюк А. П. Психиатрия при нацизме: проведение «Акции Т-4» с массовым участием психиатров. Сообщение 4 // Психічне здоров'я. — 2011. — № 3. — С. 69–77. [Электрон. версия печат. публ.]. — URL: <http://www.psychiatry.ua/articles/paper399.htm> (дата обращения: 06.02.2023).
19. Петрюк П.Т., Петрюк А. П. Психиатрия при нацизме: убийства душевнобольных на временно оккупированных территориях СССР. Сообщение 6 // Психічне здоров'я. — 2012. — № 1. — С. 88–92. [Электрон. версия печат. публ.]. — URL: <http://www.psychiatry.ua/articles/paper409.htm> (дата обращения: 06.02.2023).
20. Принудительная стерилизация [Электронный ресурс] // Википедия: Свободная энциклопедия. — URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Принудительная_стерилизация (дата обращения 06.02.2023).

21. Программа практической евгенической политики // Русский евгенический журнал. — 1927. — Т. 5. — Вып. 1. — С. 37–40.
22. Слово латышским врачам-ученым и законодателям = Vārds latviešu ārstiem-zinātniekiem un likumdevējiem // Перконкрустс = Pērkonkrusts. — 1933. — 4 июня.
23. СС в действии. Документы о преступлениях СС / Перевод с немецкого А. Ларионова и Р. Володина. Под редакцией и с предисловием М. Ю. Рагинского. — Москва: Прогресс, 1968. — 623 с.
24. Строус Р.Д.=Strous R. D. Психиатры Гитлера: целители и научные исследователи, превратившиеся в палачей, и их роль в наши дни (расширенный реферат) Врачи и их преступления против человечества в нацистской Германии [Электронный ресурс] // Психиатрия и психофармакотерапия. — 2006. — № 5. С. 44–49. — URL: https://web.archive.org/web/20130323190454/http://old.consilium-medicum.com/media/psycho/06_05/44.shtml (дата обращения 06.02.2023).
25. Филипченко Ю. А. Обсуждение норвежской евгенической программы на заседании Ленинградского Отделения Р. Е.О. // Русский евгенический журнал. — 1925. — Т. 3. — Вып. 2. — С. 139–143.
26. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Пер. с англ. М. Б. Левина. — М., 2004. — 349 с.
27. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / [Пер. с нем. М. Л. Хорькова]. — М.: Издательство «Весь Мир», 2002. — 144 с.
28. Хандорф Г. Убийства под знаком эвтаназии при нацистском режиме [Электронный ресурс] // Новости медицины и фармации: интернет-издание. — 2010. — № 329 / Издательский дом «Заславский», 1997–2023. — URL: <http://www.mif-ua.com/archive/article/13954> (дата обращения: 06.02.2023).
29. Харари Юваль Ной. Номо Деус: Краткая история будущего / Пер. А. Андреева. — Издательство «Синдбад», 2018. — 496 с.
30. Хен Ю. В. Евгеника: Основатели и подражатели [Электронный ресурс] // Человек. — 2006. — № 3. [Электрон. версия печат. публ.]. — URL: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/MEN/EUGENICS.HTM> (дата обращения: 06.02.2023).
31. Bach O. Euthanasie im Dritten Reich — psychiatriegeschichtliches Inferno [Electronic recourse] // Ärzteblatt Sachsen. — 2005. — № 4. — P. 146–152. — URL: https://www.slaek.de/media/dokumente/04presse/aerzteblatt/archiv/2001–2010/2005/04/0405_146.pdf (accessed: 06.02.2023).
32. Bernal J. D. The World, The Flesh, and the Devil: An Enquiry into the Future of Three Enemies of the Rational Soul. — Bloomington: Indiana University Press, 1969. — 81 p.
33. Encyclopedia of Genocide / Editor in chief Israel W. Charney. — Santa Barbara: ABC–CLIO, 1999. — 718 p.
34. Galton F. Eugenics: Its Definition, Scope and Aims [Electronic recourse] // The American Journal of Sociology. — 1904. — Vol. X. — № 1. — URL: <https://galton.org/essays/1900–1911/galton-1904-am-journ-soc-eugenics-scope-aims.htm> (accessed: 06.02.2023).
35. Genocide of European Roma (Gypsies), 1939–1945 [Electronic recourse] // Holocaust Encyclopedia: [website] / United States Holocaust Memorial Museum. — URL: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/genocide-of-european-roma-gypsies-1939–1945> (accessed: 06.02.2023).
36. H+/-: Transhumanism and Its Critics / Edited by Gregory R. Hansell and William Grassie. — Metanexus Institute, 2011. — 278 p.
37. Human-specific ARHGAP11B increases size and folding of primate neocortex in the fetal marmoset [Electronic recourse] // Science. — 31 July 2020. — Vol. 369. — Issue 6503. — P. 546–550. — URL: <https://science.sciencemag.org/content/369/6503/546.full> (accessed: 06.02.2023).

38. Mostert M. P. Useless Eaters: Disability as Genocidal Marker in Nazi Germany [Electronic recourse] // The Journal of Special Education. — 2002. — Vol. 36. — No 3. — P. 155–168. — URL: <https://courses.washington.edu/intro2ds/Readings/Mostert%20Useless%20Eaters.pdf> (accessed: 06.02.2023).
39. Seeman M. V. Psychiatry in the Nazi Era [Electronic recourse] // The Canadian Journal of Psychiatry. — March 2005. — Vol. 50. — № 4. — P. 218–225. — URL: <https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1177/070674370505000405> (accessed: 06.02.2023).
40. Stoddard L. The Revolt Against Civilization. — New York: Charles Scribner's Sons, 1922. — 274 p.
41. The Trial of German Major War Criminals [Electronic recourse]: Sitting at Nuremberg, Germany. December 3 to December 14, 1945. Twentieth Day: Friday, 14th December, 1945 (Part 5 of 9) // Wayback Machine: internet archive. — 2007. — 23 June. — URL: <https://web.archive.org/web/20070623122056/http://ftp.nizkor.org/hweb/imt/tgmwc/tgmwc-02/tgmwc-02-20-05.shtml> (accessed: 06.02.2023).
42. Torpy S. J. Native American Women and Coerced Sterilization: On the Trail of Tears in the 1970s [Electronic recourse] // American Indian Culture and Research Journal. — 2000. — Vol. 24. — № 2. — P. 1–22. — URL: https://www.law.berkeley.edu/php-programs/centers/crrj/zotero/loadfile.php?entity_key=QFDB5MW3 (accessed: 06.02.2023).
43. Torrey E.F., Yolken R. H. Psychiatric Genocide: Nazi Attempts to Eradicate Schizophrenia [Electronic recourse] // Schizophrenia Bulletin. — 2010. — Vol. 36. — № 1. — P. 26–32. — URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2800142/?report=reader> (accessed: 06.02.2023).
44. Variability and Stability in Cognitive Abilities Are Largely Genetic Later in Life [Electronic recourse] / R. Plomin, N. L. Pedersen, P. Lichtenstein, G. E. McClearn // Behavior Genetics. — 1994. — Vol. 24. — № . 3. — P. 207–215. — URL: <https://lesacreduprintemps19.files.wordpress.com/2013/06/variability-and-stability-in-cognitive-abilities-are-largely-genetic-later-in-life.pdf> (accessed: 06.02.2023).

*Д. С. Курдыбайло**

ЗВУК, СЛУХ И МАГИЧЕСКОЕ ИМЯ В АНТИЧНОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ.

Часть 2: БОГИ И ТЕУРГИЯ**

Ранняя александрийская традиция, как христианская, так и языческая, отличается особым вниманием к магическим свойствам имени и слова вообще. Считавшиеся традиционными модели платоновского «Кратила», трактата Аристотеля «Об истолковании» и стоическое учение о языке пересматриваются. Одна из главных тем, возникающих в это время — возможность взаимодействия человека с миром богов и умопостигаемых сущностей, которая в непосредственном виде с трудом согласуется с платонической метафизикой. Тем не менее, неоплатоникам удаётся показать, что боги могут обладать слухом и речью, которые при этом свободны от материи и телесности. Музыкальные звуки, как рукотворные, так и природная «гармония сфер», неразрывно связаны с гармонией умопостигаемого мира. Наконец, среди слов человеческого языка находится место для особых слов, имеющих символическую природу и обуславливающих возможность теургического взаимодействия с умными богами.

Ключевые слова: слово, звук, имя, Аристотель, Плотин, Прокл Диадох, Аммоний Гермий, философия языка

Kurdybaylo D. S.

SOUND, HEARING AND MAGIC NAMES IN ANCIENT NEOPLATONISM.

Part 2: GODS AND THEURGY

Both Christian theologians and pagan philosophers of early Alexandrian tradition (2–4 cent. AD) took great pains to substantiate magic efficacy of names and speech. Linguistic conceptions of Plato's *Cratylus*, Aristotelian *De interpretatione* and that of Stoics were reconsidered. One of the major difficulties of that time was the possibility for a human

* Курдыбайло Дмитрий Сергеевич, канд. филос. наук, научный сотрудник, НИУ «Высшая школа экономики»; старший научный сотрудник, РГПУ им. А. И. Герцена; старший научный сотрудник, БФУ им. Иммануила Канта; theoreo@ya.ru

** Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21–011–44078 «Слово Бога и Книга Природы в фокусе человеческого познания (Взаимодействие христианской теологии и науки на разных исторических этапах)».

to communicate with gods and the intellectual realm, which hardly agrees with Platonic metaphysics. However, Neoplatonists manage to prove that incorporeal gods can produce speech and perceive sounds without any material intermediaries. Musical sounds, both artificial and natural, are symbolically related to the harmony of the intelligible realm. Similarly, among words of human languages there are particular ones of a symbolic nature that substantiate the theurgic communication with intelligible gods.

Keywords: word, sound, name, Aristotle, Proclus Lycius, Ammonius Hermiae, philosophy of language

(Начало статьи опубликовано во втором выпуске Вестника РХГА за 2023 г.)

В трактате VI.4 Плотин рассуждает о том, каким образом умные сущности (в первую очередь, душа), будучи сами непротяжёнными, не причастными времени и пространству, тем не менее присутствуют в космосе как целом и в отдельных телах, ограниченных временем и пространством. Для Плотина важно, что в умном мире нет того соотношения целого и частей, которое свойственно материальным предметам: будучи протяжёнными в непрерывном пространстве, вещи могут быть произвольно разделены на любые части. Любой предмет, имеющий пространственные границы и внутреннюю область, тем самым уже разделён на условный «центр» и «периферию», либо «края» и «середины», а также может быть разделён на части множеством других способов (позднее эту логику Прокл систематизирует в «Началах физики» [16]).

Одним из немногих исключений из этого принципа оказывается звучащее слово (так же, как и видимый глазом образ какого-либо предмета):

ухо, присутствуя, принимает [звук] и ощущает его; и если ты положишь иное ухо в промежутке между [источником звука и первым ухом], слово и звук достигнут и его; ... множество глаз могут смотреть на одну и ту же вещь, и все наполняться созерцанием её; ... таким же точно образом то, что способно иметь душу, будет иметь её, и ещё иное и [другое] иное будет иметь её от того же самого [источника]. Звук был повсюду в воздухе не как один звук, разделённый на части, но как один целый звук, присутствующий повсюду. (*Plot. Enn. 6.4.12.1–10* [20; 6, с. 298–299])

Немного ниже Плотин объясняет единство восприятия звука разными людьми и неделимость звучащего слова на части тем, что «целый эйдос (ἔιδος τὸ εἶδος) есть во всём воздухе» (*Enn. 6.4.12.15*, [6, с. 299]). Плотин усматривает здесь не совсем точную, но всё же аналогию с тем, как душа возникает в теле: «как бы она ни возникала, её существование аналогично уже изреченному слову в воздухе, но прежде [возникновения в] теле она подобна говорящему или собирающемуся сказать» (*Enn. 6.4.12.23–25*, [6, с. 299]).

Таким образом, для Плотина звуковой образ, в частности, звучащее слово, не полностью подчиняется тем пространственным закономерностям, которые распространяются на обычные материальные предметы. Едва ли, говоря о «целом эйдосе во всём воздухе», Плотин имел в виду эйдос в строгом платоническом смысле, то есть как всецело принадлежащий к умному миру; скорее речь идёт о единстве образа, которое подобно единству эйдоса. Но так или иначе эйдотический характер звучащего слова для Плотина не подлежит сомнению.

Речевая способность бестелесных богов

Обратимся теперь к другой стороне звука и слуха. Прокл обсуждает, каким образом человек может слышать звуки, имеющие божественную причину, например, звуки, возникающие без участия человека в храмах или иных священных местах:

Боги дают знать (σημαίνουσι) людям о [божественных] предметах, не нуждаясь для этого в телесных органах, но придавая воздуху форму (σχηματίζοντες) по [одному] собственному желанию. [Воздух] более податлив [к принятию формы], чем воск, и принимает отпечатки (τύπους) божественных умозрений (νοήσεων), которые исходят от богов без движения, но нас достигают посредством звука (ἤχης), голоса (φθόγγου) и модуляции (μεταβολῆς). И божественные речи [=оракулы] не приходят оттуда при помощи голоса (φθεγγόμενων), но [боги] придают воздуху формы (ἀερίοις σχήμασιν), которые доступны [нашим] органам [слуха]. [Боги] наполняют слух свойственным им знанием без [звуковых] колебаний (ἀπλήκτως) или прикосновений. (*Procl. in Crat. 77.1–10, [22]*)

Для объяснения детального «механизма» воздействия богов на воздушную среду в этом фрагменте Брайан Дьювик привлекает «Халдейские оракулы» и комментарии к ним Ганса Леви [26, р. 142; 17]. Также очень схожее «изменение воздуха сообразно с мыслями богов» описывает Плутарх (*De genio Socratis 589c8–d11*). Попробуем, однако, посмотреть на эту картину с точки зрения самого Прокла.

«Податливость» воздуха в сравнении с воском возвращает нас к теме оформления материи. В аристотелевском контексте это было бы вполне ожидаемо, но тогда неоплатоническое представление об эйдосах и первой, абсолютной материи должно быть существенно пересмотрено. Воздух — уже не чистый τὸ μὴ ὄν, и традиционная логика взаимодействия эйдоса и первой материи в том же смысле, как она описывает возникновение первых сущностей в космосе, здесь уже неприменима. Воздух принимает вторичное оформление, а возникающие здесь «воздушные формы» — не создают из воздуха нового предмета или что-то иное сущее. Напротив, речь идёт о придании вторичного оформления, которое сообщает смысл, структуру и содержание, не производя онтологической перемены в сущем.

На этом этапе нужно подробнее обратиться к неоплатонической теории символа. В самом деле, ещё Аристотель говорит о «символе представлений в душе» — но точно ли так же понимает «символ» Прокл, как это делал Аристотель за много веков до него? Прокловскому символизму в частности и неоплатоническому учению о символе вообще посвящено весьма значительное число исследований [33; 32; 28; 2], из которых мы выделим только главные выводы, релевантные нашей теме.

Во-первых, в основе понимания Проклом символа лежит один из наиболее часто цитируемых им фрагментов «Халдейских оракулов», в котором говорится об «отеческом уме, который засеял (ἐσπειρεν) символами [весь] космос» (fr. 108, [18]). Символы, по Проклу, присутствуют в самых разных

предметах и живых существах чувственного космоса, их существование обусловлено богами, и, будучи включены в теургическую практику, они возводят человеческую душу к породившим их богам.

Во-вторых, Прокл технически различает символ и синфему (σύνθημα). Собственно божественным «следом» в том или ином символическом предмете оказывается именно синфема, это своего рода особое сущностное свойство, связующее данный предмет с тем или иным богом, от которого исходит порождённая этим богом причинно-следственная последовательность или «цепь» (σειρά, подробнее см.: [10, р. 127–136]). Символом же корректно называть предмет, обладающий соответствующей синфемой; символ являет синфему вовне, делает её познаваемой, а сам предмет может быть идентифицирован не только как «равный самому себе», но и способный возводить к иным умным сущностям [15, р. 482–483].

В-третьих, присутствие символического уровня в вещи или живом существе не является его сущностным свойством. Синфема и символ присутствуют не согласно эйдосу вещи, но особому божественному промыслу, обуславливающему символическую реальность предмета. Символ, таким образом, является вторичным уровнем оформления материи, он не меняет форму или способ бытийствования вещи, но встраивает её в новые, дополнительные к её природе отношения. Символом в тексте Прокла (и большинства других платоников, как языческих, так и христианских) в подавляющем большинстве случаев называют вещественный предмет, живое существо, или какую-то их часть; а тем, на что указывает и что манифестирует символ, должна быть нематериальная сущность (умопостигаемая, божественная).

В-четвёртых, как символ можно рассматривать не только сам вещественный предмет, но и его текстуальное описание (ср. постановку аналогичного вопроса для корпуса Ареопагитик в [29]). Поэтому истолкование авторитетных текстов, вскрытие их скрытого символического смысла, если не тождественно теургии, то всё же составляет органичное дополнение к ней, также имея целью возведение человеческого ума к умному миру с помощью символов, выявленных в тексте.

Теперь нужно вернуться к различению Аммонием случаев, когда имя может быть названо символом, а когда — искусственным подобием (см. в первой части этой статьи). Если символом можно назвать имя, установленное без рассуждения (возможно, даже без особого на то намерения), то под таким установлением имени предполагается действие богов через человека. Неосознанная, спонтанная деятельность — один из способов манифестации промысла богов. Отсутствие рассуждения означает и отсутствие момента человеческого произвола, — того, что ассоциируется с $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ в противоположность $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$, когда спонтанность проявляет естественные свойства и именуемого, и того, кто устанавливает имена.

Таким образом, слова оракулов, — поскольку они происходят непосредственно от богов, выражают природу подлинно сущего и свободны от человеческого произвола, — должны относиться к категории $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ и быть символами. Как мы теперь видим, это верно и с точки зрения Аммония, и с точки зрения Прокла. Расширяя теорию символа на слова оракулов и слова, установленные без намерен-

ного рассуждения, можно ожидать, что такого рода имена, как и вещественные символы, должны обладать самостоятельной теургической действительностью. Впрочем, прямого указания на это в словах Прокла мы пока так и не нашли.

Одновременно из этого вытекает и то, что слова, установленные рассудочным образом, подобны изваяниям богов в том отношении, что и те, и другие являются не символами, но искусственными подобиями. И если в теургии изваяния богов, тем не менее, играют значительную роль, то точно так же и слово, даже не будучи символическим, по одной только этой причине ещё не лишается теургической действительности.

Второй важный вывод, который можно сделать из приведенной цитаты — восприятие звучащего слова и речевое его воспроизведение не всегда неразрывно связаны между собой (то есть человек слышит голоса богов, хотя те не произносят речей). Когда Прокл говорит о звучащем слове в терминах эйдоса и материи, можно поставить вопрос: относится ли это к произнесению слова, его восприятию слухом, или тому и другому вместе?

Когда боги создают «воздушные формы», то о «звуке, голосе и модуляции» говорится как о достигающих нас, тогда как сами боги никакого движения не испытывают и не производят. Различие эйдоса и материи в таком случае происходит только с позиции нашего слуха. Как мы читали выше, для Аммония отношения формы и материи могут быть перенесены на артикуляцию звука — губы, язык и нёбо придают членораздельность звуку, исходящему их лёгких через трахею. Опуская анатомио-физиологическую сторону, это значит, что гиломорфическая модель применяется отдельно к фонетической стороне имени: само звучание слова на физическом уровне уже содержит и материю, и форму. Кроме этого, на пути к эйдетическому началу Аммоний располагает ещё и «языковое воображение», то есть индивидуально-психологический момент. Всё это, разумеется, не исключает общего заключения Прокла о соединении эйдоса и материи в имени, но это их единство имеет внутреннюю структуру, которая может быть детализирована по-разному.

Слух и другие чувства богов

Если боги могут производить звуки невещественным образом, то схожим образом Прокл описывает и способность богов к невещественному и нематериальному, — то есть сверхчувственному — восприятию. Сама постановка вопроса, который обсуждает Прокл, парадоксальна: возможность чувственного восприятия для сущностей, не причастных чувственной природе. Однако, с другой стороны, если человек обладает зрением, слухом и прочими чувствами, то откуда им взяться как не от соответствующего эйдетического первообраза? А если это так, то и умные сущности должны обладать некими прото-чувствами, первообразами чувств материального тела (ср. учение Оригена о «духовных чувствах» в *Contra Celsum* 1.48.27–43, [19]). И если в отношении умных и умопостигаемых богов Прокл не даёт уточнений, то о богах видимых — прежде всего, это Солнце и Луна — он рассуждает подробно:

Видимые боги обладают зрительным и слуховым ощущением, но [чувства эти они воспринимают] не извне. Боги имеют в себе корни и причины всего [сущего], предшествующие целому миру (τῶν ὄλων). Так и лик Луны, который несёт на се-

бе образ Солнца, являет уши и глаза, но не имеет носа и уст и, соответственно, не имеет и чувства обоняния или вкуса. (*Procl. in Crat.* 78.4–9)

Как объяснял ещё Ямвлих, боги не нуждаются в органах чувств, чтобы знать, что происходит в чувственном мире. Содержа в себе начала всех причинных цепей, они предопределяют все события и знают о них заранее, прежде их наступления. Точнее, боги, пребывая в вечности, находятся вне становления во времени и обладают вечным, неизменным и полным знанием всего, включая и события в вещественном мире (*Iambli. De myst.* 1.15.25–39, [14, p. 58]).

Именно это представление о богах развивает Прокл, когда говорит о «корнях и причинах всего». Выходит, боги действительно обладают знанием всего того, что им могли бы сообщить зрение и слух, только знанием этим они обладают до наступления обстоятельств, которые можно увидеть и услышать. Соответственно, «уши и глаза» небесных светил имеют скорее метафорический смысл (ср. «О лике, видимом на диске Луны» Плутарха), точно так же, как отсутствие органов осязания и вкуса свидетельствует об отдалённости богов от земного мира, невозможности прямого соприкосновения с ним (слух и зрение воспринимают предмет на расстоянии, тогда как вкус — только при непосредственном контакте). Тем более боги не нуждаются в органах речи и слуха для общения между собой: они знают всё о друг друге посредством мысли и исключительно умопостигаемым образом (*νοητικῶς*, *Procl. in Crat.* 77.10–12).

В комментарии на «Тимей» Прокл подробно описывает способность к (сверх)чувственному восприятию всего космоса как целого. Основанием для рассуждения выступает орфическое четверостишие:

Царский же ум неложный его — в нетленном эфире,
Коим слышит он всё и коим всё замечает:
Речь ли, голос ли, шум иль молва — нет звука, который
Не уловили бы уши Крониона мощного Зевса.

Orph. fr. 168.17–20 Kern, [9, с. 55]

Далее Прокл, вспоминая слова Платона о том, что космос — это «всесовершенное живое существо» (*Tim.* 31b1), ставит вопрос о том, каким образом космос, как и все живые существа, может обладать чувствами? (*Procl. in Tim.* 2.82.16–83.2, [24])

Чтобы дать ответ, Прокл сначала проводит аналогию с Солнцем и звёздами: все они одновременно являются и тем, что можно увидеть, и видящим глазом (*in Tim.* 2.84.6–7). Тем более и космос как целое есть одновременно и зрение (ὄψις), и то, что им созерцается (ὄρατόν), — и этот принцип распространяется, конечно, на все чувства и всё знание, которыми обладает космос:

Его знание совершенно, а чувство не разделено на части (ἀδιαίρετος), и сам он есть всё: и чувствуемое, и чувствующее, и чувствование — так же, как Демиург сам есть и ум, и мышление (νόησις), и мыслимое (νοητόν). И как единое тело [космоса] объёмлет частные тела, так и целостным чувством охватываются многие чувства. Так что ему неведомы чувственные цвета или звуки, — [он постигает сразу] всю их сущность, что воплощена в материи (ἐνυλόος) и [при этом

осталась] неделима (ἄτομος). Он ведь имеет чувствующую сущность и ощущает всё по своей природе (καθ' αὐτό), а не акцидентным образом. (*Procl. in Tim.* 2.84.11–20)

Здесь Прокл развивает учение Аристотеля об «общем чувстве» (см.: *De anima* 3.1–2, 425a27–426b24; *De sensu* 7, 447a12–449a20; [13]), перенося его на космос как целое. Но поскольку общее чувство присуще и каждому человеку, то это позволяет провести аналогию, помогающую понять устройство чувства космоса. Рассуждая о человеке, мы можем наблюдать переход от частных ощущений, получаемых разными органами чувств, к целостному общему чувству — таким же образом можно восходить от разделённой природы частных существ к целостной природе единого космоса:

у вселенной нет [множества] отдельных (μερίστας) чувств, но есть только единственное (μίαν) и простое чувство, которым всё познаётся — и цвета, и звуки, и вкусы, и запахи, и [все] качества, которыми чувственная сущность бытийствует в подлежащем (ἐν ὑποκειμένῳ οὐσίῳν). Если в нас самих единое (μία) чувство пользуется всеми частными [чувствами] и знает всё тождественным образом (κατὰ ταῦτόν), то тем более космос познаёт в тождестве (ὁμοῦ) всю пестроту чувственных [предметов] с помощью единого (ἕνα) логоса и единственного (μίαν) чувства. (*Procl. in Tim.* 2.86.16–24)

Выходит, что если для внутрикосмических богов ещё имеет место различие слуха и зрения, хотя бы на уровне метафоры, то для всецелого космоса различия полностью пропадают, сводясь к совершенному единству. Но это значит, что переход от мысли к слышимому звуку и слову предполагает обратный путь, — сверху вниз, и от предельной простоты к определённости и дифференцированности образа — будь он слышимый, видимый или какой-то иной. Поэтому, если теперь вернуться к словам о том, как боги создают «воздушные формы», то выходит, что для самих богов такие формы ещё могут никак не быть связаны специально со звуком. Если для них верно утверждение о единстве чувств, то и выражение их должно быть простым и единым. Это может быть просто «форма», а воздух принимает на себя оформление не потому, что именно так хотят боги, а потому, что он наиболее подходит для этого по причине своей особой «податливости» (как мы помним, воздух «более податлив, чем воск»). Выходит, что когда боги обращаются к людям с помощью оракулов или особых звуков, участие воздуха и звука в формировании символического слова становится ещё менее очевидным. Попробуем подойти к этому вопросу с другой стороны.

О ФОРМЛЕННЫЕ НЕРЕЧЕВЫЕ ЗВУКИ

Музыка — звуки, производимые с помощью искусства

Один из знаменитых сюжетов «Государства» Платона — учение о космической гармонии. Или, более широко, учение о музыкальном звуке, то есть звуке, с одной стороны, принципиально не-словесном, но, тем не менее, также обладающим определённой семантикой. Поскольку учение о космической

гармонии соединяет физический и метафизический дискурсы, мы можем надеяться найти здесь подсказку для решения поставленных выше вопросов.

Учитывая возрождение интереса к пифагорейству в I–III вв. и то, что неопифагорейство оказалось тесно переплетено с неоплатонической традицией, неудивительно, что у Прокла главные темы пифагорейского учения о музыке, числе и космической гармонии занимают немалое место.

Как известно, пифагорейцы тесно изучали связь музыкальных интервалов и простых дробей, при этом, как замечает Дирк Бэлтцли, арифметическая интерпретация музыки могла развиваться в ущерб прикладному музыкальному искусству [25, р. 12 and 34]. Пифагорейская математика знает как арифметику, так и геометрию, при этом арифметика имеет дело только с дискретными объектами — натуральными числами и построенными из них простыми дробями; геометрия же вполне может оперировать с континуальными объектами, например, протяжёнными отрезками, хотя и их длины пифагорейцы старались привести к арифметическим значениям (и именно ввиду конфликта с этим стремлением открытие иррациональных чисел было столь драматичным для пифагорейцев). Музыка, таким образом, является принципиально арифметическим, а не геометрическим знанием.

Что первичнее: арифметика или геометрия? Если пифагорейцы и давали ответ на этот вопрос, то без систематического обоснования. Последовательное объяснение становится возможным при соединении «неписанного учения» Платона об идеальных числах — в том виде, как его понимали позднеантичные читатели Платона и Аристотеля — с проработанной онтологической моделью. Сделал это только Плотин.

По Плотину, непосредственно после *единого* можно говорить об идеальных числах, которые однако, не могут быть соотнесены с мировым умом или душой. *Ум* и *душа* занимают вполне определённое место в онтологической иерархии, тогда как идеальные числа онтологически непредецируемы, нельзя сказать, что они обладают бытием или сущностью, что они существуют или не существуют, — соответственно, и в онтологической иерархии они не занимают никакого места. Тем не менее, имея предшествующим себе первое *единое*, и сами уподобляясь ему как генады (Enn. 6.6.11.7–18), они обуславливают далее монадические, или счётные числа (Enn. 5.5.4.16–25, 6.6.9.34–35) — те самые дискретные элементы числового ряда, которыми оперирует арифметика. Числовая неопределённость порождает по Плотину числовой континуум (ср.: Enn. 6.6.14.37–50), который сначала может рассматриваться как просто величина (μέγεθος, Enn. 6.6.1.7–22), а затем переходит в протяжение (διάστημα, Enn. 6.6.17.17–18). Основные интуиции Плотина связывают это «протяжение» с протяжением пространственным, но перейти от него к понятию о протяжении временном не так сложно, это уверенно сделают поздние неоплатоники (см.: [30, р. 12–21]). Наконец, пространственное и временное протяжение может принять в себя материальный предмет, и тогда Плотин говорит уже о «тяжести» (βυκος, Enn. 5.1.5.8–11), которая близка к современному физическому понятию массы.

Геометрия, таким образом, возникает, когда понятие абстрактной величины соотносится с пространственным протяжением. Из этого легко сделать вывод, что арифметика занимает высшую ступень по сравнению с геометрией,

а значит, и музыка, поскольку имеет арифметическую природу, постольку должна быть отнесена к числу наиболее совершенных искусств. Более того, музыка может быть проводником в постижении умного мира.

Плотин риторически вопрошает: «какой муж, будучи музыкантом и видя гармонии в умопостигаемом [мире] (τὴν ἐν νοητῷ ἁρμονίαν), не взволнуется, слыша её в чувственных звуках?» (Enn. 2.9.16.39–41, [3, с. 334]), — а в ином месте ещё уточняет:

гармонии в звуках (φωναίς), то есть те неявные [гармонии], которые создали явные, стали причиной того, что душа и в этой [чувственной] области усмотрела прекрасное, поскольку они показали тождественное в ином. Именно поэтому чувственно воспринимаемые звуки измеряются числами не в какой угодно пропорции (ἐν λόγῳ), но в той, которая будет служить созданию эйдоса, могущего господствовать. (Plot. Enn. 1.6.3.28–33, [4, с. 99–101])

Противопоставление «явной» (φαυεράς) и «неявной» (ἄφανεῖς) гармонии выражено Плотинем теми же точно словами, что и знаменитый афоризм Гераклита «неявная гармония лучше явной» — ἁρμονίη ἀφανῆς φαυερεῖς κρείττων (fr. B54 DK; примечательно, что только Плотин понимает гармонию Гераклита в музыкальном смысле, тогда как все прочие источники, цитирующие это высказывание, понимают его в общеметафизическом, иногда даже мистическом смысле).

Учение Плотина об идеальных числах предполагает, что эти числа не изолированы друг от друга, но во взаимодействии определяют структуру, порядок всего сущего, а значит — их соотношение можно описывать как гармонию. Умопостигаемой гармонии чисел и эйдосов, среди прочего, может соответствовать и гармония чувственная, а именно музыкальная. Более того, музыкальная гармония более совершенна, чем гармония красок или пространственных форм.

Прокл смотрит на этот вопрос несколько иначе. Значительная часть всей третьей книги его комментария на «Тимей» посвящена арифметическим изысканиям, связанным сначала с вычислением дробей, соответствующих тем или иным музыкальным интервалам, а затем с построением целой системы музыкальной гармонии. Но по завершении своего тщательного исследования Прокл подчёркивает, что сами по себе такие вычисления не ведут человека к постижению умного мира:

[нужно] освободиться от видимой (φαίνομένης) гармонии и возвести себя к сущностной (οὐσιώδη) и нематериальной гармонии, будучи ведомым от образов (εἰκότων) к [их] парадигмам [=проброобразам]. Ведь созвучия (συμφωνία), втекающие в уши и состоящие из звуков (ἦχοις) и вибраций (πληγαίς), очень отличаются от [того, что является] живым и умным (νοεῖας). Так пусть же никто не останавливается на изучении математических предметов, ибо подобает [нам] пробудиться к [исследованию] таким способом, который [соответствует] сущности души. Не следует считать достойным [предметом исследования] музыкальные интервалы или различия в изменении [звуков], поскольку эти вещи далеки от [цели нашего] рассмотрения и никак не соответствуют его предмету. (Procl. in Tim. 2.195.12–22)

Этот резкий вывод Прокла, идущий вразрез с вековой пифагорейской, а затем и неоплатонической традицией, можно понять только в контексте его

собственного сочинения, где он, несмотря на сказанное в приведенном выше отрывке, до этого провёл тщательнейшее исследование ровно в том самом ключе, который потом отрицает. Здесь можно провести аналогию с платоновским «Кратилом»: сначала Сократ уделяет очень много времени истолкованию имён, а потом приходит к заключению о бесполезности такого рода исследований, вместо которого нужно стремиться к созерцанию идей как таковых — то же самое скажет и Прокл несколькими строками ниже.

Поэтому общий вывод Прокла мог бы звучать более сдержанно: исследование числовых и звуковых закономерностей важно ровно в той мере, в которой эти закономерности подражают порядку умопостигаемых сущностей — не в полной мере им тождественны, но и не совершенно их чужды. Этот вывод нам необходим, чтобы перейти к вопросу о «гармонии сфер».

«Музыка сфер» — звуки, имеющие природное происхождение

По словам Симпликия, впервые представление о гармоническом созвучии, производимом движением космических кругов, соответствующих подвижным небесным светилам, появилось у пифагорейцев (*Simpl. in Cael.* 463.22–24, [31]). Заметим, что наиболее древние представление о структуре космоса были плоскостными, и членить его пространство на объёмные сферы, а не плоские круги предложил Евдокс Книдский [11, р. 179–180]. Платон в «Тимее» говорит ещё именно о «кругах» (κύκλοι, *Tim.* 38c7-d6).

Платон касается этой темы в X книге «Государства» (616b6–617d1), а также в «Тимее» (35b4–37a2), но уже преимущественно в арифметическом ключе. В трактате «О небе» Аристотель критикует учение о космической гармонии, не называя конкретных имён. Именно Симпликий отождествляет адресатов критики Аристотеля с пифагорейцами. Впрочем, под эту критику попадает и Платон.

Первая неоплатоническая интерпретация этих сюжетов — уже рассматриваемых как единый нарратив — принадлежит Плотину. Говоря о том, как единый логос направляет пути всех душ, он поясняет:

свидетельствует об этом [=действии единого логоса] созвучие (συμφωνία) душ, составляющих порядок всего. Они не оторваны от [всеобщего порядка], но в своём нисхождении связывают себя с ним и создают единое созвучие (μίαν συμφωνίαν) — вместе с его кругообращением, так что и их судьбы, и их жизни, и их произведения обозначены определённым положением (σχημασι) звёзд, которые неким единым звуком (μίαν φωνήν) [поют песнь], никогда не фальшивя. Этим лучше всего подтверждается [учением, согласно которому звёзды] движутся мелодично и гармонично (μουσικῶς καὶ ἁναρμονίως). (*Plot. Enn.* 4.3.12.19–26, [5, с. 52])

В контексте того, что мы уже знаем о понимании музыкальной гармонии Платином, нетрудно предположить, что «симфония» и «гармония» душ и одушевлённых небесных светил, скорее всего, понималась Платином как сверхчувственная, то есть как умопостигаемый порядок и органическое согласие частей внутри целого, чем и являются частные души по отношению к душе мировой. Даже если Плотин считал звучание вселенской гармонии не красивой метафорой, а реальным физическим явлением (которое, вообще

говоря, малозначительно для его метафизики), то даже в таком случае оно остаётся лишь образом умопостигаемой гармонии, вторичным проявлением божественного порядка, строя и структуры.

«Халдейские оракулы» содержат фрагмент, отдалённо касающийся темы звуков небесных тел:

... солнца кругов и месяца звучаний (καταχισμῶν) в чреве воздушном
[или утреннем, ἠερῖων] ...

(*Or. chald.* 61c, [18, p. 82])

Неоплатонические комментарии к этой загадочной фразе дошли до нас только от Прокла, который упоминает её дважды в комментарии на «Тимей», но в обоих случаях «лунное звучание» как таковое не занимает его внимание. В первом случае он использует этот фрагмент, чтобы установить, в каком порядке следуют друг за другом семь небесных сфер (in *Tim.* 3.61.12–62.3). Во втором — для обоснования места «небесного огня» в иерархии чувственного космоса (in *Tim.* 3.111.17–112.3).

К мифу Платона из «Государства» о Сиренах, восседающих на космических кругах, Прокл обращается гораздо чаще. В комментарии на «Кратил» Прокл различает три рода Сирен: небесные Сирены, высшие, находящиеся под властью Зевса; средний род, порождающий («генесиургический»), находящийся под властью Посейдона; и низший, очистительный, — под властью Аида (Плутона). Каждая из Сирен всех трёх родов приводит подчинённые ей души в гармоническое движение — снова, не пространственное, но умное (*Procl.* in *Crat.* 158). Разумеется, Прокл не обходит стороной этот эпизод в комментарии на «Государство», где он ещё раз подчёркивает бестелесное, непространственное вращение вселенских кругов (κατὰ τὴν ἀσώματων κίνησιν, *Procl.* in *RP* 2.238.5–6, [23]). Сирены, о которых говорит Платон, — вовсе не те облечённые плотью (σώματοειδῆ) Сирены, о которых пишет Гомер, но Сирены небесные, соответственно, и гармония, производимая ими, есть гармония умопостигаемая, гармония душ и логосов, а не слышимых звуков (in *RP* 2.237.16–238.26). В комментарии на «Тимей» единство тона, производимого Сиренами, интерпретируется как общая равномерность (τὸ ὅμαλές κοινόν) движения небесных сфер (in *Tim.* 3.67.9–11).

Наконец, равномерное небесное движение порождает соответствующее гармоническое движение в материальном космосе:

Мойры доводят до совершенства песни Сирен и ритмичные движения неба и наполняют всё собственными гимнами: они призывают творчество своей матери обратиться ко Всему в умных гимнах, а в гармоничном движении всего обращают его к себе. (*Procl. Theol. Plat.* 6.109.13–17, [27; 7, с. 502])

Вслед за Сократом в «Кратиле» Прокл называет Аполлона «богом музыки», который таким образом есть «причина всякой гармонии, видимой и невидимой (ἀφανοῦς τε καὶ ἐμφανοῦς)», он связывает «души и тела в единый порядок с помощью гармонических числовых отношений (λόγων), направляя их различные силы в виде звуков (φθόγγους)», приводя их в «ритмичное движение» (in *Crat.* 176.42–52). Про чувственный космос как единое живое существо Прокл го-

ворит, что «разные его части производят разные звуки (φωνήν)», а сам он как одно целое производит единый (εἶς) звук (in Tim. 1.429.18–23).

Выходит, что Прокл признаёт в той или иной физической форме существование «единого тона» и «гармонии сфер», будь то просто упорядоченное движение или некий звук — в любом случае, для него это не более чем чувственное воплощение умопостигаемой гармонии, такой же зримый (или, возможно, слышимый) предмет, свидетельствующий об умном мире, как и все прочие вещи, наполняющие чувственный космос.

В итоге ни музыкальные звуки, сочинённые и исполненные искусными мастерами, ни природные звуки — вплоть до звучания космоса как целого, — не рассматриваются Проклом как обладающие самостоятельной теургической действительностью. Так же полагал и Ямвлих: хотя различные музыкальные звуки и могут влиять на состояние человеческого тела, возбуждать или успокаивать чувства, вводить в экстатические состояния, но все эти явления природные и к теургии не имеют отношения. Музыкальные звуки для Ямвлиха, как и для Плотина, являют чувственным образом «божественную гармонию» (De myst. 3.9).

Из сказанного приходится заключить, что звуки, не имеющие природы слова, не могут претендовать на роль теургических символов.

«Ничего не значащие» слова

Последний тип словесно-звуковых феноменов, который нам осталось рассмотреть, это слова, смысл которых непонятен говорящему. По преимуществу это разного рода заклинания, переданные той или иной религиозной традицией, а также звуки оракулов, услышанные от жрецов в экстатическом состоянии, либо слышимые из не обитаемых человеком мест, вроде пещер и расселин, как это описывают различные античные источники.

Об обрядах, во время которых произносятся непонятные слова, упоминает Плотин, полемизируя с гностиками («и песни, и припевы, и воздыхания, и присвисты, и всё остальное, что, как у них написано, имеет магическую силу Там», Enn. 2.9.14.5–8, [3, с. 227]).

Ориген говорит о приверженцах магии, использующих имена Авраама, Исаака и Иакова, не зная, кому они принадлежат, а также библейские имена Бога, будучи при этом убеждёнными язычниками [12]. При этом, однако, имена сохраняют свою действенность, даже если произносящий их человек не имеет адекватного их понимания (Orig. Contra Celsum 1.25.28–43). Греческие магические папирусы содержат разнообразные примеры заклинательных формул, которые должны были быть совершенно непонятны грекоязычному человеку [12, р. 203–205].

Порфирий в письме к Анебону критикует Ямвлиха и его сподвижников в том, что они во время теургических практик используют «ничего не значащие имена» (ἄσφα ὀνόματα, Epist. ad Aneb. 2.10a, [21]). И хотя Ямвлих в ответ говорит, что для богов эти имена наполнены значением, но всё же не спорит с тем, что люди, эти имена произносящие, их значения не понимают (De myst. 7.4.18–20).

Эту линию продолжает и Прокл: он говорит о «дарах богов», нисходящих по ступеням онтологической иерархии и достигающих мира людей как «сим-

волы богов, которые единообразны (μονοειδῆ) в высших чинах сущего и разнообразны (πολυειδῆ) — в низших. Теургия выявляет их путём подражания нечленораздельными (ἄδιάρθρωτων) звуками» (*Procl. in Crat.* 71.64–68).

Как и в приводимой ранее цитате про «умную науку о божественном», которая «путём соединения и разделения звуков делает явной скрытую сущность богов» (*Theol. Plat.* 1.124.23–125.2, [7, с. 94]), Прокл не отождествляет теургические имена непосредственно с символами, но скорее ставит их наравне — и те, и другие «выявляют» божественную природу, а также имеют схожее происхождение. При этом теургические имена — довольно небольшой класс среди других видов имён.

ВЫВОДЫ

Трактат Аристотеля «Об истолковании» вместе с платоновским «Кратилом» стали главными текстами, на которых неоплатоники основывали свои рассуждения о природе слова и языка. Поэтому когда Аристотель определяет слово как «символ», это имеет особое значение практически для всех неоплатоников после Плотина (сам Плотин мало заинтересован символизмом, и слово «символ» упоминает лишь однажды [8, с. 344–345]). То, что для Аристотеля «символ» гораздо ближе к конвенционально-знаковому пониманию, несколько не сдерживает интерес к магическому и теургическому пониманию имени в III–V веках.

С другой стороны, и Ямвлих, и Прокл в особенности, сохраняют определённую сдержанность в оценке онтологических свойств имени. Проклу принадлежит подробная классификация имён [1, с. 89], и далеко не все виды имён выходят за рамки аристотелевского конвенционализма.

Универсальная характеристика имени, закрепившаяся после Прокла — соединение в имени эйдоса и материи, где под материей понимается совокупность его физических и фонетических характеристик, а под эйдетической стороной — смысл, который оно передаёт, или мысленный предмет, который оно обозначает. Внешне-материальная сторона имени может различаться у разных народов — носителей разных языков, тогда как эйдос остаётся одним и тем же для всех.

Вслед за Аристотелем Прокл признаёт, что слова разных языков, обозначающие один и тот же предмет, не лучше и не хуже друг друга, так что материальный компонент имени допускает множественность и разнообразие. В таких словах звуковая составляющая не может обладать самостоятельной энергичностью, а само такое имя функционирует преимущественно как условный знак или «искусственное подобие».

С другой стороны, существуют имена, установленные особым образом: это может быть спонтанная деятельность человека, когда он нарекает имя, не задумываясь об этом или находясь в экстатическом состоянии. Если в таких случаях через человека действует божественный промысел, то появившиеся таким образом имена могут иметь особые свойства. Аммоний прямо называет их символами, Прокл воздерживается от такого обозначения, но всё же рас-

смаатривает их в непосредственной связи с теургическими символами. Та тонкая дистанция, которую выдерживает Прокл, скорее всего, связана с тем, что такое имя возникает при посредстве человека — и его нужно отличать от слов, начинающих звучать сами собой, без участия человека в особых местах, посвящённых богам — то, что Прокл называл «воздушной формой». Последние уже в наибольшей степени соответствуют понятию символа. Установленные таким образом слова, — священные имена и формулы, используемые в теургии, — не подлежат переводу на другой язык, в противном случае их действенность умаляется или теряется вовсе (*Iambl. De myst.* 7.5.4–19).

Для действенности символического имени не имеет значения, понимает ли его смысл человек, его произносящий, или нет. Однако его действенность может быть обусловлена либо самим звучанием слова, либо эйдетическим началом, его оформляющим.

Выше мы выяснили, что звуки, не несущие специально лексического оформления, не имеют теургической силы. И музыкальные звуки (созданные намеренно), и звуки космической гармонии (природные) здесь в одинаковой мере не приобретают статуса теургического символа, хотя и те, и другие имеют первообразом умопостигаемые гармонии. При этом такие гармонии имеют структурно-числовой характер, они оформляют и соотносят между собой эйдосы, но сами как эйдосы не рассматриваются. Возможно, именно в этом фундаментальная причина невозможности считать их символами.

Произнесение слова человеком и формирование членораздельного звука богами представляет собой оформление материальных предметов или веществ (но не первой материи) и потому имеет вторично-знаковый смысл. Общее различие между искусственным подобием и символом может быть понято, таким образом, как тип связи между эйдетической и материальной компонентами:

— в «искусственном подобии» слово имеет характер конвенционального знака, а его материя имеет исключительно пассивный характер, вносит иррационально-случайный момент, допуская множество и разнообразие имён, остающихся при этом «слабыми» в теургическом отношении;

— в символическом имени связь эйдоса и материи двунаправленная: материя данного символа не может быть произвольно заменена на какую-то другую (непереводимо на другой язык), через неё манифестируются энергии эйдоса, она приобретает теургическую действенность как «вобранная» внутри единого словесно-звукового организма. Такое имя можно назвать теургически «сильным». Именно ввиду неразрывности материи и эйдоса, непонимание имени позволяет «удерживать» его благодаря одной только фонетической форме, что невозможно для имени знакового типа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П. Онтология имени и именованя в комментарии Прокла на «Кратил» Платона // Платоновские исследования. — 2018. — № 8 (1). — С. 86–124.

2. Петров В. В. Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Πλατωνικὰ ζητήματα. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. — М.: Кругъ, 2013. — С. 210–225.
3. Плотин. Вторая эннеада / перев. Т. Г. Сидаша. — СПб: Изд. Олега Абышко, 2004.
4. Плотин. Трактаты 1–11 / изд. подг. Ю. А. Шичалин. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007.
5. Плотин. Четвёртая эннеада / перев. Т. Г. Сидаша. — СПб: Изд. Олега Абышко, 2004.
6. Плотин. Шестая эннеада, трактаты I–V / перев. Т. Г. Сидаша. — СПб: Изд. Олега Абышко, 2005.
7. Прокл. Платоновская теология / ред. и перев. Л. Ю. Лукомский. — СПб: Изд. РХГИ; ИТД «Летний сад», 2001.
8. Тахо-Годи А. А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев. Греческая культура в мифах, символах и терминах. — СПб: Алетейя, 1999. — С. 329–361.
9. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. / Изд. подг. А. В. Лебедев. — М.: Наука, 1989.
10. Chlup R. Proclus. An Introduction. — Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
11. Die Fragmente des Eudoxos von Knidos / hrsgb. Fr. Lassaerre. — (Texte und Kommentare, 4). — Berlin: de Gruyter, 1966.
12. Dillon J. M. The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism // Origeniana Tertia: The Third International Colloquium for Origen Studies / ed. by R. Hanson and H. Crouzel. — Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1985. — P. 203–216.
13. Gregoric, P. (2007) Aristotle on the Common Sense. Oxford: Oxford University Press.
14. Iamblichus: De mysteriis / eds. E. C. Clarke, J. M. Dillon, and J. P. Hershbell. (Writings from the Greco-Roman World 4). — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
15. Kurdybaylo D. On symbolon and synthēma in the Platonic Theology of Proclus // Scholē. Ancient Philosophy and the Classical Tradition. — 2019. — Vol. 13.2. — P. 463–485.
16. Kurdybaylo D. Proclus on Indivisible and Continuous: Aristotelian Physics vs. Platonic Theology // Platonic Investigations. — 2022. — Vol. 17 (2). — P. 89–100.
17. Lewi H. Chaldaean Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire. — Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 2011.
18. Oracles Chaldaïques. / Éd. par É. des Places, P. Thillet et J. Trouillard. — Paris: Les belles lettres, 1989.
19. Origène. Contre Celse. Vol. 1 / éd. M. Borret. (Sources chrétiennes 132). — Paris: Cerf, 1967.
20. Plotini opera. 3 vols. / eds. P. Henry and H.-R. Schwyzer. — Leiden: Brill, 1951–1973.
21. Porfirio. Lettera ad Anebo / ed. A. R. Sodano. — Naples: L'Arte Tipografica, 1958.
22. Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria / ed. G. Pasquali. — Leipzig: Teubner, 1908.

23. Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii, vol. 2 / ed. W. Kroll. — Leipzig: Teubner, 1901.
24. Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. 3 vols. / ed. E. Diehl. — Amsterdam: Hakkert, 1965.
25. Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 4: Book 3, Part II: Proclus on the World Soul / ed. D. Baltzly. — Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
26. Proclus. On Plato Cratylus / tr. B. Duvick, ed. H. Tarrant. — London: Bloomsbury, 2014.
27. Proclus. Théologie platonicienne. Vols. 1–6 / eds. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. — Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
28. Rappe S. Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. — Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2007.
29. Rorem P. Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis. — Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
30. Sambursky S., Pines S. The Concept of Time in Late Neoplatonism. — Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971.
31. Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria / ed. I. L. Heiberg. — Berlin: Reimer, 1894.
32. Struck P. T. Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts. — Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004.
33. Trouillard J. Le symbolisme chez Proclus // Dialogues d'histoire ancienne. — 1981. — Vol. 7. — P. 297–308.

*О. Н. Ноговицин**

**ВОЗВЫШЕННОЕ И ЛИБЕРАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА:
К ГЕНЕАЛОГИИ ЛИБЕРАЛЬНОЙ
ПОЛИТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ЧУВСТВЕННОСТИ
В СОЦИАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКЕ КАНТА**

В статье рассматривается репрезентация Кантом воспроизводящейся в рамках производства либерального образа мыслей генеалогии либеральной чувственности, взятая нами в качестве ведущего политико-эстетического феномена мира модерна. Исходя из корпуса соответствующих работ Канта («Критика эстетической способности суждения», «Спор факультетов», «Метафизика нравов» и т. д.), анализируются апории, возникающие при переходе от принципов права к справедливому политическому действию, оценка моральных оснований возможности такого перехода и, прежде всего, тот эстетический контекст, в котором он совершается. Показано сложное отношение между кантовским описанием этой проблемы и попыткой ее решения у Ханны Арендт, концепция которой является определяющей для современных либеральных подходов к практике революционного действия и формулировке принципов либеральной геополитики. В этом аспекте рассматривается кантовское разделение политически ангажированной чувственности с точки зрения тройной структуры чувственной репрезентации начал моральности в политически судящем и действующем субъекте: суеверия — возвышенного — энтузиазма.

Ключевые слова: теория либерализма, возвышенное, суеверие, энтузиазм, война, право, мораль, политика, моральное сообщество.

Nogovitsin O. N.

*THE SUBLIME AND THE LIBERAL POLITICS:
ON THE GENEALOGY OF LIBERAL POLITICAL
AND AESTHETICAL SENSUALITY IN THE SOCIAL METAPHYSICS OF KANT*

The article is dedicated to Kant's representation of the genealogy of liberal sensuality reproduced within the framework of yielding the liberal state of mind, which we take as

* Ноговицин Олег Николаевич, канд. филос. наук, доцент, старший научный сотрудник, Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург; onogov@yandex.ru

a leading political and aesthetical phenomenon of the world of modernism. Based on the collection of respective works of Kant («The Critique of Judgement», «The Conflict of the Faculties», «Metaphysics of Morals» etc.), we analyze the aporias emerging within the transition from the principles of law to the rightful political action, the estimation of moral grounds of the possibility of such a transition, and, fore and foremost, the aesthetic context wherein it occurs. We also demonstrated the complicated relations between Kant's description of this issue and the attempt of its solving by Hannah Arendt, whose conception determines the modern liberal approaches to the practice of revolutionary action and formulation of the principles of liberal geopolitics. In this aspect, we scrutinize the Kantian distinction of the politically engaged sensualism from the standpoint of the triple structure of sensual representation of principles of morality within the politically judging and acting subject: the superstition — the sublime — the enthusiasm.

Keywords: theory of liberalism, sublime, superstition, enthusiasm, war, law, morality, politics, moral community.

1. ВВЕДЕНИЕ

Наше размышление о генеалогии либеральной чувственности как политико-эстетическом явлении, или, лучше сказать, явлении политического в публичной сфере вместе с самой этой сферой, репрезентирующей в кантовской социальной метафизике пространство долгожданной исторической активации универсальной морали, мы начнем с цитаты из «Лекций по политической философии Канта» (1970)^{*} Ханны Арндт. В ней этот едва ли не важнейший классик и непреходящий пример публичного идеолога современного политического либерализма так репрезентирует ту невольную ошибку, которую совершает Кант, открывая сферу политической публичности в качестве сцены, на которой посредством задействования потенций незаинтересованного эстетического суждения, конституирующего всю область человеческого общения и общительности, наконец, возможно практически, т. е. морально, действительное соединение политики и права, публичного политического суждения и права на это суждение и участие в политическом процессе: «Если вы, — пишет Арндт, — зададитесь вопросом, где находится и что представляет собой публика, создающая публичность, необходимую для начала задуманного действия, совершенно очевидно, что в случае Канта публика не может состоять из действующих лиц или людей, участвующих в правлении. Публика, которую Кант имеет в виду, конечно, читающая публика, и он апеллирует к весу ее мнения, а не избирательных голосов. В такой стране, как Пруссия последних десятилетий XVIII века, — под властью абсолютного монарха, внимающего советам просвещенной чиновничьей бюрократии, не менее самого монарха изолированной от «подданных», — не могло быть иной реальной публичной сферы, кроме читающей и пишущей публики. Тайной и недостижимой была как раз сфера правительства и администрации. Поэтому, когда вы читаете работы, которые я цитировала, вам должно быть ясно, что Кант понимает

^{*} Лекции, прочитанные в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, опубликованные с сопровождающими материалами в 1982 г.: [16].

под действием исключительно активность власть предержавших (какой бы она ни была), то есть правительственные акты; всякий реальный поступок со стороны подданных мог относиться лишь к заговорщицкой деятельности, к делам и замыслам тайных обществ. Иными словами, альтернатива существующему правительству для Канта — это не революция, но государственный переворот. Государственный переворот, в противоположность революции, действительно должен готовиться втайне, тогда как революционные группы и партии всегда страстно желали сделать свои цели общеизвестными и привлечь на свою сторону значительную часть населения. Другой вопрос, приводила ли такая стратегия к успеху революции. Но важно понять, что кантовское осуждение революционной деятельности основано на недоразумении, поскольку он трактовал ее в терминах государственного переворота» [1, с. 106–107].

Таким незатейливым способом Ханна Арендт интерпретирует как исторический казус зависимости Канта от наличного состояния политической практики современной ему эпохи, заставляющий его изъять только судящую, но бездействующую публику вместе с вовлеченным в революционное действие народом из поля политики, сохранив за ней лишь статус морального сообщества, мнимую двусмысленность его оценки Французской революции в известном месте из «Спора факультетов» (1798). Здесь, в отличие от других мест его сочинений, где Кант исключительно отрицательно характеризует всякую политическую революцию, он так конфигурирует пространство описания структуры суждения о ней со стороны просвященной публики, что в нем обнаруживается явное противоречие между симпатией к революционному действию и его прямому отрицанию. Кант пишет: «Это событие состоит не в важных совершенных людьми деяниях или злодеяниях, посредством которых великое становится для людей ничтожным, а ничтожное — великим, не в том, что как по мановению волшебства великолепные древние государства исчезают и на их месте возникают словно из под земли другие. Нет, дело совсем не в этом. В этой игре великих преобразований открыто проявляет себя лишь образ мышления зрителей и заявляет во всеулышание о таком всеобщем и вместе с тем бескорыстном их сочувствии играющим на одной стороне против играющих на другой, что такая партийность может оказаться опасной и очень повредить им; это доказывает (своей всеобщностью), что человеческий род в целом обладает характером, и — (своим бескорыстием), что этот характер, по крайней мере в задатках, морален; и он не только позволяет надеяться на продвижение к лучшему, но уже сам по себе есть таковое, насколько это возможно для него в данный момент.

Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, — эта революция, говорю я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве.

Данная морально воздействующая причина двойка: во-первых, она определяется правом, требующим, чтобы другие силы не препятствовали народу принимать такую конституцию, которая представляется ему наилучшей; во-вторых — целью (которая одновременно есть и долг) — считать законной и моральной лишь ту конституцию народа, которая по своей природе принципиально отвергает агрессивную войну, а таковой может быть, по крайней мере по своей идее, только республиканская конституция; она способна создать условия, при которых война (источник всех бедствий и упадка нравов) будет по возможности предотвращаться и тем самым человеческому роду при всей его слабости будет негативно обеспечено его движение к лучшему, по крайней мере устранению препятствий на его пути.

Таким образом, это и граничащая с аффектом склонность к добру, энтузиазм, хотя и не заслуживающий полного одобрения, ибо аффект как таковой достоин порицания, все-таки дают на основании происходящих событий повод к важному для антропологии замечанию: истинный энтузиазм всегда тяготеет к идеальному, причем чисто моральному, к такому, как понятие права, и не может быть основан на своекорыстии. Деньгами нельзя было вызвать у противников революции рвение и душевное величие, которые пробуждало у ее сторонников правовое понятие, и даже понятие чести, присущее древней воинственной знати (аналог энтузиазма), отступало перед оружием тех, кто боролся за право народа, к которому они сами принадлежали и защитниками которого себя считали; эта экзальтация вызывала живейшую симпатию сторонней наблюдающей за событиями публики, не имевшей ни малейшего желания в них участвовать» [4, с. 102–104].

Этот насыщенный текст трактует позицию зрителя, удобно устроившегося в театре и наблюдающего на сцене наводящую страх кровавую историю ниспровержения законного порядка государственной власти, где актеры, т. е. народ, в отличие от публики, во имя восстановления справедливости попирает сам принцип права, которое должно эту справедливость гарантировать, в виде места чувственной реализации смысла исторического процесса развития человечества, направленного на прогресс в реализации моральных задатков, имеющихся в его природе. На практике этот потенциально в полной мере моральный зритель должен видеть кровавую бойню и радикальное торжество несправедливости, тем не менее понимая, что конечные цели революционного действия все же репрезентируют благо, и потому не желает в этом действе участвовать. Это благо есть право народа «принимать такую конституцию, которая представляется ему наилучшей», но при этом право такого народа, который знает, что делает, а именно стремится принять «ту конституцию, которая по своей природе принципиально отвергает агрессивную войну, а таковой может быть, по крайней мере по своей идее, только республиканская конституция». Тем не менее даже тот факт, что целью Французской революции как раз и является установление республиканского строя, еще не делает энтузиазм зрительного зала всецело моральным, но только свидетельствует о том, что моральны его начала. Иными словами, именно степень индивидуальной рефлексии этих начал, т. е. задатков моральности в нас, каждым из членов публичного сообщества, а значит и степень моральности зрителей, и делает пу-

блику публикой, которая, с одной стороны, симпатизирует актерам, поскольку находит в их действиях моральный смысл, а с другой — в незаинтересованном, то есть лишенном корыстного чувственного интереса, суждении отрицает саму материальную действительность происходящего на сцене, нисколько не желая в нем участвовать лично.

В описании ошибки Канта Ханной Арендт, однако, отсутствует кантовский народ, который являет себя именно в состоянии экзальтации, которая в полной мере не присуща публике, каковая должна ограничивать себя выражением «живейшей симпатии», чтобы этим народом не стать. Конечно, сама Арендт исходит из ситуации уже свершившегося процесса истории, где в отдельных государствах, а именно государствах либеральных и демократических, в которых реализована форма республиканского правления, народ, как кажется, уже полностью совпал с публикой, сидящей в театре, получившем геополитическое измерение, и теперь с той же живейшей симпатией, что и кантовский зритель, наблюдает революции в странах тоталитарного и авторитарного строя правления. Однако ей этого мало, Арендт желает также и некоторой степени экзальтации самой публики, насколько это возможно в каждом частном случае политического действия, в сфере либерального сознания неизменно устремленного к горизонту по возможности полного объединения права и политики, что означало бы перенесение действия республиканского права в сферу международных отношений и, соответственно, отказ от кантовского ограничения на такие переносы (т. е. на действия иницирующие революции в других государствах и способствующие их реализации). Данное отчетливо не проговоренное Кантом ограничение как раз и выражается в его нежелании признать в правовом отношении политическое событие революции иначе как в качестве государственного переворота, а чувство политического энтузиазма в качестве полноценного эстетического воплощения морального принципа, а именно чувства, сопутствующего явлению моральной рефлексии в момент процедуры универсальной оценки предполагаемого поступка согласно моральному закону — моральному категорическому императиву. Сам Кант резервирует это место за чувством возвышенного, которое вовсе не совпадает с энтузиазмом в его полном определении. Далее мы попробуем показать, как представленная нами дилемма позиций Канта и всецело зависящей от него в своих теоретических суждениях Ханна Арендт репрезентируется в кантовском описании генеалогии либеральной чувственности и тех принципов, которые определяют ее явление в публичной политической сфере.

2. КАНТ И РЕВОЛЮЦИЯ

Как известно, Кант являлся сторонником плавного реформирования государств в направлении к республиканскому строю, он прямо отвергает саму идею права народа на сопротивление верховной власти, которой он априори, поскольку уже есть народ этого, а не другого государства, передал суверенитет. Никакие злоупотребления властью, не могут оправдать измену, которая долж-

на караться «не менее, чем смертной казнью» [7, с. 329.13–14]*. «В самом деле, такого рода перемена должна была бы быть произведена народом, который с этой целью собирается в толпу, следовательно, произведена не благодаря законодательству; но бунт в уже существующем государственном устройстве — это ниспровержение всех основанных на гражданском праве отношений, а стало быть, ниспровержение всякого права, т. е. это не изменение гражданского строя, а его уничтожение и затем переход к лучшему строю, что представляет собой не метаморфозу, а палингенез, требующий нового общественного договора, на который прежний договор (теперь уже недействительный) не имеет никакого влияния» [7, с. 387.4–16].

Подобная цезура в историческом повествовании, исходный пункт которого первоначальный договор, в действительности не имеет ни только правовой, что очевидно, но и моральной, и эстетической размерности. Это особенно хорошо видно в случае события казни короля, оценке которого Кант посвятил обширное примечание в «Метафизике нравов» (1797). Низложение монарха, по мнению Канта, «все же можно мыслить» как добровольный отказ от власти и возвращение ее народу, или «лишение власти без посягательства на высочайшую особу, чем она была бы низведена до положения частного лица» [7, с. 331.4–7]. Такая иллюзия сохранения преемственности власти может быть поддержана внешне моральной причиной и даже получить юридическое оправдание, заключенное в — для Канта мнимом, но присутствующем в реальном законодательстве — праве крайней необходимости: государь не может принуждать народ к самоубийству, ввергая его своими необдуманно принятыми решениями в пучину крайних бедствий. Более того, так можно оправдать даже убийство короля, коль скоро народ, не сознавая того, открыто вступает с ним в отношении естественного состояния: «Среди всех ужасов государственного переворота в результате восстания даже *убийство* монарха еще не самое худшее; ведь можно также представить себе, что оно совершается народом из *страха* перед тем, что, ежели монарх останется жив, он может снова воспрянуть и заставить народ понести заслуженную кару; следовательно, такое убийство было бы решением не согласно [нормам] карательной справедливости, а исходя лишь из [соображений] самосохранения» [7, с. 331.15–23]**.

Но казнь короля — совсем другое дело. Как пишет Кант: «*Казнь* как форма — вот, что приводит в содрогание душу человека, исполненную идей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например о судьбе Карла I или Людовика XVI. Как, однако, объясняют себе это чувство, которое в данном случае не эстетическое (не сочувствие, действие силы воображения, заставляющего представлять себя на месте по-

* Все ссылки на критическое русско-немецкое издание сочинений Канта содержат указание на страницы и строки русского текста. В каждом случае предыдущая страница дает немецкий текст.

** На суде над Людовиком XVI эту позицию высказывал Робеспьер, только с обратным знаком: когда республика как осажденная крепость окружена врагами, Конвент должен исполнить волю народа, и потому убийство короля уже не будет убийством, а «наказанием, несущим торжественные черты общественного возмездия» («О суде над Людовиком XVI. Речь в Национальном конвенте 3 декабря 1792 г.») [9, с. 139].

страдавшего), а моральное чувство — ведь происходит полное ниспровержение всех правовых понятий?» [7, с. 331.23–29]. Казнь суверена, уже получившего в государстве статус частного лица, есть его убийство, привнесенное в качестве правовой основы в форму государства, поскольку оно совершается на основе некоего закона. Она не мыслима как моральный поступок, поскольку в качестве всеобщей здесь берется максима, посредством полного отрицания правового закона вступающая в противоречие с законом как таковым. Таким образом во всеобщность закона возводится «чистая идея крайнего зла», «преступление из форменной (совершенно бесполезной) злости» [7, с. 333.28–31]. Как таковая, казнь суверена разрушает сам принцип права: народ в своих отношениях с сувереном, «будучи обязан своим существованием его законодательству, становится его властителем» и ставит в закон насилие, вступая в противоречие также и с собой как мыслимой в идее государства фигурой первоначального суверенитета, который он передал государю. Таким образом, мы видим здесь «самоубийство государства» [7, с. 335.17–24], т. е. его самоуничтожение в качестве морального лица.

Для понимания ответа Канта на возникшее затруднение обратимся к его ремарке о том, что чувство, вызываемое мыслью о казни короля, в душе, исполненной человеческого права, не может быть эстетическим: это не сочувствие к Карлу I или Людовику XVI, не эксцентрическое перемещение силой воображения на их незавидное место. Этот источник возвышенного трепета, который мог бы превратить сцену казни короля в трагическую постановку, Кантом не берется в расчет. Его моральная рефлексия касается только тех, кто должен был транслировать некое возвышенное чувство, одобряя столь чудовищный акт. Собственно этого статуса Кант данное деяние и лишает своим вердиктом, откровенно вступая в публичную дискуссию по этому поводу: «одобрение подобных казней в действительности возникло не из мнимоправового принципа, а из страха перед местью государства, которое может однажды возродиться, и указанная выше формальность проявлена лишь для того, чтобы придать этому акту вид наказания, стало быть *правового действия*...; однако эта маскировка весьма неудачна, потому что подобная самонадеянность народа еще хуже убийства, поскольку содержит в себе основоположение, которое должно было бы сделать невозможным само восстановление ниспровергнутого государства» [7, с. 335.24–34]. Итак, казнь суверена, ничтожная в правовом смысле подделка, является таковой и с эстетической точки зрения: это не сцена, созерцание которой возвышает заинтересованного зрителя, а только плохо замаскированное убийство.

Кант явно отсылает здесь к дискуссиям вокруг статуса суда и законности приговора, вынесенного Людовику XVI, развернувшихся перед его казнью и продолжавшихся и в дальнейшем*. В правовом смысле мы имеем здесь дело с неразрешимой апорией. Если «убийство должно мыслить лишь как исключение из правила, которое народ сделал своей максимой» [7, с. 333.34–335.16], т. е. совершил преступление из чувства самосохранения, но тем не менее сам того не подозревая возвел в субъективный принцип деятельности моральное

* См. обсуждение различных аспектов этой темы: [15, с. 670–753].

зло, то казнь суверена — это жест сознательного исключения государственного суверенитета как такового, превращение суверена во внешнего врага и тем самым разделение самого народа на частные лица, погружение его в естественное состояние. С одной стороны, такой жест, поскольку бывший король признан частным лицом и гражданином, подрывает саму идею республики, как уже установленной в ходе революции новой формы государства. С другой (этот вывод Кант эксплицитно не сделал, но не мог не иметь в виду) — если даже предположить, что республика ведет войну с Людовиком XVI как с внешним врагом по принципам международного права⁷, то в рамках дилеммы естественного / гражданского состояний по праву войны его казнь опять же окажется только оправданным отношением естественного состояния убийством того, кто не подлежит действию государственного права. Тогда маскировка убийства под формой законного наказания — это, и правда, своего рода «самонадеянное» умствование на основе правовых принципов, призванное придать вид разумности патологическому умонастроению, распространенному в экзальтированном революционными идеями народе.

В итоге Кант возводит в правовой принцип положение о том, что народ «никогда не имеет ни малейшего права наказывать главу государства за его прошлое правление: на все, что он делал прежде в качестве главы государства, должно смотреть как на совершённое внешне правомерно, а сам он, рассматриваемый как источник законов, не может поступать не по праву» [7, с. 331.10–15]. Очевидно, что этим он налагает запрет на само понятие гражданской войны, какового нигде не употребляет, войны, которую в противном случае придется мыслить по модели межгосударственного конфликта. Из этого, правда, следует также и то, что суверен, будь то государь, или же народ, в правовом смысле, по определению, не может не только быть подвергнут суду, но и судить себя сам, ведь для этого как другому человеку или группе лиц, так и ему самому нужно встать в позицию частного морального лица, т. е. или быть гражданином другого государства, или же отделиться от правовой общности внутри нее самой (и в обоих случаях это будет только моральное суждение). Возникает вопрос, как возможно такое частное, притязающее стать и становящееся коллективным, но при этом не квалифицируемое Кантом как политическое, суждение и сопутствующее ему изменение статуса субъекта, это суждение выносящего, суждение, которое может и не являться в полной мере моральным с точки зрения прямого следования всеобщности морального закона, но ищет и находит себе моральное оправдание?

3. ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАСШИРЕНИЕ ЧУВСТВЕННОСТИ: СУЕВЕРИЕ, ЭНТУЗИАЗМ, ВОЗВЫШЕННОЕ

Критическое отношение Канта к эстетике энтузиастического коллективного чувства, распространившейся в публичном интеллектуальном поле Европы

⁷ Именно так обосновывал в Конвенте свою позицию в пользу казни короля Сен-Жюст («Первая речь о суде над королем») [10, с. 14–15].

в связи с событиями Французской революции, нашло себе прямое выражение уже в «Критике способности суждения» (1790). Описав в «Общем примечании к экспозиции эстетических рефлектирующих суждений» мобилизующие и ослабляющие аффекты, имеющие чувственный характер и рассчитанные (в том числе в искусстве изображения соответствующих им характеров и образов мыслей) на частное употребление, он специально касается более интеллектуально чистых движений души, чтобы отделить возвышенное от ложных двойников, прячущихся под его именем. Кант пишет: «бурные движения души — будут ли они под именем назидания связаны с идеями религии или, как относящиеся только к культуре, с идеями, содержащими в себе общественный интерес, — как бы сильно они не поражали способность воображения — никак не могут притязать на честь *возвышенного* изображения, если они не оставляют за собой такую настроенность души, которая влияет, хотя только косвенно, на осознание душой своей силы и на стремление к тому, что заключает в себе чистую интеллектуальную целесообразность (к сверхчувственному)» [6, с. 327.3–11]. Это не значит, что возвышенное не связано с идеями религии, направленными на моральное назидание, или идеями культуры, действующими на общественно-политические процессы, напротив, дело в типе их субъективного усвоения, мере чистоты субъективных максим практического разума от чувственных элементов, которая отличает возвышенный образ мыслей. По словам Канта, «возвышенное всегда должно иметь отношение к *образу мыслей*, т. е. к максимам — делать так, чтобы интеллектуальное и идеи разума брали верх над чувственностью» [6, с. 327.25–27]. Подлинное чувство возвышенного ничего не теряет «от такого отвлеченного способа изображения, который становится совершенно негативным в отношении чувственного» [6, с. 327.28–30] и вовсе не устанавливает субъективных границ для распространения чувства и суждения о возвышенном в качестве опоры и продукта так организованного коллективного образа мыслей: «В иудейской книге законов, пожалуй, нет более возвышенного места, чем заповедь: не сотвори себе кумира и не создавай никакого изображения того, что есть на небе, на земле и под землей и т. д. Одна только эта заповедь может объяснить тот энтузиазм, с которым иудеи в период расцвета своей жизни относились к своей религии, когда они сравнивали себя с другими народами; [она же объясняет] ту гордость, которая исходит от магометанства. То же самое можно сказать и относительно представления о моральном законе и задатках моральности в нас» [6, с. 329.4–13]. Возвышенное представление целиком захвачено моральной идеей, и отрицание элемента чувственной аффектации не делает моральность холодной и лишённой движущей силы и трогательности. Напротив, «там, где [внешние] чувства ничего не видят перед собой и где тем не менее остается неоспоримая и неистребимая идея нравственности», необходимо скорее сдерживать способность воображения, «чтобы не дать ей возвыситься до энтузиазма», а не пытаться подкрепить эти идеи «картинками и детскими вещами». Именно такие манипуляции характерны для правительств, которые «охотно позволяли, чтобы религия была достаточно снабжена подобными приложениями»: эти изображения играют сдерживающую роль для расширения души до идей разума и представляют собой пределы, которые можно произвольно ставить

уму и чувству подданного, чтобы «с ним, как лишь с пассивным существом, легче обращаться» [6, с. 329.17–28].

Итак, чувство возвышенного дает норму оценки «бурных движений души», которые координируются идеями религии и культуры, причем и те, и другие представляют общественный интерес, с тем отличием, что первые в основном связаны с моральным назиданием, которому придается форма, удобная для воздействия на умы подданных со стороны правителей. Все эти чувства частные и включают элемент рефлексии, поскольку приобретают определенность в субъективно признанном как имеющее общественное значение суждении в отношении тех предметов, что так или иначе дают повод к субъективному представлению о той или иной идее. При этом первоначальный источник всех этих состояний один и тот же — это «задатки моральности в нас». Разница между чистым возвышенным состоянием души и его эрзацами в мере чистоты идеи от чувственных изображений, связанных также и с патологическими аффектациями субъекта. Бурное движение души достигает возвышенного состояния там, где воображение расширяется до своих пределов и в этой пустоте открывается идея разума в ее чистоте, т. е. в конце концов остается только «неоспоримая и неистребимая идея нравственности». При этом, такой порыв души может быть остановлен посредством ярких и ослепляющих ум и чувства изображений — «картинок и детских вещей», прорисовывающих те идеи, на которых инфантильное сознание останавливается, удовлетворяясь опекой внешнего авторитета. Но с другой стороны, возвышенное чувство может достигнуть той степени экзальтации воображения, что формирует такой образ мыслей, который служит основой непосредственного порыва к действию. Это состояние Кант называет энтузиазмом. Однако подобного возвышения душевных движений нельзя допускать, чтобы остаться в поле действия идеи нравственности. Примерами возвышенных идей здесь служат заповедь: не сотвори себе кумира, и представление о моральном законе и задатках моральности в нас. Причем как идея религии данная ветхозаветная заповедь, согласно Канту, непосредственно отмечает сознание коллективной исключительности и вызванный им энтузиазм, которые отличали иудеев в период расцвета их жизни, а также до сих пор отличают мусульман. Законную исключительность моральной идеи, проистекающую из ее априорной всеобщности, как и источника всех перечисленных движений души в присущих человеку задатках моральности, Кант, конечно, не ставит под вопрос. Именно на этой основе в других текстах и лекциях он формирует свою идею моральной религии, в рамках которой все моральные обязанности должны пониматься как заповеди.

Далее Кант специфицирует уже само состояние перехода за грань, на которой наша способность суждения могла бы ухватить моральную идею в ее простоте. Он отделяет энтузиазм от мечтательности: «...чистое, возвышающее душу лишь негативное изображение нравственности — именно потому, что оно чисто негативное, — не создает опасности *мечтательности*, которая состоит в *пустой мечте видеть что-то за всеми границами чувственности*, т. е. грезить исходя из основоположений (сумасбродствовать на основе разума). ... Если энтузиазм можно сравнить с *безумием*, то мечтательность надо сравнить с сумасбродством, которое меньше всего совместимо с возвышенным, так

как оно за свои умствования достойно осмеяния. В энтузиазме как аффекте способность воображения безудержна; в мечтательности как укоренившейся застарелой страсти оно не подчинено никаким правилам. Первый — переходящая случайность, которая иногда поражает самый здравый рассудок; вторая — болезнь, которая его разрушает» [6, с. 329.29–331.14].

Не сложно заметить, что сама идея казни короля, запечатленная в образе народа, самодеятельно возвышающего себя над монархом, узурпировавшим исконно принадлежащий ему суверенитет, — плод таких грез исходя из основоположений, причем едва ли не самый ядовитый из всех возможных, поскольку за этим образом скрывается идея безусловно злой в правовом отношении воли. По существу, это и оценка Кантом образа мыслей якобинцев и их лидеров. Примеры подобного «неистовства с помощью разума, когда наглядное объяснение какой-либо чистой идеи разума превращают в представление о предмете чувств» [4, с. 84], т. е. в символ, не редки у Канта. Так в список подобных фантазий попадают «Атлантида» Платона, «Утопия» Мора, «Океания» Харрингтона и «Северамбия» Аллэ, а заодно и книга Бытия Моисея. Все эти утопии «появлялись на свет постепенно, но попытки к их осуществлению никогда (за исключением неудачливого ублюдка деспотической республики *Кромвеля*) не предпринимались. — Судьба этих государственных творений оказалась такой же, как и судьба сотворения мира: ни один человек не присутствовал при этом, да и не мог присутствовать, так как в этом случае он был бы творцом самого себя» [4, с. 110].

Также нетрудно увидеть, что умы захваченные яркими «картинками и детскими вещами» — это те, что подвержены суеверию. Подобным образом, например, Кант в «Антропологии» (1798) определяет «гадания ... авгуров и гарусников, введенных римлянами в политических целях», эти гадания были «освященным государством суеверием, средством влиять на народ в опасные моменты» [5, с. 218]. К этому списку относятся более здравые, нежели в случае мечтательности, продукты воображения, которые в историческом процессе находили себе социальную функцию: например, все догматы христианства и других исторических религий, Писания которых, исходя из концепта моральной религии, Кант в «Споре факультетов» предлагает подвергнуть исторической критике, выделив в них, особенно в христианстве, как наиболее возвышенной религии, чистое зерно моральных идей (ранее, в «Религии в пределах только разума», он уже дал очерк такой критики).

Суеверие и энтузиазм — широко распространенные в эпоху Просвещения политико-эстетические концепты, в первую очередь относившиеся к оценке деятельности религиозных конфессий и сект, но кантовское различие между ними как отрицательным и отчасти положительным состояниями экзальтированной души, несомненно происходит из эссе Юма «О суеверии и энтузиазме» («Of Superstition and Enthusiasm»)* (1741). В нем Юм, следуя общему мнению, находит источник суеверия в страхе перед неизвестностью, который одухотворяется в фигурах божественных сил, с которыми при помощи авторитетных по-

* В русском переводе: «О суеверии и иступлении». Мы внесли соответствующие поправки в перевод в нижеследующих цитатах из этого эссе.

средников, «предполагаемых друзей и слуг» Божества, посредством церемоний, обрядов и ритуалов можно вступить в контакт, заручившись их попечением [14, с. 520]. Суеверие таким образом предполагает власть посредников, энтузиазм, напротив, «возникает из претенциозной гордости и самоуверенности, ... охваченный им человек считает себя достаточно достойным, чтобы приблизиться к Богу без всякого человеческого посредничества». Такие люди «воображают себя даже действительно приближенными к Богу посредством созерцания и внутренней беседы». «Фанатик сам себя освящает и придает своей особе священный характер, превосходящий всякую другую святость, которая опирается на формальные институты разных церемониалов» [14, с. 521]. В силу своей природы, резюмирует Юм, суеверие всегда связано с рабством, в то время как энтузиазм ведет к свободе. Это суждение он подкрепляет указанием на то, что все наиболее радикальные протестантские конфессии Англии и Франции, при своем основании исступленно попиравшие «общепринятые правила разума, морали и благоразумия» [14, с. 521], отказавшись от церемоний и священных ритуалов, уже вскоре стали проявлять наибольшую веротерпимость и приверженность гражданской свободе. По мнению Юма, причина этого как раз и заключается в отказе от ритуалов, поскольку так адепты этих религиозных течений пресекли возможность появления новых авторитетов, которые могли бы восстановить функцию символически отчужденной в этих священных практиках власти.

Кант использует данное различие Юма, но проводит внутри понятия об энтузиазме еще одно, отделяя фанатизм мечтателей, в итоге являющий продукты воображения, отчасти подобные тем, что служат опорой всех суеверий, от энтузиазма, в качестве основной черты которого выделяет, сближающую его с возвышенным, исключительность претензии на свободное от всего чувственного представление идеи разума. Правда, эта исключительность не только освобождает ум от посредничества авторитета (помимо умопостигаемой значимости заповеди и закона), но и ведет к временной, подобной безумию, экзальтации. Юм не связывает энтузиазм со страхом, который необходимо сопутствует явлению возвышенного чувства, однако это делает Шефтсбери в знаменитом «Письме об энтузиазме» (1707), сравнивая и даже сближая энтузиазм и возвышенное в фигуре особого истинного или «божественного энтузиазма» [13, с. 269]*. Сочинения Шефтсбери и упомянутое в том числе Кант также хорошо знал. Что же касается возвышенного в отдельности, то оно и так всеми философствующими писателями XVIII в. по давней традиции, идущей от дискуссий о трагедии и катарсисе Аристотеля, выводилось из страха. По сути, обращаясь в своем анализе возвышенного к страху, как чувственному условию всех этих трех движений души, Кант сводит их к одному источнику — ответу нашего умопостигаемого начала, заключенного в задатках моральности в нас, на серьезную, способную полностью разрушить нашу чувственную природу, но все же отдаленную и тем более возбуждающую воображение опасность. Все три исходят из этого начала, но получают разную траекторию движения, в связи с чем возникает вопрос: так что же такое возвышенное, коль скоро

* Подробнее об энтузиазме в более широком контексте эпохи см.: [15, с. 412–438].

только это расширение души признается Кантом нормативным для оценки двух других и в определенном смысле политически легитимным, даже несмотря на то, что это только внутренняя и недействительная с точки зрения правовой легитимности претензия на изменение социального порядка?

4. ЭКСПОЗИЦИЯ = ДЕДУКЦИЯ ОБЩЕЗНАЧИМОСТИ И НЕОБХОДИМОСТИ СУЖДЕНИЯ О ВОЗВЫШЕННОМ

Когда Кант говорит о возвышенном в моральном и политическом измерении, речь у него всегда идет о динамическом возвышенном. Напомним, что понятие динамического возвышенного есть представление о природе, рассматриваемой в эстетическом суждении в качестве необоримой силы, тем не менее не имеющей над нами никакой власти [6, с. 293.4–7]. Как таковое оно дифференцируется Кантом от понятия страха: природа, являющая свое могущество, неизбежно должна внушать нам страх, чтобы, учитывая силу преодолеваемого нами сопротивления, мы могли в эстетическом суждении признать ее возвышенной. Однако этот страх (за свое имущество, здоровье и жизнь [6, с. 297.9–11]) в случае чувства возвышенного является как нечто ничтожное, несмотря на нашу ничтожно малую способность к сопротивлению могуществу природы: возвышенные предметы таковы, что «чем страшнее их вид, тем более он притягателен для взора, если только мы сами находимся в безопасности; ...они увеличивают душевную силу сверх обычного и позволяют обнаружить в себе совершенно другого рода способность сопротивления, которая дает нам мужество померяться [силами] с кажущимся всевластием природы» [6, с. 295.16–22]. Ощущение физического бессилия соседствует здесь с откровением способности судить о себе как о независимых от природы существах, имеющих над ней превосходство, и на этом чувстве и суждении, которое оно имплицитно, «основано самосохранение совершенно другого рода, чем то, какое природа вне нас может нарушить и подвергнуть опасности, причем человечество в нашем лице остается не униженным, хотя человек и должен был бы оказаться покоренным этой властью» [6, с. 295.31–297.6].

Это описание как нельзя лучше иллюстрируют «дерзко нависшие, как бы грозящие скалы, громоздящиеся по небу тучи, надвигающиеся с громом и молнией, вулканы во всей их разрушительной силе, ураганы, оставляющие за собой опустошения, бескрайний, взбушевавшийся океан, огромный водопад многоводной реки и т. п.» [6, с. 295.10–14]. Примеры картин природы у Канта являются образцовыми для анализа возвышенного. Кроме них он приводит еще два типа примеров. Первый из них, относящийся к войне, мы разберем позже. Кант специально использовал его в подтверждение укорененности чувства возвышенного в человеческой природе от дикаря до современного, уже обладающего развитыми моральными и правовыми понятиями человека (т. е. в качестве эмпирической демонстрации его общезначимости и необходимости). Вряд ли будет ошибкой сказать, что здесь мы имеем дело с попыткой выделить контекст демонстрации чистого возвышенного в отношении практики, которая скорее требует доведения этого чувства до коллективного энтузиазма как

эстетического условия пренебрегающего чувством самосохранения действия. Третий тип связан с дифференциацией возвышенного религиозного чувства от примеров суеверия.

С точки зрения соотношения способностей души в субъекте, «настроенность души на чувство возвышенного требует восприимчивости ее к идеям» [6, с. 303.28–29]. Как таковое возвышенное предполагает соотнесение двух способностей в отношении чувственного созерцания — разума и воображения. Предмет возвышенного чувства, собственно природа (в широком смысле от природных феноменов до проявлений нашей внутренней природы вовне) в ее безобразном и ужасающем явлении, демонстрирует здесь «разительное несоответствие» идеям, а одновременное сознанию такого несоответствия усиление воображения представить природу (ее картины) в качестве «схемы для идей», «отпугивает чувственность и в тоже время привлекает [нас], так как [здесь] разум оказывает принудительное воздействие на чувственность, для того лишь, чтобы расширить ее в соответствии со своей собственной областью (практической) и заставить ее заглянуть в бесконечность, которая для чувственности представляет собой бездну» [6, с. 303.29–305.6]. Подобное расширение чувственности по определению есть специфический, имеющий только субъективное значение, априорный синтез чувственности и разума в его собственном, т. е. практическом, измерении. Это и обнаруживается посредством явления в душе чувства, в котором страх сменяется влечением, особого чувства благорасположения, смысл явления которого требуется только осознать, коль скоро предмет, это чувство вызывающий, в отличие от прекрасного предмета, «целиком лишен формы или образа (Gestalt)» [6, с. 341.28–29], т. е. не создает видимость целесообразности без понятия о ее цели.

В силу того, что предмет возвышенного чувства не имеет формы и только само это чувство «может показать субъективную целесообразность данного представления», как указывает Кант, для доказательства общезначимости и необходимости суждения о возвышенном даже не нужна дедукция, а достаточно только экспозиции, т. е. внешнего описания того, что в нем мыслится [6, с. 343.14–16]. Собственно высказанные выше положения, как и другие, которые мы приведем ниже, и есть дедукция суждения о возвышенном (п. 30), смысл которой Кант резюмирует так: «возвышенное в природе именуется таковым только в переносном смысле; в собственном смысле его должно приписывать только образу мыслей или, скорее, основанию его [заложенному] в человеческой природе. Схватывание предмета, вообще-то, лишенного формы и целесообразности, дает только повод для того, чтобы осознать это основание, и таким образом предмет только *употребляется* в соответствии с субъективной целесообразностью, но не рассматривается *сам по себе* и в соответствии со своей формой (как бы *species finalis accepta, non data*)» [6, с. 343.6–14].

Предмет чувства возвышенного — это лишь повод к тому, чтобы осознать в себе то, что только субъективно целесообразно, что имеется как *species finalis accepta, non data* («конечный вид, постигнутый, но не данный [в своем содержании]»), т. е. как мотив и одновременно основание волевого акта, направленного на возвышение над могуществом природы и поэтому выражающего претензию на безусловную всеобщность идеи практического разума, т. е. убежденность

в том, что всякий разумный субъект должен быть ее носителем. Идея эта есть идея особого назначения человеческой природы, ее духовного нечувственного основания, мира свободы (от принуждения чувственности), причастность которому генерирует в субъекте определенный (моральный) образ мыслей. Как замечает Кант «природа называется здесь возвышенной только потому, что она возвышает способность воображения до изображения тех случаев, в которых душа может ощущать возвышенность своего назначения даже по сравнению с природой» [6, с. 297.15–19], т. е. с необходимостью как таковой, по отношению к которой наше собственное бытие случайно. Эти изображения, некоторые из которых Кант в виде дискурсивных указаний предъявляет как примеры для пояснения своего рассуждения, одновременно дают повод ощутить (1) тотальную случайность человеческого бытия в природе и (2) наполняют душу «вдохновляющим благорасположением», ощущением превышающей необходимости природы необходимости ее бытия, ее особого назначения. Соответственно, для возникновения этого ощущения необходимо сознавать безопасность своего положения в отношении всех следствий, которые может принести испытание бытия среди тех вещей, что внушают, кажется, неодолимый в непосредственном соприкосновении с ними страх: необходима как в театре зрительская дистанция по отношению к тому, что является на сцене (этим образом Кант и пользуется, описывая отклик публики на события Французской революции в «Споре факультетов»). Дистанция по отношению к угрожающим вещам сама по себе не могла бы спасти нас от гнетущего, парализующего волю состояния страха, перед лицом того, что только означает конечность нашего бытия, и обнаруживается в неспособности нашего воображения придать ему форму и целесообразный пусть и без цели образ. Однако поскольку в душе возникает ощущение возвышенного — это означает, что на воображение, заставляя его расширяться до возможного предела, воздействует некая иная сила, указывающая на наличие в нас способности «самосохранения другого рода», т. е. сила разума, открывающая основание в нас иного неприродного бытия, которое содержит в себе собственную необходимость и не подвержено риску уничтожения. Иными словами, чувство возвышенного есть выражение рефлексии этого различия двух необходимостей, чувственной и превышающей ее воздействие сверхчувственной природы в нас, рефлексии, которая продуцируется в момент, когда воображение при виде возвышенного предмета, ценой исчерпания всех своих возможностей придать ему образ, соединяет эти две реальности. Как таковое ощущение возвышенного есть продукт составляющей его смысловое содержание рефлексии источника устойчивой идентичности субъекта данной рефлексии, несмотря на его конечность в качестве чувственного существа. Именно поэтому такое чувство обнаруживается как чувство «вдохновляющего благорасположения», т. е. подъема жизненных сил, сообщающего этому субъекту о его реальности, инициации в нем волевого начала, которое оказывается способно подавить подогреваемое воображением чувство страха и таким образом обнаруживает цель своей деятельности в себе, в идее того, что Кант называет высшим, чем природное, «назначением» человека. Как подытоживает свое рассуждение о дедукции возвышенного Кант: рассматривая содержание суждений о возвышенном в природе, «мы нашли

в них целесообразное соотношение познавательных способностей, которое должно быть *a priori* положено в основу способности [иметь] цели (воли) и которое поэтому само *a priori* целесообразно, что сразу же заключает в себе дедукцию, т. е. обоснование притязания подобного рода суждения на всеобщую и необходимую значимость» [6, с. 343.17–22].

В итоге как результат единичного чувства, испытанного душой, трансцендентная идея разума оказывается основанием устойчивости бытия субъекта в имманентном для его сознания порядке чувственного бытия природы, т. е. во времени, а также источником формирования определенного рода образа мыслей, т. е. системы убеждений, иницируемого последующей рефлексией этой идеи. Как замечает Кант, в ситуациях возвышенного настроения наша «самооценка» как существ, возвышающихся над природой, «ничего не теряет от того, что мы должны чувствовать себя в безопасности, чтобы ощутить такое вдохновляющее благорасположение»; даже при том, что угроза опасности несерьезна, это не означает, что столь же несерьезно нужно относиться к этой «возвышенности нашей духовной способности»: «благорасположение (Wohlgefallen) касается здесь лишь обнаруживающегося в таких случаях *назначения* нашей способности, поскольку задатки ее имеются в нашей природе, в то время как развитие и упражнение ее предоставляется нам и возлагается на нас в качестве обязанности» [6, с. 297.20–28]. В этом, по словам Канта, и «заключается истина» или «принцип» бытия человеческой природы, пусть человек, доводя до таких впечатлений свою рефлексию, и осознает свою беспомощность в настоящем [6, с. 297.28–30].

Упражнение моральных задатков в нашей природе, о котором говорит Кант, само есть источник возвышенного чувства. Это хорошо показывает обрамляющий все рассуждение, составляющее первую часть экспозиции суждения о возвышенном (п. 28 «Критики способности суждения»), теологический пример. Могущество Бога — вот, что должно, кажется, вызывать в нас страх и возвышенное чувство, мыслим ли мы проявления его гнева за природными катаклизмами, или создаем в себе перед его лицом недостойный образ мыслей, влекущий ко греху. Однако, было бы «глупо и святотатственно воображать о превосходстве нашей души над действиями и, как кажется, даже над намерениями такого могущества» [6, с. 299.28–30]. В этих случаях страх не может стать причиной возвышенного настроения и суждения о Боге, напротив, настроенность души здесь будет выражаться «в покорности, удрученности и чувстве полного бессилия», которым в религии соответствуют различные формы ритуального поведения: «коленопреклонение, молитва с опущенной головой, голоса и жесты, выражающие полную сокрушенность и страх» [6, с. 299.30–301.8]. Такая настроенность и ритуальная, социально кодифицированная, форма, которая ее иницирует и поддерживает, есть продукт не истинной религии и морали, а суеверия, вызывающего в человеке не уважение перед Богом, а страх, трепет и лицемерное «стремление снискать себе благосклонность и милость» [6, с. 301.30–303.3]. Только сознание в себе «искренней, богоугодной настроенности», отличающей «добродетельного человека, который боится Бога, но не испытывает перед ним страха», поскольку его «не беспокоит мысль, что он когда-нибудь захочет воспротивиться Богу и его заповедям»

[6, с. 293.24–26], является условием того, что в таком человеке мысль о могуществе Бога, стоящем за явлениями природы, способна «пробудить идею возвышенности этого существа», поскольку тогда «он постигает в себе самом возвышенное, сообразное воле этого существа, и благодаря этому возвышается над страхом перед такими действиями природы, которые он не рассматривает как вспышки его гнева» [6, с. 301.17–23]. Иными словами, в истинной, т. е. моральной, религии материей переживания в чувстве возвышенного, вызванного пугающими явлениями природы, является смысл различия между абсолютным могуществом Бога и сообразным его воле моральным достоинством человека.

Сами по себе примеры инициации чувства возвышенного при созерцании природы и теологический пример, который также отсылает нас к картинам природы в состоянии катаклизма, — на наш взгляд, по замыслу Канта, должны были продемонстрировать как бы начальную и конечную точку некоего процесса воплощенной в чувственности субъекта рефлексии идеи сверхчувственного назначения человеческой природы. При этом с точки зрения природы эмпирического субъекта этого чувства они асимметричны: если в первом случае Кант, кажется, сталкивает нас с чистым от внешних для чувства возвышенного символических дополнений экзистенциальным состоянием, то во втором — чувство возвышенного возникает параллельно процессу десимволизации угрожающих явлений природы в качестве означающих божественного гнева, — грубо говоря, мы имеем дело с атеистом и человеком религиозного склада. По существу, очищая возвышенное от привходящих элементов суеверия и энтузиазма, Кант направляет нас к источнику рефлексивной рафинированной эксклюзивности, характерной для чувства возвышенного, и вместе с тем его сущностной интенции на всеобщность распространения: возвышенное отделяет субъект от уже имеющихся форм социальной связи и одновременно репрезентирует в нем их чистую от всех возможных частных, исторически данных символизаций идею, а именно чистую вневременную идею ноуменального сообщества «царства целей»^{*}.

Это хорошо видно, если обратиться к еще одному примеру, который Кант приводит в завершающем экспозицию возвышенного 29 параграфе «Критики способности суждения», где он разбирает вопрос о модальности суждения о возвышенном, т. е. дает экспозицию его всеобщности и необходимости в качестве специально выделенной проблемы. Здесь он подчеркивает, что «суждение о возвышенном в природе требует культуры (гораздо больше, чем суждение о прекрасном)» [6, с. 305.24–25], а именно «развития нравственных идей». Иными словами, чистые возвышенные состояния перед лицом природы изначально только с точки зрения их принципа как синтетического суждения а priori, но фактически приобретший конвенциональное культурное значение выбор природы в качестве подобного объекта является специфическим знаком, свидетельствующим о развитии, т. е. очищении от догм и суеверий, и общественном распространении нравственных идей. «В самом деле, — пи-

^{*} Содержательно в ходе рефлексии данной идеи в этом качестве могут выступать различные производные от нее моральные идеи разума, а также их правовые аналоги, такие как идея всемирногражданского образа мысли [6, с. 431.4–15].

шет Кант, — то, что мы, подготовленные культурой, называем возвышенным, без развития нравственных идей покажется только отпугивающим необразованному человеку» [6, с. 305.6–9]. В пример Кант приводит описания жизни савойских крестьян французским географом и геологом Орасом-Бенедиктом де Соссюром, автором четырехтомного труда о его путешествиях в Альпы: они, как полагает Соссюр, «без раздумий назвали бы дураками всех любителей ледяных гор», поскольку те подвергают себя опасностям там, где эти опасности действительно и составляют для жителей, прикованных к этим местам, часть их нелегкой повседневности [6, с. 305.9–15]. Кант даже соглашается с такой здравомысленной оценкой, которая могла бы показаться пошлой: неизвестно «совсем ли был бы не прав» савойский крестьянин, «если бы... любитель путешествовать по ледяным горам навлек на себя там опасности, которым он подвергался бы лишь из интереса, как это обычно бывает у большинства путешественников, или для того, чтобы когда-нибудь иметь возможность дать патетические описания их» [6, с. 305.15–20]. Сумасбродство такого путешественника не имеет ничего общего с возвышенным настроением, водившим рукой де Соссюра. Возвышенные картины альпийских гор, которые рисует Соссюр, по Канту, есть входящее в его намерения нравственное наставление читателю и как бы «бесплатное приложение» к его научному труду [6, с. 305.20–23]. Иными словами, эти художественные описания есть явление незаинтересованного взгляда в своем возвышенном порыве исходящего из нравственного интереса писателя. Культурный феномен нарождающегося романтического мирочувствия Кант, по сути, трактует как предзнаменование возникновения нового морального сообщества, которое, конечно, не избавлено также и от сумасбродных профанаций, обусловленных модой на путешествия в горы, широко распространившейся в 70–80-х гг. XVIII в. и породившей соответствующую литературу и художественную практику*. Рафинированность суждения о возвышенном в природе не означает, что оно «порождается только культурой», т. е. «лишь конвенционально вводится в общество»: «нет, свое основание оно имеет в человеческой природе, и именно в том, чего вместе со здравым рассудком можно ожидать от каждого человека и требовать от него, а именно в задатках для чувства (практических) идей, т. е. для морального чувства» [6, с. 305.25–30]. В другом месте, Кант дает пояснение относительно того, в чем видит действительный источник и этой моды, и самой генерализации суждения о возвышенном в природе: это моральное разочарование в общественных и политических нравах и невыносимое сознание постоянного и «всевозможного зла», причиняемого людьми друг другу; все это тех, кто испытывает «страстное желание видеть их лучшими», заставляет искать уединения, «отрешения от всех житейских радостей» и, в конце концов, ведет к своего рода мизантропии [6, с. 333.2–25]. Он даже по этому поводу иронизирует над Соссюром: «Столь же остроумный, сколь и основательный Соссюр в описании своего путешествия по Альпам говорит о Бономе, одной из савойских горных цепей: «Там господствует какая-то *пошлая печаль*». Значит он знал и *интересную* печаль, которую вызывает вид пустыни, куда люди охотно бы переселились, чтобы

* См.: [11, с. 492–496].

ничего больше не слышать и не узнавать о мире, и которая все же не должна быть настолько уж негостеприимной, чтобы предложить людям лишь крайне тяжелую жизнь в ней» [6, с. 333.25–335.1]. Пути таких людей и религиозного человека, для которого материей суждения о возвышенном в природе является идея Бога, по мнению Канта, непременно должны сойтись в дисперсном, но могущественном в силу безусловной всеобщности нравственных идей, сообществе адептов моральной религии. Собственно, это и есть публика, которая извлекает смысл из созерцаемого на сцене истории события Французской и любой другой политической революции, приходя от этого в возвышенное настроение. О ней говорит и Кант, и Ханна Арендт. Однако остается вопрос: когда эта публика, согласно Канту, становится народом в собственном смысле?

5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ВОЙНА И ВОЗВЫШЕННОЕ

Специфика понимания Кантом морального сообщества в широком смысле социального объединения вообще в противоположность государству и частно-правовым образованиям от семей до торговых предприятий состоит в том, что оно не может не иметь характера религиозной связи. Естественному состоянию в правовом смысле соответствует естественное состояние в этическом смысле, и по содержанию они ничем не отличаются: «этически естественное состояние есть состояние непрестанной вражды на почве того зла, которое присуще всем людям; эти люди, будучи ... словно бы *орудиями зла*, губят моральные задатки друг друга даже при наличии у каждого в отдельности доброй воли, поскольку отсутствует общий объединяющий всех принцип» [3, с. 101]. В существующую гражданскую, т. е. политическую, общность «все политические ее члены как таковые входят только в их *этически естественном состоянии*, имея полное право в нем и оставаться, так как было бы противоречием (*in adjecto*), если бы эта общность по необходимости принуждала бы своих граждан вступать в общность этическую — ведь последняя уже в своем понятии заключает свободу от принуждения» [3, с. 100]. Так Кант формулирует принцип различения морального и политического сообщества, соответствующий различию категорических императивов на моральные и правовые, первые из которых в трансцендентальном смысле имеют только внутреннее, а вторые только внешнее применение. Смешение того и другого недопустимо, хотя именно такое смешение, по существу, пропагандирует Ханна Арендт, и оно же неизбежно сопутствует любой моральной претензии публичного человека на политическое представительство, не освященное политической властью государства. Тем не менее, сама по себе сфера политического сообщества, даже если мы имеем дело с республикой, находит себе высшее определение в поле управления, т. е. выражается посредством функции правительства, репрезентирующего суверенитет народа как государственный суверенитет, а единственная репрезентация морального сообщества в сфере политики, то место, где публика становится народом, как ни парадоксален такой вывод, обнаруживается исключительно на войне. Третий сложно дифференцированный пример возвышенного у Канта именно война, причем взятая в структурном отличии войны, которую по праву

ведет моральное сообщество во главе с правительством, от репрезентации возвышенного представления о войне в до-республиканском ее состоянии.

Акцентируя внимание читателя на уже обсуждавшейся выше принципиальной для формирования чувства возвышенного безопасной дистанции по отношению к устрашающему нас в самых глубинах нашего существа предмету, созерцание которого дает толчок рефлексии возвышенного назначения нашей сверхчувственной способности, Кант констатирует, что этот итог столкновения на дистанции и есть «истина», т. е. принцип бытия нашей природы. «Возвышенное благорасположение», которое мы чувствуем в этот миг, выражает случившуюся таким образом рефлексию этого «назначения нашей духовной способности» и свидетельствует о том, что «задатки ее имеются в нашей природе, в то время как развитие и упражнение ее предоставляется нам и возлагается на нас в качестве обязанности» [6, с. 297.20–28]. И далее, в пояснение этого парадокса и того, что чувство, это характерно для человека вообще, он приводит серию примеров, иллюстрирующих возвышенные состояния людей, связанные с войной: «Правда, этот принцип кажется чрезвычайно изысканным и умствующим, а поэтому и запредельным для эстетического суждения [т. е. слишком явно включающим рефлексию, в отличие от непосредственности чувства, вызываемого прекрасным в природе. — *О.Н.*]; но наблюдения над людьми доказывают противоположное, а также то, что этот принцип может лежать в основе вынесения самых обыденных суждений, хотя его и не всегда сознают. В самом деле, что даже для дикаря служит предметом величайшего восхищения? Человек, который не пугается, ничего не боится, следовательно, не отступает перед опасностью, но в тоже время с полной рассудительностью твердо берется за дело. Даже в самом высоконравственном [общественном] состоянии остается это исключительное уважение к воину; но что еще при этом требуется, — обладать также всеми добродетелями мирного времени, кротостью, проявлять сострадание и даже должную заботливость о своей собственной особе именно потому, что все это показывает нестигаемость его души перед лицом опасности. Поэтому можно сколько угодно спорить, кто заслуживает большего уважения — государственный деятель или полководец, — эстетическое суждение решает вопрос в пользу полководца. Даже война, если она ведется правильно и со строгим соблюдением гражданских прав, содержит в себе нечто возвышенное и в тоже время делает образ мыслей народа, который так и ведет войну, тем более возвышенным, чем большим опасностям он подвергался, сумев мужественно устоять перед ними; и, напротив, продолжительный мир обычно делает господствующим один лишь торгашеский дух, а вместе с ним низменное своекорыстие, трусость и изнеженность и снижает образ мыслей народа» [6, с. 297.30–299.23].

Война, таким образом, по Канту, оказывается идеальным примером демонстрации укорененности в обыденных суждениях возвышенности нашей духовной способности, взятой в исторической прогрессии рефлексии ее возвышения над необходимостью природы. Отметим два момента.

Во-первых, возвышенное чувство неизбежно партикулярно, но с самого начала человеческой истории, даже на самой низкой ступени морального сознания, т. е. у дикаря, имеет коллективный характер оценки. Это говорит

о содержащихся в нем рефлексии и действительно имеющем место коллективном удовлетворении претензии на общезначимость, которая заключена в субъективной необходимости репрезентации этой рефлексии в суждении о единичном, исключительно по своей способности вызвать такое чувство предмете. Более того, суждение о возвышенном выражает автономию коллективной воли народа и его самоидентификацию в общем чувстве как в виде зримой персонализации в фигуре полководца, так и в самом наименовании себя одним народом, который так противопоставляет себя и исходящей от врагов экзистенциальной угрозе, и способной вызвать одно лишь презрение социальной связи, основанной на гетерономных мотивах торгашеского духа.

Во-вторых, коллективная репрезентация согласия в чувстве возвышенного, с точки зрения Канта, наиболее отчетлива там, где мы имеем дело с максимально выраженной противоположностью, с одной стороны, морального образа мысли и соответствующих ему поступков и, с другой — крайней степени риска, которому подвергается такой субъект. Так дело обстоит и с частной персонификаций возвышенного в полководце, ведь в мирной жизни он должен являть идеал нравственного поведения, включая заботу о своем физическом благополучии, которого он как раз и рискует лишиться. Так же и в случае воюющего народа, победа которого тем более ценна, что он избирает возвышенный способ ведения войны «по правилам и со строгим соблюдением гражданских прав», т. е. такой, который дает на поле боя противнику, эти правила не соблюдающему, очевидный перевес.

Именно к образу такой войны и такого полководца, по отношению к которым эта еще не случившаяся война была бы оригиналом, прибегает Кант, когда пишет в своем обсуждении революционного энтузиазма, что «даже понятие чести, присущее древней воинственной знати (аналог энтузиазма), отступало перед оружием тех, кто боролся за право народа, к которому они сами принадлежали и защитниками которого себя считали». Если образы борцов за свободу народа можно найти в истории, то, в свою очередь, война по правилам, со строгим соблюдением гражданских прав, выражает представление об идеальной, пока, на веку Канта, когда он писал «Критику способности суждения», еще не имевшей места войне, которую ведет народ, имеющий конституцию, «которая по своей природе принципиально отвергает агрессивную войну». Этот народ, таким образом, способен вступить в грозящее потерей жизни, здоровья и имущества противостояние только против агрессора, т. е. ради уничтожения самой материальной возможности войны^{*}. Однако данный смысл может иметь интеллигибельное измерение лишь для публики, которая по определению действует исключительно посредством своего бездействия, силой высказывания публичного мнения и будучи самостоятельной именно в своих суждениях, но не для народа, поскольку такой самостоятельностью и необходимой для развития рефлексии возвышенных идей культурой он, как мы видели, с точки зрения либерального сознания, не обладает.

Эта апория либерального сознания, концептуальные условия которой демонстрирует кантовская метафизика морали, права и политики, вовсе не может

^{*} Подробнее см.: [8].

быть сведена к простой ошибке, вызванной тем, что Кант имел дело с современным ему ограничением политической сферы государства в правительстве и его органах управления, противостоящих и публике, и народу, в равной мере лишенных политического представительства. О ложности данного предположения Ханны Арндт свидетельствует ее собственная теория либеральной политики. Обосновывая возможность сопротивления тоталитаризму агрессивного государства, она сама исходит из исторически данного, как ей кажется, действительного наличия множества либерально-демократических государств, укореняя их возможность в эстетике прекрасного как трансцендентальной основе всякой общительности (незаинтересованной сугубо чувственными потребностями коммуникации) и условия актуализации свободного суждения. Однако последнее как явление культуры возможно в качестве такового, только будучи уже символизировано посредством художественного и литературного представления возвышенных идей универсальной морали^{*}. Этот двойной источник либеральной чувственности, в котором моральные задатки нашей природы обнаруживаются моральным сознанием в чувстве возвышенного, но на материале уже бессознательно усвоенных им продуктов культуры, составляющих их идеологическую оболочку, сам по себе отчетливым образом репрезентирует еще один аспект только что сформулированной нами апории либерального сознания^{**}. Публика Арндт — это те же кантовские зрители, публика, которая, если совпадает с собственной метафизической субстанцией, то уже не способна быть народом, но не может не сочувствовать творящемуся на сцене, кровавым революционным переворотам, героической войне народов против агрессии своих и чужих назначенных в тоталитарные правительства. Только теперь, когда эта публика осознает себя по праву правящей политической инстанцией либерального государства, ее сочувствие, питаемое на безопасной дистанции, может воплощаться в активной практике ведения войны посредством всех возможных орудий дистанционного воздействия на агрессора, но как только это сознание ослабевает, с ним начинает угасать и зрительский энтузиазм.

^{*} Напомним, почти всегда забываемое, в том числе и Арндт, специфическое свойство суждения вкуса, т. е. суждения о прекрасном: поскольку прекрасное нравится непосредственно и суждение о нем касается лишь формы прекрасного предмета, то само по себе чувство прекрасного по определению является морально неоднозначным (даже в известном смысле нейтральным с точки зрения универсалистских концепций, дающих содержательные репрезентации противоположности добра и зла) и предельно избирательным, содержание рефлексии вкуса придает именно возвышенная идея разума, становящаяся в своем невозможном и прекрасном изображении символом морально доброго. Подробнее об этом см. пояснения Александра Исакова: [2, с. 78–82]. Арндт на всем протяжении своего рассуждения о суждении вкуса как основе общего чувства и общительности [1, с. 109–136] нигде не обращает внимания на это его важнейшее свойство.

^{**} См. вариант анализа описанных нами апорий либерального сознания и генезиса публичной сферы буржуазного социума в классической монографии Юргена Хабермаса «Структурное изменение публичной сферы» (1962), который также ставит в центр своего исследования кантовскую теорию публичности: [17] (русский перевод переиздания 1990 года: [12]).

ЛИТЕРАТУРА

1. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. — СПб.: Наука, 2012.
2. Исаков А. Н., Сухачев В. Ю. Этнос сознания. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999.
3. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. — Т. 6. — М.: Чоро, 1994. — С. 5–222.
4. Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. — Т. 7. — М.: Чоро, 1994. — С. 5–136.
5. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. — Т. 7. — М.: Чоро, 1994. — С. 137–376.
6. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — Т. 4. — М.: Наука, 2001.
7. Кант И. Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — Т. 5. Ч. 1. — М.: Наука, 2014.
8. Ноговицин О. Н. Кантовское обоснование либерализма как социальная теория: война, право, мораль // *Filozofija i društvo / Philosophy and Society*. — 2022. — Vol. 33 No. 4. — P. 715–748.
9. Робеспьер Максимилиан. Избранные произведения в 3 т. — Т. 2. — М.: Наука, 1965.
10. Сен-Жюст Луи Антуан. Речи. Трактаты. — СПб.: Наука, 1995.
11. Старобинский Ж. 1789 год: эмблематика разума // Старобинский Жан. Поэзия и знание: история литературы и культуры. — Т. 2. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — С. 357–500.
12. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы. Исследования относительно категории буржуазного общества. С предисловием к переизданию 1990 года. — М.: Весь мир, 2016.
13. Шефтсбери. Письмо об энтузиазме // Шефтсбери. Эстетические опыты. — М.: Искусство, 1975. — С. 237–271.
14. Юм Дэвид. О суевории и исступлении // Юм Дэвид. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1996. — С. 518–523.
15. Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1: Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. — М.: Новое литературное обозрение, 2004.
16. Arendt H. *Lectures on Kant's Political Philosophy* / edited by R. Beiner. — Chicago: University of Chicago Press, 1982.
17. Habermas J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. — Neuwied; Berlin: Hermann Luchterhand, 1962.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.042

УДК 1(091)

*С. Н. Корсаков, А. В. Черняев**

**К 80-ЛЕТИЮ СОЗДАНИЯ ПЕРВОЙ В СССР
«ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»
ПРОЕКТ РУССКОГО ТОМА В СОСТАВЕ АКАДЕМИЧЕСКОЙ
«ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ» 1943 Г. И ФОРМИРОВАНИЕ
НАЦИОНАЛЬНОГО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО
САМОСОЗНАНИЯ В СССР
(Статья вторая)**

(Статья первая опубликована во втором выпуске Вестника РХГА за 2023 г.)

На основе впервые привлекаемых к рассмотрению исторических источников предпринимается попытка реконструкции истории создания, содержания и трансформации концепции, а также дальнейшей судьбы посвященного истории русской философии VI тома в составе академической «Истории философии», который готовился в Институте философии АН СССР в годы Великой Отечественной войны. Приводятся новые сведения об организации и ходе работы над томом, сроках подготовки материалов, распределении текстов по авторам и редакторам, процессе обсуждения и апробации полученных результатов работы. Эволюция концепции тома от «Истории философии народов СССР» к «Истории русской философии» рассматривается в контексте масштабной идеологической коллизии 1940-х гг., связанной с переосмыслением проблематики национального самосознания и политики исторической памяти как факторов формирования советского патриотизма. Подробно освещается содержание доклада заведующего сектором истории философии Института философии АН Б. Э. Быховского 28 декабря 1943 г., а также подготовленной на основе данного доклада текста статьи. В этих документах была представлена содержательная структура и концептуальная основа «Истории русской философии». Анализ данных источников показывает, что VI

* Корсаков Сергей Николаевич, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН; snkorsakov@yandex.ru

Черняев Анатолий Владимирович, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН; Chernyaevphd@gmail.com

том давал целостную и патриотически ориентированную концепцию истории русской философии, в которой национальные черты превалировали над разделением на материализм и идеализм, а русская мыслительно-философская традиция, отсчет истории которой предлагалось вести с XV в., по основным параметрам оценивалась выше, чем западноевропейская. Выдвигается гипотеза, объясняющая причины остановки производства «Истории русской философии» в 1944 г.

Ключевые слова: История русской философии, Институт философии АН СССР, советская философия, Г. Ф. Александров, Б. Э. Быховский, З. Я. Белецкий.

Korsakov S. N., Chernyaev A. V.
TO THE 80TH ANNIVERSARY OF THE CREATION OF THE FIRST IN THE USSR
«HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY»
FORMATION OF NATIONAL HISTORICAL
AND PHILOSOPHICAL SELF-CONSCIOUSNESS:
PROJECT OF A VOLUME ON RUSSIAN PHILOSOPHY AS PART OF THE ACADEMIC
HISTORY OF PHILOSOPHY IN 1943 (ARTICLE TWO)

Based on historical sources brought into consideration for the first time, an attempt is made to reconstruct the history of the creation, content and transformation of the concept, as well as the further fate of volume VI, dedicated to the history of Russian philosophy, as part of the academic «History of Philosophy», which was prepared at the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences during the Great Patriotic War war. New information is provided about the organization and progress of work on the volume, the timing of preparation of materials, the distribution of texts by authors and editors, the process of discussion and testing of the results of the work. The evolution of the concept of the volume from «The History of Philosophy of the Peoples of the USSR» to «The History of Russian Philosophy» is considered in the context of a large-scale ideological collision of the 1940s associated with the rethinking of the issues of national identity and the policy of historical memory as factors in the formation of Soviet patriotism. The content of the report of the head of the sector of the history of philosophy of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences Bernard Bykhovsky on December 28, 1943, as well as the text of the article prepared on the basis of this report, is covered in detail. These documents presented the substantive structure and conceptual basis of the «History of Russian Philosophy.» An analysis of these sources shows that volume VI gave a holistic and patriotically oriented concept of the history of Russian philosophy, in which national features prevailed over the division into materialism and idealism, and the Russian mental and philosophical tradition, the history of which was proposed to date from the 15th century, according to the main parameters was rated higher than Western European. A hypothesis is put forward to explain the reasons for stopping the production of «The History of Russian Philosophy» in 1944.

Keywords: History of Russian philosophy, Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences, Soviet philosophy, Georgy Alexandrov, Bernard Bykhovsky, Zinovy Beletsky.

В 1943 г. работа над VI томом «Истории философии», посвященным русской философии, велась в Институте философии АН СССР нарастающими темпами. В институтском отчете за первое полугодие 1943 г. сообщается, что к этой работе привлечен большой круг не только институтских, но и внешних авторов. В это период были подготовлены главы о Радищеве, Чаадаеве, Любомудрах, Грановском, Станкевиче, Писареве, Бакуanine, позитивизме, русских мыслителей-естествоиспытателях (математиках, физиках и химиках) [3, ед. хр. 121, л. 7]. 1 июля 1943 г. были заслушаны отчеты сотрудников, в ходе чего Э. Я. Кольман сообщил о ходе работы над главой о русских математиках,

открытия которых, как подчеркивалось в сообщении, были сделаны благодаря критическому переосмыслению кантианства (в частности, открытие неевклидовой геометрии Лобачевским стало возможным потому, что тот был убежденным противником априоризма Канта; а Швейкарт, склонявший Гаусса к мнению о неединственности евклидовой геометрии, мог получить эти идеи во время службы в Харьковском университете в кружке Т. Ф. Осиповского, где критиковалось кантианство) [3, ед. хр. 122, л. 12–13].

16 августа 1943 г. зав. сектором истории философии Б. Э. Быховский отчитался о проделанной подразделением работе над VI томом «Истории философии». 19 октября 1943 г. дирекция Института приняла решение считать работу по истории русской философии основным государственным заданием сектора в 1944 г. [3, ед. хр. 122, л. 33]. В конце 1943 г. были сданы отчеты секторов. В отчете сектора истории философии указывалось, что Быховский отредактировал все представленные рукописи по VI тому и написал главу «Философские взгляды Герцена». Далее сообщалось, что написаны главы: В. Ф. Асмус — «Философские взгляды Вл. Соловьева», «Философские взгляды Л. Толстого», «Университетская философия»; О. В. Трахтенберг — «Доломоновский период развития русской философии», «Материалистическая традиция русских биологов (Сеченов и Павлов)»; З. А. Каменский — «Русские шеллингианцы» (2,5 п. л.), «Славянофилы» (3 п. л.). «Панславизм Бакунина» (3,4 п. л.), «Петрашевы» (1,4 п. л.). М. А. Дынник — главу «Ломоносов» (ок. 2 п. л.) и т. д. [3, ед. хр. 132]. В отчете сектора диалектического материализма сказано, что Э. Я. Кольман сдал для VI тома главу «Мировоззрение русских математиков», М. А. Леонов — «Русский эмпириокритицизм», М. М. Розенталь — «Философские взгляды Чернышевского», П. С. Трофимов — «Бакунин» [3, ед. хр. 133]. 22 декабря 1943 г. Быховский докладывал дирекции о готовности тома, особо выделив вклад Асмуса и Каменского и поставив вопрос о возможности издания монографий, задел для которых получен в ходе этой работы [3, ед. хр. 131, л. 90 об.-91].

28 декабря 1943 г. состоялось заседание Ученого совета Института философии, где Быховский выступил с докладом о концепции тома [3, ед. хр. 131, л. 75–84]. Он сообщил, что том, объемом 55 п. л., практически готов. В фонде Института философии в Архиве РАН, имеется стенограмма заседания Ученого совета с докладом Быховского. Ни об итоговом докладе по «русскому тому» на Ученом совете, ни о тексте статьи, подготовленной затем на его основе (о ней будет сказано ниже), до сих пор не было известно. Стенограмма доклада переворачивает существующие представления о том, в каком направлении реализовывалось изучение истории русской философии на рубеже 1943–1944 гг. Выделим основные концептуальные моменты доклада.

Докладчик констатировал «совершенно неверное положение, когда мы несравненно лучше знали философские учения даже второстепенных мыслителей различных западноевропейских стран и не знали самого основного о величайших мыслителях своей собственной страны. Каждый советский философ может толково и обстоятельно рассказать об итальянских мыслителях XV–XVI вв. Он знает Пико Мирандолу, Помпонацци, он знает голландских философов XVII в. — Да-Косту, Де Руа, Гуго Гроция. Но очень немногие толком

знали, каковы были философские взгляды Феофана Прокоповича, Кантемира, Татищева, Козельского, Карамышева. Предстоящее издание «Истории русской философии» должно покончить с этим совершенно постыдным нетерпимым положением. Широкие круги русской интеллигенции получают в связанном систематическом марксистском изложении яркую картину развития отечественной философской мысли» [3, ед. хр. 131, л. 75].

Коллектив исходил из того, что его работа кладет начало истории русской философии как науки: «Положение зачинателя в данной отрасли знания неизбежно сопряжено с рядом пробелов и несовершенств в этой работе. Но нужно думать, что выход в свет этой работы положит начало разносторонним и углубленным исследованиям в этой отрасли истории философской науки. Дореволюционная историография в этой области ни в какой мере не может претендовать на название историко-философской науки. В лучшем случае наиболее солидными работами в этой области, работами Яковенко, работами Колубовского мы можем пользоваться только как библиографическими справочниками» [3, ед. хр. 131, л. 78]. Прочие истории русской философии признаются методологически несостоятельными. Концепция тома противопоставляется «нелепому» подходу Э. Л. Радлова и Г. Г. Шпета как истории ученичества у западноевропейской философии и периодизации истории русской философии как этапов этого ученичества [2, ед. хр. 1. Л. 5; 2, ед. хр. 131, л. 78]. Подобный тезис уже выдвигался в 1930-е гг. И. К. Лупполом [см.: 7].

Патриотизм рассматривается в докладе как существенная черта русской философии, которая стоит выше различия философов по линии материализм — идеализм: «Несмотря на острую борьбу направлений через большой путь развития, проделанный русской философией, на всем ее протяжении и в самых различных течениях не угасала горячая любовь к родной стране, горячий патриотизм. Причем патриотизм был не чем-то внешним по отношению к мировоззрению виднейших представителей русской философской мысли, но одним из самых основных устоев мировоззрения русских мыслителей». Патриотизм русской философии трактуется здесь не в духе какого-то шовинизма, а как «составная часть гуманистических и демократических воззрений», несовместимая с «человеконенавистническими тенденциями, с принижением других наций», нацеленная на освобождение своего народа и других народов [3, ед. хр. 131, л. 76].

Существенной особенностью русской философии объявлена «публицистичность», которая в историях русской философии Э. Л. Радлова или Г. Г. Шпета могла, напротив, рассматриваться как основание для отказа от включения той или иной персоналии в собственно историю философии. Важно не то, насколько справедливой была такая трактовка позиции прежних историков русской философии, а то, что мы имеем дело с определенной идейной установкой, о чем мы уже ранее писали [8]. В подготовленной к печати версии доклада этот тезис был усилен: «Так называемая публицистичность — не отсутствие философского мышления, а более высокая форма философского мышления, преодолевающая характерную ограниченность немецких идеологов» [2, ед. хр. 1, л. 6].

Еще одну особенность русской философской мысли, традиционно трактуемую как ее «слабость», Быховский предлагает рассматривать как, наоборот, ее

преимущество: по мысли докладчика, историческая задержка в процессе формирования русской философской культуры, обусловленная периодом монголо-татарского ига, в то же время обеспечила развитие русской философии с более высокой ступени, что позволило значительно ускорить этот процесс, придать ему более разнообразное и насыщенное содержание. В частности, таким образом русская философия была избавлена от излишнего скользящего влияния средневековой схоластики, а Просвещение в России получило возможность обогатиться элементами диалектического мышления, к тому времени разрабатываемыми представителями немецкого идеализма. [3, ед. хр. 131, л. 79–80].

Следующий тезис был частично исключен из подготовленной к печати версии доклада, — вероятно, вследствие его идеологической нетривиальности, — но в самом докладе он был заявлен отчетливо и является существенным для прокламируемого видения истории русской философии. По утверждению Быховского, не только русская философия в целом превосходит западную, но даже русские идеалисты прогрессивнее западных материалистов, потому что их творчеству также присуща важнейшая особенность русской философии — единство теории и практики. Данный тезис докладчик иллюстрирует на примере В. С. Соловьева и Л. Н. Толстого: «Эта черта — единство теории и практики — коренным образом противопоставляющая русскую философскую мысль немецкой, проходит (правда, в извращенной форме) даже у самых крайних представителей русского идеализма и мистицизма. В главе «Владимир Соловьев» с большой убедительностью показано, что центральной темой всей идеалистической философии Соловьева является тема преобразования действительности» [3, ед. хр. 131, л. 78]. То же сказано о Толстом. В печатной версии добавлено, что даже толстовский принцип «непротивления» на деле выражает активность как протест против «современной ему политической действительности» и не имеет ничего общего с равнодушием к страданиям народа [2, ед. хр. 1, л. 15–16]. Русский идеалист ближе к диалектическому материализму, чем западный материалист, потому что несет в себе черты, общие всей русской философии. Например, русские позитивисты лучше западных в силу связи с практикой и с «оппозиционной к существовавшему режиму политической деятельностью» [2, ед. хр. 1, л. 15].

Далее — самый сильный тезис. Хотя начало русской философии относится пока что к XV, а не к X веку, автор заявляет о приоритете генезиса русской мысли по сравнению с западноевропейской: «Русская философия свое развитие начала очень рано и является, в отличие от западноевропейской философии, непосредственной и последовательной преемницей античных философских традиций. Через Византию Киевская Русь непосредственно черпала из источника античной мудрости. В то время, когда западноевропейская философия приобщалась к античной философской традиции через длительный путь, опосредованный еврейской и арабской философией, русская философская мысль вместе с греческим христианством впитывала в себя элементы античной философской культуры» [3, ед. хр. 131, л. 79]. Такое преемство дает русской мысли и еще одно первородство — от греческого христианства. Этим определяется ее миссия по сохранению классической традиции и ответственность за подлинно гуманистическое содержание культуры в целом.

Согласно сообщению Быховского, русскому славянофильству в рамках тома посвящен особый раздел, в который оказалась включена также глава о Бакуanine: «Сочетание этих двух глав в общем разделе интересно тем, что оно показывает, что панславизм не является однородной идеологией, что имеются совершенно различные формы, различные типы и по своим философским взглядам, и по своим политическим устремлениям. Такое контрастирующее сопоставление Аксакова и Бакунина чрезвычайно ярко подчеркивает возможность различных форм в идее славянского движения» [3, ед. хр. 131, л. 81]. Уделение значительного внимания представителям славянофильства и рассмотрение их наследия в достаточно конструктивном ключе, в контексте проблематики панславизма, может объясняться актуализацией темы славянского единства в годы войны, что нашло отражение в создании и деятельности Всеславянского комитета, в публикациях ставшего его органом — журнала «Славяне» (1942–1958 гг.).

В докладе также сформулирован концепт «классической русской философии» и дано определение этого понятия: «Классиками русской философии являются те философы, в творчестве которых наиболее полно и совершенно выражены лучшие черты русской философской культуры» [3, ед. хр. 131, л. 82]. При этом в качестве представителей классической русской философии предлагается рассматривать наследие русских революционных демократов. При этом тезис о русской философии как «втором источнике» ленинизма развивается Быховским даже в более радикальной форме: «Русская философская мысль совершенно самостоятельно и независимо от Маркса и Энгельса шла по пути от Гегеля, Фейербаха и утопического социализма к диалектическому материализму. Гегельянцы остановились перед историческим материализмом. Чернышевский пошел дальше, он сделал несколько шагов на пути к научному коммунизму и диалектическому материализму. У Чернышевского и Добролюбова эстетическая отрасль философии разработана более полно и разносторонне, чем она разработана у Маркса и Энгельса» [3, ед. хр. 131, л. 82]. Таким образом, если и могли быть какие-то основания для идеологических претензий к VI тому «Истории философии», то никак не в связи с недооценкой русской философии в качестве предтечи ленинизма, а как раз наоборот. В целом, русская философская традиция противопоставлена немецкой: вместо идеализма — материализм, вместо спекулятивности и созерцания — единство теории и практики, вместо консервативности — революционность, вместо недемократичности — народность [3, ед. хр. 131, л. 82].

В завершение теоретической части доклада ведется речь о русском идеализме, который представлен целым рядом персоналий. Становится понятным, что исключение идеализма из истории русской философии, которое имело место вплоть до 1980-х гг., вовсе не предполагалось изначально. Русская философия мыслилась как целостный феномен: «Мистицизм Соловьева, которым заканчивается этот раздел, в очень своеобразной, очень самобытной и уродливой форме, искаженно преломляет все те же особенности, которые вырастили русскую философскую культуру» [3, ед. хр. 131, л. 83]. Если бы издание тома состоялось, само видение русской философии получило бы иной характер, причем «видение» в данном случае можно понимать и в буквальном

смысле: тома «Истории философии» иллюстрировались литографированными портретами философов; поскольку Соловьеву посвящалась отдельная глава, то ему полагался бы и персональный портрет.

Весь концептуальный строй VI тома, как он изложен Быховским, носит программный характер, причем как с научно-исследовательской, так и с идейно-мировоззренческой точки зрения. Если использовать предложенную Гегелем классификацию исторических трудов, можно сказать, что перед нами — не столько эмпирическая, сколько теоретическая история русской философии. Доклад Быховского свидетельствует, что перед авторским научным коллективом стояла не просто задача изложения философских концепций прошлого, но прежде всего формирования новой картины развития русской мысли, исходя из исторических вызовов, с которыми драматически столкнулась наша страна после начала Великой Отечественной войны. И в этом — некая загадка доклада. Ведь определять и декларировать новую научную программу по такому идеологически значимому предмету, как история русской философии — фактически уже политическая задача, предполагающая статус академика, а не «рядового» зав. сектором академического института. Однако именно такая роль оказалась отведена Быховскому, если учесть, что на основе рассмотренного внутриинститутского доклада была также подготовлена статья для главного философского журнала страны «Под знаменем марксизма», которая должна была выйти за его подписью в одном из первых номеров за 1944 г.; рукопись этой статьи сохранилась в личном архивном фонде В. П. Потемкина [2, ед. хр. 1, л. 1–16].

Судя по всему, Быховский оказался «назначен» на роль разработчика новой концепции истории русской философии именно потому, что в 1943 г. этот предмет представлял собой достаточно опасное «минное поле» и до поры до времени научные «генералы» предпочитали оставаться за спиной зав. сектором, чтобы в случае идеологического торпедирования проекта сохранить возможность остаться в тени, как в итоге и получилось. Кандидатура Быховского вполне подходила для такой роли, учитывая его энергичность и «активный» стиль редактуры. Работавший под его началом Каменский вспоминал: «Б. Э. Быховский подверг материал радикальной переработке и унификации, так что том получился организованным по единому плану и даже стилистически единообразным. Мне пришлось работать под руководством Б. Э. Быховского вплоть до изгнания его из Института в связи с постановлением о III-м томе, и я знаю, как активна была его редактура. Он почти всегда был соавтором редактируемого текста. Хотелось бы подчеркнуть, что хотя на титуле тома значатся четыре члена редколлегии — Г. Ф. Александров, Б. Э. Быховский, М. Б. Митин и П. Ф. Юдин — и все эти имена названы первыми в списке составителей тома, только Б. Э. Быховский по-настоящему проводил редакционную работу. Остальные члены редколлегии были заняты своими партийно-государственными делами и в лучшем случае имели дело с корректурами издания» [6, с. 10–11]. И тем не менее, сказав это, Каменский признает несомненным, что характер интерпретации философских учений определялся редколлекцией, а Быховский реализовывал данные установки, хотя и генерировал многие идеи самостоятельно.

Концепция рассматриваемого тома «Истории философии» в период его подготовки неоднократно претерпевала существенные трансформации, которые отчетливо отразились прежде всего на самом названии труда: если в 1940 г. оно формулировалось как «История философии народов СССР» [10, с. 3], в 1941 — как «История философии СССР» [1], то в 1943 г. появляется формулировка «История русской философии» [3, ед. хр. 120, л. 1–3; 3, ед. хр. 131, л. 75]. Несомненно, что данная эволюция непосредственно связана с процессом пересмотра политики исторической памяти и нового наполнения понятия советского патриотизма в предвоенные годы и непосредственно во время Великой Отечественной войны. При этом необходимо учитывать, что в ходе реализации указанной политики возникали коллизии, острые столкновения идейных и методологических программ, отчетливо отразившиеся, в частности, в сфере исторических наук. Одним из основных водоразделов при этом оказались разногласия в понимании исторической роли и национального самосознания народов СССР с точки зрения формирования чувства патриотизма, наилучшим образом способного вдохновлять на борьбу с врагом.

С началом Великой Отечественной войны патриотизм и национальное самосознание стали основными в идеологической и пропагандистской повестке как у русских, так и у нерусских народов. Как известно, значительную часть своей знаменитой речи 3 июля 1943 г. Сталин посвятил необходимости укрепления дружбы народов СССР, которым предстояло сплотиться перед лицом германской агрессии и нависшей над ними угрозой фашистского порабощения. При этом, по мере развития событий, становилось очевидным, что интернациональная модель «дружбы народов» недостаточно эффективна для мобилизации военного сопротивления Гитлеру, и на смену ей постепенно приходит традиционная имперская концепция братской консолидации всех народов многонациональной страны вокруг государствообразующего великого русского народа. Это обстоятельство вскоре нашло отражение в сталинской риторике, и уже в докладе 6 ноября 1941 г. на торжественном заседании Моссовета на станции метро «Маяковская», посвященном годовщине Октябрьской революции, вождь употребил формулу «великая русская нация», поименно назвав из всех народов СССР только ее [12, с. 79.]

В результате, «хотя в первые месяцы войны о «дружбе народов» говорилось достаточно много, обращения к «советскому патриотизму» почти всегда сводились к «русским» темам», что объяснялось, не в последнюю очередь, «полным отсутствием вдохновляющих материалов на нерусские темы и тем фактом, что большая часть кровопролитных боев происходила на территориях славянских республик СССР» [4, с. 142]. Одним из результатов этой тенденции применительно к историческим наукам стало сворачивание исследований и публикаций, посвященных истории и культуре неславянских народов СССР при апологетическом пересмотре истории России и русского народа, включая периоды «царизма» и «феодализма». В этой связи показателен эпизод с «Историей Казахской ССР», которая была написана специалистами Института истории АН СССР в период эвакуации в Алма-Ате и вышла в свет в 1943 г., но, вопреки всем ожиданиям и немалым усилиям, приложенным ее создателями, не была рекомендована к номинированию на Сталинскую премию. В сложившейся ситуации руководитель

авторского коллектива зам. директора Института истории, член-корреспондент АН СССР А. М. Панкратова обратилась за поддержкой к В. П. Потемкину — народному комиссару просвещения и руководителю исторической секции Комитета по Сталинским премиям, который, однако, не предпринял никаких шагов, чтобы оказать содействие и вернуть книгу в список номинантов. После этого в начале 1944 г. Панкратова обратилась в управление агитации и пропаганды ЦК с просьбой о повторном рецензировании написанной под ее руководством книги по истории Казахстана. Начальник управления Г. Ф. Александров дал на это отрицательный ответ, аргументировав его следующим образом: «1) книга антирусская, т. к. симпатии авторов на стороне восставших против царизма; никаких оправданий для России она не показывает; 2) книга написана без учета того, что Казахстан стоял вне истории и что Россия поставила его в ряд исторических народов» [4, с. 150]. Данный эпизод можно рассматривать в качестве показательного примера идеологической коллизии в советской интеллектуальной элите 1940-х гг. между сторонниками и противниками «русоцентризма», если использовать термин Д. Бранденбергера. Причем, расстановка сил в этом противоборстве была не вполне очевидной: Панкратова и ее единомышленники настойчиво, но безуспешно обращались в ЦК с просьбой официально прояснить ситуацию; в свою очередь, Александров также намеревался провести совещание, на котором была бы утверждена его линия, но и это оказалось затруднительно. В результате глава Агитпропа вынужден был ограничиться весной 1944 г. выступлением на уровне ряда докладных записок против историков, в работах которых «слабо освещены важнейшие моменты героического прошлого нашего народа, жизнь и деятельность выдающихся русских полководцев, ученых, государственных деятелей... Присоединение к России нерусских народов историками расценивается как абсолютное зло, а взаимоотношения русского народа и других народов России рассматриваются исключительно в аспекте колонизаторской политики царизма» [4, с. 152].

При этом Александров был последовательным сторонником руссоцентризма и проводил эту линию по крайней мере с начала 1940-х гг. Так, выступая на заседании редакции журнала «Под знаменем марксизма» и Института философии АН СССР 4 февраля 1941 г., он, в частности, критиковал «абстрактный подход» к советскому патриотизму в духе космополитизма и толстовства: «Есть целый ряд теоретических вопросов, которые нашими теоретическими работниками обходятся, не освещаются, хотя эти вопросы принадлежат к числу коренных вопросов современной внутренней жизни нашей родины и ее внешней политики. Так, например, в статьях на тему о советском патриотизме часто обнаруживается абстрактный подход к вопросу, не всегда подчеркивается историческое значение развития национального самосознания наших народов, в частности русского народа, проповедуются иногда неверные, космополитические взгляды. Эти космополитические взгляды не имеют ничего общего с ленинизмом, они, скорей, являются толстовством. Они приносят вред делу воспитания нашей молодежи». Таким образом, Александров уже до начала войны предложил формулу, которую Сталин использовал в выступлении 6 ноября 1941 г., основанную на апелляции к национальному самосознанию народов СССР с особым упоминанием именно русского народа [5, с. 152].

Очевидно, что данные установки должны были распространяться и на историко-философскую науку, особенно если учесть, что Александров был членом редколлегии многоотомной «Истории философии». Это нашло отражение в отчете о текущей деятельности Института философии в 1941 г., вышедшем 3 месяца спустя после публикации цитированного выше выступления главы советского Агитпропа и за месяц до начала войны, автор которого А. А. Макаровский следующим образом сформулировал «ответственную и трудную задачу», которая стоит перед коллективом создателей тома, посвященного истории философии народов СССР: «Трудность заключается не только в том, что впервые надо осветить важные исторические периоды в развитии философской мысли в истории народов СССР... необходимо еще проделать большую работу по выявлению подлежащего исследованию и освещению материала, который должен войти в историю философии народов СССР. Последнее отчасти относится и к истории философии русского народа. Если русская философия с конца XVIII в. уже была предметом изучения и, что особенно важно, о ней имеются ценнейшие руководящие указания классиков марксизма-ленинизма, то русская философская мысль более раннего периода, в частности эпохи феодализма, представляет собой в полном смысле слова «неисследованную землю». Но особенно большую работу предстоит проделать по изучению философии братских народов. Институт философии приступил к этой работе. Он предполагает ее осуществить при живейшем сотрудничестве научных работников других республик» [9 С. 133.].

О том, что «История философии народов СССР», к 1943 г. превратившаяся в «Историю русской философии», была проектом, патронируемым сторонниками руссоцентризма, свидетельствует и упомянутый выше факт нахождения текста статьи Быховского, подготовленной на основе его декабрьского доклада, в фонде В. П. Потемкина [2, ед. хр. 1, л. 1–16]. Она предназначалась для публикации в одном из первых номеров за 1944 г. журнала «Под знаменем марксизма», которая в итоге не состоялась в связи с принятием постановления ЦК, решением о прекращении издания «Истории философии» и изменениями в составе руководства Института философии, затронувшими также Быховского. Как член редколлегии главного философского журнала страны, Потемкин получал все редакционные материалы, но сохранял у себя лишь те, в которых принимал участие или был так или иначе заинтересован. Данный материал мог относиться к обеим категориям, поскольку вполне отвечал политико-идеологической линии Потемкина, который принадлежал к группе последовательных «руссоцентристов» в советской элите того времени и «полагал, что инстинктивной привязанности и любви к своей стране недостаточно и что основной задачей общеобразовательных школ является воспитание сложного и осознанного чувства национальной идентичности» [4, с. 160]. Учитывая высокий статус и влияние Потемкина в Правительстве и в Комитете по Сталинским премиям, можно предположить, что создатели «Истории русской философии» небезосновательно рассчитывали на поддержку с его стороны.

В заключение доклада Быховского сообщалось, что завершить работу над рукописью «Истории русской философии» планировалось к 31 декабря, когда должны были поступить недостающие главы о Добролюбове и Кропоткине.

Ученый совет принял по докладу Быховского решение к 15 января 1944 г. сдать том в издательство и обязать всех научных сотрудников Института полностью прочитать его в гранках. В соответствии с этим, в отчете Института философии за 1943 г., представленном в Отделение истории и философии АН СССР 11 января 1944 г., сказано, что VI том «Истории философии» объемом 55 п. л. написан и к 15 января работа над ним заканчивается, что в результате работы установлена марксистско-ленинская периодизация и классификация философских учений в России [3, ед. хр. 121, л. 2, 5об.]. При этом доработка текста продолжалась вплоть до мая 1944 г. 22 февраля 1944 г. дирекция постановила провести обсуждение VI тома [3, ед. хр. 141, л. 11]. 7 марта 1944 г. было принято решение заслушать на общеполитическом обсуждении авторов глав: Каменского о славянофилах и Асмуса о Соловьеве [3, ед. хр. 141, л. 12]. На докладе Каменского 18 апреля присутствовали сотрудники МГУ, Института истории и др. 25 апреля 1944 г. дирекция вернулась к вопросу о главе, посвященной философии славянофилов [3, ед. хр. 141, л. 15об.]. 4 апреля 1944 г. дирекция постановила ряд глав («Доломоновский период», «Младшее поколение русских материалистов XIX в.», «Материалистическая традиция русского естествознания») дать на рецензии специалистам, а главы о Ломоносове, просветителях, революционных демократах и идеалистических течениях второй половины XIX в. вынести на обсуждение всех сотрудников [3, ед. хр. 141, л. 13].

Работа над VI томом способствовала интенсификации институтских работ по истории русской философии в целом. 18 января 1944 г. дирекция рассмотрела сообщение Быховского о подготовке краткого курса по истории русской философии на основе материалов VI тома (20 п. л.) как учебника для вузов и системы партучебы. Быховский предложил распределить работу по книге между авторами-редакторами в соответствии с оглавлением VI тома и поручить разделы I–III О. В. Трахтенбергу, IV–VI–М.М. Розенталю, VII–VIII — В. Ф. Асмусу. Некоторым сотрудникам поручили написать для нее новые материалы (Каменскому о влиянии русской классической философии на передовых мыслителей народов России, Юдину — о Плеханове). Сроки для авторов были определены в 3 месяца, для авторов-редакторов — 4 месяца [3, ед. хр. 141, л. 8].

Весь этот процесс был прерван Постановлением ЦК 1 мая 1944 г., которое стало результатом январского письма Сталину проф. З. Я. Белецкого, в котором подвергалась критике трактовка классической немецкой философии в «Истории философии» и тем самым наносился удар по членам редколлегии этого издания (Александров, Быховский, Митин, Юдин). 29 февраля 1944 г. Александров направил на имя секретарей ЦК ВКП(б) Г. М. Маленкова и А. С. Щербакова письмо на 25 стр., в котором доказывалось, что в «Истории философии» проводится ленинская линия, а обвинения Белецкого являются отступлением от марксизма-ленинизма, ревизионизмом в духе Бернштейна [11, ед. хр. 254, л. 6–30]. Письмо Александрова находится в деле, содержащем документы возглавляемого им Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) за 1944 г. Непосредственно вслед за этим письмом идет подготовленная в Управлении записка на 17 стр., которая, наоборот, является обвинительным заключением против «Истории философии» и воспроизводит основные обвинения Белецкого

[11, ед. хр. 254, л. 31–47]. Записка не датирована и не подписана, но, по всей видимости, она составлена вскоре после письма Александрова, и по его же указанию. На основе этого текста была подготовлена редакционная статья для «Большевика», осуждающая «Историю философии», текст которой Александров направил Маленкову и Щербакову 3 мая 1944 г. [11, ед. хр. 254, л. 62–71]. В сопроводительной записке отмечалось, что статья написана «по Вашему поручению» и в нее включены характеристики, «данные в решении Политбюро» [11, ед. хр. 254, л. 61]. В статье речь шла только об оценках немецкой философии, поскольку только о них шла речь как в письме Белецкого, так и в решении Политбюро. Но принятие Постановления от 1 мая 1944 г. привело помимо осуждения тома по немецкой философии к остановке всего издания, включая историю русской философии.

Таким образом, Александров, пока мог, противодействовал осуждению «Истории философии», но после указаний секретарей ЦК в марте 1944 г. он присоединился к тем, кто педалировал это осуждение, стремясь обратить его против Митина и Юдина и, тем самым, отвести обвинения от себя. При этом критика неопубликованного тома по истории русской философии оказалась удобной возможностью доказать свою идеологическую ортодоксальность. 31 марта 1944 г. был составлен план мероприятий по укреплению пропагандистской и агитационной работы. Вот здесь и появляются впервые критические формулировки о VI томе и положении дел с русской философией: «Работники в области философии не вели серьезной работы по исследованию русской философии и культуры. Развитие русской философии изображалось как результат «влияний» западноевропейских философских систем, в частности немецкой классической философии. Подготовленный к печати Институтом философии VI том «Истории философии» — «Русская философия» содержит многочисленные ошибки. В целях ликвидации запущенности теоретической работы в области философии Управлению пропаганды и агитации необходимо провести следующие мероприятия:

1. Подвергнуть критике в печати работу Института философии, не обеспечившего разработки актуальных проблем марксистско-ленинской философии и истории русской философии. Раскритиковать ошибки, допущенные в трактовке немецкой идеалистической философии в томе III «Истории философии».

2. Дать глубокую критику в печати реакционной немецкой идеологии и реакционных фашистских идей.

3. Организовать углубленную творческую разработку научными работниками в области философии актуальных вопросов марксистско-ленинской философии, и прежде всего марксистско-ленинского учения о войнах и учения о советском государстве.

4. Подготовить к изданию основные труды представителей русской классической философии (Ломоносова, Радищева, Герцена, Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Плеханова). Создать ряд научных монографий о русских философах-материалистах, показав в них самостоятельность и оригинальность русской передовой философии, ее роль и значение в развитии мировой культуры. Пересмотреть и заново подготовить том «Истории философии», посвященный истории русской философии.

5. Коренным образом улучшить содержание журнала «Под знаменем марксизма», для чего привлечь к участию в журнале наряду с научными работниками по философии видных представителей советского естествознания, деятелей литературы и искусства, лучших советских экономистов и общественно-политических деятелей» [11, с. 524–525].

Характерно, что в само Постановление ЦК подобные пассажи не попали — заказа от Сталина на них не было. Но они появились в установочной статье В. И. Светлова и докладе на институтском собрании, а затем были развиты в статьях М. Т. Иовчука и других философских руководителей. Несмотря на идеологическую критику в адрес тома со стороны нового философского руководства, вышеизложенный доклад Быховского позволяет считать, что новая патриотическая программа изучения истории русской философии, которая затем продвигалась такими организаторами науки, как Иовчук и Светлов, в значительной степени опиралась на концептуальные разработки авторского коллектива создававшегося в годы Великой отечественной войны VI тома «Истории философии». При этом постановка ряда вопросов в программе тома может быть признана даже более смелой и «русофильской» — в частности, о самобытности русской философии и ее национальных чертах, о мировом значении русской философии и ее антично-христианских истоках, в части определенной реабилитации целых направлений русской мысли, в позиционировании русской философии как целостного феномена, в рамках которого материализм и идеализм объединены общими чертами, выражающими народность и практическую ориентированность. В случае публикации «Истории русской философии», реализация положенной в его основу концепции сделала бы невозможным дальнейшее замалчивание и недооценку многих важнейших имен и направлений в русской философии, что обеспечило бы не только более полную репрезентацию национального философского наследия в отечественной культуре, но и придало бы самосознанию общества большую целостность и основательность, а значит — устойчивость перед лицом будущих исторических вызовов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александров Г. Ф. «История философии» // Вестник АН СССР. 1941. № 4. С. 52–57;
2. Архив РАН. Фонд 574. Потемкин Владимир Петрович. Описание 5. Труды других лиц в фонде Потемкина В. П.;
3. Архив РАН. Фонд 1922. Институт философии РАН. Описание 1. Управленческая документация Института философии РАН;
4. Бранденбергер Д. Л. Сталинский руссоцентризм: советская массовая культура и формирование русского национального самосознания (1931–1956 гг.). Пер. с англ. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Политическая энциклопедия, 2017. 407 с.;
5. К 10-летию постановления ЦК ВКП(б) о журнале «Под знаменем марксизма». Краткий отчет о заседании редакции журнала «Под знаменем марксизма» и Института философии Академии наук СССР, посвященном 10-летию постановления ЦК ВКП(б) о журнале «Под знаменем марксизма» // Под знаменем марксизма. 1941. № 2. С. 141–155;

6. Каменский З. А. Философская дискуссия 1947 года (преимущественно по личным воспоминаниям) // Отечественная философия: опыт, проблемы, перспективы исследования. — М., 1991. Вып. 6. С. 8–29;
7. Корсаков С. Н. «Откуда есть пошла» история русской философии как учебный курс // Вопросы философии. 2019. № 6. С. 141–147;
8. Корсаков С. Н., Черняев А. В. Сто лет изучения истории русской философии в Институте философии. Статья первая // Русская философия. 2021. № 1. С. 112–128;
9. Макаровский А. А. В Институте философии Академии наук СССР // Под знаменем марксизма. 1941. № 5. С. 132–138;
10. От редакции / История философии / Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина. Т. I. М., 1940. 492 с.;
11. Советская пропаганда в годы Великой Отечественной войны / Сост.: А. Я. Лившин, И. Б. Орлов. М.: РОССПЭН, 2007. 806 с.
12. Сталин И. В. Сочинения. Т. 15 (1941–1945 гг.). М.: «Писатель», 1997. 248 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.043

УДК 101.1

*А. Г. Никулин**

ЭПИЛОГ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ ИНТУИТИВИЗМА В РОССИИ

Рассматривается история философии интуитивизма в России в 20-х годах XX столетия — после высылки «старших» философов-интуитивистов за границу. Исследуется творческая судьба авторов сборника и связь их философских воззрений с традициями отечественной и европейской философии. Анализируются критические отзывы на статьи сборника как в отечественной литературе, так и в источниках русского зарубежья.

Ключевые слова: интуитивизм, реализм, русская философия, гносеология, идеал-реализм.

Nikulin A. G.

EPILOGUE OF THE HISTORY OF THE DEVELOPMENT OF THE PHILOSOPHY OF INTUITIONISM IN RUSSIA

The history of the philosophy of intuitionism in Russia in the 20s of the XX century, after the expulsion of «senior» intuitionist philosophers abroad, is considered. The creative fate of the authors of the collection and the connection of their philosophical views with the traditions of Russian and European philosophy are investigated. Critical reviews on the articles of the collection are analyzed both in domestic literature and in the sources of Russian abroad.

Keywords: intuitionism, realism, Russian philosophy, epistemology, ideal-realism.

В 1926 году в Москве на средства авторов тиражом 500 экземпляров был выпущен в свет сборник философских статей «Пути реализма». Обращение к его рассмотрению связано с определением места, занимаемым им в истории отечественной философской мысли, а также его значением, которое не стоит ни переоценивать, ни недооценивать.

Теоретическая проблематика сборника обусловлена тем поворотом в общефилософской мысли, который был вызван учениями интуитивизма в разных его

* Никулин Антон Геннадьевич, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский университет МВД России; antonikul@rambler.ru

проявлениях, прежде всего, А. Бергсона, затем Н. О. Лосского и С. Л. Франка. Сами философы-интуитивисты определяют интуитивизм в качестве внутренне присущей русской религиозно-философской традиции характеристики, которая обнаруживает себя в трудах И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, Е.Н. и С. Н. Трубецких, В. С. Соловьева [12] и других мыслителей.

В начале XX века интерес к философии интуитивизма охватил далеко не только профессиональных философов, но и деятелей культуры и науки. Так, футуристы П. Н. Филонов [21,13], М. В. Матюшин [15, 15] находили в интуиции способ нового смысловыражения. «За-умники» А. В. Туфанов, А. Е. Крученых, В. Хлебников стремились, изменяя фонетическую структуру слова, подчинить себе означаемое, в желании непосредственного перехода от звука к смыслу без вмешательства ума, т. е. «за-умно» [20]. В теориях ученых-естественников и психологов (теория доминант А. А. Ухтомского, теория ноосферы В. И. Вернадского) за интуицией утверждается основополагающая роль в процессе познания, обосновывается органичность мироздания, утверждается реальность сверхмировых, сверхиндивидуальных или идеальных форм бытия.

После трагической для России высылки за границу ведущих религиозных философов в 1922 году сборник «Пути реализма» послужил свидетельством тому, что общеевропейская традиция философии, которая в конце 19 — начале 20 веков нашла свое органичное выражение в русской философской литературе, не была еще полностью искоренена новой властью. В 1929 году Дм. Чижевский в «Современных записках» пишет: «Во всяком случае, сборник «Пути реализма» показывает, что начавшееся в России перед войной философское движение не замерло и сейчас» [22, 551–553].

В названии сборника указывается на некое движение философской мысли, направление которого призваны раскрыть содержащиеся в нем материалы. С «высоты истории», пользуясь преимуществом исторической ретроспекции, можно констатировать, что претендуя на некую новую отправную точку в развитии философии интуитивизма в новой России, по своему историческому значению сборник стал своего рода и последним ее выражением. Интуиция «непосредственное узрение сущности» сменилась социально-классовыми шорами апологетов диалектического материализма. Критика идей, выраженных авторами сборника, апеллировала не столько к их философско-теоретическому содержанию, сколько руководствовалась стремлением отделить авторов, «бывших «патентованных» философов», от «своих», парадоксальным образом указывая им на «ошибки», которых они не только не совершали, но как раз, «исправление» которых в духе критиков сочли бы «грубейшей ошибкой», в частности, в теории познания. Гносеология, построенная на «теории отражения» была тем, что авторов сборника никак не могло устроить. Интуитивизм выходил за узкие рамки, очерченные «психологизмом». Причем, для авторов сборника это был давно свершившийся факт, нашедший свое выражение в работах «старших» философов-интуитивистов, повторное обращение к которому вовсе не требовалось. Более того, они не видели задачи критики этой концепции, а предлагали путь построения теории познания на других установках и принципах.

Однако всякий путь подразумевает простор, пространство для его осуществления, свободу мысли, творческого поиска и движения. Дальнейшая судьба

авторов сборника показывает, что пространства для движения философской мысли по пути философии реализма в современных им условиях попросту не было. По всей видимости, они, хорошо это осознавая, и выпустили в свет сборник за счет собственных средств.

В состав сборника вошли: «Критика наивного реализма» Б. Н. Бабынина, «К проблеме объективности качественной данности» Ф. Ф. Бережкова, статья А. И. Огнева «Сознание и внешний мир» и две статьи П. С. Попова «О реальности категорий» и «О функции суждения в познании». Открывается сборник предисловием Б. Н. Бабынина.

Об авторах сборника, их научных трудах и судьбе имеется подробная статья И. И. Блауберг, в которой автор провела кропотливую работу по восстановлению их творческих биографий [8, 305–329]. «Судьбы их какое-то время развертывались параллельно. Все они после окончания учебы были так или иначе связаны с Московским университетом, вели там занятия, встречались на заседаниях Московского Психологического общества, участвовали в обсуждении докладов» [8, 315]. Причем ключевую роль в их философском становлении сыграли Л. М. Лопатин и Г. И. Челпанов, став для них учителями, и ходатайствуя о том, чтобы после окончания университета, они остались преподавать в нем. И действительно, одним из итогов их творческого сотрудничества со своими маститыми учителями явилось участие в знаменитом сборнике «Геorgию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве», вышедшему в 1916 году к 25-летию педагогической деятельности Г. И. Челпанова [9].

Впоследствии Бабынин, Бережков и Попов «вновь оказались вместе, став в 1921 г. сотрудниками Института научной философии при Московском университете» [8, 315–316]. Однако и здесь они практически одновременно претерпевают жизненные перипетии. «В 1925 г. для продолжения деятельности в Институте они представили свои работы на соответствующую экспертизу». Реакция рецензентов была однозначной, да и едва ли могла быть другой. И. И. Блауберг приводит отрывки этих рецензий, обобщая которые, можно увидеть категорическое утверждение, что, несмотря на профессиональность представленных работ, глубину проникновения в поставленные проблемы, логичность и обоснованность сделанных в них выводов, «в представленных работах о философии материализма буквально ни слова». На основании чего Коллегия Института сделала вывод об их идеологической неприемлемости. «Итак, трое из наших авторов (Бабынин, Бережков, Попов — Огнев умер в 1925 году), оказавшиеся коллегами по Институту научной философии, покинули его примерно в одно время и не по своей воле» [8, 316].

«В 1925 году Бабынин для продолжения работы в Институте представил на экспертизу статью ... рецензент А. И. Араамов, отметив ряд ее достоинств, все же не считал возможным ее поддержать. «О философии материализма буквально ни слова... Сомнительно, чтобы Б. Н. Бабынин имел пристрастие к действительно научной философии...» [6, 193]. Коллегия ИНФ на заседании 28 января 1926 года приняла решение: «Кандидатуру Бабынина в сотрудники I разряда отклонить». Борис Николаевич был вынужден покинуть институт...» [6, 193].

В это же время Ф. Ф. Бережков с той же самой целью отправляет на рецензирование свою статью, помещенную ранее в сборнике, приуроченному

к 25-летию педагогической деятельности Г. И. Челпанова «Субъективны ли чувственные качества? Критика так называемого «физиологического опровержения» [5]. Статья попадает на отзыв И. К. Лупполу, который, признавая определенную ценность работы, отмечает, что «автор, видимо, вовсе не знаком с диалектическим материализмом. ... «новый реализм» может быть предварительно охарактеризован нами как как «стыдливый материализм». ... работу Бережкова Коллегия института признала «идеологически неприемлемой»» [7, 205]. Понятно, что продолжить работу в Институте Бережков уже не мог.

П. С. Попов в Институте Научной философии был официально утвержден на должность в марте 1922 года. Однако «в 1923 году Попов вслед за Г. Г. Шпетом уходит в Российскую Академию художественных наук» [3, 222].

А. И. Огнев в 1925 году скончался.

Таким образом, к моменту выхода сборника Бережков, Бабынин и Попов больше не числились в Институте философии. Анализируя их деятельность, можно прийти к выводу о том, что их философские интересы были существенно интегрированы в жизнь института. Начиная с сентября 1921 года, они активно участвовали в заседаниях, публичных прениях, проведении семинаров. Повидимому, мотивацией выпустить сборник «Пути реализма» было попыткой подвести определенный итог их философских исканий в области философии интуитивизма, последней возможностью выразить свою философскую позицию, не совпадающую с «научной философией».

СБОРНИК

Задача «Путей...» устанавливается в предисловии к сборнику — раскрытие гносеологической необходимости реализма, который является, в свою очередь, отправным пунктом философствования. Авторы «сближает общность реалистического направления в решении гносеологической проблемы внешнего опыта и, что особенно важно, та интуитивистическая форма этого решения, которая упраздняет антагонизм между философской теорией и жизненной практикой, устанавливая между ними гармонию» [2, 3]. Правда, одни из них полагают единственно присущую активность познающего субъекта состоящей лишь «в силе узрения предстоящей действительности» [2, 3], другие прозревают более «интимно-связующую» функцию познающего субъекта, утверждая наличие «динамического взаимодействия между ними в процессе познания» [2, 3]. Но это различие не носит принципиального характера. Важен сам отказ от гносеологического идеализма и трансцендентального реализма разных типов в пользу реализма интуитивного, утверждающего, причем, не только теоретически, непосредственную данность внешнего сознанию бытия.

Задача может быть выражена и так: в основу всякого серьезного философствования должно быть поставлено «оправдание объективности или настоящей реальности» [4, 37], пишет на страницах сборника Бережков. В первой степени приближения реализм раскрывается как апелляция к здравому смыслу. В разрезе философствования здравый смысл безусловно наивен, однако эта неискушенность здравого смысла несомненно привлекает авторов. Аполо-

гетом здравого смысла на страницах сборника в первую очередь выступает Б. Н. Бабынин в статье «Критика наивного реализма». Он определяет основную предпосылку наивного реализма следующим образом: «Я непосредственно воспринимаю, как себя самого, так и внешнюю мне, независимую от меня в своем бытии и определениях действительность» [2, 8]. Далее он уточняет, что эта предпосылка, в силу того, что она допускается в качестве исходного пункта мирозерцания без всякой критики, наивна, затем, утверждая наличие реального познающего субъекта и независимой от него действительности, она реалистична, утверждая же возможность непосредственного познания действительности, эта предпосылка еще интуитивистична.

Согласно Бережкову, отстаиваемое направление, стремясь к положительному обоснованию действительно объективного знания, «хочет показать, что не здравый смысл наивен, а наивен идеализм с его чудовищной переоценкой роли организма и сознания в процессе познания природы». Полагание наивного реализма в качестве отправной точки философствования дает приоритет перед любыми другими философскими теориями в том смысле, что, по мнению авторов, *opus probandi* лежит на его противниках: «они должны доказать необходимость его отстранения и показать годность какой-либо иной точки зрения» [1, 35].

Но главное слово еще не сказано. Безусловно авторы не призывают «уни-зить» философию только до уровня наивного реализма: наивный реализм является лишь первым, так сказать, терапевтическим приемом. Следующий шаг ведет к критическому реализму. Как замечает А. И. Огнев, «совершенно неприемлемой в философском отношении тенденцией наивного реализма является то, что в восприятии сущего ему свойственна такая точка зрения, которую можно назвать установкой сознания на вещи, восприятие бытия *sub specie rei*, игнорирующее динамическую и творческую природу процесса познания» [17, 85]. В общем виде позиция критического реализма может быть сформулирована в таком виде: «Качества предмета воспринимаются нами в предмете, и предметы не становятся от того, что они входят в сферу нашего восприятия субъективной фикцией. В акте так называемого чувственного восприятия внешних вещей, которое тесно связано с интеллектуальной интуицией раскрывается и утверждается и сверхпространственность субстанциональных корней сущего и пространственный (качественный) характер их манифестаций, их обнаружений при реализации своего бытия» [17, 88].

Теперь вполне раскрывается установленная в предисловии сборника задача авторов, а именно раскрытие гносеологической необходимости реализма. Исходя из этой предпосылки, внешний сознанию мир реально существует и познается в подлиннике. Мы, таким образом, познаем реальные вещи, элементы реального мира. Зададимся вопросом: что из себя представляют эти вещи? Являются ли они тем, что мы познаем? Приходится отвечать принятием этого тезиса. Элементы мира есть именно то, что мы познаем, что входит содержанием в процесс нашего познания действительности. Только один шаг отделяет от пропасти субъективизма, и мы не сделаем этого шага, если будем способны осознать тот путь, который предлагают авторы сборника.

В краткой форме направление этого пути можно выразить следующими словами: нет познания без предмета, нет предмета без познания, причем,

не то чтобы их вообще, так сказать, онтологически не было, а все дело в том, что рассмотрение их в отрыве друг от друга лишено всякого смысла, даны не «переживания» просто, «качества» просто, но «переживания Я», «качества вещи» [1, 34]. Но и это не весь реализм данного сборника. Необходимо сделать еще один шаг, а именно: «понять, что содержания наших восприятий даны нам не только как нечто от нас в своем бытии независимое, но и как нечто от начала неотторжимо принадлежащее транссубъективной реальности, с ним несоизмеримой (как геометрическое тело с его проекциями) и, однако, а может быть именно потому, их в себе объединяющей, ими обладающей, как обладает «Я» всеми актами сознания, которые можно в нем усмотреть» [1, 34–35]. Наше восприятие не субъективно в точном смысле этого слова, оно индивидуально, персоналистично и, что самое главное, многомерно. Одно и то же событие реально воспринимается каждым по-своему, и в этом ни для кого, разве что за исключением небольшого числа философов, никогда ничего необычного не было. Авторы сборника утверждают, что их путь упраздняет антагонизм между философской теорией и жизненной практикой, устанавливая между ними гармонию.

Делаем шаг в неизведанный ток философствования, вскрывающий расслаивающуюся на многомерные пространства реальность. Буквально сразу мы на что-то натываемся. Что-то — это вещь. Мы в затруднении. «...Выход из затруднений следует искать в философской переработке понятия вещи», — советует философ Бабынин. «Преобразование же понятия вещи естественно выводит нас за пределы наивного реализма, как недифференцированной точки зрения» [1, 34–35]. Таким образом, задание наше видится в следующем: «истолковать «вещь в себе» таким образом, чтобы все содержания восприятий всех живых существ к ней относящихся, не только не утратили своей объективной реальности, но утвердились в этой реальности» [1, 34]. И, однако, вещь все равно останется чем-то до конца неуловимым: наша воспринимающая способность ограничена, вследствие того, что она всегда приурочена какой-то определенной точке зрения, точке смотрения на... Мы видим и ведаем лишь то, что мы можем видеть и ведать — остается сфера неведомого или интуитивного, то есть того, что мы стремимся «предвидеть». «Но интуитивная данность «вещи в себе» как необходимо мыслимой основы всех воспринимаемых нами содержаний остается незыблемым принципом нашего знания о внешнем мире» [1, 35].

Однако понятие вещи не может единственно занимать сферу интуитивного или в контексте пути сборника — реального. Реальность реализма раскрывается на пути осознания со-данности вещей человеческому сознанию, сосуществования вещей в определенном континууме. Иными словами, переосмыслению подпадает понятие пространства. А. И. Огнев предлагает в данном случае взглянуть на дело феноменологически. В частности, он видит бесспорно положительную заслугу феноменологии в том, что она сумела показать, «что та схема пустой перспективной среды, какой наивному сознанию рисуется пространство, как натуральное и изотропное вместилище вещей, есть чистая фикция» [17, 86]. Действительно (что особенно созвучно раскрываемому на страницах сборника понятию вещи), истинным пониманием феноменологически раскрывающегося процесса человеческого восприятия

устанавливается, по мнению Огнева, «сверхпространственность нашего познающего «Я» и субстанциональных корней внешней ему действительности». Можно с уверенностью предположить, что, если бы в пределах этого сборника нашелся философ, который бы занялся рассмотрением понятия времени, он бы однозначно пришел к идее сверхвременности субстанциональной природы познающего «Я» и субстанциональных корней внешней ему действительности. А. И. Огнев продолжает мысль относительно природы пространства: «объективное, онтологическое понимание пространства есть прежде всего форма многообразного качественного взаимодействия и взаимосуществования вещей или, вернее, тех сущностей, которые лежат в основе апперцепируемых под образом вещи реальностей» [17, 87].

Здесь, на наш взгляд, уместно вспомнить «старшего» интуитивиста — Н. О. Лосского, высказывающего идеи относительно сверхвременности и сверхпространственности субстанциональных деятелей. Он пишет о том, что условия существования всех конкретных целых вещей и событий, протекающих в нашем трехмерном мире, находятся где-то за пределами трех измерений. Сами по себе вещи и события обладают пространственным, временными и прочими признаками трехмерного мира, отношения же, обладая характером трехмерной реальности, то есть, по терминологии Лосского, будучи моментами конкретного целого, сами не принадлежат трехмерному миру конкретных целых вещей и событий. Таким образом, отношения времени «суть вневременные условия времени», соответственно, отношения пространства «суть внепространственные условия пространства» [13, 365 и далее]. Вневременные и внепространственные условия Лосский, используя термин Платона, относит к «идеальной» сфере бытия. Различие позиции Лосского и авторов Путей сводится к следующему: авторы сборника не пытаются разрешить проблему отношений элементов мира и удовлетворительно определить их статус. Также они не ставят в отчетливой форме проблемы познающего субъекта и, соответственно, не определяют философского статуса последнего. Безусловно в пределах сборника статей попытка разрешения подобных фундаментальных вопросов вряд ли уместна, но, с другой стороны, остается незаполненная лакуна. Скорее всего, помимо опальности имени Н. О. Лосского, на которого лучше в те годы было не ссылаться (хотя на страницах сборника несколько раз появляется эта фамилия без цитат и названий работ) авторов не могла устроить приставка идеал- в самоназвании философской системы Лосского идеал-реализм. И действительно, даже из приведенного рассуждения Лосского видна искусственность отнесения философом, в частности, условий существования «всех конкретных целых частей» и прочего в сферу идеального бытия, пусть даже и в платоновском смысле этого слова. Авторам Путей реализма была чужда подобная терминология и, меньше всего, по «идеологическим соображениям». Приставка идеал-, даже по мнению самого Лосского, отнюдь не упрощает решения проблемы, но только усугубляет. Скорее всего, такая терминология делает решение этих и других проблем в контексте философии реализма вообще затруднительным.

А. И. Огнев намечает путь решения (к сожалению, лишь намечает и только в самом конце статьи). Именно, «допущение непосредственного восприятия

внешних реальностей в оригинале неизбежно влечет за собой пересмотр традиционного учения о так называемой непротяженности психической» [17, 94]. И одной из последних фраз статьи является следующая «сознание тоже становится в известном смысле пространственным» [17, 94]. Повторяем, что, к сожалению, на этом статья заканчивается — первый реальный шаг по пути реализма также внезапно обрывается, как и жизнь автора этого шага.

П. С. Попов, пожалуй, дальше своих коллег пошел «путями реализма». Его мысли представляются последовательно и отчетливо сформулированными выводами из предшествующего материала, и потому достойно замыкающими сборник. Он ограничивается критикой наивного реализма, тем самым сразу отстаивая критическую позицию. Устанавливая, к тому же, что «объективный мир будет миром лишь при объективном характере его основных законов и определяющих обобщений» [18, 100]. Без обращения к универсальным началам бытия, оставаясь на уровне познания объективных свойств «качественно разнообразного», мы не окажемся «в области реального ведения». Более того, Попов проясняет путь реалистической философии в заданном направлении: «...если действительно главная задача умопознания в постижении сущего, как оно по себе есть, и, если эта задача реально выполнима (что нужно понимать в смысле выполнения этой задачи в контексте философии реализма. — А.Н.), то постановка ее сопровождается убеждением (...), что категории ума законно довершают или определяют предстоящую мысли наличность в ее существенных чертах» [18, 118].

Рассуждения Попова возвращают нас к ранее выдвигавшемуся вопросу: являются ли элементы мира тем, что мы познаем? Однако этот вопрос задается теперь на новом уровне. Нас интересует его разрешение не в плане содержательной стороны нашего знания (мы пришли к выводу о нерасторжимости субъект-объектных связи в познании: нам всегда даны переживания Я и качества вещи), а в плане структуры самого познания, самого познавательного акта. Выражением элементарного познавательного акта служит суждение. Суждения предстают нам в двояком отношении, во-первых, как нечто непосредственное, «некоторое наличное постижение, (...) первоначальное непосредственное усмотрение, узрение», по терминологии П. С. Попова. Во-вторых, всякое знание, выражающееся в форме суждения, тем самым уже чем-либо или, вернее, кем-либо посредуется, «подразумевает обсуждение». Суждение как знание есть одновременно и «нечто интуитивное и вместе с тем, структурное по наличности в нем известных оформляющих логических элементов» [19, 145]. Тогда суждение представляется нам как некое единство в многообразии. В суждении аналитически уясняется множественность частей, оформляется в соединении, что собственно и приводит к единству познавательного акта. Таким образом, в акте знания сама познаваемая действительность синтетически выводит нас за рамки своей простой данной наличности.

Если вспомнить рассуждения Лосского, следует добавить, что он, к тому же, определяет закон логики, по которому осуществляется названная операция, именно, закон достаточного основания. Здесь этот закон раскрывается в том смысле, что наше знание обретает статус синтетического, с достаточным основанием удостоверяясь в самом познаваемом объекте, в силу синтетичности

его, подлежащей познанию, природы. Отсюда именно и происходит убеждение П. С. Попова в том, «что категории ума законно доверяют или определяют предстоящую мысли действительность в ее существенных чертах» [18, 118]. Лосский реализует это же убеждение под рубрикой «Реальность общих понятий» («Обоснование интуитивизма»).

Остается лишь уяснить механизм суждения, который соответствующим образом приоткрывает нам гносеологический смысл различных уровней познания реальности, а также различные уровни самой реальности. По мнению Попова, суждение имеет три последовательно реализующиеся в акте знания ступени: синтетическую, аналитическую и снова синтетическую. Первый момент определяется как динамический синтез», — первоначальное узрение элемента бытия, на основе которого впоследствии и вырастает суждение как нечто оформленное. Попов также называет первую ступень познавательного акта «плодоносным соприкосновением субъекта с объектом, в котором занимается жизнь знания» [19, 146]. Характер понимания наличной действительности на данной стадии колеблется от абсолютно субъективного образа, затем констатирования восприятия подлежащего объекта (наивный реализм, «объективизм») и далее, вплоть до преобразования восприятия в понятие среднее по степени общности. Сама наличная действительность выступает либо как чистая беспредметность, лишенная какой бы то ни было оформленности и определенности (время наличности соответствует гистологическому времени направленного на нее сознания, пространство — параболично, причем, вопреки Евклиду, ветви параболы, сдерживающей пространство, сходятся в точке зрения, в точке смотрения на-... познающего индивида), либо как фотографическая отображенность (время мгновенно, пространство страдает всеми дефектами и искажениями фотографического снимка — взгляда через объектив, откуда и происходит объективизм, то есть пространство примитивно перспективизировано: точка зрения «объективно» диктуется построенной перспективой и определяется фокусным расстоянием до точки схождения), либо наличная действительность представляет собой натуралистическую, физическую, среднестатистическую картину мира (пространство и время безначальны и бесконечны, определяются геологическими процессами).

Второй этап, согласно Попову, — этап анализа. Он «знаменует собой расширение или интерпретацию непосредственно узреваемого динамического синтеза на основании толкования этого отрезка бытия как части единого целого» [19, 147]. Характером понимания на втором уровне можно назвать то состояние аналитического напряжения, о котором писал художник-интуитивист П. Н. Филонов в «Декларации «Мирового Расцвета». Пространство и время представляются пронизанными интуитивным натурализмом в смысле следования всем предикатам объекта. Причем, в определении пространственно-временных характеристик данной картины мира первейшую роль играет осознание того, чем является сам познающий субъект как элемент того же самого мира, познанием которого он занят. Поэтому понятия пространства и времени остаются сугубо субъективистскими, однако, полагаемые в этот субъективистский пространственно-временной континуум, аналитически расчленимые элементы мира вполне реалистичны. Только на втором уровне

аналитического напряжения предстоящая познанию действительность впервые начинает, конечно, при условии прилежного анализа, приобретать черты безусловной реальности.

«Третьим этапом как раз и оказывается финальный акт синтезирования этого полагания в связанном единстве подлежащего и сказуемого, взятых органически вместе» [19, 147–148], — пишет П. С. Попов. Знание получает характер органического целого, причем, его «организованность» обосновывается теперь в сфере непосредственного как такового, в сфере интуитивного, которое в данном случае выступает единственно реальным. Знание получает самодостаточный индивидуальный характер живого организма. В контексте сказанного, Попов делает вывод, что «единство в акте суждения и его характер не умом изобретается и не рассудком отвне приносятся; это единство есть осуществление того единства, которое уже намечено в предлагаемом материале» [19, 153]. Таким образом, получают реальное подтверждение и мысли, высказанные А. И. Огневым, именно, что «сознание становится тоже в известном смысле пространственным» [17, 94]. Мы только можем добавить, что пространственный характер сознания как раз проявляется на третьем этапе познавательного акта, по Попову, когда оно осознает свою сверхвременную и сверхпространственную основу — остов, который составляет сфера интуитивного. Сознание, наконец, узревает в себе способность к интуитивному исхождению, к продвижению по пути обретения опыта интуитивного, опыта реальности и, косвенно, как одно из следствий, сознание в действительности получает всегда имевшуюся у него способность обуславливать пространственно-временные отношения, то есть в любом пространственно-временном континууме проявлять свою сверхпространственную и сверхвременную природу. Итак, только реальность общих понятий делает возможным знание целого. Реальность общих понятий определяет возможность научного познания мира.

В предисловии к сборнику Б. Н. Бабынин высказывает фундаментальное для последующего текста соображение относительно необходимости следования Путиами реализма. «Мрачный, как бы бесчувственный взгляд на физический мир (...) должен смениться светлым, подлинно эстетическим воззрением, при котором содержание восприятий всех живых существ получает значение лишь малой — количественно и качественно — части неисчерпаемой сокровищницы мира» [1, 5]. Причем, по мысли автора предисловия, для субъекта познания «новая картина мира» означает освобождение от «навязанного ему инородного балласта» [1, 5], а именно, от так называемых субъективных содержаний восприятия, ошибочно постигаемых субъектом в качестве противостоящей ему объективной действительности. Собственно, из этого изначального стремления к освобождению субъекта, по мнению Бабынина, исходят пути реализма, намечаемые авторами сборника.

КРИТИКА

Н. О. Лосскому было известно о сборнике [13] [11]. «Исследования в области теории познания в духе интуитивизма продолжались даже в Советской

России в первые дни большевистского режима, когда его тирания еще не раздарила полностью всякую философскую мысль, которая не соответствовала материалистическому шаблону» [13, 345]. Лосский подчеркивает сходство многих идей авторов сборника с его концепцией интуитивизма, а также с разработками англо-американского реализма.

Говоря об опубликованных критических отзывах на сборник, следует отметить, что помимо информации из архива, на который в своей статье ссылается И. И. Блауберг, нам известно о двух рецензиях. Это, упоминавшаяся уже в начале, небольшая по объему рецензия Чижевского и подробная по содержанию рецензия М. Митина, которая, по всей видимости, явилась плодом обсуждения представленных ранее работ авторами сборника в Институте научной философии, что подтверждается даже терминологически.

Чижевский [22, 551–553], в целом, высоко оценивает подход авторов сборника, которые, по его мнению, в рамках гносеологических построений «примыкают к той гносеологической позиции, которая хочет быть преодолением «гносеолоизма» в его типичной для конца XIX и начала XX века скептической форме, — примыкают к «интуитивизму» [22, 551]. Вместе с тем, он замечает, что авторы сборника, разрушив традиционную гносеологию, «на очищенной почве» вновь выстраивают вместо широкой философской системы систему чисто гносеологическую.

«Нам представляется, что авторы сборника несколько слишком «оптимистичны», — в то время, как скептическая гносеология не видела в познании ничего, кроме границ некоторые интуитивисты не хотят видеть никаких границ. Их реализм не совсем избежал поэтому опасности спадания к наивному реализму» [22, 552].

Чижевский призывает авторов сборника обратиться к читателям со статьями, посвященными не только поиском «путей к философии», а центральным проблемам философии как таковой. «Не достаточно разговоров о «путях к реализму» [22, 553].

Ссылаясь на «старшее поколение интуитивистов» (Лосский, Франк), Чижевский указывает на то, что их философские рассуждения вышли на онтологические исследования, и, по его мнению, «метафизика интуитивизма до сих пор развивалась в направлении платонизма» [22, 552]. Указывая на статью Попова, в которой разбираются основные проблемы логики — проблема категорий и проблема суждения, критик обнаруживает в решении Поповым этих проблем «аристотелианская линия развития метафизики интуитивизма» [22, 51–552].

Здесь Чижевский считает недостаток позиции Попова в том, что он неясно определяет свое отношение к спору платонизма и аристотелизма. «Он как будто становится на сторону Аристотеля и против гипостазирования (платоновского) идеальных элементов бытия» [22, 552]. Но, по мнению Чижевского, самое это противопоставление платонизма и аристотелизма является весьма спорным. Ссылаясь, в частности, на Гуссерля и его школу, «сочетающих платонизм и аристотелизм», критик замечает, что тем более не удачно обращение Попова в анализе названных проблем обращение к «неактуальным для современности мыслителям (напр., Лотце)» [22, 553].

Обратимся к рецензии М. Митина, опубликованной на страницах Вестника коммунистической академии в 1927 году [16, 249–258].

После эмоционального бравурного абзаца, в котором автор рецензии обличает антифилософское и «механистическое поветрие» — увлечение модным идейным производством Запада (фрейдизм и т. п.), грубый реализм и практицизм, он обращается к содержательной критике сборника, проводя ее постатейно, так как «нельзя вместе с тем упускать и того, что происходит в среде не-марксистов, в среде старой профессуры, среди бывших «патентованных» философов» [16, 250].

Обращаясь к статье Бабынина, автор указывает, что «основная критика субъективного идеализма и солипсизма проводится автором с точки зрения интуитивной соданности субъекта и объекта, критика же трансцендентального реализма — с точки зрения того, что «знание должно быть непосредственным»» [16, 251].

В идее интуитивной соданности субъекта и объекта Митин видит перефразировку «старого хлама теории Авенариуса «о неразрывной координации (т.-е. соотносительной связи) нашего «я» и среды» [16, 253]. Ссылаясь на авторитет Ленина, автор критики видит в этом явное «скатывание» в идеализм.

«Наивно реалистическая» позиция является «основным положением материализма о существовании или реальности внешнего, объективного мира вне и независимо от сознания» [16, 251]. Митин укоряет Бабынина: «Вашу, по существу, материалистическую посылку в решении гносеологических вопросов (правда, довольно коряво сформулированную) вы прикрываете маской наивного реализма» [16, 251–252].

Что же касается интуитивизма, отстаиваемого Бабыниным, автор критики пишет, что «интуиция — темное место, где все кошки серы. Интуиция — это фактический выход за пределы философии, за пределы науки, о которой так «пекутся» авторы» [16, 253]. И предлагает автору выбросить «всю эту поповщину», и познакомиться с глубочайшим содержанием марксистской философской мысли.

Критикуя статью Ф. Ф. Бережкова, Митин видит позицию автора в признании объективности вторичных качеств, в том, что эти качества присущи самым вещам независимо от воспринимающего их субъекта. Однако, «он совершенно незнаком с диалектикой, с разрешением этого вопроса диалектическим материализмом. Опираясь на «властную силу традиции» буржуазной философии, он не считает нужным принимать во внимание глубокое содержание диалектического материализма, разрешающего все вопросы теории познания» [16, 253]. Бережков становится на ненадежные с научной точки зрения пути «наивного реализма».

Вместе с тем, «Статья Ф. Ф. Бережкова наиболее выдержана в материалистическом духе из всего сборника» [16, 254]. И критик желает автору сделать дальнейший шаг в сторону диалектического материализма.

Попов, по мнению критика, занимается «весьма интересным» вопросом о реальности категорий, однако, напрочь игнорируя других мыслителей, занимавшихся этими вопросами, кроме Аристотеля. «Совершенно понятно в связи с этим, что в работе Попова не остается никакого места для марксистского решения вопроса о категориях и их «реальности» [16, 254].

Относительно содержательной стороны Митин утверждает, что «у автора высказана совершенно правильная мысль, только в своеобразной терминологии» [16, 255]. Он близко подходит к пониманию категорий в учении диалектического материализма, однако основная его беда — «незнание материалистической литературы или сознательное ее игнорирование».

Статья Огнева, по мнению критика, наиболее далека от материализма из всех статей сборника. По всей видимости, Огнев пренебрегает некую «красную линию», упоминая в своей статье своего «незабвенного учителя, профессора П. М. Лопатина, живую связь с мыслями и личностью которого, а также неизменной пиетет, к которому я, конечно, по-прежнему в полной мере чувствую». За что и «получает» от Митина. «Кто такой Лопатин, не требует особых разъяснений, стоит лишь вспомнить характеристику его как «философского черносотенца», данную ему Лениным, и поэтому в статье Огнева больше остатков спиритуализма, лопатинщины, с которыми автор половинчато пытался разделаться» [16, 255].

Характеристика материалистической философии, данная в статье Огневым, вызывает не меньший гнев критика — «это поклеп на материализм! ... полное невежество и повторение буржуазных сказок о том ... Если не невежество, то сознательное его извращение» [16, 256].

Резюмируя, критик указывает, что авторы рассматриваемого сборника «боятся» признаться себе в своей материалистической исходной точке зрения. «Это — трусливый материализм» [16, 257].

Приговор критика — «Никаких перспектив у «наивного реализма», тем более подправленного интуицией, — нет и быть не может». Впрочем, надо отдать ему должное, приговор достаточно «мягкий» по тем временам, оставляющий «надежду» авторам сборника, если они, конечно прислушаются к пожеланию критика: «Мы можем только пожелать авторам сборника (конечно, живым: Огнев умер в 1925 г.) действительно стать на этот путь — познакомиться с современным материализмом ... и перейти с «наивной» точки зрения на действительно научное понимание материализма» [16, 257–258].

Характерно, что десятилетия спустя мы встречаем неутешительный отзыв относительно рассматриваемого нами вопроса: «В России, в 1926 г., был опубликован сборник «Пути реализма», который стал, своего рода, заявкой на разработку проблем гносеологии в указанном направлении. Но это не имело в исторической перспективе логического завершения» [10, 30].

Конечно, и не могло иметь.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бабынин Б. Н. Критика наивного реализма // Пути реализма. Сборник философских статей. Москва, 1926.
2. Бабынин Б. Н. Предисловие // Пути реализма. Сборник философских статей. Москва, 1926.
3. Бердникова А. Ю. Павел Сергеевич Попов // Институт Научной философии. Начало. М.2021.

4. Бережков Ф.Ф. К проблеме объективности качественной данности // Пути реализма. Сборник философских статей. Москва, 1926.
5. Бережков Ф. Ф. Субъективны ли чувственные качества? Критика так называемого «физиологического опровержения // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. М. 1916.
6. Блауберг И. И. Борис Николаевич Бабынин // Институт Научной философии. Начало. М.2021.
7. Блауберг И. И. Федор Федорович Бережков // Институт Научной философии. Начало. М.2021.
8. Блауберг И. И. Из истории русского интуитивизма: А. Бергсон и «Пути реализма» // Историко-философский ежегодник 2010. М.2011.
9. Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. М. 1916.
10. Коробкова С. Н. Философский реализм в русском естествознании второй половины XIX в. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. СПб, 2016.
11. Лосский Н. О. Русская философия в XX веке // Записки Русского научного института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 3. С. 71–119
12. Лосский Н. О. Идея конкретности в русской философии. // Научные труды русского народного университета в Праге. 1933. Т.V.
13. Лосский Н. О. История русской философии. М. 1991.
14. Лосский Н. О. Мир как органическое целое. // Н. О. Лосский. Избранное. Москва, 1991.
15. Матюшин М. В. Манифест «Зорвед» // Жизнь искусства. — Пг., 1923 — № 20.
16. Митин М. Между спиритуализмом и материализмом. По поводу философского сборника «Пути реализма» // Вестник коммунистической академии, № 19, 1927.
17. Огнев А. И. Сознание и внешний мир // Пути реализма. Сборник философских статей. Москва, 1926.
18. Попов П.С. О реальности категорий // Пути реализма. Сборник философских статей. Москва, 1926.
19. Попов П.С. О функции суждения в познании // Пути реализма. Сборник философских статей. Москва, 1926.
20. Туфанов А. В. К зауми. Л., 1924.
21. Филонов П. Н. Декларация «Мирового Расцвета» // Жизнь искусства. — 1923. — № 20.
22. Чижевский Дм. Пути реализма. Сборник философских статей Б. Н. Бабынина, Ф. Ф. Бережкова, А. И. Огнева и П. С. Попова. Изд. авторов в Москва, 1926 // Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал. № 40. Париж, 1929.

*Н. Н. Павлюченков**

ПОЭМА «ОРО» КАК ИТОГ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ СЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

В статье предлагается новый вариант прочтения поэмы «Оро», которую священник Павел Флоренский писал во время своего пребывания в ссылке на Дальнем Востоке и в Соловецком лагере. Это последнее произведение замечательного русского философа, ученого и богослова рассматривается в контексте тех исследований существа религии, которые он проводил, фактически, всю свою жизнь. Приводятся свидетельства научного подхода Флоренского к проблемам человеческой религиозности, отмечаются его работы по сбору результатов исторических и эмпирических исследований религии. Принимаются к сведению выводы, полученные Флоренским в результате своих собственных разработок в области истории философии, истории и психологии религии. Особо выделяется его главный вывод, согласно которому существо религии сводится к религиозному культу, задачей которого является установление внутренней гармонии в человеке. В статье автор приходит к заключению, что созданная при знакомстве с природой вечной мерзлоты, поэма «Оро», в числе прочего, выражает все основные результаты, к которым Флоренский пришел в процессе своего изучения религии.

Ключевые слова: Флоренский, наука о религии, поэма, орочны, вечная мерзлота, религиозный культ, религиозный опыт, религиозная потребность.

Pavliuchenkov N. N.

THE POEM «ORO» AS A RESULT OF THE STUDY OF RELIGION IN THE WRITINGS OF THE PRIEST PAVEL FLORENSKY

The article offers a new version of the reading of the poem «Oro», which the priest Pavel Florensky wrote during his stay in exile in the Far East and in the Solovetsky camp. This last work of the remarkable Russian philosopher, scientist and theologian is considered in the context of those studies of the essence of religion that he conducted all his life. The evidence of Florensky's scientific approach to the problems of human religiosity is given, his work on collecting the results of historical and empirical studies of religion is noted. The

* Павлюченков Николай Николаевич, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; npavl905@mail.ru

conclusions obtained by Florensky as a result of his own developments in the field of the history of philosophy, the history and psychology of religion are taken into account. His main conclusion stands out, according to which the essence of religion is reduced to a religious cult, whose task is to establish inner harmony in a man. The author of the article comes to the conclusion that the poem «Oro», which was written during acquaintance with when getting acquainted with the nature of permafrost, among other things, expresses all the main results that Florensky came to in the course of his study of religion.

Keywords: Florensky, science of religion, poem, orochons, permafrost, religious cult, religious experience, religious need.

Известный, прежде всего, как религиозный философ и богослов, священник Павел Флоренский в своем творчестве также обращался к вопросам, которые со второй половины XIX века постепенно стали входить в область компетенции науки о религии. При этом Флоренский проявил себя не только как теоретик, пишущий на темы происхождения и многообразных проявлений религии в человечестве, но и как исследователь, ориентированный на получение эмпирических данных, на основании которых можно делать выводы философско-религиозного характера. Его собственная религиозность и личная убежденность в истине православных церковных догматов не препятствовали его стремлению быть максимально объективным при работе с фактами, которые доставляет для исследователя наука.

До сих пор эта сторона творчества Флоренского, как правило, обходится вниманием исследователей и почти не знакома широкому читателю, интересующемуся историей отечественной научной мысли. В литературе отмечается энциклопедичность познаний этого мыслителя, приводятся примеры его восприятия современниками как «русского Леонардо да Винчи» [1, с. 229], «нашего Паскаля» и т. п. Но, при этом, преимущественно обозначаются результаты его научных работ, которые имели важное значение только для своего времени, как например, изобретения в области электротехники, методы производства йода из морских водорослей и т. п. Между тем, в отличие от подобных достижений, тот вклад, который Флоренский внес в изучение религии, как представляется, сохраняет свою значимость до сих пор и может быть актуализирован, по крайней мере, в тех областях, где современная наука о религии по необходимости требует определенного философского осмысления получаемых данных.

Важнейшим результатом этого направления деятельности Флоренского следует считать утверждение естественного (т. е. обусловленного самим человеческим естеством) характера религиозной потребности человека. Флоренский шел к этому результату через свой анализ фактов из истории философии, истории религии, а также через обобщение собираемых им свидетельств древней и современной религиозной практики, выражающейся в дохристианских мистериях и богослужении Христианской Церкви.

Достаточно резко меняющиеся внешние условия, связанные сначала с гражданской войной и укреплением новой атеистической власти, а затем с его арестом и ссылкой в 1933 г., заставили Флоренского заниматься, по видимому, чисто естественнонаучными вопросами. Однако специфическая особенность и, можно сказать, уникальность деятельности Флоренского в этот период состоит в том, что, изучая явления в природе, он продолжал свое прежнее

изучение религии. Мировоззренческие и научные основания такого подхода раскрываются в целом ряде работ Флоренского, написанных до середины 1920-х гг., а окончательные результаты нашли свое выражение в созданной в лагерях поэме «Оро», содержащей в себе ряд пересекающихся и накладывающихся друг на друга смыслов. Один из них, самый глубокий и завуалированный от лагерной цензуры, и представляет собой последнее слово Флоренского как ученого и исследователя религии.

В 1904 г. П. А. Флоренский окончил физико-математический факультет Московского университета и поступил в Московскую духовную академию. Здесь, еще будучи студентом, он предложил методику выявления оснований, на которых утверждается православная догматика. Утверждая, что это — *факты* религиозного опыта, которые можно и нужно анализировать, Флоренский настаивал на том, что подлинная объективная истина не должна бояться научного исследования [4, с. 233–234]. А научное исследование, в данном случае, должно быть направлено на сбор и обработку фактического материала, раскрывающего религиозные и мистические переживания у различных народов на всем пространстве человеческой истории.

Начиная с 1908 г. Флоренский читал в МДА курсы лекций, которые формально относились к истории философии, а фактически часто представляли собой обзор и анализ исторических данных о религии и религиозных культах древности. Флоренского интересовали свидетельства общечеловеческого (или, как он иногда писал, «народного») опыта, которые, в своей основе, открывались ему едиными и неизменными, независимыми от времени, характера, интеллектуального развития и рода занятий какого-либо народа. Все внешние проявления человеческой религиозности он видел уходящими корнями в эту единую основу, которую исследователи чаще всего выявляют под видом древней мистики, «первобытной магии» и т. п. Строятся теории, согласно которым религия основана на фактах встречи человека с необъяснимыми для него явлениями природы, обрастающими в человеческом воображении фантастическими свойствами невидимых духов, антропоморфных божеств и, наконец, единого всемогущего Бога. В этих теориях Флоренский находил большую долю истины, полагая, что человеческая субъективность, действительно, в разной степени искажала и искажает единую общечеловеческую религию. Но, сама по себе, религия не возникает в человеческих фантазиях; она является следствием двух взаимодополняющих и взаимодействующих реальностей.

На *первое* место в христианских учебниках здесь обычно ставят Божественное Откровение, но Флоренский имел в виду, прежде всего, то, что можно назвать общечеловеческим преданием. С христианской точки зрения, это — не *вера*, а *знание* Бога, которое было непосредственно доступно первым людям. Последующие Божественные Откровения лишь возобновляли это знание и, в конечном итоге, завершились Благой Вестью о спасении человечества во Христе. Научный подход Флоренского к этой теме можно признать аналогичным позиции М. Элиаде с его концепцией последовательных «иерофаней», с той разницей, что христианскую тайну Боговоплощения Флоренский все же умел выводить из области компетенции науки [2, с. 355–359]. В остальном,

воспринятая еще в Московском университете философско-математическая парадигма «прерывности» позволяла Флоренскому утверждать наличие в истории человечества иногда достаточно глубоких *качественных* изменений, что, на самом деле, вполне и без каких-либо натяжек допускает согласование научных данных с традиционным христианским восприятием исторического процесса.

В данном случае, наибольший интерес представляет трактовка Флоренским *второй* реальности, на которой, по его мнению, основана религия. Это — подтверждающий предание общечеловеческий опыт, могущий быть пережитым каждым человеком внутри себя. В христианском богословском осмыслении, это — опыт глубокого внутреннего повреждения в человеческом естестве, от которого человек, чаще всего, неосознанно, ищет спасения в религии. Но, если оставаться на почве только фактов, то нужно говорить о переживаниях человеком определенной внутренней нестабильности, порождающей, как правило, все виды «мистического» (явного или, по видимому, беспричинного, безотчетного) страха. Когда подобные явления связывают, например, с воздействием на сознание «мирового Хаоса» или с процессами в «коллективном бессознательном», это — уже философская или психоаналитическая *интерпретация*. Флоренский знал соответствующие философские концепции и сделал некоторые наблюдения, предвосхитившие более поздние выводы «аналитической психологии» К. Г. Юнга [3, с. 197–204]. Но для своих собственных выводов он искал, прежде всего, объективный фактический материал, о чем свидетельствуют, например, его ранние публикации в журнале «Христианин» (Вопросы религиозного самопознания», 1907–1908) [9, с. 528–549] и поздние воспоминания (по преимуществу, начало 1920-х гг.) [6], где основное внимание уделяется именно конкретным религиозным переживаниям. В воспоминаниях свои собственные детские восприятия религии Флоренский передавал как ощущение того, «что есть целая область жизни, значительная, таинственная, что есть особые действия, охраняющие от страхов». «В тайне, — добавлял он, — я влекся к ней, но не знал ее и не смел о ней спрашивать» [6, с. 145].

В рамках своего научного подхода Флоренский выяснил, что существо религии — в религиозном культе, построенном в соответствии с потребностями человеческого естества. В марте 1912 г. в письме к В. В. Розанову он делился своими выводами о церковной службе как о «мудро продуманных рессорах, смягчающих удары жизни».

Не будь этих «канонических форм для сильных душевных движений, — писал он, — они разбили бы наше бедное существо и мы умопомрачились бы в немом и бессильном порыве к выражению внутреннего мира... Мы нуждаемся в такой системе пружин, которые..., ослабляя первичный толчок, благодетельно распределяли бы его энергию на нивы нашей будущей жизни» [14, с. 619].

«Исторические корни всечеловеческой религии, — говорил он несколько лет спустя в одной из лекций по «Философии культа», — никогда и никем не были отменены, да и не могут быть отменены, ибо — не чье-либо изобретение они, не установлены чрез *contrat social*, а являются выражением самой природы нашей» [14, с. 214].

Флоренский нашел глубокое единство в опыте мистического познания этой природы. Библейские «колеса Иезекииля», «огненные вихри», о которых писал Анаксимандр, «первооснова» немецкого мистика Я. Беме, обнажающаяся в ночных переживаниях «бездна» из поэзии Ф. Тютчева — все это, по Флоренскому, фиксации проявления «таинственных сил естества» [6, с. 32–33], которые пробуждают в человеке то, что довольно поверхностно в период господства позитивизма и материализма было названо «религиозной потребностью». Только недостаток знания всей глубины человеческой природы позволяет сводить религиозный страх к фантастическому отражению внешнего мира, а религиозную потребность — к чисто психологическим феноменам внушения и самовнушения. Религия (а, вернее, ее средоточие — религиозный культ) спасает человека не от вымысла его неразвитого и невежественного сознания, а от таящейся в нем и могущей быть разрушительной реальности. В познании этой реальности — ключ к пониманию причин и следствий человеческой религиозности.

«Нет религий, — писал Флоренский в начале 1920-х гг., — а есть одна Религия. Религия весьма меняет в человечестве свой вид, и весьма не одинакова ценность ее различных обликов. Но основные силы, ее складывающие, сходны» [6, с. 119]. «Ценность» конкретной религиозной традиции, в данном случае, определяется существующим в ней культом, вернее, характером воздействия религиозного культа на человека. Как и многое другое в концепциях Флоренского, эту «шкалу ценностей» можно представить схемой концентрических сфер или уровней, в которых интенсивность проявления человеческого субъективного фактора возрастает по мере удаления от «центра» к «периферии». Максимально свободным от «психологизмов» и человеческой субъективности, а потому и наиболее эффективным, Флоренский признавал богослужение Православной Церкви [14, с. 467–468], чем объясняется его тяготение к Сергиеву Посаду с находящимся там православным религиозным центром — Троице-Сергиевой Лаврой. Фактически, всю жизнь занимаясь раскрытием существа религии, Флоренский старался не покидать Сергиева Посада, никогда не ездил в зарубежные командировки, не участвовал в научных экспедициях и не стремился провести исследования в наиболее интересных и важных для историка религии регионах Греции, Египта, Индии или Тибета. Очевидно, он полагал, что взгляд из «центра» всегда более целостный и основательный, чем с какой-либо точки на «периферии».

После ареста в 1933 г. Флоренский оказался сначала в ссылке на самой географической границе Сибири и Дальнего Востока. Это — поселок Сковородино, на западе современной Амурской области, между верховьями реки Зeya и Амуром (Флоренский сообщил в одном из писем его точные координаты — 53 градуса и 58 минут северной широты и 123 градуса 57 минут восточной долготы). Там проводились исследования вечной мерзлоты в рамках проектов по строительству железнодорожных магистралей — «Байкало-амурской» (БАМ) и «Амур-якутской» (АЯМ).

Флоренский приступил к работе на находящейся там «Опытной мерзлотной станции» и уже в апреле 1934 г. сообщал в письме об интересных встречах с местными жителями, в результате которых у него возник замысел написать

поэму «Орочоны», названную так по имени одного из местных тунгусских народов, занимающихся оленеводством («оро» на их языке означает «олень») [8, с. 38]. Все результаты этого творчества дошли до нас через его письма семье из лагерей в 1934–1937 гг. В них, в числе прочего, было обозначено несколько смыслов поэмы: отчасти автобиографический, отчасти — касающийся истории рода [8, с. 146] и в целом — напутствие отца своему младшему сыну Михаилу [8, с. 35]. Но был, очевидно, и еще один замысел, не указанный в письмах во избежании вмешательства лагерной цензуры. В явлениях вечной мерзлоты Флоренский увидел, если можно так сказать, макрокосмическое подобие или отражение тех самых процессов, которые, как он выяснил в предыдущих исследованиях, в «микрокосмосе» человека обуславливают его потребность в религии. Парадигма взаимоподобия человека и мира [11, с. 441] и «символического» миропонимания [13, с. 287] открывала перед ним возможность, даже в новых, лагерных условиях, продолжения прежних изысканий, осуществляемых в пересекающихся между собой областях науки, философии и богословия. Изучая процессы в вечной мерзлоте, можно постигать сокровенную глубину человека, а обращение к древним преданиям и современному состоянию местного народа может стать средством проверки и корректировки получаемых результатов. Народ, веками живущий посреди дикой, еще нетронутой природы, «сростается» с ней и наиболее прозрачно отражает ее в своем фольклоре, в отдельных нюансах и особенностях своего языка. Флоренский планировал изучить язык орочонов и зафиксировать приобретенные знания в специально составленном словаре.

Поэма писалась Флоренским в два приема и осталась незаконченной. Первая версия, написанная на Дальнем Востоке, при внезапном этапе на Соловках была частично утрачена и восстанавливалась по памяти уже в гораздо более тяжелых условиях, когда в Соловецком лагере приходилось забывать все наработки, связанные с исследованиями вечной мерзлоты и начинать с нуля изучение водорослей. Строчки, посланные с Соловков, составили вторую, более обширную версию поэмы, совершенно идентичную первой по сюжету и замыслу. Флоренский сообщал, что на Соловках дописывал поэму «по несколько строк в день, за неимением ни времени, ни сил» [5, с. 505], что свидетельствует о важности для него этого труда.

По внешней сюжетной линии поэма концентрировалась на судьбе мальчика-орочона, который преодолевает жизненные трудности и становится крупным ученым, исследователем вечной мерзлоты. Но, при этом, в устной передаче самого Флоренского стихи воспринимались именно как «поэма о вечной мерзлоте» [5, с. 121]. Поясняя поставленные перед собой задачи, Флоренский писал, что воспринимает мерзлоту как «тройной символ — природы, народа и личности». Она «таит в себе силы разрушительные и творческие. Выходя наружу, они могут стать губительными... Вечная мерзлота разрушает, когда ее начинают «обживать» и «освоить». Отсюда — «не трогай мерзлоты» орочонов. Но то же — о душе» [8, с. 34]. И такой двойной смысл нередко раскрывается Флоренским в самих стихах. Например, в середине поэмы перед читателем рисуется картина покрытого оленьим мхом земляного бугра. При его расчистке «хрустальный купол проступил, — заголубевший небосвод. Но не-

беса — не тот же ль лед? (подчеркнуто мной — Н. П.) [8, с. 132]. Или, почти в самом начале поэмы описание сурового края, где «зимой и летом, ночью, днем, и по цветам и подо льдом» бежит ключевая вода, прерывается и вдруг появляется фраза: «Не так ли, сердце, бьешься ты?» И в этом же контексте сказано также, что «среди тоскливых серых туч», «в толще серой мерзлоты» — «мерзает огуственный луч» [8, с. 435]. Очевидно, как вечная мерзлота, так и человек, за внешней своей невзрачностью таят в себе скрытые сокровища, которых не следует касаться непосвященному. Но это — не эзотерика в каком-либо «теософском» или «антропософском» варианте. Во введении к поэме Флоренский пишет, что не следует копаться в недрах человеческой души, где «прикрытые мерзлотой, таятся ... горечи, обиды и печальные наблюдения прошлого... Мерзлотная бодрость дает силу справиться с разрушающими силами хаоса. Мерзлота — это эллинство» [8, с. 34].

На характер заключенного здесь скрытого смысла указывает слово «эллинство», понятное в данном контексте только тем, кто хорошо знаком с предшествующим творчеством Флоренского. «Эллинство», «Эллада» у Флоренского — это синонимы понятий «целостного духа» [7, с. 236], гармонии «совершенной личности» [7, с. 221]. И когда в одной из работ конца 1910-х гг. он писал, что в Древней Руси через принятие христианства был возжен «прометеев огонь Эллады» [7, с. 222], он имел в виду исходящую из тех же, таинственных сил естества» потребность человека *знать, жажду познания*, но не природы как таковой, а скрытой за видимой природой высшей Реальности.

В религиозном выражении это звучало как потребность знать истинного Бога, обращение к Которому может спасти и спасает человека от его глубинных нестроений. Именно об этом Флоренский начинал разговор еще в своем студенческом докладе в МДА в 1906 г. На запрос о всеобщем обновлении, о котором к началу XX века говорили почти все, — от ученых и политиков до философов и богословов, — Флоренский ответил указанием на реальность «нового» человека, который уже не удовлетворяется религией как только отвлеченной, чисто теоретической доктриной. Такая религия навязывается человеку извне и способна только усилить в нем внутренний разлад. «Новому» человеку нужен «ведомый» Бог, или, точнее, Бог, познанный в реальном религиозном опыте как Спаситель [4, с. 219–221]. А это, в числе прочего, означает, что перед сознанием и чувством человека должна открыться (или, по крайней мере, приоткрыться) определенная реальность, от которой его нужно спасать. Через несколько лет, в речи перед защитой диссертации на ученую степень магистра богословия в 1914 г. Флоренский утверждал, что религия «спасает нас от нас, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса... Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу» [10, с. 132]. Не во всем ортодоксальная трактовка Флоренским этих вопросов объясняется тем же его стремлением выдерживать научный подход, ориентируясь, в первую очередь, на данные религиозного опыта и самопознания. В 1930-х гг., в местах заключения, за неимением возможности открыто писать о религии, та же мысль Флоренского облекается в понятия, связанные с феноменом вечной мерзлоты, а преемственность мысли шифруется фразой «мерзлота — это эллинство».

Во многом примечательны явно автобиографические строчки поэмы, где мальчик Оро своими утонченными восприятиями воспроизводит маленького Павла из воспоминаний Флоренского, записанных в конце 1910-х — начале 1920-х гг. Тогда Флоренский писал, что ему в детстве в каком-либо самом обычном явлении могло открыться «иное, ноуменальное, стоящее выше этого мира, или, точнее, глубже его» [6, с. 42]. «Весь мир, — писал он, — имел в себе внутреннюю игру глубины» [6, с. 59–60]. Но детские восторги от опыта такого «общения» с природой [6, с. 88] сменялись «ужасами», являемыми из той же, таинственной сути природы [6, с. 152]. И то же самое происходит с маленьким орочоном, с его обостренными восприятиями и жаждой познания. «Он был охвачен жаром — знать», пишет Флоренский [8, с. 130] и это нужно сопоставить с употребленным чуть ниже выражением: «Огонь подземной страсти знать» [8, с. 149]. По смыслу, закладываемому в эти термины (ср. «прометеев огонь Эллады»), здесь нужно говорить о чем-то, гораздо более «экзистенциальном», чем чисто интеллектуальное стремление к познанию видимой природы. «Духи неба и земли» в поэме, фактически, выступают как инициаторы «тайного зова» в душе, при котором «Оро и сам решить не мог, страданье ль больше иль восторг» приносят ему подходящий и захлестывающий «надмирный вал» и упоение «тайной мира» [8, с. 125]. «Но не всегда восторга звук рвал грудь Оро. Ночной испуг был не слабее. Налетал на душу страха грозный вал и ужасов полночный рой. Теснились призраки порой» [8, с. 125].

В молодости, бывая в гостях у друга в костромской глубинке, Флоренский фиксировал факты языческо-христианского двоеверия у русских крестьян [9, с. 651–654]. Теперь то же самое он отмечает у «древнейшего народа Азии» [8, с. 99]: Оро был крещен с именем Михаил, но с самого рождения, по воле отца, посвящен был шаманом на служение «духам» [8, с. 125]. Маленький Павел, согласно воспоминаниям, прозревал «духов» как невидимые силы природы и человеческого естества, например, в разлетающихся искрах от колеса точильщика ножей [6, с. 32]; маленький Оро-Михаил невольно воспроизводит в памяти призывание «духов» в камлании шамана и это приводит к идущему из глубины души восклицанию: «О, как вещественность сладка, как страшна призраков рука!» [8, с. 127]. Читатель, очевидно, должен здесь понимать, что «страшно» все стихийное, неопределенное, что таится в человеческой душе. «Не люблю, — писал Флоренский в одном из лагерных писем, — безграничных пространств и бесформенности, ищу великого, а не большого... *Много* (т. е. все большое, бесконечное — Н. П.) меня пугало с детства, казалось — врывается неоформленный хаос, с которым не справишься, который не освоишь» [8, с. 139]. В поэме «Оро» Флоренский, фактически, переосмысливает атеистическую концепцию «возникновения» религии: причина религии — страх, но не перед фантастически интерпретированными природными явлениями, а перед вполне реальными внутренними процессами, не поддающимися адекватному осмыслению человеческим сознанием.

Как известно, физически, вечная мерзлота — это устойчивое сочетание замерзшей воды и грунта, т. е. льда и «грязи» в самых различных соотношениях. Такая «смесь» ведет себя иногда очень странно, обнаруживая в себе некие скрытые силы и производя действия, по-видимому, выходящие за рам-

ки известных в природе законов. Так, например, при подъеме грунта могут передвигаться огромные каменные валуны, а из внезапно треснутого участка почвы может забить мощный водяной фонтан. В письмах Флоренского есть описание явления, когда при замерзании вода приподнимала на 10 сантиметров огромную глыбу длиной 10, шириной 8 и высотой около 5 метров. И это при том, что вода могла вытечь из-под камня и замерзнуть где-нибудь в стороне. «Но она, — писал Флоренский, — напротив, собиралась силами кристаллизации под валун и, вопреки законам гидростатики, давила по вертикали вверх. Мало того, чтобы выкристаллизоваться в направлении противодействия... вещество воды заимствуется из окружающей среды и с боковых граней того же кристалла» [5, с. 350–351]. Таким образом, получается так, что некая мощная сила, формирующая кристаллы льда, концентрируется там, где есть внешнее давление и, напротив, может не обнаруживать себя и свое «творчество» там, где не встречается себе никакого противодействия.

В поэме Флоренский отмечает подобные особенности, повествуя о «странной» природе края вечной мерзлоты и об истории рода ороحوнов, о которой рассказывает местный старик. «Таинственно странна, — пишет Флоренский, — та перевозданная страна. Здесь все наоборот, здесь все по своему живет». [8, с. 90]. На возвышенных хребтах здесь — затишье, в то время как ветер поднимает пыль («прах») в долинах. «На дне широких котловин копится холод», образуя некие «воздушные озера» с «воздушным льдом», который не вскрывается обычным весенним ледоходом. И при этом — по наледям текут ручьи [8, с. 91]. В тайге не поют птицы, в лесной чаще не встретишь ни одной живой души, нет даже мышиных нор. Здесь «гранит как дерево гниет, и лес пускает корни в лед»; «ветхий и гнилой гранит под наледью речной лежит» [8, с. 93]. Подобно этому, опустел и оскудел некогда славный род ороحوнов и то, что казалось когда-то незыблемым и прочным, теперь — во прахе и уничтожении. «Печален и суров тот край. Грустна, безлюдна и бедна золотоносная страна» [8, с. 93]. Но — «мерзлоты обманчив вид, Она могущество таит в заветных недрах; узел пут те силы тайные сорвут» [8, с. 108]. Так и с родом ороحوнов: «под пеплом тлеет древний пыл, кристаллом ледяным гнев застыл» [8, с. 96], застыл, очевидно, для того, чтобы однажды, противодействуя внешнему давлению, начать приподнимать, двигать, а может быть, и опрокидывать камни.

И так же — применительно к отдельному человеку, которому нужно обрести способ справиться со своими внутренними силами («таинственными силами естества»). Их можно пытаться подавить извне, и здесь не имеет принципиального значения направление давления, будь то прежний «отвлеченный догматизм» дореволюционной «семинарщины» [4, с. 225–227], или новая атеистическая идеология. И то, и другое, равным образом может символизироваться в поэме образом «алчных» золотоискателей, вмешивающихся в жизнь священного края ради своих утилитарных целей.

«Могучий край, пустынный край, — говорит старик-орочон, — свои сокровища скрывай от алчных западных волков, от хищный касс и сундуков... Златые россыпи таи под ржавым мусором хвои. В молчаньи тихом берегись двуногих и лукавых лис» [8, с. 138]. «Подземных кладов, мирный край, врагам тиши не от-

давай» [8, с. 140]. А иначе — «Огонь, огонь под мерзлотой! Но вспыхнут недра древних гор, лишь осквернит их жадный взор» [8, с. 140].

К. Г. Юнг писал, что отказ человека от участия в религиозных ритуалах приводит к психическим расстройствам вследствие того, что мощная, идущая из бессознательных сфер, энергия не находит себе надлежащего «выхода» [15, с. 77]. С точки зрения Флоренского, речь должна идти о реальности, превышающей уровень психики и затрагивающей само онтологическое существование человека. Как богослов и священник, он понимал, что человеку нужно *опытное* познание Бога Спасителя, благодать Которого воздействует в церковных богослужениях на все человеческое естество; как ученый, он находил в религиозном культе средство для установления гармонии в человеческом естестве, всякий раз нарушаемой ищущей выхода стихийной силой. «Религиозная потребность» здесь открывается как потребность самого человеческого естества, движимая, если угодно, инстинктом самосохранения. Попытки удовлетворить эту потребность какой-либо идеологией или суррогатами (например, проводимыми вместо богослужений воскресными мероприятиями во «дворцах культуры») чреваты разрушающей реакцией, подобной той, что может вызвать золотоискатель, не знающий специфики поведения вечной мерзлоты и вторгающийся в ее недра.

Тогда «обуглится лесная сень, лишится пастбища олень, обрыщет льстивая лиса на юг склоновые леса. На достояние толпы пойдут заветные тропы... И на бедетстве обречен исчезнет древний орочон» [8, с. 140]. Сюжет поэмы предусматривает предотвращение подобной катастрофы через возрождение древнего рода в лице Оро, познавшем тайны мерзлоты, которая несравненно глубже и богаче, чем примитивное представление о сокрытом в ней золоте.

Такое прочтение поэмы «Оро» на одном из скрытых ее уровней представляется обоснованным, если иметь в виду не только тексты, написанные Флоренским в годы советской власти (в этом отношении показательны, прежде всего, его лекции по «Философии культа» [14] и воспоминания [6]), но и сам образ его жизни и деятельности в это время [12]. Проводя важные для страны научные исследования, он не только не снимал с себя священный сан, но, по свидетельствам современников, по крайней мере, до конца 1920-х гг. появлялся в научных собраниях в священническом подряснике [1, с. 229]. Таким образом до интеллигенции, которая в *новых* условиях была всецело ориентирована на построение *нового* мира, от старался донести свой, основанный на всех предыдущих исследованиях, вывод о невозможности изоляции человека и человеческого общества от религии. Замена религии каким-либо суррогатом могла бы сыграть свою роль, если бы религиозная потребность была ограничена только сферой психологии, где решающими становятся факторы внушения и самовнушения. Однако, в реальности, все гораздо сложнее. Вопреки популярным в XIX–XX вв. теориям (которые, с этой точки зрения, можно назвать невежественными), без религиозного начала в своей жизни человек разрушается как свободная личность. И разрушающее действие оказывает сосредоточенная в самом человеке сила, фиксируемая в эмпирических исследованиях, но не получающая своего адекватного научного осмысления. Флоренский вполне сознавал в этом отношении границы возможностей науки о религии и многое сделал как раз для того, чтобы максимально эти границы

расширить. Через поэму о вечной мерзлоте он попытался в ярких символических образах обозначить некоторые трудности, с которыми наука сталкивается в своем стремлении *понять* и рационально выразить существо религии. А главная, заложенная в поэму идея, заключается в том, что религия в своем существе религии (как и тайна вечной мерзлоты) все же может быть познана и в таком познании человек обретает свою устойчивость в подлинном бытии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 559 с.
2. Павлюченков Н. Н. П. Флоренский и М. Элиаде: к вопросу о значении личного опыта исследователя в феноменологическом религиоведении // Религия и История: материалы V Международной научно-практической конференции, 20–22 апреля 2017 г., Минск, Республика Беларусь / под ред. С. И. Шатравского. — Минск: Издательский центр БГУ, 2017. С. 355–359.
3. Павлюченков Н. Н. Психологический подход к религии П. А. Флоренского и аналитическая психология К. Г. Юнга // Вестник ЛГУ. 2015. № 1 (Том 2). С. 197–204.
4. Флоренский П. А. Богословские труды. 1902–1909 / Сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. М.: Издательство ПСТГУ, 2018. 624 с.
5. Флоренский П., свящ. Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем 1933–1937 гг. / сост. и общ. ред. П. В. Флоренский и Н. А. Живолуп. СПб.: Сатисъ-Держава, 2004. 548 с.
6. Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. 560 с.
7. Флоренский П., свящ. Избранные статьи по искусству. М., 1996. 333 с.
8. Флоренский П. Оро. Лирическая поэма 1934–1937 гг. Документы, отрывки из переписки с семьей. Рисунки. М.: Институт учебника Paideia, 1998. 222 с.
9. Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. 797 с.
10. Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996а. 877 с.
11. Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4-х т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. 621 с.
- Флоренский П., свящ. Труды и дни // «Философствовать в религии»: Материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о Павла Флоренского. М.: Издательство ПСТГУ, 2017. С. 143–176.
12. Флоренский П. А. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 447 с.
13. Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004а. 686 с.
14. Юнг К. Г. Человек и его символы. СПб, 1996. 454 с.

*В. Т. Фаритов**

**ИСИХАЗМ И КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ:
Г. ПАЛАМА И Ф. НИЦШЕ В КОНТЕКСТЕ
«ЭНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ» С. ХОРУЖЕГО**

Статья посвящена сравнительному анализу учения Г. Паламы об обожении и учения Ф. Ницше о сверхчеловеке в контексте концептуальных разработок С. Хоружего. Эксплицируется онтологический и философско-антропологический потенциал наследия исихазма. Автор обосновывает тезис, что обращение к исихазму в современном философском дискурсе обусловлено ситуацией исчерпанности потенциала европейской метафизики. В статье показывается, что Ф. Ницше отходит от основных установок рационалистической метафизики западной философии и в своем учении о сверхчеловеке обнаруживает ряд весьма существенных пересечений с учением об обожении Г. Паламы. Выявляются и анализируются проблемные моменты компаративного исследования учений Ницше и Паламы. Автор приходит к выводу, что учение Ницше о сверхчеловеке не может быть отнесено к биологической, натуралистической модели, но в большей степени тяготеет к антропологии исихазма.

Ключевые слова: исихазм, обожение, энергийная антропология, сверхчеловек, трансцендирование, Г. Палама, Ф. Ницше, С. Хоружий

Faritov V. T.

*HESYCHASM AND THE CRISIS OF EUROPEAN METAPHYSICS:
G. PALAMAS AND F. NIETZSCHE
IN THE CONTEXT OF «ENERGY ANTHROPOLOGY» BY S. KHORUZHYY*

The article is devoted to a comparative analysis of the teachings of G. Palamas on deification and the teachings of F. Nietzsche on the superman in the context of the conceptual developments of S. Khoruzhy. The ontological and philosophical-anthropological potential of the heritage of hesychasm is explicated. The author substantiates the thesis that the appeal to hesychasm in modern philosophical discourse is due to the situation of exhaustion of the potential of European metaphysics. The article shows that F. Nietzsche departs from the

* Фаритов Вячеслав Тависович, доктор философских наук, профессор, доцент, Самарский государственный технический университет; vfar@mail.ru

main principles of rationalistic metaphysics of Western philosophy and in his doctrine of the superman reveals a number of very significant intersections with the doctrine of deification by G. Palamas. The problematic aspects of the comparative study of the teachings of Nietzsche and Palamas are identified and analyzed. The author comes to the conclusion that Nietzsche's doctrine of the superman cannot be attributed to a biological, naturalistic model, but to a greater extent gravitates towards the anthropology of hesychasm.

Keywords: hesychasm, deification, energy anthropology, superman, transcending, G. Palamas, F. Nietzsche, S. Khoruzhy

В богословии и в философии XX–XXI веков значимое место занимает экспликация онтологических и антропологических аспектов исихазма. Существенный вклад в разработку этой темы внесли Г. Флоровский, В. Н. Лосский, С. С. Хоружий, Х. Яннарас. Столь пристальное внимание к древней исихастской традиции среди современных философов и теологов не случайно. К началу XX столетия стало ясно, что европейская метафизика в своем становлении достигла предельной черты. После Ницше западная философия оказалась перед альтернативой: либо двигаться в сугубо антиметафизическом направлении (каковыми являются позитивизм, постструктурализм, аналитическая философия), либо искать иные, выходящие за рамки европейской традиции пути философствования. На западе доминирующее положение занимает первая альтернатива, вторая тенденция представлена преимущественно отдельными именами. Тем не менее, этой, пусть и побочной линии в западной мысли принадлежит не последнее место. Ключевыми фигурами здесь выступают Ф. Ницше и М. Хайдеггер [14].

В этой связи обращает на себя внимание оценка философии Ницше, данная Л. Клагесом. Автор ставит Ницше в один ряд с религиозными гениями, к числу которых он относит Апостола Павла: «вспомним йогов, факиров, дервишей, раннехристианских отшельников, средневековых святых, исихастов, наконец, монашеские ордена всех времен и народов. Мы не промахнемся, если будем искать Ницше по соседству с этим складом характера, и убедимся в том, что этому вовсе не противоречит та просто уничтожающая критика, которую он обрушивает как раз на них» [3, С. 84]. Это достаточно неординарная характеристика. В каком смысле можно говорить о близости исихазму философа, провозгласившего смерть Бога? Тем не мене, современные исследования показали, что сформулированный еще в 1929 году тезис Клагеса не является столь уж парадоксальным, как это может показаться на первый взгляд. С. Хоружий отмечает, что философское мышление Ницше выпадает из магистральной для европейской метафизики парадигмы эссенциализма и обнаруживает близость «парадигме духовной практики» или «энергичной парадигме», к которой, в свою очередь, относится и наследие исихазма. В первую очередь к этой парадигме относится учение Ницше о человеке: «несомненно, что Ницше было присуще остро динамическое, процессуальное видение человека как сущего, служащего «мостом», «переходом», проходящего трансформацию» [13, С. 134].

Ключевым моментом исихастской антропологии является обожение, ключевым моментом антропологии Ницше — учение о сверхчеловеке. Общим мотивом как того, так и другого направления выступает установка на понимание человека не как сущности, но как динамического процесса, направленного

на преодоление самой человеческой природы. И в исихазме, и у Ницше речь не об улучшении, не о совершенствовании человека, но именно о его превосхождении: «Для практической антропологии исихазма человек есть открытая, динамичная и пластичная реальность, не замкнутая безусловно в своей конечной, смертной природе, но стремящаяся к «превосхождению естества», к преодолению, трансцендированию этой природы» [12, С. 16]. «Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его?» [6, С. 13].

Данная установка на преодоление человеческой природы позволяет охарактеризовать исихазм и философию Ницше как явления антигуманистические или, точнее, *сверхгуманистические* по своей направленности. Гуманизм в первую очередь представляет собой антропологическую конструкцию эпохи Возрождения. Как показал в своем исследовании А. Ф. Лосев, основной интенцией Возрождения является самоутверждение человеческой личности в отрыве от трансцендентного [4]. В гуманизме речь идет не об обожении, а об обожествлении человека. Подобный культ человека в его наличном бытии не может входить в структуру исихастской антропологии. Исихазм — направление, противоположное и альтернативное по отношению к европейскому гуманизму. Характерно, что «исихастское возрождение» приходится на тот же период, что и Ренессанс на Западе: XIII–XIV вв. В это время Восток и Запад еще более резко проявляются в качестве двух альтернативных стратегий бытия христианского мира. В западной метафизике гуманизм получит свое философское выражение в онтологизации и абсолютизации познающего и мыслящего субъекта. Учения Декарта, Канта, Фихте и Гегеля знаменуют основные вехи и рубежи этой линии европейского гуманизма. Уже в философии Гегеля наблюдается двойственность: апофеоз европейской метафизики сочетается с началом разложения. Разум становится Абсолютом. Но диалектическое движение отрицания растворяет и нейтрализует абсолютно все частные и индивидуальные формы бытия. В учении Ницше гуманизм уже открыто ниспровергается: «Великое в человеке то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход и гибель*» [6, С. 15]. Вслед за Ницше М. Хайдеггер представит проект онтологии, выстраивающийся не из горизонта мыслящего субъекта. Человеческое бытие уже не выделяется в качестве приоритетной онтологической перспективы, акценты смещаются в сторону бытия как такового и времени. Впоследствии эта тенденция зайдет в тупик в постмодернистской философии «смерти субъекта» (которая самими представителями данного направления будет мыслиться как «смерть философии»).

В этом плане следует обратить внимание на специфический характер отношения исихастов к наследию эллинистической философии, с одной стороны, и отношения Ницше к наследию европейской философии, с другой стороны. Мы увидим, что позиция Ницше в отношении к самым авторитетным представителям западной метафизики весьма схожа с тем, как исихасты оценивали представителей античной философии. Палама выдвигает следующий тезис: «мудрость эллинов обесмыслилась постольку, поскольку она не от Бога: все, что не от Бога, не имеет бытия, поэтому мудрость эллинов ложно называется мудростью» [11, С. 18]. Мудрость платоников, стоиков и эпикурейцев обесмыслилась в свете мудрости христианства — подобно тому, как исчезает смысл

искусственного освящения при дневном свете. Поэтому «внешняя мудрость, противопоставив себя мудрости Бога, стала глупостью» [11, С. 19]. Одновременно само событие обесмысливания «внешней мудрости» является самым ярким доказательством ее неистинности, поскольку, будь это не так, она бы не могла быть бессмысленной. Попробуем теперь прочесть то, что Ницше пишет о наиболее значительных из представителей европейской метафизики: «Немцы вписал в историю познания только двусмысленные имена, они всегда производили только «бессознательных» фальшивомонетчиков (Фихте, Шеллингу, Шопенгауэру, Гегелю, Шлейермахеру приличествует это имя в той же мере, что и Канту и Лейбницу; все они только шлейермахеры): они никогда не дождутся чести, чтобы первый правдивый ум в истории мысли, ум, в котором истина произносит свой суд над подделкой монет в течение четырех тысячелетий, был отождествлен с немецким духом» [7, С. 272]. На первый взгляд, данное высказывание не содержит ничего, кроме эпатажной манеры, свойственной многим сентенциям Ницше. Однако за риторической резкостью здесь прочитывается то же самое событие *обесмысливания* метафизической мудрости: спекулятивные системы западных мыслителей ложно назывались мудростью. На исходе XIX столетия Ницше выносит европейской философии тот же приговор, что вынес Палама в XIV веке эллинистической философии. И там и там речь идет о поражении отвлеченной мысли в ее притязаниях на постижения сущности бытия. Палама исходит из перспективы кризиса античной цивилизации и становления восточно-христианской, православной цивилизации. В свете последней истины греческих философов раскрываются в качестве не-истин. Рационалистический тип обесмысливается в свете иного, мистического типа, к которому относится исихазм. В рационалистическом типе осуществляется попытка постичь божественное начало с помощью человеческого разума. Этим путем идут платоники, а позднее — средневековые схоласты. Еще позднее — европейские метафизики от Декарта до Гегеля. Ницше оказывается в сходной ситуации историко-философского и культурно-цивилизационного процесса. Острие своей критики он направляет против философов, представляющих тот же рационалистический тип, что и эллинские мудрецы. Мистический тип мышления предполагает, что человеческий разум через отказ от притязаний на высшее, умозрительное знание уступает место самому божественному началу. Рационалистический, метафизический тип направлен на отвлеченное познание первоначала, которое в этом познании превращается в объект, в сверхчувственное сущее. Мистический тип конституируется отказом от объективации Бога или, используя терминологию Хайдеггера, отказом от постижения бытия в качестве сущего. Введенный Хайдеггером в постметафизическую неклассическую онтологию принцип онтологической дифференции относится к мистическому типу и фактически уже был известен в исихазме. Уже Палама говорит о недопустимости отождествления Бога и сущего: «Надо только помнить, что мы не называем такое видение знанием из-за его превосходства над знанием, как и Бога не называем сущим, ибо веруем, что он выше сущего» [11, С. 148].

Ницше исходит из перспективы кризиса европейской цивилизации и европейской метафизики, на что указывал Т. Альтицер: «Августин радостно

приветствовал конец языческого мира, а Ницше — конец мира западного. Мировоззрение Августина и Ницше стали возможными только благодаря концу тех миров, к которым принадлежали эти мыслители» [1, С. 192, 193]. Ставший хрестоматийным тезис Ницше о смерти Бога подразумевает не живого Бога религиозного и мистического опыта, но Бога рационалистической метафизики, Бога спекулятивных систем Декарта, Канта и Гегеля. Именно этот Бог умер, превратившись в пустую абстракцию рационалистических схем. По стилю своего философствования Ницше не может быть отнесен к рационалистическому типу, но обнаруживает тяготение к мистическому типу, что особенно ярко проявляется в его «Так говорил Заратустра»: «Боль еще и радость, проклятие еще и благословение, ночь еще и солнце, — уходите или вы узнаете: мудрец еще и безумец» («Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne, — geht davon oder ihr lernt: ein Weiser ist auch ein Narr») [6, С. 326; 15, С. 611]. Подобное отождествление противоположностей не принадлежит к рационалистическому философскому дискурсу, но носит мистический характер. Подобно тому, как у исихастов мы находим утверждение, что высший божественный свет есть мрак по избытку света: «Почему свет одновременно и тьма? По преизбытку светолития, говорит Дионисий, так что в собственном смысле он свет, а по преизбытку его тьма, ибо невидим для тех, кто пытается приступить к нему и увидеть его через чувственные или умственные действия» [11, С. 170]. Такой тип мышления или, точнее такой опыт, недоступен рационалистической философии с ее установкой либо на исключения противоположности, либо на их снятие в диалектическом синтезе, каковым опять же оказывается новое понятие. Мистический опыт ориентирован не на синтез, а на полное слияние и взаимопроникновение, отождествление противоположностей. И Ницше в большей степени склоняется к этому опыту, отвергая западную рационалистическую метафизику. Свет есть тьма — по превосхождению, а мудрец тот же безумец — тоже по превосхождению человеческой, земной мудрости: «Ибо когда мир *своею* мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев — соблазн, а для Еллинов — безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов — Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор 1, 21–25).

Мистический дискурс, противопоставляемый рационалистической метафизике, не является вместе с тем дискурсом иррационализма. Иррационализм представляет собой одну из завершающих фаз в истории рационалистической метафизики. Когда рационалистическая философия подходит к своим собственным пределам, начинается переход в противоположность — энантиодромия. Иррационализм выступает в качестве противоположного крайнего полюса. Как крайняя позиция он столь же односторонен, столь же ограничен, как и рационалистический тип, от которого он отталкивается. Абсолютизированному разуму теперь противопоставляется некое стихийное, иррациональное начало, которое точно так же возводится в Абсолют, как ранее это было с разумом. Шопенгауэр после Гегеля.

Мистический дискурс обращается не к иррациональному началу, но к тому, что превышает как рационального, так и иррационального, к тому, что превосходит саму оппозицию рационального и иррационального. Мистический дискурс переориентирует человека на превосхождение своей собственной природы через соединение с божественными энергиями. Хоружий говорит в данном случае о событии «радикального трансцендирования», которое он отличает от «когнитивного трансцендирования»: «Его кардинальное отличие от когнитивного трансцендирования в том, что оно является не интеллектуальным актом и не самоосуществлением мысли в ее наличной природе, но холистическим событием преодоления и трансформации фундаментальных предикатов наличного бытия» [12, С. 296]. Рационалистическая метафизика ограничивается «когнитивным трансцендированием», которое затрагивает лишь один аспект человеческого бытия, но при этом возводит его в Абсолют. Мистический дискурс конституируется установкой на «радикальное трансцендирование», направленное на трансформацию человеческой природы во всех ее аспектах.

В исихазме «радикальное трансцендирование» есть не что иное, как «обожение». Обожение предполагает преобразование всей человеческой природы: не только ее разумной, интеллектуальной составляющей, но и перцептивной (чувственной) и телесной. Исихастская антропология не полагает человеческую природу вместе с ее интеллектуальными и перцептивными характеристиками установленными раз и навсегда. Исихазм рассматривает эти характеристики исходя из перспективы обожения как подлежащие кардинальному преобразованию, «радикальному трансцендированию».

В европейской философии к «радикальному трансцендированию» обращается Ницше в ситуации кризиса европейской метафизики. Критическая, деструктивная часть его учения направлена преимущественно на рационалистическую метафизику, а также на христианство, сведенное к этой метафизике. Ницше вновь и вновь разоблачает недостаточность, онтологическую и антропологическую неполноту одного лишь «когнитивного трансцендирования». В целях деструкции рационалистической метафизики Ницше использует любые подручные средства в качестве «оружия». Так, он неоднократно имитирует методы аргументации позитивизма против метафизических учений: «Ведь метафизический мир нельзя охарактеризовать иначе, инобытие, недоступное и непонятное нам инобытие; это был бы предмет с негативными качествами. — А если бы было достоверно доказано, что такой мир существует, то все равно осталось бы несомненным одно: его познание — это наиболее безразличное из всех видов познания, еще более безразличное, чем познание химического состава воды для моряка, терпящего бедствие» [5, С. 27].

В приведенной цитате Ницше использует риторический дискурс против метафизического. Важно не дать себя обмануть ницшевской риторикой, не принять риторический дискурс за философский. Сам Ницше не был ни позитивистом, ни имманентистом, признающим существование лишь за чувственно воспринимаемым миром. Выступая против чисто интеллектуальных, умозрительных конструкций, Ницше одновременно утверждает «радикальное трансцендирование»: «Я брожу среди людей, как среди обломков будущего, —

того будущего, что вижу я. И в том все мое творчество и стремление, чтобы творить и соединять воедино все, что является обломком, и загадкой, и ужасной случайностью» [6, С. 145–146]. Не признавая онтологическую полноту человека в его налично данном бытии, Ницше выдвигает императив превосходения человека как такового. Данный императив, как видно из приведенного фрагмента, предполагает установку на собиране, на преодолении разорванности и рассеянности, на организацию некоего единства и целостности высшего порядка (сверхчеловек). В свою очередь, в исихазме условием обожения выступает установка на «собиране ума в сердце»: «Необходимость этой работы собирана — следствие библейской антропологии, по которой задание «превосходения естества», реализуемое в устремлении к Богу и (энергийном) соединении с Ним, обращено ко всему человеку в целом. В исполнении такого задания человек должен выступать как единство и цельность; однако его естественный энергийный образ характеризуется не единством, а разрозненностью, рассеянностью. И «сведение ума в сердце» — с древности известный аскетике путь преодоления этой рассеянности, путь организации всех энергий не просто в единство (в некое единство их организует и страсть), но в единство, пригодное для соединения с Божией энергией» [12, С. 106].

В этом пункте возникает, пожалуй, самый сложный вопрос в горизонте проблемы сравнительного исследования ницшеанской антропологии и антропологии исихазма. Как мы уже показали выше, тезис о смерти Бога не является самым большим затруднением. Ницше констатирует смерть лишь метафизического, умозрительного Бога. Живой Бог остается в учении Ницше в несказанном, апофатическом плане — и Старый папа из Четвертой части «Так говорил Заратустра» угадывает это: «Что слышу я! — сказал тут старый папа, наострив уши. — О Заратустра! ты благочестивее, чем ты веришь, при таком безверии! Какой-нибудь бог в тебе обратил тебя к твоему безбожию» [6, С. 263]. Проблема в другом: в каком направлении мыслится у Ницше этот путь «превосходения естества»? С. Хоружий полагает, что у Ницше речь идет не об индивидуальном преобразовании, как и не о социальном прогрессе, но о биологическом развитии, эволюции рода: «Однако сверхчеловек, хотя к нему и ведет не индивидуальный, а сверхиндивидуальный, социальный процесс, есть новый образ индивидуальной личности, а отнюдь не социума. В силу этого, перед нами третья модель, промежуточная между полюсами духовной практики и социального прогресса и также вполне знакомая: разумеется, это биологическая модель, процесс типа образования вида (филогенеза) или выведения породы» [13, С. 136]. Однако такой вывод противоречит подчеркнuto антидарвинистской, антиэволюционистской позиции Ницше: «человек как вид не прогрессирует» [9, С. 29]. Хотя отдельные высказывания Ницше могут настолько сбивать с толку на этот счет, что становится возможным увидеть в ницшеанской антропологии даже намеки на евгенику [2, С. 195]. Тем не менее, как уже отмечалось нами, Ницше, несмотря на отдельные риторические перегибы, остается чужд всякому натурализму. Риторический дискурс выполняет в учении философа подчиненную, сугубо деструктивную и критическую задачу. Ницше высказывается непосредственно не в риторическом, но в мистическом дискурсе.

Нужно быть особенно внимательным, когда Ницше оставляет риторику и начинает говорить в символах. Вот, на наш взгляд, ключевое высказывание, проливающее свет на проблему превосходения человека в учении Ницше: «Нужно хотеть исчезнуть, чтобы снова возникнуть — перейти из одного дня в другой. Превращение через тысячи душ — вот что должно быть твоей жизнью, твоей судьбой. И в конце концов — снова пожелать пройти все это» [8, С. 181]. Обратим внимание на соединение в данном высказывании двух гетерогенных антропологических горизонтов: коллективного и индивидуального. Тысячи душ — метафора всего человечества. Но превращение через тысячи душ (*Verwandlung durch hundert Seelen*) должен пожелать, избрать отдельный индивид. Человек должен сам захотеть отказаться от своей замкнутой, эгоцентрической изолированности и вступить в единство с «тысячью душ». При этом речь не идет о каком бы то ни было растворении индивидуальности в коллективности. Превращение через тысячи душ остается волеизъявлением, индивидуальным и личным выбором отдельного человека. Тем, кто знаком с православной традицией в богословии и ее рецепцией в русской религиозной философии, не трудно будет догадаться, что наиболее близким к такой трактовке человека вариантом является учение о соборности. Учитывая близость мистического дискурса Ницше именно этому контексту, уже не остается возможности всерьез относить процесс восхождения к сверхчеловеку к биологической модели. Да, изолированный, самозамкнутый индивид не в состоянии пройти путь к сверхчеловеку. Но и никакой биологический род не пройдет этого пути. Сверхчеловек — категория не биологическая, но сверхбиологическая. Точно также эта категория не индивидуальная, но и не коллективная, не родовая, но — сверхиндивидуальная. И, с другой стороны, разве в учении об обожении речь не идет о трансцендировании всякой отдельной индивидуальности в направлении к единению двух онтологических горизонтов — божественного и человеческого, как это показал сам Хоружий. Как сказал Клагес, мы действительно не промахнемся, если будем искать ключ к пониманию ницшеанской антропологии в контексте исихастской традиции, а вовсе не среди биологических псевдотеорий о выведении новой породы человека.

Завершая наше исследование, еще раз подчеркнем основной вывод: учение о сверхчеловеке у Ницше принадлежит к мистическому дискурсу, обнаруживающему определенную степень близости к традиции исихастской антропологии. Именно мистическом дискурсе мысль Ницше раскрывается в своих подлинных интенциях: «Будьте внимательны, братья мои, к каждому часу, когда ваш дух хочет говорить в символах: тогда зарождается ваша добродетель. Тогда возвысилось ваше тело и воскресло; своей отрадой увлекает оно дух, так что он становится творцом, и ценителем, и любящим, и благодетелем всех вещей» [6, С. 63].

ЛИТЕРАТУРА

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / Т. Альтицер. — М.: Канон+, 2010. — 224 с.

2. Аппель Ф. Ницше против демократии / Ф. Аппель. — СПб: Наука, 2016. — 287.
3. Клагес Л. Психологические достижения Ницше / Л. Клагес. — М.: Культурная революция, 2016. — 250 с.
4. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. — М.: Академический проект, 2021. — 646 с.
5. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое / Ф. Ницше. — М.: Культурная революция, 2011. — 672 с.
6. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. — М.: Культурная революция, 2007. — 432 с.
7. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / Ф. Ницше. — М.: Культурная революция, 2009. — 408 с.
8. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 10: Черновики и наброски 1882–1884 гг. / Ф. Ницше. — М.: Культурная революция, 2010. — 640 с.
9. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 13: Черновики и наброски 1887–1889 гг. / Ф. Ницше. — М.: Культурная революция, 2006. — 688 с.
10. Ницше Ф. Сочинения. Философская проза. Стихотворения. / Ф. Ницше. — Калининград: Янтарный сказ, 2002. — 456 с.
11. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Г. Палама. — М.: Академический проект, 2011. — 279 с.
12. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. — 352 с.
13. Хоружий С. С. Современные проблемы православного мирозерцания / С. С. Хоружий. Православие и мир. Электронная библиотека (lib.pravmir.ru).
14. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога / Пер. с греч. Г. В. Вдовин. — М.: Директ-Медиа, 2014.
15. Nietzsche F. Gesammelte Werke / F. Nietzsche. — Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.

*М. В. Винарский, М. Б. Конашев**

АМБИВАЛЕНТНЫЙ ГЕНИЙ: О МЕТАМОРФОЗАХ ДАРВИНИЗМА НА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПОЧВЕ

В статье представлен краткий обзор основных особенностей, характеризовавших восприятие и развитие эволюционной теории Ч. Дарвина в дореволюционной России и в советский период. Показано, что отношение к английскому ученому и его взглядам определялось не только научным содержанием дарвинизма как теории, но и помещением его в контекст специфической для отечественной культуры дихотомии «Запад (Европа) — Восток (Россия)». Вплоть до середины 1960-х гг. отношение к Дарвину и дарвинизму в нашей стране оставалось в значительной степени идеологически мотивированным, что вызвало ярко выраженную амбивалентность в восприятии эволюционизма в России и СССР. Только после того, как в СССР завершилось господство в биологии т. н. «мичуринской биологии» (лысенкоизма), споры о теории Дарвина стали вестись вне какого-либо идеологического контекста, по крайней мере, в научном биологическом сообществе.

Ключевые слова: Дарвин, дарвинизм, рецепция, русская философия, лысенкоизм

Vinarski M. V., Konashev M. B.

THE AMBIVALENT GENIUS: ON THE METAMORPHOSES OF DARWINISM IN RUSSIA

The article gives a brief overview of main peculiarities that have characterized the reception and development of Charles Darwin's evolutionary theory in Russia (prior to 1917) and in the Soviet Union. It is shown that the attitudes of the English biologist and his theory were defined not only by the scientific content of Darwinism but also by its placement into the context of a specifically Russian dichotomy: «West (Europe) — East (Russia)». Until the

* Винарский Максим Викторович, доктор биологических наук, доцент, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова Российской академии наук; radix.vinarski@gmail.com

Конашев Михаил Борисович, доктор философских наук, доцент, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова Российской академии наук; mbkonashev@mail.ru

mid-1960s, the attitude towards Darwin and Darwinism in our country remained largely ideologically motivated, which caused a pronounced ambivalence in the perception of evolutionism in Russia and in the USSR. Only after the collapse of the so-called «Michurinist biology» (Lysenkoism) in the USSR, the debates about Darwin's theory began to be conducted outside any ideological context, at least in the scientific biological community.

Keywords: Darwin, Darwinism, reception, Russian philosophy, Lysenkoism

Эволюционная теория Ч. Дарвина, в полном виде впервые обнародованная в 1859 г., быстро распространилась по всей Европе. Уже спустя пять лет после выхода «Происхождения видов» его текст был доступен на шести языках, включая русский [50]. Первый русский перевод, выполненный ботаником С. А. Рачинским, вышел в свет в начале 1864 г. [55]. Истории рецепции дарвинизма в различных странах мира посвящена обширная литература, включая ряд обобщающих коллективных монографий [45–47]. Давно отмечены национальные различия в восприятии как самого дарвинизма, так и личности его творца, в отдельных странах. Так, для биологов Франции было характерно весьма прохладное отношение к новой теории, которое ощущалось вплоть до 1970-х гг. [48, p. 47]. В качестве главной причины этого называлось традиционное соперничество Франции и Англии, в том числе и в области науки. Французы предпочитали своих национальных биологических гениев Ж. Кювье и Ж. Б. Ламарка. Примечательно, что в другой европейской католической стране, Италии, ничего подобного не было, и сами итальянские ученые объясняли это тем, что у них не было «синдрома Кювье» [46, p. 408].

Восприятие теории Дарвина в России также характеризовалось рядом специфических особенностей [5, 7, 21]. Как и в других европейских странах, полемика вокруг новой теории часто велась не только и не столько с научных позиций. На отечественной почве неоднократно воспроизводились известные из западноевропейской полемической литературы [44] возражения против дарвинизма как «атеистической» теории, ведущей к распаду общественной морали и социальных устоев. Подобные мнения высказывали отнюдь не только теологи. Можно сослаться, к примеру, на профессора зоологии Московского университета А. А. Тихомирова, видевшего в дарвинизме «безумную борьбу» с христианским мирозерцанием, отрицание «предустановленного порядка», которое необходимо как можно скорее «искоренить» [цит. по: 17, с. 46–47]. В те же самые годы, другие русские биологи, в том числе и профессора Московского и Санкт-Петербургского университетов (К. А. Тимирязев, А. О. Ковалевский, М. Н. Мензбир, В. М. Шимкевич), выступали в качестве защитников и пропагандистов дарвинизма, составляя серьёзную оппозицию нападкам на него. Прямые параллели этой интеллектуальной борьбе можно было найти и в других государствах Европы.

Но характерно российской чертой в восприятии Дарвина и дарвинизма, по нашему мнению, было то, что споры вокруг этой теории велись также и в парадигме дуалистического восприятия мира как противопоставления «Запада» и «Востока» (читай — России), причем расстановка акцентов в этих дебатах была прямо полярной, зависящей не только от научной позиции спорщиков, но и от их личных склонностей, философских взглядов и «убеждений чувства».

В этой небольшой статье мы пытаемся проиллюстрировать конкретными примерами тезис о крайней амбивалентности рецепции дарвинизма на российской почве, которую можно проследить на протяжении всего первого столетия существования этой научной теории.

Как современники, так и позднейшие исследователи многократно отмечали глубокую двойственность мировоззрения, характерную для дореволюционной, а затем и советской, интеллигенции (само собой, здесь надо говорить о преобладающем в этой социальной группе умонастроении, из которого было множество индивидуальных исключений), воспринимавшей социальную действительность как поле борьбы противоположных и непримиримых начал, между которыми не может быть промежуточных степеней и переходов. Эти начала почти всегда были ценностно маркированы, как истинное и ложное, прогрессивное и реакционное, передовое и отсталое, что сказывалось не только во взглядах русских интеллектуалов, но и в их гражданской позиции и даже в бытовом поведении. В образной форме это выразил Н. А. Бердяев, писавший, что «...у нас обыкновенно или прикладывались к ручке высокого духовного лица и холопствовали перед ним так, как он холопствовал перед русским правительством, или не считали возможным пребывать с ним в одной комнате...» [3, с. 138]. Современный исследователь русской культуры конца XIX в. пишет о свойственном ей «дуалистическом восприятии общества как разделенного на «подполье» и легальную Россию, «прогрессивную общественность» и консерваторов, власть и народ и т. д.» [31, с. 51].

Дуалистичность пронизывала русскую историософию и «ментальную карту мира», «полюсами» которой выступали Восток и Запад, Россия и Европа. В 1860-е гг. дарвинизм попал на русскую почву не как изолированное явление, а как часть мощного потока новых интеллектуальных идей, шедших с Запада и оказывавших глубокое влияние прежде всего на молодежь. Позитивное отношение к Дарвину и его теории могло выступать как индикатор групповой идентичности, как верный признак «прогрессивности» мировоззрения. Феномен русского нигилизма общеизвестен, как общеизвестно и увлечение нигилистов «позитивными науками», в том числе, конечно же, и биологией. При этом в радикальных кругах дарвинизм воспринимался не только как научная теория, но и как новый взгляд на мир, оправдывающий революционную ломку социальной действительности, а также борьбу с «предрассудками». Русские интерпретаторы Дарвина «слева» вычитывали в его трудах то, что им было нужно, смело расставляя акценты по-новому и выдвигая на первый план отдельные компоненты нового учения, например, как это было в случае Д. И. Писарева, борьбу за существование. В своей знаменитой статье, излагавшей основы дарвинизма («Прогресс в мире животных и растений»; 1864 г.), Писарев утверждал, что «органическая жизнь есть вечная борьба между живыми существами, и каждая органическая форма стесняется в своем размножении всеми остальными формами». Она «не может прекратиться ни на одно мгновение, потому что каждый шаг в жизни есть акт борьбы» [35, с. 35]. Писарев вовсе не позиционировал себя как ученого-биолога, цель его писаний и их аудитория были совсем другими. Он обращался к самым широким слоям образованных читателей:

Для нас, для простых и темных людей, открытия Дарвина драгоценны и важны именно тем, что они так обаятельно просты и понятны; они не только обогащают нас новым знанием, но они освежают весь строй наших идей и раздвигают во все стороны наш умственный горизонт. <...> Я совсем не хочу, чтобы вы по моим статьям учились естествознанию; я хочу только, чтобы мои статьи шевелили вашу любознательность, доводили до вашего сведения слабый отголосок великих движений европейской мысли и разгоняли хоть немного вашу умственную дремоту [35, с. 13, 132].

Для Писарева была важна апология борьбы, которую он, интерпретируя Дарвина, считал основным природным законом, «принципом прогресса», видя в ней, возможно, научное обоснование своих социальных взглядов, выраженных в «манифесте нигилизма» — статье «Схоластика XIX в.» [25, с. 114]. Сам же Дарвин подчеркивал, что термин «борьба за существование» — не более, чем метафора, и он далеко не всегда подразумевает кровавую схватку. Напротив, во множестве случаев эта «борьба» протекает мирно и незаметно, например, в форме «тихой» конкуренции растений за свет или воду или борьбе животных не друг с другом, а за выживание в суровых климатических условиях. На страницах «Происхождения видов» Дарвин утешал читателей и себя самого, утверждая, что в природе борьба за существование идет не постоянно, а с перерывами, и что при этом «не испытывается никакого страха, что смерть обыкновенно разит быстро и что сильные, здоровые и счастливые выживают и множатся» [10, с. 77].

По оценке Э. И. Колчинского, «задолго до революции дарвинизм стал важнейшим компонентом мировоззрения русской интеллигенции» [18, с. 66]. Н. А. Бердяев считал, что в возникшем в России интеллигентском культе Дарвина произошло «переключение религиозной энергии на нерелигиозные предметы». Это была та же самая религиозная вера, только «вывернутая наизнанку» [4, с. 19]. По его мнению, русская интеллигенция увидела в учении Дарвина не ещё одну научную теорию, подлежащую проверке и коррекции, а абсолютную истину, которую надлежит принимать целиком, без скепсиса и сомнений. Бердяев ссылается при этом на пресловутую «русскую душу», загадочную и иррациональную, которая непременно требует тотальности, законченности мировоззрения.

В доказательство такого восприятия интеллигенцией теории Дарвина можно привести много исторических свидетельств. Вот что писал в своих мемуарах зоолог и эмбриолог К. Н. Давыдов:

Необходимо отметить, что теория Дарвина особенно сильное впечатление произвела именно в России, где она нашла для себя хорошо подготовленную почву <...> В значительной степени своей популярностью дарвинизм обязан у нас Писареву, замечательная статья которого «Прогресс в мире животных и растений» (одно из лучших общедоступных изложений учения Дарвина во всей мировой литературе) произвела большое впечатление в образованных кругах России. Нечего и говорить о рядовой молодежи, для которой эта статья являлась настоящим откровением [8, с. 333].

Религиозный термин «откровение» употреблен автором, видимо, не случайно, так как хорошо соответствует характеру восприятия дарвинизма рус-

ской интеллигенцией. Можно вспомнить и слова Достоевского, относящиеся к 1876 г.: «То-то и есть, что у нас ни в чем нет мерки. На западе Дарвинова теория — гениальная гипотеза, а у нас уже давно аксиома» [13, с. 367].

Именно во второй половине XIX в. зародилось популярное в нашей стране высказывание о том, что дарвинизм «обрел в России вторую родину» [18, с. 66; 34, с. 428]. Его генезис проследить сложно, но, вероятно, одним из его источников была речь выдающегося эмбриолога и ученого-эволюциониста А. О. Ковалевского, сказанная им в августе 1883 г. на VII съезде естествоиспытателей и врачей. Согласно Ковалевскому,

Теория Дарвина была с особым сочувствием принята у нас в России. Тогда как в Западной Европе она встретила твердо установленные старые традиции, которые ей пришлось первоначально побороть, у нас её появление совпало с пробуждением нашего общества после Крымской войны, и она сразу получила права гражданства как в научном, так и в общественном мире и до сих пор пользуется общим сочувствием [33, с. 1].

С другой стороны, отторжение теории Дарвина со стороны консервативных мыслителей славянофильского направления было не в последней степени обусловлено тем, что эта концепция воспринималась ими как «пришлая», откровенно «западная», то есть по определению чужеродная на русской почве. Они не разделяли пиетет Писарева перед «великими движениями европейской мысли». Самый известный русский критик Дарвина XIX в., Николай Данилевский, написавший объемный труд «Дарвинизм», высказался по этому поводу вполне определенно и в самом знаменитом своем сочинении — трактате «Россия и Европа». По его мнению, дарвинизм как научная теория есть порождение английского национального ума и характера, которые отличают «любовь к самодеятельности, ко всестороннему развитию личности, индивидуальности, которая проявляется в борьбе со всеми препятствиями... Борьба, свободное соперничество есть жизнь англичанина» [9, с. 116]. Русскому (и шире — славянскому) характеру это чуждо. Уже одно это настраивало Данилевского против эволюционной теории, ведь, как он полагал, «борьба с Западом — единственно спасительное средство... для излечения наших русских культурных недугов» [9, с. 368]. Простое заимствование чужих теорий, таких как дарвинизм, бессмысленно: на русской почве они не приживутся по-настоящему и могут породить только нечто уродливое. Принимать дарвинизм на веру означает поддаться тому «европейничанью», которое Данилевский резко и решительно осуждал. В таком же духе высказывались и близкие Данилевскому мыслители: Достоевский, Страхов, Розанов. Но ни один из них не смог остановить победного шествия дарвиновской теории по России.

Интересно, что, утверждая тесную связь теории Дарвина с английским национальным характером и английской же политической культурой, Данилевский неожиданно смыкается с «классиками марксизма». Советским биологам и философам было хорошо знакома цитата из письма К. Маркса Ф. Энгельсу от 18 июня 1862 г., в которой говорилось, что Дарвин «в среде животных и растений вновь открывает свое английское общество с его разделением труда, конкуренцией, открытием новых рынков <...> и мальтусовской «борьбой

за существование» <...> у Дарвина царство животных представляет собой гражданское общество» (цит. по: 40, с. 175). По-видимому, подобная мысль была довольно широко распространена среди европейских интеллектуалов того времени, включая русских, применявших её уже к своему обществу. П. В. Анненков, в письме И. С. Тургеневу от 22 ноября 1862 г. сообщает: «Я теперь читаю историю русского общества, написанную англичанином Дарвином, под заглавием «Origine des espèces». Прочтите там первые три главы — точно приезжал к нам для изучения законов нашего развития, да как искусный баснописец и олицетворил их под видом зверей и растений» [1, с. 129].

Важно отметить, что в дореволюционную эпоху отношение к дарвинизму подвергалось сравнительно слабому регулированию со стороны государства, по крайней мере в рамках академической и университетской науки. Сочинения Дарвина издавались в России большими тиражами и ни одно из них не было запрещено (хотя попытки такого рода предпринимались духовной цензурой) [20, 24]. Университетские профессора могли беспрепятственно излагать эволюционную теорию в своих лекциях. По словам советского и российского биолога Ю. И. Полянского (1904–1993), выросшего в профессорской семье и хорошо знакомого с университетской жизнью предреволюционной эпохи, «...защищать дарвиновскую теорию эволюции можно было совершенно спокойно. Никто Вас не заставлял обязательно молиться господу богу. Но, конечно, если бы Вы прямо выступили против режима и так далее и тому подобное, вряд ли бы это вызвало одобрение» [23, с. 114]. Не менее характерно высказывание В. В. Розанова, возмущавшегося критикой Данилевского со стороны биолога-эволюциониста А. С. Фаминцына, которую он счел чванной по тону и бессодержательной. «Только правительственной терпимостью (или невежеством?) можно объяснить, что оно [правительство] не прогнало давно метлой всех этих «Фаминцыных» с университетских и академических кафедр, и не позвало на место их таких людей *метода*, как Данилевский» [37, с. 35; курсив автора]. Это высказывание, датированное 1913 г., так и осталось частным мнением философа, не имевшим ровно никаких последствий. Поскольку в университетах сосуществовали как пламенные сторонники дарвинизма (Тимирязев), так и пламенные его отрицатели (Тихомиров), можно сделать вывод, что в предреволюционные годы научные убеждения конкретного преподавателя, включая его отношение к теории эволюции, оставались его частным выбором, на который никто не посягал.

Ситуация довольно сильно изменилась после 1917 г. Пришедшие к власти большевики были сторонниками сциентистского подхода к управлению государством и видели в научном знании мощную силу, безусловно необходимую для построения бесклассового общества и решения социальных проблем [51]. Дарвинизм для новой власти был важен и ценен как источник научных истин, но не менее важен он был и как идеологическое оружие. Очень ценной признавалась его роль в борьбе с религией, а также — наряду с некоторыми другими естественнонаучными теориями — как поставщика фактического материала для диалектического философствования. Маркс полагал, что дарвинизм «даёт естественно-историческую основу для диалектико-материалистической философии» [цит. по: 6, с. 36]. По Ф. Энгельсу, природа есть «подтверждение диалектики» [цит. по: 40, с. 1].

Уже в 1922 г. В. И. Ленин в известной статье «О значении воинствующего материализма» писал, что «... без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мирозерцания <...> естественник должен быть современным материалистом, сознательным сторонником того материализма, который представлен Марксом, то есть должен быть диалектическим материалистом» [27, с. 9–10]. На этой основе был инициирован процесс, получивший у позднейших историков наименование «диалектизации» биологии в Советском Союзе [18]. «Диалектизаторство» предполагало тотальную перестройку мышления советских ученых, отсутствие у них выбора иной философской теории, кроме диалектического (или — в социогуманитарных дисциплинах — исторического) материализма. Подразумевалось, что советский ученый *должен* разделять установки и ценности, диктуемые властью, включая безусловную приверженность той картине мира, которая официально признавалась «единственно научной». Дарвинизм также стал частью канона советской науки, и до некоторых пор все попытки биологов выдвинуть альтернативные эволюционные теории отвергались как «метафизика» и/или «идеалистический бред, прячущий «боженьку» за псевдонаучными формулировками» [12, с. 8]. Именно такая судьба постигла самый серьезный, пожалуй, антидарвинистский проект, возникший на советской почве, — теорию номогенеза Л. С. Берга, — обвиненный в различных философских грехах [38].

Официальная советская риторика была, безусловно, комплиментарна по отношению к Дарвину и его теории, что очень рельефно проявилось в 1932 г., во время празднования дарвиновского юбилея (50-летия со дня смерти). Эта дата отмечалась торжественно, на государственном уровне, сопровождалась выходом обширных статей в центральных газетах («Правда», «Известия»), большим числом публичных лекций и выставок. Помимо пропаганды идей Дарвина, целью этих политических мероприятий было «представить СССР центром мировой науки, где интенсивно развивается дарвинизм на марксистской основе» [19, с. 17].

Несмотря на все сказанное выше, советское восприятие учения великого английского натуралиста вплоть до середины 1960-х гг. характеризовалось ярко выраженной амбивалентностью, что было связано не только с традиционным недоверием к западным теориям. Крайне амбивалентным было отношение к Дарвину и его теории «классиков марксизма», высказывания которых (включая цитаты, взятые из их частной переписки) служили в советскую эпоху мерилom верности той или иной биологической теории. Несмотря на в целом высокую оценку, которую дали дарвинизму Маркс и Энгельс, именно на их труды ссылались при поисках и критике «ошибок» Дарвина [40, с. 164–177], величайшей из которых признавалось принятие Дарвином мальтузианской идеи о перенаселении для объяснения дивергентной эволюции.

В советских условиях традиционная дихотомия Восток (Россия) — Запад (Европа) приобрела новое звучание. После большевистской революции практически вся зарубежная Европа стала враждебной по отношению к Советской России как политически, так и идеологически. Быстро возникло резкое противопоставление двух миров — «буржуазного» и «пролетарского», ставшее

новым «измерением» привычной для русского ума дихотомии между Россией и заграницей. Амбивалентное положение Дарвина и дарвинизма усугубилось тем, что эволюционную теорию Дарвина старались поместить в характерный для советского идеологического дискурса нарратив о России (СССР) как «второй родине дарвинизма» (см. выше), и рассматривать классический дарвинизм как ранний и несовершенный этап развития эволюционной биологии. В этом также опирались на авторитет Энгельса, писавшего в «Анти-Дюринге», что эволюционная теория очень молода, и что «дальнейшие исследования приведут к очень значительному видоизменению теперешних <...> строго дарвинистских представлений о ходе развития видов» [цит. по: 40, с. 174].

В 1930–1940-е гг. дарвинизм часто изображался в СССР как «жертва» искажений и извращений, которому его подвергли «буржуазные» ученые и идеологи, действующие в своих классовых интересах:

...буржуазные профессора извратили учение Дарвина, перенесли представления о формах борьбы за существование животных в человеческое общество, чтобы оправдать угнетательский общественный строй и доказать его «естественность» и «вечность» [39, с. 27].

Советский Союз рассматривался как единственная страна в мире, где возможно не только «очистить» дарвинизм от всевозможных «извращений», но и развить его дальше, подняв на новую высоту путем приведения в соответствие с положениями диалектического материализма. Именно так оказалось возможным «великое восстановление наук»:

Полное развитие дарвинизм получил только в нашей социалистической стране. У нас чтут и любят Дарвина как великого ученого, как мужа науки. В империалистических странах, в США и в Англии, прогрессивное материалистическое ядро учения Дарвина третируют, оно является запретным для преподавания в школах. В нашей стране, в стране прогресса науки, культуры и искусства дарвинизм нашел не просто свою вторую родину, но именно такую родину, где он <...> превращен материалистическим мичуринским учением в подлинную теорию развития органического мира [28, с. 5]

В советской научной литературе и публицистике возникает термин «советский творческий дарвинизм» [36], получивший свое максимальное распространение в 1940–1950-е гг., в период господства в нашей стране так называемой «мичуринской биологии». В заключительном слове на «августовской» сессии ВАСХНИЛ (1948 г.) Т. Д. Лысенко заявил: «ЦК партии рассмотрел мой доклад и одобрил его» [29]. Таким образом, оценка Лысенко Дарвина и дарвинизма, прозвучавшая в его речи по случаю 70-летия со дня смерти английского ученого, отражала позицию, официально принятую в эти годы:

Величайшей заслугой Дарвина перед естествознанием является то, что он утвердил основные положения научной биологии о взаимосвязях и взаимопереходах органических форм, доказал происхождение одних видов из других. Дарвин показал, что органическая природа развивается, имеет свою историю. Эту сторону теории Дарвина высоко оценили классики марксизма — Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин [28, с. 4]

Но было бы неверным относить борьбу за «советский творческий дарвинизм» исключительно к сторонникам Лысенко. В учебнике А. А. Парамонова «Курс дарвинизма» (1945 г.), объявленным в свое время противоречащим мичуринской биологии и изгнанном из университетов и библиотек, можно найти не менее характерные фразы. Автор пишет, что работы советских биологов «пронизаны духом Дарвина, однако, Дарвина, поднятого на новую ступень, соответствующую советской социалистической культуре». И далее: «[е]сли бы мы захотели, таким образом, определить характернейшую черту советского дарвинизма, поднятого социалистической культурой на новую ступень развития, то мы должны были бы признать, что его основная задача хорошо выражается словами Карла Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»» [34, с. 429. Курсив автора].

При этом фигура самого Дарвина в трудах «мичуринцев» обычно оказывалась раздвоенной. Они различали двух Дарвинов: один — «буржуазный» естествоиспытатель, находящийся в плену ложных философских идей (таких, как теория Мальтуса) и постоянно путающийся в своих «ошибках». Другой — Дарвин, открывший миру истину о природе, даже вопреки надетым на себя «мальтузианским очкам». Один из наиболее активных пропагандистов лысенкоизма, Ф. А. Дворянкин, писал: «когда Дарвин возвращается к природе такой, какова она есть, то он «незаметно для себя» опровергает Мальтуса и также «незаметно для себя» опровергает и плоский эволюционизм. И *этого* Дарвина мы ценим высоко» [11, с. 73; курсив автора].

Свою лепту в метаморфозы дарвинизма на русской почве внесла и послевоенная борьба с «космополитизмом», затронувшая практически все области советской науки [41]. Конкретно это выразилось в том, что советские историки науки искали (и находили) «предшественников Дарвина» в собственной стране. Утверждалось, что «[м]атериалистические идеи развития живой природы возникли еще задолго до Ламарка и Дарвина в России. Уже в трудах великого русского ученого М. В. Ломоносова была четко сформулирована мысль о развитии живой природы от низших форм к высшим, от простого к сложному» [42, с. 28]. Русский и советский приоритет едва ли не во всех областях научного знания, кампания за утверждение которого развернулась около 1949 г. [41], заставлял искать собственного «Дарвина» не только в прошлом, но и в настоящем.

Такового нашли в лице скромного провинциального садовода-любителя Ивана Владимировича Мичурина (1855–1935), объявив его величайшим реформатором биологии XX в., поставившим эту науку на подлинно материалистические рельсы и тем самым открывшим новый этап её истории [2, с. 34–39]. Т. Д. Лысенко рассматривался как верный последователь и продолжатель Мичурина, завершивший его дело. Несмотря на то, что по своему содержанию его эволюционная теория была псевдодарвинистической [15, с. 137–139], на словах он и его сторонники всегда признавали свою верность учению Дарвина, фигура которого — при всей идеологически мотивированной критике — не могла быть объявлена фигурой буржуазного ученого, чья теория полностью противоречит марксизму (как это произошло в те годы с фигурами Г. Менделя, Т. Х. Моргана, А. Вейсмана).

В XX в. в советской научной и философской литературе развернулась характерная полемика о соотношении учения Дарвина и марксизма-ленинизма. Спектр мнений колебался от отождествления дарвинизма со «скверной метафизикой», идеализмом [26; 38] и «вульгарным эволюционизмом» [14, с. 35] до признания его как учения, полностью и всецело совместимого с диалектическим материализмом. Классический дарвинизм, в его оригинальной форме, рассматривался многими сторонниками Лысенко как устаревшее учение, которое неприемлемо для науки самой передовой страны в мире. Как писал философствующий ихтиолог Г. В. Никольский, любая эволюционная теория является «... приложением к природе той или иной философской системы, причем даже для своего времени обычно далеко не всегда наиболее прогрессивной». Поэтому Дарвин, в философском отношении зависевший от трудов «материалистов-метафизиков прошлых веков», не сумел разработать подлинно диалектическую концепцию видообразования. Представления Маркса и Энгельса о биологической эволюции «прогрессивнее, богаче содержанием», чем взгляды самого Дарвина [32, с. 732]. Напрашивается сравнение с высказыванием В. Розанова: «философ вправе произнести могучее «veto», перед которым все зоологические кафедры повалятся» [37, с. 35]). Другой ихтиолог, Б. Г. Иоганзен, утверждал, что «дороги назад к Дарвину» уже нет, потому что ему на смену пришел советский творческий дарвинизм, более продвинутый, прогрессивный, сохранивший все передовое, что было в классическом дарвинизме, и очищенный от его заблуждений [16, с. 8].

История «мичуринской биологии» в СССР в целом завершилась в конце 1964 г., когда, вместе со снятием Н. С. Хрущева с поста Первого секретаря ЦК КПСС, Лысенко был удален со всех сколько-нибудь значимых позиций, которые он занимал в руководстве советской сельскохозяйственной наукой [29, 53, 54]. Научные дискуссии по проблемам эволюционной теории стали свободными от идеологического диктата, а советская философская дискуссия о соотношении дарвинизма и марксизма к середине 1980-х гг. завершилась признанием дарвинизма как «величайшего учения, послужившего одной из естественно-научных основ становления и развития диалектико-материалистической философии» [6, с. 43].

Анализ современных дебатов о Дарвине и дарвинизме в нашей стране выходит за рамки данной статьи. В заключение отметим лишь, что, невзирая на всю амбивалентность отношения к Дарвину и дарвинизму на отечественной почве, в дореволюционной России, а затем в СССР, был внесен весьма существенный вклад в развитие эволюционной теории. Споры вокруг теории естественного отбора, имевшие место в конце XIX — первой половине XX в., около 1942 г. завершились созданием «синтетической теории эволюции» (СТЭ), которая по праву была названа «Дарвинизм в XX веке» [30]. Хотя основополагающие труды, положившие начало СТЭ, были опубликованы преимущественно на английском языке [43, 49, 57], значение отечественных биологов как «архитекторов» эволюционного синтеза в настоящее время общепризнано [22]. Этому способствовали как оригинальные исследования русских эволюционистов и генетиков (С. С. Четвериков, Н. И. Вавилов, И. И. Шмальгаузен, Н. В. Тимофеев-Ресовский и др.), так и эмигрировавшие из России на Запад

биологи, в первую очередь Феодосий Григорьевич Добжанский (1900–1973), сыгравший ключевую роль в создании СТЭ [22, 56] и способствовавший ее развитию в СССР [52].

Историко-научное исследование деятельности Добжанского и его соотечественников — эволюционистов и генетиков — убедительно доказывает, что расхожее выражение о России как «второй родине дарвинизма» следует рассматривать не только как достаточно распространенный и лестный для национального чувства штамп, но как достоверный факт и выверенное заключение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анненков П. В. Письма к И. С. Тургеневу. — СПб.: Наука, 2005. — Т. 1.
2. Белкин Р. И. Творцы основных направлений советской биологической науки // Бюллетень Московского общества испытателей природы. Отдел биологический. — 1949. — Т. 54, № 6. — С. 27–68.
3. Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 г.). — СПб: М. В. Пирожков, 1907.
4. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990.
5. Галл Я.М., Конашев М. Б. Теория эволюции Ч. Дарвина: прошлое и настоящее. К 150-летию выхода в свет книги «Происхождение видов» // Биология в школе. — 2010. — № 7. — С. 3–12.
6. Георгиевский А.Б., Колчинский Э. И. Дарвинизм и диалектический материализм // Философские науки. — 1985. — № 1. — С. 36–43.
7. Георгиевский А.Б., Хахина Л. Н. Развитие эволюционной теории в России. — СПб.: Б. и., 1996.
8. Давыдов К.Н. А. О. Ковалевский как человек и как ученый (воспоминания ученика) // Из истории биологических наук. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — Вып. 6. — С. 326–363.
9. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — СПб: Глаголь; Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1995.
10. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. — СПб: Наука, 2001.
11. Дворянкин Ф. А. За дарвинизм в теории видообразования // Селекция и семеноводство. — 1953. — № 2. — С. 68–76.
12. Дворянкин Ф. А. Теория происхождения видов и отбор // Вопросы мичуринской биологии. — М.: Учпедгиз, 1953. — Вып. 3. С. 5–53.
13. Достоевский Ф. М. Дневник писателя в двух томах. — М.: Книжный клуб 36.6, 2011. Т. 1.
14. Завадский К. М. Критика эволюционизма и трансформизма в свете ленинско-сталинского учения о развитии // Вестник ЛГУ. — 1949. — № 12. — С. 28–53.
15. Завадский К. М. Вид и видообразование. — Л.: Наука, 1968.
16. Иоганзен Б.Г. О соответствии видовой формы животных условиям жизни // Дискуссия по проблеме вида и видообразования. — Томск: Изд-во ТГУ, 1956. — С. 7–40.
17. Козо-Полянский Б. М. Последнее слово антидарвинизма. — Краснодар: Буревестник, 1923.

18. Колчинский Э.И. В поисках советского «союза» философии и биологии (дискуссии и репрессии в 20-х — начале 30-х гг.). — СПб: Дмитрий Буланин, 1999.
19. Колчинский Э. И. Советские юбилеи Дарвина и лысенкоизм // Историко-биологические исследования. — 2015. — Т. 7, № 2. — С. 10–52.
20. Конашев М. Б. Чарльз Дарвин и цензура в России и Англии в XIX веке // Цензура и доступ к информации: история и современность. Тезисы докладов международной научной конференции. — СПб.: Изд-во «РНБ», 2005. — С. 31–32.
21. Конашев М. Б. Ф. Г. Добржанский о восприятии дарвинизма в России и формировании предпосылок «синтетической теории эволюции» // Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова. Годичная научная конференция, 2009. — М.: Анонс Медиа, 2010. — С. 675–678.
22. Конашев М.Б. Ф. Г. Добржанский и эволюционный синтез // Создатели современного эволюционного синтеза: коллективная монография / отв. ред.-сост. Э. И. Колчинский. — СПб. Нестор-История, 2012. — С. 205–261.
23. Конашев М.Б. «По моему стариковскому идеалистическому мировоззрению». Беседа с Ю. И. Полянским // На переломе. Отечественная наука в конце XIX–XX века. — СПб.: Нестор-История, 2005. — Вып. 3. — С. 111–123.
24. Конашев М.Б., Полевой А. В., Ретунская С. В. Библиография трудов Ч. Дарвина на русском языке, поступивших в 1860–2008 гг. в российские библиотеки // Историко-биологические исследования. — 2009. — Т. 1, № 1. — С. 161–165.
25. Кругликова О. С. Эволюционная теория Дарвина в отражении русской консервативной и либеральной прессы второй половины XIX в. // Вестник МГУ. Серия 10. Журналистика. — 2018. — № 5. — С. 101–118.
26. Крыжановский С. Г. Теоретические основы эмбриологии // Успехи современной биологии. — 1950. — Т. 30, № 3. — С. 382–413.
27. Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Под знаменем марксизма. — 1922. — № 3. — С. 5–12.
28. Лысенко Т. Д. Речь на заседании, посвященном 70-летию со дня смерти Ч. Дарвина // Известия АН СССР, серия биологическая. — 1952. — № 3. — С. 4–5.
29. Медведев Ж. А. Взлет и падение Т. Д. Лысенко. История биологической дискуссии в СССР (1929–1966). — М.: Книга, 1993.
30. Медников Б. М. Дарвинизм в XX веке. — М.: Советская Россия, 1975.
31. Могильнер М. Номо imperii: История физической антропологии в России (конец XIX — начало XX в.). — М.: НЛО, 2008.
32. Никольский Г. В. Об изменчивости организмов // Зоологический журнал. — 1955. — Т. 34, № 4. — С. 723–733.
33. Памяти Дарвина. — М.: Научное слово, 1910.
34. Парамонов А. А. Курс дарвинизма. — М.: Советская наука, 1945.
35. Писарев Д. И. Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. — М.: Наука, 2003. — Т. 6.
36. Презент И. И. Советский творческий дарвинизм // Агробиология. — 1947. — № 6. — С. 3–29.
37. Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. — М.: Республика, 2001.
38. Сарабьянов В. Н. Назревший вопрос // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 259–276.
39. Смирнов К. С. Очерки о животных. — М.-Л.: ОНТИ, Главная редакция научно-популярной и юношеской литературы, 1937.

40. Соколов Б. М. Вопросы морфологии в трудах Маркса, Энгельса, Ленина. — Пермь: Пермский государственный медицинский институт, 1934.
41. Сонин А. С. Борьба с космополитизмом в советской науке. — М.: Наука, 2011.
42. Трошин Д. М. Значение труда И. В. Сталина «Марксизм и вопросы языкознания» для биологической науки. — М.: Культпросветиздат, 1952.
43. Dobzhansky Th. *Genetics and the Origin of Species*. — New York: Columbia University Press, 1937.
44. Ellegård A. *Darwin and the general reader*. — Chicago-London: The University of Chicago Press, 1990.
45. Engels E.-M., Glick T. F. (eds.) *The Reception of Charles Darwin in Europe*. — London-New York: Continuum. Vols. 1–2.
46. Glick T.F. (ed.) *The comparative reception of Darwinism*. — Chicago-London: The University of Chicago Press, 1988.
47. Glick T.F., Schaffer E. (eds.) *The Reception of Charles Darwin in Europe*. — London-New York: Continuum. Vols. 3–4.
48. Hull D. L. *Science as process: An evolutionary account of the social and conceptual development of science*. — Chicago-London: The University of Chicago Press, 1988.
49. Huxley J. *Evolution: The Modern Synthesis*. — London: Allen & Unwin, 1942.
50. Kohler M., Kohler C. *The Origin of Species as a book* // Ruse M., Richards R. J., editors. *The Cambridge Companion to the «Origin of Species»*. — Cambridge etc.: Cambridge University Press, 2009. — pp. 333–351.
51. Kojevnikov A. *The phenomenon of Soviet science* // *Osiris*, second series. — 2008. — V. 23. — P. 115–135.
52. Konashev M. B. Th. Dobzhansky and the Development of Evolutionary Biology in the USSR // *History of Science*. — 2019. — V. 57, № 3. — P. 346–371.
53. Konashev M. B. Lysenko Up Close but Afar or Focus on Lysenkoism from the 21st Century // *Herald of the Russian Academy of Sciences*. — 2019. — V. 89, № 3. P. 303–309.
54. Konashev M. B. Soviet genetics and the communist party: was it all bad and wrong, or none at all? // *History and Philosophy of Life Sciences*. — 2020. V. 42, № 2. P. 1–19.
55. Konashev M. B. Darwin's «On the Origin of Species» in Russia and in the USSR: some aspects of translation and publication // *Studia Historiae Scientiarum*. — 2021. — Vol. 20, No. 4. —P. 285–315.
56. Konashev M. B. The Russian Backdrop to Dobzhansky's *Genetics and the Origin of Species* // *Journal of the History of Biology*. — 2023. V. 56. — P. 285–307.
57. Mayr E. *Systematics and the Origin of Species*. — New York: Columbia University Press, 1942.
58. Numbers L.R., Stonehouse J., eds. *Disseminating Darwinism: The role of place, race, religion, and gender*. — Cambridge etc.: Cambridge University Press, 2001.

*П. Е. Фокин, К. А. Зиновьева**

РОМАН АЛЕКСАНДРА ЗИНОВЬЕВА «СВЕТЛОЕ БУДУЩЕЕ» В ОЦЕНКАХ НЕМЕЦКОЯЗЫЧНОЙ ПРЕССЫ (1979–1980)**

Статья посвящена обзору критических откликов немецкоязычной прессы на первое издание на немецком языке романа А. Зиновьева «Светлое будущее», которое стало интеллектуальным событием Германии, Швейцарии и Австрии 1979–1980 годов. Дана история публикации романа и его рецепции в немецкоязычной прессе. Представлен спектр мнений, оценивающих эстетическую и содержательную новизну романа, отмечены наиболее актуальные для критиков темы и проблемы. Роман «Светлое будущее» стал для А. Зиновьева судьбоносным, именно его публикация на Западе стала причиной высылки писателя из СССР в 1978 году. Событие широко освещалось немецкоязычной прессой. Писатель поселился в Мюнхене, став одной из важных медийных фигур. Первая публикация романа «Светлое будущее» на немецком языке давала читателям Германии, Швейцарии и Австрии возможность самим оценить масштаб и значимость литературной деятельности А. Зиновьева и потому к ней было приковано особое внимание.

Ключевые слова: Александр Зиновьев, «Светлое будущее», литература русского зарубежья, литературная критика

Fokin P. E., Zinovieva K. A.

*ALEXANDER ZINOVIEV'S NOVEL «THE RADIANT FUTURE»
IN THE ASSESSMENTS OF THE GERMAN-LANGUAGE PRESS (1979–1980)*

The article is devoted to the review of critical responses of the German-speaking press to the first German edition of A. Zinoviev's novel «The Radiant Future», which became an

* Фокин Павел Евгеньевич, кандидат филологических наук, ФГБУК «Государственный музей истории российской литературы имени В. И. Даля», Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского; pfokin@mail.ru

Зиновьева Ксения Александровна, Международный научно-образовательный центр (МНОЦ) им. А. А. Зиновьева при философском факультете МГУ им. М. В. Ломоносова, Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского; pfokin@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–01735, <https://rscf.ru/project/23-28-01735/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

intellectual event in Germany, Switzerland and Austria in 1979–1980. The article gives the history of the publication of the novel and its reception in the German-language press, presents a range of opinions evaluating the aesthetic and substantive novelty of the novel, and highlights the most relevant topics and problems for critics. The novel «The Radiant Future» became fateful for A. Zinoviev, it was its publication in the West that caused the writer's expulsion from the USSR in 1978. The event was widely covered by the German-language press. The writer settled in Munich, becoming one of the important media figures. The first publication of the novel «The Radiant Future» in German gave readers of Germany, Switzerland and Austria the opportunity to assess for themselves the scale and significance of A. Zinoviev's literary activity, and therefore special attention was focused on it.

Keywords: Alexander Zinoviev, «The Radiant Future», Russian literature abroad, literary criticism

В июле 1979 года в швейцарском Цюрихе в издательстве «Diogenes-Verlag» вышел в переводе Франциски Функе (Franziska Funke) и Эберхарда Стокингера (Eberhard Stockinger) роман Александра Зиновьева «Светлое будущее». Издание было осуществлено спустя чуть больше года после публикации романа на русском языке в издательстве «L'Age de Homme» в Лозанне. К этому времени сам писатель уже почти год находился в эмиграции.

Как известно, конфликт Зиновьева с советской властью начался после публикации в 1977 году его сатирической антиутопии «Зияющие высоты»: он был исключён из партии, уволен с работы в Институте философии, лишён научных степеней и званий, правительственных и воинских наград, формально находясь на свободе, фактически жил под домашним арестом и постоянным наблюдением. На Зиновьева оказывалось постоянное психологическое давление. Притеснения коснулись и его семьи.

В течение нескольких месяцев власти не могли прийти к окончательному решению, что делать с вольнодумцем: сослать в отдалённый провинциальный вуз, заключить в психиатрическую больницу, поместить в лагерь — оценки масштаба провинности Зиновьева были разными. Но когда в марте 1978 года вышел его новый роман «Светлое будущее», в котором критика советской действительности была представлена ещё нагляднее и резче, стало ясно, что нужно принимать радикальные меры.

28 июня 1978 года КГБ СССР рекомендовал ЦК «разрешить ЗИНОВЬЕВУ и его семье выезд в одну из капиталистических стран в частном порядке и закрыть ему въезд в СССР. Вопрос о лишении советского гражданства решить в зависимости от поведения за рубежом»^{*}. 30 июня соответствующее решение ЦК было утверждено^{**}. 6 августа Зиновьев с семьёй выехал в ФРГ, а 22 августа Политбюро ЦК КПСС принимает решение о лишении Зиновьева гражданства СССР. Соответствующий указ Президиума Верховного Совета СССР вышел 25 августа (опубликован 13 сентября).

Зиновьев поселился в Мюнхене. Его высылка сопровождалась широкой информационной кампанией на Западе, в том числе, в ФРГ. В дальнейшем интерес немецкой прессы к Зиновьеву не ослабевал (равно как и в других странах

^{*} Архив Президента РФ. Ф. 3. Оп. 70. Д. 1105. Л. 44.

^{**} Архив Президента РФ. Ф. 3. Оп. 80. Д. 680. Л. 82.

Европы). Он давал многочисленные интервью, выступал на радио, регулярно публиковались статьи о его книгах. Немецкие читатели ждали переводов произведений прославленного автора.

4 января 1979 года на коктейле в издательстве «Diogenes-Verlag» его владелец Даниэль Кеель представил швейцарской общественности своего нового автора и сообщил, что перепробовал 14 переводчиков для работы над «Зияющими высотами» и что надеется уже в марте выпустить перевод «Светлого будущего». Однако работа потребовала большего времени [20]. Только 18 июня 1979 года журнал «Der Spiegel» опубликовал несколько глав из немецкого перевода «Светлого будущего».

22 июня Зиновьев в интервью журналисту мюнхенской газеты «TZ» Рольфу Зеелигеру (Rolf Seeliger) анонсировал скорый выход книги [19]. Роман поступил в продажу в начале июля, о чём информировали швейцарские и немецкие газеты. 22 июля книге была посвящена 20-минутная авторская передача Хелен фон Сахно (Helen von Ssachno) «Разговор о книгах» («Bücher im Gespräch») на радио «Deutschlandfunk» с участием Зиновьева.

Цюрихская газета «Züri Leu» в еженедельных рейтингах книжных бестселлеров в течение июля-августа отмечала роман Зиновьева в десятке наиболее популярных книг: 17 июля, на второй неделе продаж, «Светлое будущее» занял 2 позицию, обойдя произведения А. Миллера и Г. Грасса.

Первая рецензия, написанная Юргом Альтвегом (Jürg Altwegg), появилась уже 10 июля на страницах цюрихской газеты «Tages-Anzeiger» [1]. 16 июля её перепечатала издававшаяся в Люцерне газета «Luzerner Neueste Nachrichten» [2]. В последующие месяцы вышло ещё два десятка статей. На публикацию немецкого перевода «Светлого будущего» откликнулись периодические издания ФРГ, Швейцарии, Австрии: мюнхенские «Abend Zeitung» [3], [17], «Münchner Merkur» [8] и «Die Bücherkommentare» [21], франкфуртские «Frankfurter neue Presse» [18], «Frankfurter Allgemeine Zeitung» [7], «Deutsche Zeitung» (Берлин) [15], «Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt» (Гамбург) [11], «Hannoversche Allgemeinen Zeitung» (Ганновер) [5], «Westermanns Monatshefte. Die Zeitschrift für Bücherleser» (Брауншвейг) [22], «Hessische/Niedersächsische Allgemeine» (Кассель) [12], швейцарские «Luzerner Tagblatt» (Люцерн) [10], «Vaterland» (Люцерн) [14], венские газеты «Die Presse» [16], «Die Furche» [4], «Arbeiter-Zeitung» [9]. К этому следует добавить пять (известных нам) специальных радиопередач с участием Зиновьева и чтением фрагментов из романа.

Интенсивность публикаций и их география говорят о высоком интересе немецкоязычного мира к роману. Надо учесть и то, что в сентябре 1979 года, то есть спустя лишь два месяца после публикации перевода «Светлого будущего», издательство «Diogenes-Verlag» представило читателям перевод главной книги Зиновьева — роман «Зияющие высоты», который также стал предметом медийного внимания.

В отличие от «Зияющих высот», в котором советская действительность изображена в гротескных, порой карикатурных формах, где персонажи скрыты под масками их социальных ролей, а действие, происходящее в некоем вымышленном городе Ибанске, которым правит наследник Хозяина и Хряка некий Заибан, наполнено бесчисленными и бесконечными философскими разгово-

рами и размышлениям, роман «Светлое будущее» написан в традициях реалистической эстетики. Время и место действия в нём чётко определены и вполне узнаваемы — современная Москва. Герои носят обычные имена, имеют биографии, характеры, в поведении руководствуются внятной социальной логикой. В своих разговорах они касаются повседневных проблем и личных интересов, конечно, философствуют, а также критически обсуждают актуальную политику партии и правительства, упоминают имена Брежнева и Солженицына. Во всех смыслах слова «Светлое будущее» написан иначе, чем «Зияющие высоты», хотя их органическая связь очевидна, а сам Зиновьев в интервью говорил, что писал «Светлое будущее» как одну из частей «Зияющих высот».

Во многом это отличие и продиктовало Даниэлю Кеелю решение начать знакомство немецких читателей с творчеством Зиновьева именно со «Светлого будущего», формально более привычного для восприятия. Критики одобрительно оценили этот ход. Так, Габриэль Лауб (Gabriel Laub) на страницах «Deutsche Zeitung» писал:

Нельзя с точностью понять, какая же из двух книг появилась на свет раньше, какая позже. «Светлое будущее» могло быть частью «Зияющих высот». Зиновьев использует в ней те же самые приёмы: гротеск, иронию, парадоксы сатирического сжатия. Однако с точки зрения повествовательной конструкции передача мысли в «Светлом будущем» легче для понимания и не так беспощадно сконцентрирована, как в «Высотах». Поэтому хорошо, что немецкий читатель первой смог прочитать именно «Светлое будущее», чтобы быть подготовленным к «Зияющим высотам». Потому что ему придётся иметь дело со многими неизвестными ему вещами: деталями советских будней и теоретическими дискуссиями. [15, с. 28]

К слову сказать, практически все рецензенты, судя по их компетентной осведомлённости, были знакомы с содержанием книг Зиновьева ещё до их выхода на немецком языке, прочитав их в оригинале или в уже существовавших переводах на французский и итальянский языки. Так, главный редактор венской газеты «Die Presse» Петер Мартос в статье, опубликованной 22 июля, уверенно пишет:

В своем монументальном произведении «Зияющие высоты» он доводит представление о советской действительности до такой гротескно-горькой и одновременно комичной правды, от которой у любого на глаза навернутся слёзы — не важно, от смеха или горя. «Светлое будущее» — («Все мои книги — это главы одной и той же книги») — стало совершенно иной его работой. Если после первого произведения Зиновьева называли новым Свифтом, современным Рабле или русским Кафкой, то сейчас его определённо можно возвести в ранг второго Брехта.

На самом деле никого и нельзя сравнить с этим аналитическим юмористом (или, кому больше нравится, с язвительным логиком). Он сознательно алитературен и его цель — убрать любые барьеры, отделяющие от действительности. [17, с. 18]

Художественная сторона романа была по-разному оценена рецензентами. Одни ею восхищались, называя книгу Зиновьева «блистательной», другие,

* Здесь и далее перевод авторов.

считали, что она написана менее ярко и интересно, чем «Зияющие высоты». Были и ярые противники, как, например, Конрад Умлауф (Konrad Umlauf), назвавший свою рецензию «Сомнительная мешанина» («Dubioser Mischmasch»), в которой с открытым неприятием писал:

Давно я не чувствовал себя столь опустошенным, как сейчас, прочтя зинovieвское «Светлое будущее». А ведь при этом его сравнивают со Свифтом, со Стерном, с Вольтером. <...>

«Светлое будущее», некий гоголь-моголь из разных идей марксизма, научной болтовни (которую западный читатель скорее всего не поймет), семейных разборок и полемической лирики (скорее, полная чушь, чем нечто язвительное), по идее, должен был сквозить иронией. Я же увидел лишь острый сарказм и парочку весьма убедительных попыток автора проявить себя в циничном словоблудии. И, естественно, не обошлось без претензий на шутки, таких, как, например: «Коммунистический орган самоуправления (или самоудовлетворения)»! Над этим не будет смеяться даже антикоммунисты.

И хотя автор утверждает, что у него ни в коем случае нет литературных амбиций, разве кто-то его заставляет раскручивать направленные против Советского Союза вердикты аж до романов?

При этом он умудряется всё испортить: диалоги оборваны, мысли редко выражены до конца, психологическая мотивация банальна, а действующие лица не более, чем уличные артисты, выдувающие словесные мыльные пузыри. [21, с. 15]

Совсем иначе видит и оценивает особенности поэтики «Зияющих высот» крупнейший знаток советской литературы, переводчик Ю. Трифонова, В. Распутина, А. Платонова, В. Войновича, В. Маканина и многих других советских писателей Александр Кемпфе. В многоголосии романа он видит традицию карнавала, описанную М. Бахтиным.

Герои говорят без удержу, но не бездумно. Разговаривают в прозе и в стихах. Они насмешничают, ёрничают, богохульствуют, злословят, матерятся, сплетничают и смеются. Они говорят на иностранных языках, разглагольствуют, спорят, декламируют, оскорбляют, сеют слухи, плетут интриги. Они спрашивают, отвечают, возражают, предполагают. Говорят о Боге и вселенной, о повседневной жизни и политике, об интимных вещах и возвышенном. Многое они говорят друг другу от всего сердца, но зачастую припирают друг друга к стенке. Москва: как она смеется и богохульствует — таким могло бы быть название этой книги.

Каждый получает право выступить, а затем начинает просто тараторить. Время выступления ограничено. Богохульствовать можно, нельзя наводить скуку. Действие развивается быстро и разнообразно, временами бурно. Читатель находится словно в кабаре или же на каком-то карнавале. Потому что это не просто смешно: здесь шутка соседствует с серьезными вещами. Здесь господствует безудержный смех, но не пустая болтовня. Здесь неоднозначность и глубина. Книга полна многочисленных граней и аспектов. Она словно собрала под одной крышей самые разнообразные жанры. Здесь и скетчи, и политические анекдоты, и грубые (идеологические) сцены, и уличные баллады, памфлеты, клоунады, травести, фарс, непристойности (последние, в основном, в виде стишков). Длинный карнаваль-ный поезд. Михаил Бахтин причислил бы эту книгу к культуре высмеивания. У Зиновьева превалируют античные карнавалы-сатирические жанры. Однако истинно-немецкий жанр масленичного карнавала тоже присутствует. Зиновьев

преподносит его безупречно и блестяще. В этом он без всяческих усилий обходит даже знаменитых рейнских карнавальных музыкантов. [11, с. 24]

Кемпфе обращает внимание на то, что на страницах своего роман Зиновьев вступает в полемику с Трифоновым — одним из признанных мастеров современной советской литературы. Объясняется это тем, считает Кемпфе, что Зиновьев требует от современного художника прямого, открытого разговора о действительности, не затуманивая её психологизмом и мнимым интеллектуализмом, уводящими читателя от сути явлений. Сам он решительно порывает с традициями русской классики, чтобы донести до читателя слово правды. «Антихудожественность» Зиновьева осознанная, это его метод вскрытия истины.

«Зиновьев ценен тем, что в отличие от других диссидентов, бесстрастно анализирует социальную действительность в России» [9, с. 10], — писал австрийский писатель и журналист «Arbeiter-Zeitung» Ханс Хайнц Ханл (Hans Heinz Hahnl).

Внимание рецензентов в первую очередь привлекает образ советской действительности, созданный Зиновьевым. Подчёркивается, что писатель поставил своей целью изобразить реальную жизнь в Советском Союзе такой, какой она предстаёт в своей повседневности, объективно, без идеологических оценок и искажений.

Даже сатирическая ирония Зиновьева, а местами и откровенная карикатура, не нарушают правдивости рассказа. Они легко редуцируются, не искажая общей картины. Книга Зиновьева, по мнению рецензентов, важна для немецких читателей, потому что в Германии, как и вообще на Западе, практически нет информации о том, как живут обыкновенные люди в стране победившего социализма, как они зарабатывают деньги, как устроен их быт, во что они одеты, как обустроены их дома, как складываются отношения в семье, общение с коллегами, о чём они думают, что говорят, как любят и предают.

Несомненно, что книга «Светлое будущее» является важнейшей книгой этой осени, так как содержит большое количество не вызывающих сомнений деталей из жизни советского человека, передаёт споры между московскими интеллигентами о возможностях изменений в обществе, — писал обозреватель «Westermanns Monatshefte. Die Zeitschrift für Bücherleser». [22, с. 34]

Интересно, что сатирический пафос романа оказывается менее значим для европейцев — так силён информационный голод, вызванный нехваткой первичного знания о советской системе. И хотя все рецензенты отмечают свойственную Зиновьеву манеру комического письма, его остроумие и иронию, но всё же больше ценят именно его обращение к повседневности как к предмету литературного изображения и философской рефлексии.

Может, это сатира? — задавал вопрос Хорст Кёпке (Horst Köpke), размышляя о природе зиновьевского романа и отвечал: — Частично, да. В книге присутствуют такие пассажи, которые по праву можно сравнить с работой больших писателей-сатириков. Сатиру на тему научного учреждения в Советском Союзе может написать только современный Гоголь. Однако автор не старается с помощью густой

сатиры высмеять советское коммунистическое общество. Скорее, автор в горько серьёзной манере хладнокровно анализирует. «Я хочу лишь одно: изобразить такое явление, как коммунизм, так, как Маркс проделал это с капитализмом, и провести его объективное исследование», говорит автор словами Антона. [13, с. 9]

Отмечается как важное открытие Зиновьева изображение в романе внутреннего конфликта советского общества, в котором обнаруживается социальное расслоение и неравенство, борьба за привилегии и конкурентная борьба за экономическое благополучие. Он усугублен драматическим противоречием с идеалами всеобщего равенства и братства, которые возведены в ранг идеологической основы советского общества. Это несоответствие реальной жизни и идеологии порождает двоемыслие и раздвоенность поведения, ведёт к лицемерию и нравственной деградации личности. «Официальной идеологии советского государства, которая превозносится с помощью эпитетов исключительно превосходной степени, уже никто не верит. Но тем не менее, отказаться от высокопарных слов также никто не может» [23, с. 53], — отмечала Ютта Георгине Виттманн.

Анализируя суть проблемы, Габриэль Лауб писал:

В одной из дискуссий на тему восточно-европейской сатиры английский славист Хоскинг представил остроумные тезисы по поводу двоемыслия в Советском Союзе: общественно-политически там думают совсем по-другому, чем в частном порядке. Однако проблема является еще более сложной — по крайней мере, в кругу тех, кто кормится от идеологии. Те, кто официально высказывают определенные утверждения, на самом деле так не думают вообще. Двоемыслие выражается в том, что большинство людей ведут себя так, как это делает главный герой: распространяет ложь, выполняет фиктивную работу, плетёт интриги, сдает друзей КГБ, но несмотря на это считает себя толерантным, либеральным, приличным человеком. [15, с. 28]

Бескомпромиссность и жёсткость Зиновьева в оценках советской действительности и советского человека, его утверждение, что всё происходящее в Советском Союзе вовсе не искажение норм, как уверяло большинство советских диссидентов, а как раз и есть норма, не насилие коммунистов над народом, а, напротив, воплощение воли (или безволия) народа, его пессимизм в оценках дальнейшего развития страны и отказ от «светлого будущего» вызвали удивление и беспокойство критиков.

Что хотел продемонстрировать Зиновьев? — спрашивал Вольфганг Броер (Wolfgang Broer). — Портрет «хомо советикус», который родился в этом режиме и вынужден в этом режиме размножаться. Так как «жизнь развивается в границах социальных возможностей существования, она порождает определенный тип социальной личности: социальные клопы, социальные червяки, социальные змеи, пауки, скорпионы...» И поэтому, по Зиновьеву, советская система так стабильна. «Не существует никакой силы внутри Советского Союза, которая была бы способна режим разрушить». Таков пессимистический вывод автора. [6, с. 11]

Отдельно обращают внимание рецензенты на критику Зиновьевым диссидентства. Благодаря усилиям западной пропаганды советские диссиденты

в глазах европейского обывателя были овеяны ореолом героической борьбы, они предстали носителями передовых, демократических идей, выразителями истинных чаяний русского народа. Зиновьев развенчивает диссидентство, показывая оторванность его представителей от реальной жизни, их полное незнание и непонимание социальных явлений и процессов, идущих в СССР. Сам Зиновьев никогда не считал себя диссидентом, так как всегда стоял на позиции исследователя, а не идейного противника. Его несогласие с марксизмом не означало отрицания марксизма как идеологического явления.

Критики стараются разъяснить немецким читателям своеобразие идейной позиции Зиновьева, обильно цитируя концептуально значимые фрагменты и пассажи, объясняя логику его утверждений, временами вступая в полемику или, напротив, в творческий диалог, как, например, Хорст Кёпке, рассуждавший вслед за Зиновьевым:

Светлое будущее, согласно Зиновьеву, это полным ходом идущая борьба с понятной для всех отвратительностью коммунизма. То есть, не то, чтобы всё возвращается к частному капитализму, нет, речь идёт о новой системе, которая в последствии появится (наверное, так можно продолжить эту мысль), выполнит лишь частично свои обещания и породит людей, которые со своей стороны будут пропагандировать другое, ещё более светлое будущее.

Пожалуй, это более реалистичная концепция, чем та, которая была у марксистов, которая затем превратилась в социализм, а затем, по идее, должна будет перейти в коммунизм, после которого, в свою очередь, настанет период блаженного застоя. Эта концепция, пожалуй, и самое оптимистичное обозначение будущего по сравнению с речами о «дерьмовом капитализме», в условиях которого невозможно жить, но и нет возможности уйти от него. При этом на деле необходимо ставить вопрос, каким должен быть путь к светлому будущему (понятно, что это ироничное высказывание): через социализм/коммунизм или же в его основе должны одновременно быть поздний капитализм и поздний коммунизм, которые затем освободят место новой системе, по крайней мере, в Европе и советской Азии. [13, с. 9]

Практически все рецензенты единодушны в том, что книга Зиновьева имеет несомненную ценность для более объёмного и адекватного восприятия коммунистической реальности, построенной в СССР, и для развенчания пропагандистских идеологических мифов. Как пишет всё тот же Хорст Кёпке:

Конечно, против Зиновьева может быть выставлено то, что он представляет возникший в России коммунизм за единственно возможный коммунизм. В любом случае, все это информация идёт изнутри коммунизма и её нельзя игнорировать. <...> Чем больше молодых людей, смотрящих на мир сквозь «розовые очки» и мечтающих о беззаботном социализме, прочтут эту книгу, тем лучше. И даже если наивысшая цель не будет достигнута, не нужно думать, что ничего и не сделано. [13, с. 9]

Из всех откликов на публикацию немецкого перевода романа, наиболее обстоятельной и содержательной является статья Александра Кемпфе «Москва смеётся и богохульствует», опубликованная 2 декабря 1979 года в гамбургской еженедельной газете «Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt». Статья занимает

целую полосу с окончанием на другой станции. Это не только профессиональный разбор книги Зиновьева, выполненный крупнейшим знатоком советской литературы, но и вдумчивая полемика с ним.

Кемпфе задаётся многими вопросами. В частности, насколько специфична реальность, изображённая Зиновьевым, насколько она уникальна и характерна только для советского мира. Зиновьев, считает Кемпфе, просто не знает нравов западного мира.

Зиновьев описывает коллектив, в котором он находился как бы сверху. Коллектив или коллективы. Он многое описывает правильно. Но Зиновьев не спрашивает: а не живут ли его западные современники в своих или со своими коллективами в похожих условиях и не переживают ли такой же опыт? Со своим братьями и коллегами, со своими начальниками и стукачами.

Зиновьев описывает научное учреждение. Он перечисляет качества характера и манеру поведения: «Лень, халтура, отсутствие дисциплины, оппортунизм, узколобость, высокомерие, заносчивость, честолюбие, беспринципность, зависть и так далее». Он говорит, что это типичные качества советского гуманитария. Но почему же только советского, господин и товарищ Зиновьев? В наших научных учреждениях всё точно также. [11, с. 24]

Более того, утверждает Кемпфе, Зиновьев неоправданно абсолютизирует отношения внутри такого специфического учреждения как институт философии возводя их в общее правило жизни в советском коллективе. Он видит в этом ограниченность правды Зиновьева, которая охватывает отнюдь не весь советский мир.

Зиновьев ориентирован и зациклен на профессию (а вот это типично советски!). Он еретик с сословным сознанием. Он высмеивает и проклинает советских философов. Однако сам недалеко от них ушёл. Он просто переоценивает сам себя. Он слишком преувеличивает своё значение — и даже на международном уровне. Советское философское учреждение — это не советское общество, пусть даже в сжатом виде. Это не советская идеология или культура, и не сердце этого общества. Не сердце и не голова, а, в лучшем случае, его корсет. Сильно отштукатуренный фасад огромного здания со всеми его помещениями и живущими в нём людьми. Посмертная маска большой мечты.

Давайте попробуем сделать перекрёстное сравнение. Советское научное учреждение скорее больше похоже на западное научное учреждение, чем на советское общество. Внутренние взгляды не могут быть перенесены и применяться в других сферах жизни. В Советском Союзе есть достаточно много коллективов, в которых отношения более братские и более созидательные, чем тот, в котором находился Зиновьев, о чём многие молчат. Здесь обобщать нужно очень аккуратно. <...>

Зиновьев переоценивает свой собственный опыт, и, прежде всего, негативный (он занижает оценку такой хорошей и гуманной вещи, как русское гостеприимство). Это делает его метод ошибочным. И это может привести к неправильному пониманию его книги <...> [11, с. 25]

Кемпфе предлагает смотреть на роман Зиновьева шире, чем просто как на художественное произведение. Он справедливо говорит о необходимости прочитывать его в контексте идеологического противостояния Запада коммунистическими идеями. Он не сомневается в ценностях западного либерализма,

но выражает сомнение в методах и приёмах борьбы, которые часто слишком примитивны и несут больше вреда, чем пользы. Он предостерегает от очередного увлечения очередным критиком советской системы. В целом позицию Кемпфе можно было бы сформулировать, перефразировав слова Томаса Манна о Достоевском: Зиновьев, но в меру.

Подводя итог, можно сказать, что литературный дебют Зиновьева в немецкоязычной среде стал заметным интеллектуальным событием 1979 года в Германии, Швейцарии и Австрии, подтвердив, сложившийся образ Зиновьева как оригинального мыслителя и писателя, ломающего традиции и стереотипы. В последующие годы издательство «Diogenes-Verlag» осуществило выпуск ещё нескольких произведений Зиновьева в переводе на немецкий язык. Начатый обсуждением «Светлого будущего» разговор о Зиновьеве с неослабевающей интенсивностью продолжался в немецкоязычной прессе в течение целого десятилетия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Altwegg Jürg. Satiriker für Dissidente alter Länder // Tages-Anzeiger. — Zürich. — 1979. — № 155. — 10.07. — S. 19
2. Altwegg Jürg. Ein Satiriker unter den Dissidenten // Luzerner Neueste Nachrichten. — Luzern. — 1979. — № 162. — 16.07. — S. 25.
3. Anonim. Satire auf den Alltag // Abendzeitung. — München. — 1979. — № 136. — 14.07. — S. 7.
4. Burkhard Bischof. Beißender Witz // Die Furche. — Wien. — 1979. — № 35. — 29.08. — S. 16.
5. Bontemps Suzanne. Versklavte Geschöpfe // Hannoversche Allgemeinen Zeitung. — Hannover. — 1979. — № 246. — 13.10. — S. 14.
6. Broer Wolfgang. Hauptsache ist die gute Wurst // Kurier. — Wien. — 1979. — № 220. — 08.09. — S. 6.
7. Brousek Antonin. Der angepaßte Sowjetmensch // Frankfurter Allgemeine Zeitung. — Frankfurt. — 1980. — № 103. — 12.04. — S. 16.
8. Flügel Rolf. Spott und Hohn über eine lichte Zukunft // Münchner Merkur. — München. — 1979. — № 144. — 24.07. — S. 9.
9. Heinz Hahnl Hans. Der perfekte Kommunismus // Arbeiter-Zeitung. — Wien. — 1979. — № 214. — 02.09. — S. 10.
10. Hammer-Kraft Elisabeth. Sinowjew-Solschenizyn // Luzerner Tagblatt. — Luzern. — 1979. — № 216. — 08.09. — S. 11.
11. Kaempfe Alexander. Moskau wie es lacht und lästert. Über einige Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit // Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt. — Hamburg. — 1979. — № 48. — 02.12. — S. 24–25.
12. Kieckhöfel Erich. Der russische «Weg nach oben» // Hessische/Niedersächsische Allgemeine. — Kassel. — 1980. — № 261. — 08.11. — S. 5.
13. Köpke Horst. Nachrichten aus dem Innern des Kommunismus // Frankfurter Rundschau. — Frankfurt am Main. — 1979. — № 235. — 09.10. — S. 9.
14. Kurath Peter. Ein Diskurs über die Moskauer Gesellschaft // Vaterland. — Luzern. — 1979. — № 236. — 11.10. — S. 18.

15. Laub Gabriel. Ran an den Kuchen // Deutsche Zeitung. — 1979. — № 42. — 12.10. — S. 28
16. Martos Peter. Kein Dissident wie alle anderen Der Pessimismus // Die presse. — Wien. — 1979. — № 174. — 21-22.07. — S. 18.
17. Meissner Toni. Phrasendrescher mit Pelzmützen. Exilautor Alexander Sinowjew stellt seine neue politische Satire vor // Abend Zeitung. — München. — 1979. — № 177. — 25.07 — S. 16.
18. r. k. Einer macht sich nichts mehr vor // Frankfurter neue Presse. — Frankfurt am Main. — 1979. — № 223. — 11.08. — S. 12. Spercher Margarit. Hoher Besuch aus Ibansk.// Züri Lei. — Zürich. — 1979. — № 5. — 05.01. — S. 9.
19. Seeliger Rolf. Wie kommt ein russischer Student an Solschenizyn? Alexander Sinowjew über seinen Roman «Lichte Zukunft» // TZ. — München. — 1979. — № 144. — 22.07. — S. 5.
20. Spercher Margarit. Hoher Besuch aus Ibansk.// Züri Lei. — Zürich. — 1979. — № 5. — 05.01. — S. 9.
21. Umlauf Konrad. Dubioser Mischmasch // Die Bücherkommentare. — München. — 1979. — № 3/4. — S. 15.
22. M.N. Es lebe die lichte Zukunft // Westermanns Monatshefte. Die Zeitschrift für Bücherleser. — Braunschweig. — 1979. — № 11. — S. 34.
23. Wittmann Jutta Georgine. Alexandr Zinoviev. Lichte Zukunft // Integral. — Wien. — 1979/1980. — № 12/1. — S. 53.

*П. А. Пантуев, Ф. П. Отто**

**ОБ ОДНОМ ПРЕДСКАЗАНИИ ДОСТОЕВСКОГО:
РОЛЬ С. А. РАЧИНСКОГО В ТРЕЗВЕННИЧЕСКОМ
ДВИЖЕНИИ КОНЦА XIX ВЕКА**

В статье проводится связь между одной из заметок Ф. М. Достоевского и общественной деятельностью С. А. Рачинского. Во многих произведениях Ф. М. Достоевского трагически присутствует тема пьянства. В 1873 году в «Дневнике писателя» он публикует размышления о «язве всенародного пьянства». Даже мелкий школьный учитель, — пишет Достоевский, — мог бы взять на себя инициативу избавить народ от пьянства, если бы только захотел. В 1882 году, уже после смерти Достоевского, С. А. Рачинский — учитель, руководитель и меценат школы в селе Татеево Смоленской губернии — создает общество трезвости. Благодаря другу Рачинского, обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву, о Татеевском обществе трезвости узнает император Александр III. Однако расширение местной инициативы на территорию империи начинается только спустя шесть лет, в 1888 году. После необычного случая, произошедшего в Татеево, к обществу трезвости начинают присоединяться местные крестьяне. Воодушевленный чудесным ростом общества, Рачинский просит Победоносцева о поддержке. После этого инициативу поддерживает Святейший Синод, и трезвенническое движение распространяется по всей России.

Ключевые слова: С. А. Рачинский, Ф. М. Достоевский, К. П. Победоносцев, трезвенническое движение, общества трезвости, Татеевская школа

Pantuev P. A., Otto F. P.

**ONE PREDICTION OF FEDOR DOSTOEVSKY. A ROLE OF SERGEY RACHINSKY
IN A TEMPERANCE MOVEMENT IN THE LATE 19TH CENTURY**

Fyodor Dostoevsky explores the topic of drunkenness in many of his works. In 1873, he wrote in the 'Diary of a Writer' about the scourge of widespread drunkenness among the

* Пантуев Петр Андреевич, аспирант, кафедра истории русской философии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова; ppantuev@gmail.com

Отто Федор Павлович, магистр, кафедра истории России XIX — начала XX века исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; ppantuev@gmail.com

People. 'Even the least significant village schoolteacher could undertake the whole initiative to liberate the people from the barbaric passion for drink,' Dostoevsky wrote, 'if only he so desired.' In 1882, one year after Dostoevsky's death, the village schoolteacher Sergey Rachinsky founded The Tatevo Temperance Society. Sergey Rachinsky was a professor at Moscow University, an educator, and the founder of the school in Tatevo, Tver Oblast. He was also the founder of 20 schools near Tatevo. He was a close friend and interlocutor of Konstantin Pobedonostsev, who served as the Chief Procurator of the Holy Synod. Pobedonostsev wrote to Emperor Alexander II about The Tatevo Temperance Society. However, an expansion of this local initiative only began after 6 years, in 1888. In that year, an unusual incident occurred in Tatevo, witnessed by many local peasants who began to join the temperance society. This inspiring event motivated Rachinsky to seek support from Pobedonostsev. Subsequently, the Holy Synod endorsed the initiative, leading to the emergence of new temperance societies across the Russian Empire.

Keywords: Sergey Rachinsky, Fedor Dostoevsky, Konstantin Pobedonostsev, temperance movement, sobriety societies, school in Tatevo

Дерутся и режутся братья,
И мать дочерей продаёт,
Плач, песни, и вой, и проклятья —
Питейное дело растёт!

*Из стихотворения А. К. Толстого
«Богатырь» (ок. 1849)*

В настоящей статье речь пойдет о примечательном тексте, который мы дерзнули назвать в заголовке сбывшимся пророчеством Достоевского. Упоминаний об этом случае мы не встречали в литературе. В 1874 году Достоевский пишет, что простой сельский учитель мог бы взять на себя инициативу избавить русский народ от пьянства. Спустя десять лет именно сельский учитель становится центральной фигурой трезвеннического движения.

Достоевский был редактором газеты-журнала «Гражданин» с 1 января 1873 по 15 апреля 1874 года. В этом еженедельнике Достоевский вел рубрику «Дневник писателя», и в 1873 году в одном из номеров была опубликована глава «Мечты и грезы» [4, с. 606–608]. Эта глава посвящена, выражаясь словами Достоевского, «язве всенародного пьянства». Размышления о проблеме пьянства Достоевский сочетает с размышлениями «о положении России как великой европейской державы», — или, точнее, о тех многочисленным трудностям, которые стоят перед Россией на этом пути. Пьянство он помещает среди этих препятствий. «Матери пьют, дети пьют, церкви пустеют, отцы разбойничают; бронзовую руку у Ивана Сусанина отпилили и в кабак снесли; а в кабак приняли!» [6]. Касается Достоевский и темы «пьяного бюджета» России, почти половину которого составляли в то время доходы от продажи спиртного. Эту прибыль Достоевский называет заработком на народном пьянстве и народном разврате.

Этот вопрос не впервые, конечно, поднимается здесь Достоевским. В судьбах героев многих его произведений — «Бедные люди» (1844), «Униженные и оскорбленные» (1861), «Записки из подполья» (1864), «Преступление и наказание» (1866), «Бесы» (1870–1872) трагически присутствует тема пьянства [8]. Одно из наиболее ярких и известных проявлений этой темы — страшный сон Раскольникова, в котором пьяные мужики, смеясь, убивают лошадь. Пьяному

Миколке, который оглоблей убивает свою кобыленку, люди кричат из толпы, — «Ну и впрямь, знать, креста на тебе нет!». Можно вспомнить, конечно, и семью Мармеладовых, в которой пьянство отца приводит к семейной драме со множеством последствий («С Полечкой, наверное, то же самое будет», — говорит Раскольников страшные слова Соне Мармеладовой: он предполагает, что десятилетняя Полечка повторит судьбу старшей сестры-блудницы).

Тема пьянства, разрушающего Россию, была актуальна для журнала «Гражданин» ещё до того, как Достоевский стал его редактором. Заметки на эту тему встречаются почти в каждом номере [8]. «Еженедельник протестовал против покрытия государственного финансового дефицита с помощью «питейного дохода». Достоевский, став редактором, продолжил тему, она стала при нем еще более значимой и острой», — отмечает В. А. Викторovich [3, с. 23].

Итак, в 1873 году Достоевский пишет: «мы уже упоминали об обществах трезвости. <...> Правда, они едва начинаются; попытки слабые, едва заметные, <...> о, если бы их поддержать! <...> Что, если бы поддержал их и нарождающийся наш школьный учитель! Я знаю, что я человек непрактический <...>, но мне — представьте себе — мне воображается, что даже самый беднейший какой-нибудь школьный учитель и тот бы ужасно много мог сделать и единственно одной лишь своей инициативой, захоти только сделать! В том-то и дело, что тут важна личность, характер, важен деловой человек и такой, который действительно способен хотеть. <...> даже самый мелкий сельский школьный учитель мог бы взять на себя весь почин, всю инициативу освобождения народа от варварской страсти к пьянству, если б только того захотел» [6].

О том, что общества трезвости начали создаваться в России, упоминалось в предыдущем номере «Гражданина» за 1873 год. Впрочем, общества трезвости не впервые появились в России, но с 1858 года их деятельность находилась под запретом государства. «Не так давно было то время, когда общества трезвости преследуемы были наравне с незаконными и вредными для государства обществами», — писал в «Гражданине» В. П. Мещерский [10]. Эта парадоксальная ситуация сложилась после трезвеннических бунтов 1858–1860 гг.: тогда крестьяне образовали значительное количество обществ трезвости, отказавшись от употребления спиртного — либо резко ограничив его. В ряде областей это движение сопровождалось беспорядками и разгромом питейных заведений [31].

В 1870-х гг. возобновляются попытки создания обществ трезвости. Достоевский пишет, что эти попытки весьма слабые. Но «даже самый мелкий сельский школьный учитель мог бы взять на себя весь почин, всю инициативу освобождения народа от варварской страсти к пьянству, если б только того захотел» [6]. Эти слова Достоевского написаны в 1873 году. Спустя 10 лет, в 1882 году, сельский учитель Рачинский организует в Татеево Общество трезвости. Вслед за этим возникает масштабное общественное движение, и общества трезвости распространяются по всей России.

Сергей Александрович Рачинский (1833–1902) — профессор Московского университета, надворный советник, член-корреспондент Академии наук по отделению русской словесности, известный российский педагог, благотворитель и меценат. Рачинский был известен в первую очередь как «народный учитель»: оставив Московский университет и жизнь в столице, он уехал из Москвы,

навсегда вернувшись в своё родовое имение — Татево. В Татево Рачинский принял руководство народной школой для крестьянских детей, в которую он до конца своих дней вкладывал собственные силы и собственные средства. За тридцать лет занятий школьным делом он открыл более двадцати школ в Бельском уезде Тверской губернии. До 1917 года сборник статей Рачинского «Сельская школа», в котором повествуется об опыте устройства Татевской школы, переиздавался семь раз.

Другая сторона деятельности С. А. Рачинского, которой он также известен, — участие в трезвенническом движении, о чем не раз писали его современники [7; 29]. Этой теме посвящен также ряд современных исследований, в которых раскрываются история создания Татевского общества трезвости [1; 5; 9]. Как дореволюционные, так и современные авторы пользуются как правило исключительно вторым отрывком «Из записок сельского учителя», в которых сам Рачинский излагает эту историю [24]. Исследователи воспроизводят обстоятельства создания общества трезвости, описанные Рачинским, а также упоминают чудесный случай, после которого произошло расширение участия окрестных крестьян в деле трезвости. Однако при обращении только к статьям Рачинского не вполне понятно, почему общества трезвости стали популярны по всей стране, и как из местной инициативы выросло заметное общественное движение.

По этой причине особо следует выделить малоизвестную статью А. У. Солтамова «С. А. Рачинский и общества трезвости в России» [29]. Её автор доказывает, что именно С. А. Рачинский «являлся инициатором всероссийского движения по созданию обществ трезвости, которые в начале XX века объединяли в своих рядах миллионы членов». С таким указанием на число участников обществ можно и поспорить: А. Л. Афанасьев указывает, что в 1911 году число участников обществ трезвости составляло около 500 тысяч человек [2]. Но главная мысль А. У. Солтамова не в числе участников, а в том, что именно Рачинский стоял во главе масштабного движения трезвости. Этому способствовал ближайший друг и собеседник Рачинского — обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев. Укажем на основные вехи этих событий.

В 1872 году Рачинский уезжает из Москвы и переезжает в родовое имение Татево в Смоленской губернии. С 1875 году он принимается за обустройство крестьянской сельской школы в Татево, созданной его сестрой Варварой. Рачинский писал, что обратил внимание на зло, причиняемое пьянством, с самого начала своей работы в школе. «Конечно, привычка к употреблению спиртных напитков у малых детей не встречается, но пристрастие к водке между ними весьма распространено и постоянно поддерживается и усиливается безумным обычаем родителей — под пьяную руку поить своих детей и забавляться ужасным зрелищем их опьянения, их бессознательным сквернословием, их подражанием пьяным безобразиям старших», — писал он [11, с. 252–253].

Рачинский вел с учениками частые и настойчивые беседы. Они казались ему успешными, «давались обещания», принимались искренние решения не поддаваться пьянству. Но однажды Сергей Александрович встретил одного из своих выпускников, радовавшего его при обучении в школе «прекрасным характером, своими способностями и успехами». «Сидел он в телеге, как-то

странно покачиваясь, и на оклик мой окинул меня мутным, бессмысленным взглядом... Он был совершенно пьян» [11, с. 252–253].

Рачинский понял, что нужны средства более сильные, — «единственное средство, которое я мог придумать, было устройство в тесном кругу моих учеников общества трезвости при абсолютном воздержании от спиртных напитков» [11, с. 252–253].

5 июля 1882 года, в день своего небесного покровителя — преподобного Сергия Радонежского, после молебна прп. Сергию Сергей Александрович произносит в церкви торжественный обет трезвости сроком на один год. Следом за Рачинским подписалось несколько десятков прихожан Троицкой церкви.

В том же 1882 году о проблеме пьянства, о противостоянии церкви и кабака Рачинский кратко упоминает в статье «Народное искусство и сельская школа» [11, с. 154]. Но о Татевском обществе трезвости и об обществах трезвости вообще в этой статье не упоминается.

О создании общества трезвости Рачинский рассказывал в 1883 году в письмах своему другу и доверенному корреспонденту, обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцевым. Рачинский не представлял себе дело трезвости без тесной связи с личной верой и церковной жизнью. Однако в том, что касалось практической реализации этой связи, он сталкивался иногда с неочевидными затруднениями; некоторые из них нашли отражение в их переписке с Победоносцевым. Так, в письме от 26 мая 1883 года Рачинский рассказывал о сложностях, связанных с указаниями преосв. Нестора, епископа Смоленского и Дорогобужского [13]. Преосв. Нестор «...не одобрил той формы, в которой началось дело (публичного клятвенного обещания), а посоветовал заменить его обещанием на духу. Этот совет, конечно, я счел за приказание». Однако обещание «на духу» (т. е. на исповеди) не могло заменить публичного обета, по причине хотя и горькой, но весомой: «Священники, почти поголовно пьющие более, чем следует, обществу не сочувствуют, многие прямо ему противодействуют, все боятся кабатчиков, своих богатейших прихожан». А кроме того, и само таинство Исповеди в сельских храмах совершалось зачастую «...механически, с недостойною поспешностью, не дающей кающемуся возможности сказать что-либо от себя». Тем не менее, Рачинский не считал для себя возможным ослушаться указания архиерея, и просил у петербургского друга совета и помощи.

Победоносцев близко к сердцу принял сомнения друга. В ответном письме от 23 июня 1883 он предлагал: «...нельзя ли было бы заменить клятвенное обещание — молебствием, в коем от лица дающего обещания — полагалась бы особливая молитва к Богу о ниспослании силы пребывать в трезвости по обету перед Богом? Такая форма может быть удовлетворила бы церковную совесть и соответствовала бы цели?» [15]. Рачинский находил предложенную форму хорошим выходом, и заверял: «Напрягу всю мою изобретательность, чтобы уладить дела без малейшего ослушания велениям Преосвященного» [14]. В «Заметках о сельских школах» Рачинский пишет: «Ограничиваемся теперь молебном, внутренним обетом и целованием иконы» [11, с. 255].

30 июля 1883 года Победоносцев пересылает Александру III письмо Рачинского, в котором татевский учитель вызывает об освобождении народа

от кабака (текст самого письма пока не обнаружен исследователями). «Уничтожение кабака есть решительно первая потребность, есть необходимая мера для спасения России», — пишет Победоносцев императору, называя кабаки средством развращения здоровой народной среды. Наравне с ликвидацией кабаков Победоносцев считает важнейшей государственной задачей создание церковноприходской школы, которая будет воспитывать народ «в истинном духе, в простоте мысли» [21, с. 38–41]. В ответ император Александр III пишет Победоносцеву: «Прочел письмо Рачинского с интересом. Дай Бог нам развязаться наконец с этим вопросом. Действительно, кабак это гибель России» [23, с. 313].

Однако шесть лет с 1882 года Татевское общество трезвости существовало почти в неизменном составе, и состав его увеличивался незначительно. Резкий рост числа участников произошел в 1888 году, после одного чудесного случая, который описывает Рачинский. «В воскресенье 25 сентября ко мне пришли перед обеднею семь крестьян, почти все мне неизвестные, из разных, отчасти отдаленных деревень и решительно и настойчиво заявили желание присоединиться к нашему обществу. Я подумал, что собрались они в этот день потому, что это день памяти преподобного Сергия, во имя коего устроено наше общество, но оказалось, что никто из них этого не знал, и совпадение это произвело на новых членов сильнейшее впечатление. С тех пор не прошло ни одного воскресенья, ни одного праздника (за изъятием двух или трех), без новых присоединений, и ныне число членов нашего общества возросло до 383» [11, с. 256].

Спустя несколько дней, 5 октября 1888 года, Рачинский, — видимо, под впечатлением этого события, — обращается к К. П. Победоносцеву с предложением поддержать дело трезвости каким-либо разъяснительным определением со стороны Святейшего Синода, чтобы пригласить священников к созданию обществ трезвости [16]. Однако на предложение Рачинского Победоносцев резонно возражал: «Что касается до решительного приглашения к учреждению обществ трезвости, то это — орудие обоюдоострое. У нас все подобное принимается в виде указа или предписания, и тогда подымается туча всякой лжи, обмана и лицемерия. А надо дорожить чистотою чистого дела» [17]. В следующем письме обер-прокурор пишет, что в случае официального призыва к трезвости явятся «...воззвания без веры, явятся обеты легко даваемые и столь же легко нарушаемые» — и предлагал пропагандировать дело трезвости, не прибегая к ресурсу центральной власти [18]. В заключение Победоносцев предлагает Рачинскому: «Приходит на мысль: в досужую минуту попробуйте написать краткую историю этого дела, как оно вами поднято, как осуществилось, какие приносит плоды» [18].

В ответном письме от 21 октября 1888 года Рачинский признавал правоту своего друга, соглашаясь с тем, что нужно действовать осторожно [19]. Спустя почти год, в августе 1889 года, в журнале «Русский вестник» Рачинский публикует второй отрывок «Из записок сельского учителя» [24]. Эта статья, как указывает А. У. Солтамов, является прямым ответом «татевского учителя» на предложение Победоносцева [29]. В ней Рачинский рассказывает о создании общества трезвости 5 июля 1882 года, а также о его неожиданном приращении

после 25 сентября 1888 года — как уже говорилось, обе даты связаны с именем прп. Сергия Радонежского. Эта статья Рачинского становится наиболее известным источником о Татевском обществе трезвости, и именно из нее взяты все яркие подробности, о которых обычно упоминают современные исследователи.

4 августа 1899 года Победоносцев пишет Рачинскому, что нашел его статью «прекрасной», и «намерен перепечатать её в «Церковных ведомостях»» [цит. по: 29, с. 156]. Уже на следующей неделе, 10 августа 1889 года выходит Циркулярный указ Св. Синода № 5 «О возможных со стороны духовного ведомства мерах в видах содействия правительству по искоренению в народе пьянства». Этот указ публикуется в официальной части 34 номера «Церковных ведомостей», также в августе 1889 года. Так инициатива Татевского общества трезвости нашла поддержку церковных властей. Перепечатанная статья Рачинского публикуется в том же номере, — в неофициальной части [25].

Журнал «Церковные ведомости» был официальным органом печати Святейшего Синода. Он издавался значительными тиражами, — подписка на журнал была обязательной для епархий. Поэтому статья «Из записок сельского учителя», перепечатанная в Церковных ведомостях, вызвала множество откликов и писем к Рачинскому со всей страны. В ответ на эти отклики он пишет «Открытое письмо» к приходским священникам об устройстве общества трезвости, которое в декабре того же 1889 года публикует в «Церковных ведомостях» [12].

Обо всем этом К. П. Победоносцев в письме от 12 декабря 1889 года рассказывает императору Александру III (Письма Победоносцева к Александру III, 1925–1926, письмо 109). Общества трезвости, пишет Победоносцев, начали возникать во времена крестьянской реформы (конец 1850-х — начало 1860-х гг.), но были остановлены из-за препятствия Министерства финансов, опасавшегося потерять значительный источник государственных доходов. Победоносцев считает важным поддержать общества трезвости теперь, «пустить из среды церковной здоровое движение к отрезвлению народа». К письму императору обер-прокурор Святейшего Синода прилагает и тексты Рачинского: статью «Из записок сельского учителя. [Часть] II», и «Открытое письмо» к приходским священникам.

В «Открытом письме» Рачинский призывает священников открывать новые общества трезвости. Оно вызвало множество откликов, и с этого времени у Рачинского завязывается обширная переписка, в которой он отвечает корреспондентам со всей России. С 1889 года общества трезвости, подобные Татевскому, начинают возникать по всей России, и возникает заметное общественное движение, — благодаря публикациям Рачинского и содействию К. П. Победоносцева.

Спустя 9 лет, в 1898 году, Рачинский опубликует «Письма к духовному юношеству о трезвости» [26]. Это — наиболее известное, наравне со сборником «Сельская школа», произведение Рачинского. В сборнике с различных сторон раскрывается деятельность Татевского общества. Многие из этих писем первоначально были адресованы архимандриту Антонию (Храповицкому), бывшему ректором Казанской духовной академии с 1894 по 1900 год. «Письма о трезвости» впоследствии не раз переиздавались [27; 11].

Если попробовать определить, к какому «лагерю» общественных деятелей той эпохи отнести Сергея Александровича Рачинского, то вспоминаются сразу два течения: славянофильство и народничество. Рачинский, создатель народных школ для крестьянских детей, занимался воцерковлением общества — вполне в духе славянофилов, к которым он был идейно близок [20, с. 76].

При этом его деятельность на ниве народного просвещения, начавшаяся с отъезда из Москвы в 1872 году, была своеобразным «хождением в народ», — но не хождением в народ с революционными лозунгами в духе 1870-х годов. Деятельность Рачинского соответствовала скорее «теории малых дел», распространенной в 1880-е годы, которая предполагала помощь крестьянам со стороны интеллигенции — врачей, учителей, агрономов. Устройство сельских школ московским профессором, оставившим университет и жившим одной жизнью с учениками, было в глазах современников настоящим подвигом.

Этот образ славянофила-народника своеобразно дополняет борьба С. А. Рачинского за трезвость народа. Трезвость была для Рачинского естественным состоянием человека. Он не мог смириться с тем, что плоды его образовательной деятельности тонут в народном пьянстве. Когда Рачинский встретил выпускника своей школы пьяным, это было для него серьёзным личным потрясением. 5 июля 1882 года он создает общество трезвости. Шесть лет оно остается местной инициативой Бельского уезда, но после чудесного приращения 25 сентября 1888 года Рачинский просит содействия у Победоносцева. Благодаря совету обер-прокурора Рачинский пишет второй отрывок «Из записок сельского учителя», который и ляжет впоследствии в основу многочисленных повествований биографов о Татевском обществе трезвости [24]. После того, как этот текст был перепечатан Святейшим Синодом в «Церковных ведомостях» вместе с соответствующим указом, движение трезвости начинает распространяться по всей стране.

Было бы ошибкой, впрочем, приписывать распространение трезвеннического движения исключительно аппаратному влиянию К. П. Победоносцева. Из приведенной истории можно видеть, что имели значение несколько факторов. Большую роль сыграла чуткость С. А. Рачинского к проблемам учеников, а также его умение найти подходящую организационную форму для трезвеннического движения. Важнейшее значение имело и «чудо 25 сентября», которое подтолкнуло Рачинского к дальнейшим действиям. Неслучайно позже Рачинский настаивал, что борьба за народную трезвость, — дело столь непростое, что может вполне осуществляться только на благодатной церковной почве [28].

Возвращаясь к пророчеству Достоевского, можно сказать: писатель своим гениальным писательским талантом предсказывает, провидит: обществами трезвости займется сельский учитель. Едва ли Рачинский читал IX главу «Дневника писателя» за 1873 год. Он не пишет об Достоевском, вспоминая, как пришла ему мысль дать обет трезвости. Но, как бы то ни было, Достоевский написал о том, что во главе обществ трезвости должен встать сельский учитель — и Рачинский это сделал.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аникин С. С. Апостол трезвости. Трезвость и педагогика в современной России. М.: 2014. С. 57–62. [Электронная публикация] URL: http://modskt.pravovrg.ru/files/2017/03/sbornik_tatevo_2012_print.pdf Дата обращения: 29.06.2023.
2. Афанасьев А. Л. Трезвенное движение в России в 1907–1914 гг.: характер, этапы, значение // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 5 (31). [Электронная публикация] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/trezvennoe-dvizhenie-v-rossii-v-1907-1914-gg-harakter-etapy-znachenie/viewer> Дата обращения: 14.06.2023.
3. Викторovich В. А. Ф. М. Достоевский — редактор «Гражданина» (1873–1874). Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ 2019. 426 с. С. 23.
4. Достоевский Ф. М. Мечты и грезы. // Газета-журнал «Гражданин». 1873. 21 мая. № 21. С. 606–608.
5. Гусев Г. В. Школьный апостол и апостол трезвости. Социальная педагогика С. А. Рачинского. // Духовные и нравственные смыслы отечественного образования на рубеже столетий: Научный сборник. Тольятти, 2002. [Электронная публикация] URL: <http://www.u Brus.org/data/library/pages/134/H1-T.htm> Дата обращения: 29.06.2023.
6. Достоевский Ф. М. Дневник Достоевского. 1873 год. Глава XI. Мечты и грезы. [Электронная публикация] URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/dnevnik/1873/1873-xi-mechty-i-grezy.htm> Дата обращения: 14.06.2023.
7. Казанский С. Письма. К характеристике С. А. Рачинского, как деятеля трезвости и человека // Санкт-Петербург: тип. П. П. Сойкина, 1904.
8. Куйкина Е. С. Пьянство как грех в творчестве Ф. М. Достоевского. // Проблемы исторической поэтики. 2021. 19(1): 239–257.
9. Марковская Ю. Л. Роль С. А. Рачинского в создании трезвеннического движения в России. // Трезвость и педагогика: идеи С. А. Рачинского в современной России: материалы Фестиваля православных обществ трезвости имени С. А. Рачинского «Татевские чтения — 2014». Сборник научных трудов. Москва, 2016.
10. Мещерский В. П. Что может спасти Россию от повального пьянства? // Газета-журнал «Гражданин». 1873. 14 мая. № 20. С. 580–581.
11. Рачинский С. А. Народная педагогика / Сост. и предисл. И. Ушакова / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Русская цивилизация, 2019. — 624 с. — С. 252–253. [Электронная публикация] URL: http://rusinst.ru/docs/books/S.A.Rachinskiy-Narodnaya_pedagogika.pdf Дата обращения: 14.06.2023.
12. Рачинский С. А. «Открытое письмо: Об устройстве обществ трезвости» // Церковные ведомости. (Приложение). 1889. № 50.
13. ОР РГБ. Ф. 230. К. 4411. Ед. хр. 4. Письмо С. А. Рачинского к К. П. Победоносцеву от 26 мая 1883 г. Л. 112–114.
14. ОР РГБ. Ф. 230. К. 4411. Ед. хр. 4. Письмо С. А. Рачинского к К. П. Победоносцеву, от 1 июля 1883 г. Л. 45.
15. ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 25. Письмо К. П. Победоносцева к С. А. Рачинскому от 23 июня 1883 г. Л. 39.
16. ОР РГБ. Ф. 230. К. 4413. Ед. хр. 3. Письмо С. А. Рачинского к К. П. Победоносцеву от 5 октября 1888 г. Л. 58 (об.)
17. ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 44. Письмо К. П. Победоносцева к С. А. Рачинскому от 6 октября 1888 г. Л. 123 (об.)
18. ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 44. Письмо К. П. Победоносцева к С. А. Рачинскому от 12 октября 1888 г. Л. 141–142.

19. ОР РГБ. Ф. 230. К. 4413. Ед. хр. 3. Письмо С. А. Рачинского к К. П. Победоносцеву от 21 октября 1888 г. Л. 60 (об.)
20. Пантуев П. А. Любовь как источник знания: С. А. Рачинский о религиозных воззрениях Хомякова // Журнал «Русская философия». 2022. Вып. 2 (4). С. 78–82. URL: <https://rush-philosophy.com/rf/issue/view/4/4> Дата обращения: 14.06.2023.
21. Победоносцев К. П. Письмо 21. 30 июля 1883. // Письма Победоносцева к Александру III. Новая Москва, 1924. Том 1. С. 38–41. [Электронная публикация] <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/27713-Письма-к-Александру-III.pdf> Дата обращения: 14.06.2023.
22. Победоносцев К. П. Письмо 109. 12 декабря 1889. Письма Победоносцева к Александру III. Новая Москва, 1924. Том 2. С. 223–226. [Электронная публикация] <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/27713-Письма-к-Александру-III.pdf> Дата обращения: 14.06.2023.
23. Победоносцев К. П. Письмо 293. 30 июля 1883 // К. П. Победоносцев. Письма и записки Текст: / К. П. Победоносцев и его корреспонденты; с предисловием М. Н. Покровского. Т. I. Государственное издательство. Москва. Петроград. 1923. С. 313. [Электронная публикация] <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/28119-Письма-и-записки-Т-1-Novum-regnum-Полутом-1-й.pdf> Дата обращения: 14.06.2023.
24. Рачинский С. А. Из записок сельского учителя // Русский вестник. — 1889. Т. 203. № 8. Август. С. 113–126.
25. Рачинский С. А. Из записок сельского учителя. / С. А. Рачинский // Журнал «Церковные ведомости». — 1889. — № 34.
26. Рачинский С. А. Письма С. А. Рачинского к духовному юношеству о трезвости. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1898.
27. Рачинский С. А. Письма С. А. Рачинского к духовному юношеству о трезвости. М., 1899.
28. Рачинский С. А. Церкви и школы // Русское обозрение. 1898. Кн. 1. Январь. С. 169–176.
29. Солтамов А. У. С. А. Рачинский и общества трезвости в России // Школа в истоках православного расцвета в России. СПб., 2000. С. 151–160.
30. Танаевский С. С. А. Рачинский, как борец за трезвость народную на церковно-школьной почве. Вятка. Б/и. 1899.
31. Федоров В. А. Крестьянское трезвенное движение 1858–1860 гг. // Революционная ситуация в России в 1859–1861 гг. Москва, Издательство Академии наук. 1962. С. 107–126.

Архив русской мысли

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.049

УДК 1(091)

*А. А. Ермичев**

ОКОЛО ПРОФЕССОРА Е. А. БОБРОВА

Ermichev A. A.
NEAR PROFESSOR E. A. BOBROV

В очередном выпуске этого раздела редакция предлагает статью Евгения Александровича Боброва «Тип шестидесятника».

Е. А. Бобров [24.1(5.2) 1862–12.3. 1933 Ростов-на-Дону] — это наш философ-персоналист, историк русской философии и литературы, автор воспоминаний о Н. Я. Гроте, А. А. Козлове, А. А. Блоке и др. О Боброве-философе речь пойдет ниже, а о нем, как об историке русской литературы написано в биографическом словаре «Русские писатели (1800–1967)»: «В историко-литературных работах особое значение он придавал факту, введению в научный оборот новых материалов»; например о Е. А. Баратынском, Д. В. Вeneвитинове, В. С. Печерине, А. И. Полежаеве, о литературно-философских кружках и студенческих корпорациях в Казани. Не подлежит сомнению, что историко-литературные занятия Боброва дали ему основные материалы для социально-психологического анализа типа шестидесятника в публикуемой здесь статье.

Что касается философов, то они тоже замечают фигуру Е. А. Боброва — хотя так же сдержанно, как и историки русской литературы, без пиетета. Автор первого полного исследования истории русской философии (1938 г.) Б. В. Яковенко, написал о Боброве, что он известен «прежде всего, собранием материалов к истории философии в России». Помимо того, Бобров «написал

* Ермичев Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; 7723516@gmail.com

также несколько интересных работ теоретического характера, где прослеживает родство своих взглядов со взглядами лейбницианцев Г. Тейхмюллера и А. Козлова. В русле этого направления он очень остро и гибко сформулировал задачу философии следующим образом: чтобы нечто признать сущим, необходимо ясно осознать, что под этим сущим понимать, что представляет собой бытие, какое это понятие, каковы его признаки и содержание и как оно возникает. Вопрос о бытии является ключевым вопросом всякой метафизики, а вопрос о понятии бытия является проблемой всей критической гносеологии».

Б. В. Яковенко, будучи выдающимся историком русской философии, не забыл о шести томах бобровского собрания «Философия в России. Материалы, исследования и заметки» (1899–1903). Далее он упоминает «несколько интересных работ теоретического характера», в которых Б. В. Яковенко усмотрел преобладание логико-гносеологического интереса, каковой и делает философию философией.

Другой выдающийся историк русской философии, В. В. Зеньковский сказал о Боброве одним предложением. «Прямое влияние Тейхмюллера испытали два его ученика — С. А. Бобров) так напечатано — С.А.! Авт.) и И. Ф. Озе, не написавшие, впрочем, ничего значительного».

Н. О. Лосский тоже индифферентен к Боброву: «П. Астафьев и Е. А. Бобров были сторонниками учения о бытии как монаде, т. е. духовной субстанции».

Советские историки русской философии фигурой Е. А. Боброва пренебрегали. Во всяком случае, в многотомной «Истории философии в СССР» (руководитель авторского коллектива В. Е. Евграфов) этого имени нет. Впрочем, о нем дана справка в «Философской энциклопедии (1960–1970). Справка заняла 13 с половиной строчек. Из них 6 заняты библиографией, а прочие биографией. Бобров квалифицируется «учеником и последователем Тейхмюллера, сторонником теории «панпсихизма» Козлова. Написано, что работы его носят «в основном, компилятивный характер». Отмечено, что как историк философии он «стремился свести историю русской философии к истории идеализма».

В постсоветской России дело стало исправляться. В 1995 году все с радостью встретили появление двух словарей «Русская философия» — алешинский (отв. редактор А. И. Алешин) и маслинский (отв. редактор М. А. Маслин). Здесь В. Курабцев и Л. В. Фирсова предложили спокойные, доброжелательные справки о Е. А. Боброве. В 2003 году появился добротный справочник-исследование замечательного ученого Б. Ф. Пустарнакова — «Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры». Соглашаясь с Б. В. Яковенко, что вопрос о бытии является основной проблемой критической гносеологии, Б. Ф. Пустарнаков обратил внимание на иной момент в рассуждениях Боброва: бытие есть центральный вопрос всей метафизики. «В этом смысле Бобров считал философию наукой наук, познанием познания, наукой мышления по преимуществу». Б. Ф. Пустарнаков подчеркивает общественное, культурное значение философии Боброва. Она есть «философия критического индивидуализма, которая дает обоснование христианскому мировоззрению и примиряет механическое объяснение мира с теологией».

Оценка Б. Ф. Пустарнакова была поддержана А. И. Абрамовым, предложившим справку о Е. А. Боброве в «Новой философской энциклопедии»

(2010). Полное изложение философии Е. А. Боброва (хотя и данное в краткой форме) мы находим у С. М. Половинкина в его большом посмертном труде «Русский персонализм» (М. 2020)

Казалось бы, современность приняла Е. А. Боброва как полноценного участника философского процесса в России. Однако то удивительно, что имя Е. А. Боброва ни полсловом не упомянуто в книге Н. П. Ильина «Трагедия русской философии» (М. 2008) В этой замечательной книге утверждалось, что подлинной философией у русских является персоналистическая рационалистическая философия, а не ее, прославленная всеми вероисповедническая философия Соловьева и так называемого «русского ренессанса». Следуя такой логике, Н. П. Ильин мог бы сделать Е. А. Боброва одним из персонажей своего повествования, но этого не произошло. Имя Боброва должно было стать заметным в другой книге о русском персонализме, которую написал воронежский исследователь М. А. Прасолов — «Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме» (2007 г.) В книге таким оно не стало, что удивительно, Казалось бы, при нашей бедности на профессиональных философов, каждый из них должен быть исследователем хорошо изложен и даже обласкан.

Однако, возвратимся к статье о «Типе шестидесятника». На начало первой мировой войны Е. А. Бобров был профессором Варшавского университета. С наступлением германских войск университет был эвакуирован в Ростов и работал здесь именно как Варшавский университет до мая 1917 года. Решением Временного правительства он был ликвидирован. На его базе был создан Ростовский (Донской) университет, с 1925 года ставший Северо-Кавказским. Здесь и продолжил работу Е. А. Бобров, ставший профессором педагогического факультета.

Скорее всего, с окончанием гражданской войны для философа Е. А. Боброва настали тяжелые времена. Единственно правильная научная марксистско-ленинская философия наступала по всем фронтам. Теперь уже гремела полемика между материалистами-механистами и материалистами-диалектиками и она завершилась, казалось бы, победой последних. Но вот подросшее поколение советских философов, которое стояло за «большевизацию философской теоретической работы», накинулось на абстрактных диалектиков и победило. В СССР началась тотальная политизация философской работы на всех ее участках, секторах и направлениях, во всех ее институтах и кафедрах. В мае 1930 года краевая (Северного Кавказа) газета «Молот» написала заявление группы научных работников педагогического факультета Северо-Кавказского Государственного университета. В нем научные работники заявили о своей ясной позиции — быть вместе с пролетариатом и тогда же указывали на отдельные случаи аполитичности в среде научных работников и даже о религиозно-мистических настроениях, овладевших умами некоторых коллег.

Тем удивительнее было листать третью (шестнадцатую) книгу «Известий Северо-Кавказского Государственного университета» за 1928 год, которая большую часть своих страниц предоставила материалам о Е. А. Боброве. На титульном листе так и значилось: «Посвящаем профессору Северо-Кавказского Государственного университета Евгению Александровичу Боброву по поводу сорокалетия его научной и общественно-педагогической деятельности». В журнале

был дан портрет юбиляра с факсимиле его подписи и помещенной под портретом подписью на языке древних греков: «Одинокая старость — худшая из всех бед». Такими словами из «Эдипа в Колоне» Бобров комментирует свой юбилей.

Номер открывался статьей ученика Е. А. Боброва по Казанскому университету, а теперь знатока и переводчика античной философии А. О. Маковельского «Работы профессора Е. А. Боброва по философии». (Заметим, в скобках: мы-то знаем, какая у него была философия!) Другая статья, написанная М. Беляевым, рассказывала о Боброве — историке литературы. Помимо того к юбилейной части журнала принадлежат материалы «Семинара повышенного (научно-исследовательского) типа по истории литературы», которым руководил Бобров, а, кроме того, переводы некоторых работ Лейбница, сделанных учеником Е. А. Боброва И. И. Ягодинским.

Исследователь творчества Боброва, да и просто любознательный читатель, разумеется, ознакомится со всеми материалами. Но нельзя не обратить внимание на приметы времени, оставленные на страницах университетского издания. Например, А. О. Маковельский, рассказывая о Г. Тейхмюллере замечает, что «ни одно из господствующих течений его не удовлетворяло — ни идеализм, ни механистический материализм». И добавляет «диалектического материализма он не знал». Принадлежит ли добавка Маковельскому или ее внесла «редакция «Известий», — сказать трудно

М. Беляев свои рассуждения о Е. А. Боброве заключает таким выводом: «... философские работы Евгения Александровича являются показательным примером того, как своими путями русская философская мысль от иных исходных точек шла к тому, что теперь утверждается в философии диалектического материализма». Ниже можно прочесть, что «Бобров всегда хотел сокрушить владычество идеализма» и, к тому же, М. Беляев особенно подчеркнул, что своим единомышленником Евгений Александрович называл профессора Киевского университета А. А. Козлова, революционера-каракозовца, члена Иштутинского кружка, дальнего родственника поэта А. С. Пушкина...»

Приметой времени можно считать отсутствие в журнале собственно философских выступлений Е. А. Боброва. Прочих, нефилософских было шесть. Одна — о «соединенных славянах», другая и третья — о Н. Помяловском и типе шестидесятника, оставшиеся две — о частных эпизодах проникновения марксистских идей в Россию.

Републикуемая статья «Тип шестидесятника» была напечатана в 1(14) книге «Известий Северо-Кавказского Государственного университета» за 1930 год. Главное этой статьи заключено в ее последнем предложении: «По классовому отношению шестидесятник есть, конечно, буржуа, но буржуа — честный, трудовой, основательный надежный». «Да не может быть!» — восклицаем мы, — а Чернышевский? Добролюбов? Рахметов?»

Возможно, читатель обратил внимание на редакционную врезку в текст статьи Боброва. Редакция поправляет автора: автор ошибается, — он не учитывает среди шестидесятников группу радикальной передовой русской интеллигенции, которая шла за Н. Г. Чернышевским и его друзьями.

Действительно, еще с советских времен мы знаем, что «... в течение многих лет Чернышевский возглавлял партию революционных мыслителей и вел борьбу

против помещичье-либерального строя», а в «годы революционной ситуации группой Чернышевского разрабатывался план вооруженного восстания». Такое мы читали на странице 129 и 137 в сборнике «Русская прогрессивная философская мысль XIX века (30–60-е годы)» изданном в Москве.

Однако, все течет, все меняется. Редакция «Известий Северо-Кавказского Государственного университета», исправлявшая ошибки Боброва не знала, конечно, что в 2016 году появится книга В. К. Кантора «Срубленное дерево жизни. Судьба Николая Чернышевского». Автор доказывал, что революционность порядочного человека, (Чернышевского) честного, трудового, основательного, надежного, руководимого идеалами христианского гуманизма — это миф, фантом. Нелепое самодержавно-бюрократическое правительство, не умея оценить порядочных людей и инкорпорировать их в государственную деятельность, наградило их судьбой революционера. Навязанная самодержавием революционность Чернышевского оказалась выгодна Ленину и большевикам — подлинным революционерам и тогда же — врагам добра. Так и сложился образ Чернышевского у российской свободолюбивой интеллигенции.

В медленно идущем пересмотре истории освободительного движения в России соображения Е. А. Боброва о типе шестидесятника имеют какое-то значение.

Остается добавить, что ни в одной из книг об истории Ростовского университета Вы не найдете имени Е. А. Боброва.

Е. А. Бобров

ТИП ШЕСТИДЕСЯТНИКА

Тема о шестидесятнике имеет особенное специфически- русское значение. У нас, в силу чрезвычайно быстрого темпа развития нашей общественной жизни, умственный облик передовых людей менялся почти по десятилетиям. Литературные и общественные деятели одного десятилетия резко отличались своим обликом от деятелей следующего десятилетия: восьмидесятники не похожи на семидесятников, семидесятники не похожи на шестидесятников, шестидесятники совершенно непохожи на людей 40-х годов, люди 40-х годов отнюдь не схожи с людьми 20-х годов, с декабристами, — все это разные люди, с разными взглядами, интересами и стремлениями.

Каков же тип шестидесятника? Чем он отличается от своих предшественников? Тип «людей 40-х годов» для нас ясен тем более, что люди 40-х годов действовали наряду с шестидесятниками и вели с ними борьбу, при чем и те и другие выказывали свои отличительные особенности. Но можно ли сказать, что тип шестидесятника так же ясен для нас как тип 40-х годов? Нет. Такой ясности еще не добыто ни в художественном литературном изображении шестидесятника, ни в историческом его изучении. Внешние обстоятельства привели к тому, что шестидесятники быстро сошли со сцены, так что их не успели хорошенько зафиксировать. Между тем, несомненно, это был какой-то особый тип, потому что сейчас же и начались, правда, неудачные, попытки уловить его, как бросающуюся в глаза новинку, в художественной литературе. Прежде всех хотел это сделать Тургенев в своем романе «Отцы и дети». Но мы знаем те средства, с которыми Тургенев приступал к фиксации этого типа. Он ехал в вагоне с каким-то врачом от Петербурга до станции Волхов, и этот врач так его поразил, что Тургенев из него сделал Базарова. Средства явно недостаточные; конечно, одного разговора мало, чтобы создать сколько-нибудь полное отражение бытового явления; по русской пословице, с человеком нужно пуд соли съесть, чтобы узнать его.

Кроме Тургенева, хотел дать тип шестидесятника еще Слепцов в своем романе «Трудное время»; Гончаров неудачно в «Обрыве» намеревался показать фигуру шестидесятника в виде Марка Волохова; затем Достоевский в виде

Раскольникова тоже, по-видимому, желал вывести юношу, тогдашнего деятеля; — Маркевич Болеслав и Писемский в ряде романов, Лесков в «Некуда» и «На ножах», Ключников в романе «Марево», Авенариус в романе «Бродячие силы», Мордовцев в «Знамениях времени» и в «Новых русских людях» тоже пытались дать тип шестидесятника. Тургенев впоследствии стал даже врагом шестидесятников, объявив все движение 60-х годов «дымом». Тургеневское изображение не встретило себе у всех одобрения. В то время как «Русское Слово» с жадностью ухватилось за тип Базарова и объявило роман воплощением духа 60-х годов, а Писарев пытался возвести все это в абстрактные формы под названием «Реалистов», редакция другого журнала «Современник» в лице Антоновича высказалась резко в обратном смысле и объявила Базарова сатирой на новое поколение: он не желал видеть в лице Базарова его портрета. Мнения по поводу Базарова разделились; одни относились восторженно к нему, а другие сочли сатирой. Два видных журнала того времени, «Современник» и «Русское Слово» перессорились из-за этого типа и не пришли к единодушному решению вопроса о шестидесятнике — а нам все-таки приходилось спрашивать, действительно ли в 60-х годах существовали люди, которые так резко отличались и от предшественников и от людей последующего поколения, и в чем заключались отличительные особенности их. Рахметов же показан весьма смутно.

Что поразило современников и читателей, когда они встретились в литературе с типом Базарова? Многих он отталкивал своей дерзостью, своим отрицанием, «нигилизмом». Был еще опыт Чернышевского сочувственно обрисовать шестидесятников, но и этот опыт был признан неудачным: вдобавок Чернышевский сам объявил, что «настоящего» он только чуть-чуть обрисовывает, что «настоящий»-то, это — Рахметов, а остальные — не характерны.

Тургеневский Базаров отталкивает своей дерзостью; он ничего не признает из того, что казалось непоколебимым для его более старых современников. Что-то свое, новое, абсолютно новое хотел бы дать он. Например, дуэль — вопрос чести: но как отнесся Базаров к дуэли? Раньше, у предшествовавших поколений дуэль решала всевозможные вопросы; отказаться от дуэли, отнестись к ней презрительно, это значило бы навсегда погибнуть во мнении общества. Базаров к дуэли, как и к другим «святыням» своих предшественников, — искусству, красоте, идеалам — относится с презрением и средства для восстановления чести в дуэли не видит. Здесь Тургенев сумел отметить в живых людях действительно важный пункт. Люди 60-х годов, это — люди новые; они резко отличаются от своих предшественников; тут нет постепенного изменения, нет эволюции, а есть смещение, революция. Какие-то выступают совершенно новые люди в 60-х годах. 40-е и 20-е годы не могли так резко отличаться друг от друга, ибо тут и там герои — дворяне, а здесь выступает на сцену человек иной классовой принадлежности, выступает тот, кого называют неудачным и неприемлемым для меня, бессмысленным, словом «разночинец», человек другого образования, другой общественной подготовки. Полный его разрыв с дворянской стариной объясняется тем, что он не возрастал и не воспитывался в прежних условиях. Этот человек сам себя сделал, он кузнец своей судьбы и сам себя, так сказать, вывел в люди, без тех благоприятных обстоятельств, которые доставляли иным прежде судьба и про-

исхождение. Наверх этот человек взошел, вопреки объективным условиям. Они тянули его в одну сторону, а он самостоятельно вышел в другую. Для него не только не обязательны, но и совершенно чужды предрассудки прежней среды, к которой он и не принадлежит. В этой чужой среде выступает он, в ней действует, но предрассудков этой среды он не соблюдает. Он держится тех взглядов, которые он сам себе выработал: он выковал себе не только свою судьбу, но и свое собственное мировоззрение.

Этим мировоззрением он дорожит больше, чем обветшалыми традициями той среды, в которой ему приходится жить. Совершилось изменение классового состава русской интеллигенции. Та верхняя среда, которая носила в общем дворянский характер, поскольку интеллигенция до тех пор совпадала с дворянством, в 60-х годах начинает видоизменяться, так как интеллигенция перестала быть синонимом дворянства. Вырабатывается интеллигенция новая, отличающаяся от прежней, и мировоззрение ее, в силу изменения классового состава, стало иное.

Шестидесятники не связаны прежними предрассудками, приличиями и вкусами, они самостоятельны, от воспитались самостоятельными. Человек 60-х годов не дорожит прошлым, дворянским, для него чужим, но не дорожит и своим прошлым, прошлым своей собственной среды, которая ему надоела донельзя. Он, действительно, новый человек, стремящийся построить себе новую жизнь, согласно с его новым мировоззрением. Не получивши общеевропейского дворянского воспитания, дворянской школы, он иногда груб, дерзок, нахален, циничен. Он не руководствуется правилами того или иного коллектива; он пытается разобраться сам, лично, индивидуально во всех вещах и вопросах, привыкает действовать осмысленно и мотивированно. Следовательно, он чувствует себя волевою личностью, он привыкает действовать индивидуально, за свой страх и совесть, как бы это на чужой глаз ни казалось дерзко и смело. Привычка к мотивировке, к строгому знанию, к отчету, привычка рационализировать убивает в шестидесятнике другую сторону души: он неэмоционален, не чувствителен, он рассуждает, мотивирует, философствует. Выше всех добродетелей он полагает хладнокровие, и когда в нем проявляется та или другая эмоция, он сам себе удивляется, как он еще не может с ней справиться. Всякая эмоция должна уступать место разуму. Он не должен поступать по мягкосердию, по любви, по увлечению и т. д. Когда Лопухов, перед окончательным уходом из дому, не может ночью заснуть, он принимает опия и добивается своего, но не расплывается в чувствованиях. На взгляд людей 70-х годов, людей сентиментальных, шестидесятник просто — бесчувственная скотина, потому, что он ничем не увлекается. «Добрые поступки» и порывы прежних людей для него непонятны. Он не поймет такого, напр., поступка. Сидит офицер, слушает цыганок. Весь наличный капитал его при себе. Как-нибудь Парашка или Стешка-цыганка лихо взвизгнула, ион бросает ей все свои деньги, а сам остается без гроша в кармане, в одном мундире. Такой дворянский размах для шестидесятника непонятно. Он не постигает, как это всю будущность свою и всей своей семьи можно бросить к ногам Парашки. Он умерен и аккуратен, и это на основании логики и науки. Шестидесятник любит сводить все на науку. Он стремится мотивировать и поступать сам научным образом,

при чем в виду неправильности и лицемерия многих «идеалистических» объяснений, его невольно клонит не в сторону идеализма, а в сторону материализма и естественных наук. Человек 60-х годов обязательно материалист. Его объяснения не идеалистичны, а материалистичны. Это вопрос другого рода — какой у него материализм. Может быть, это — материализм вульгарный, наивный, но во всяком случае, материализм. Шестидесятник — трезвый человек; эта трезвость, это его хладнокровие не проталкивает ему ни тогда, ни потом. Там, где иной человек, намереваясь придать себе лучший вид, хотя бы только в своих собственных глазах, желая сам себя надуть, объясняет свои поступки высшими идеальными потребностями и влияниями, там человек 60-х годов видит одни материальные интересы и эгоизм и низводит своих собеседников с небес на землю; очень часто — к их сердечной обиде — он объясняет их поступки, действия и взгляды очень низменно. Перед ним обрисовывается фигура человека, не признающего никаких традиций, бессознательно усваиваемых; он ко всем прилагает острое или «оружие критики», как говорил Маркс, зря, без мотивировки он ничего себе не берет в наследство; он индивидуально разбирается в своих поступках и поступках окружающих; он трезво без эмоций, без слезливого идеализма рассматривает все окружающее и все объясняет по земному, материалистически... Всему полагает он разумный предел. Затем, как человек, вышедший из трудовой семьи, из среды бедного дворянства, или из среды духовенства, — это характерная черта человека 60-х годов, — он скромный и жить не может в безделье, без труда. Чтобы представить себе разницу между 40-ми и 60-ми годами, присмотримся к шестидесятнику; он не понимает, как это взять закурить сигарету, выйти, присесть и часами любоваться на луну. Он прозаичен. Поэтичности в нем — ни на грош. Он не понимает, что такое отдых без труда. Отдых для него только перемена работы и занятий. Понимали так: если человек устремил свою работу и внимание на одну точку зрения, то она своей монотонностью его и утомляет; если утомление — от монотонности, то отдых и будет состоять в перемене предмета внимания. Это драгоценнейшая черта шестидесятников, что они не мыслят жизни без труда и сами фактически непрерывно пребывают в трудах. Тип этот рациональный, не эмоциональный, трудовой, холодный с точки зрения своих и предшественников, и преемников, трезвый; к нему не подойдешь с жалостью, со слезами и т. д. Москва слезам не верит, так и он тоже не увлечется, он всякое дело разберет хладнокровно, и хладнокровно же будет мотивировать, анализировать, по возможности, на научных основаниях.

ОТ РЕДАКЦИИ

Характеристика шестидесятника, данная в заметке Е. А. Боброва, в общем, верна для довольно широкого слоя тогдашней интеллигенции. Но эта характеристика совершенно не включает в себе радикальных слоев тогдашней интеллигенции, шедшей за Н. Г. Чернышевскими его друзьями. К этой группе передовой русской интеллигенции шестидесятых годов, черты шестидесятника, обрисованные Е. А. Бобровым, совершенно не подходят. Из сказанного следует, по нашему мнению, что не правильно брать за одну скобку всех новых людей, порожденных развивающимся капитализмом в России и выдвинувшихся

на историческую сцену в шестидесятых годах, под одним общим собирательным именем — шестидесятник, и что гораздо правильнее, этих новых людей рассматривать дифференцированно.

Принимая все это в соображение, мы поймем, какова схема отношения шестидесятника к народу. Народом он не увлекается, и народа он за то одно, что это де «народ», не любит и не уважает. Народ он рассматривает весьма трезво. Он не предвосхищает доктрины 70-х годов, что «если правда не вполне тебе, народ мой, я служил, — прости, народ, теперь ты мне: тебя я искренно любил». Если через много лет мужик станет жить в белой избе, так ему-то что из этого? Шестидесятник и сам хотел жить для себя, а не для других. Правда, он этих мужиков не обжулит; он честен; но так чтобы всецело отдаться народу, этого он в себе не чувствует и к народу относится холодно и трезво. Собственно «народничества» в 60-е годы никакого нет. Шестидесятники относятся к народу незаинтересованно, спокойно. Это нужно иметь в виду при рассмотрении революционного движения 60-х годов и строго отличать его от движения 70-х годов. Там будут действовать совершенно другие люди. Семидесятники, это — люди эмоциональные, увлекающиеся, почти истеричные. Человек 60-х годов не истерик, он человек здоровый. Народу хочет он дать то, что народу следует, но желает и за собой сохранить право на самостоятельную и благополучную жизнь, понимая плоды своих честных трудов. «Честность» — его любимое слово и добродетель. По классовому отношению шестидесятник есть, конечно, буржуа, но буржуа — честный, трудовой, основательный, надежный...

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ТЕОЛОГИЯ. ЭКЗЕГЕТИКА

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.050

УДК 1(091)

*Д. А. Черноглазов**

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ СПОР В ФОРМЕ ПЛАТОНОВСКОГО ДИАЛОГА: ЗАМЕЧАНИЯ О ТРАКТАТЕ *CONTRA APHTHARTODOCETAS* ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО**

Леонтий Византийский — выдающийся византийский богослов VI в. Неплохо изученные с позиций теологии, сочинения Леонтия не анализировались с точки зрения их языка и литературной формы. Предмет настоящего исследования — трактат Леонтия «Против афтартодокетов», основную часть которого составляет диалог между автором и его оппонентом. В статье характеризуется жанровая природа этого диалога. Демонстрируется, что в нем отчетливо проявляются черты платоновской традиции. Сходство с платоновским диалогом отражается в трех аспектах. Во-первых, Леонтий использует сократовский диалектический метод. Во-вторых, он ведет беседу в характерном для Сократа ироничном тоне, притворно принижая себя и преувеличенно восхваляя собеседника. В-третьих, в диалоге можно найти лексические параллели с диалогами Платона. Делается вывод, что диалог Леонтия следует рассматривать в контексте других диалогов в платоновской традиции, создававшихся в ранневизантийскую эпоху.

Ключевые слова: Леонтий Византийский, *Contra Aphthartodocetas*, афтартодокетизм, платоновский диалог, диалектический метод, ирония.

* Черноглазов Дмитрий Александрович, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; d.chernoglazov@spbu.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–44263 «Формирование понятия «теологии» как науки и ее концептуального аппарата в византийской христианской теологической мысли конца V — начала VIII вв. в контексте научно-философского знания поздней античности».

Chernoglazov D. A.
**CHRISTOLOGICAL DISPUTE IN THE FORM OF A PLATONIC DIALOGUE:
SOME NOTES ON THE TREATISE *CONTRA APHTHARTODOCETAS*
BY LEONTIOS OF BYZANTIUM**

Leontios of Byzantium is an outstanding Byzantine theologian of the 6th century. Studied substantially from the standpoint of theology, Leontios' writings were not analyzed from the point of view of their language and literary form. The subject of this research is Leontios' treatise «Contra Aphthartodocetas», the main part of which is a dialogue between the author and his opponent. The article discusses the literary form of this dialogue. It is demonstrated that the features of the Platonic tradition are clearly manifested in it. The similarity with the Platonic dialogue is reflected in three aspects. Firstly, Leontios uses the Socratic dialectical method. Secondly, he conducts a conversation in an ironic tone characteristic of Socrates, pretending to belittle himself and exaggeratedly praise his opponent. Thirdly, in the dialogue one can find lexical parallels with Plato's dialogues. It is concluded that Leontios' dialogue should be considered in the context of other platonizing dialogues, written in the early Byzantine era.

Keywords: Leontios of Byzantium, Contra Aphthartodocetas, Aphthartodocetism, Platonic dialogue, dialectical method, irony.

Леонтий Византийский (кон. V в. — 1 пол. VI в.) — одна из центральных фигур в богословской полемике эпохи Юстиниана I. Сохранилось шесть трактатов, безусловно принадлежащих этому автору*. Неплохо изученный в контексте христологической полемики VI в., корпус сочинений Леонтия почти вовсе не анализировался с позиций лингвистики и истории ранневизантийской литературы. Между тем, филологическое исследование этих текстов обещает быть вполне продуктивным — даже поверхностное чтение трудов Леонтия показывает, что они разнообразны по жанровой форме, изобилуют выразительными образами, выходящими за рамки общих мест, и написаны изящным литературным слогом. Хотя бы отчасти заполнить эту лакуну мы и попытаемся в настоящей статье. Предметом нашего исследования станет лишь одно произведение Леонтия — трактат «Против афтартодокетов» — большая часть которого написана в форме диалога между автором, отстаивающим православное вероучение, и приверженцем афтартодокетизма. Мы постараемся показать, что этому диалогу присущи отчетливые черты платоновской традиции.

Полное название трактата — «Диалог с теми из наших, которые присоединились к извращенному учению афтартодокетов» (сокр. лат. *Contra Aphthartodocetas*)**. Сам автор включил этот трактат в трилогию, содержащую также сочинение «Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия о божестве и человечестве Христа» и памфлет «Победоносное разоблачение невыразимого и основополагающего нечестия несториан и их предшественников»***. Интересующий нас трактат был написан, вероятно, в начале 40х гг. VI в и направлен против приверженцев афтартодокетизма, т. е. учения о нетленности тела Христа. С кем именно из афтартодокетов спорит Леонтий, остается предметом научной дискуссии — ясно лишь то,

* О жизни и сочинениях Леонтия Византийского см.: [4]

** Изд.: [12, р. 338–408]. О трактате см.: [15], [3].

*** Изд., соотв.: [12, р. 126–264] и [12, р. 412–522].

что позиция его оппонентов была близка к учению Юлиана Галикарнасского, но не идентична с ним*.

Трактат открывается введением, в котором автор объясняет, почему он взялся за этот труд, и в общих чертах излагает свою аргументацию [12, р. 338.1–346.7]. Далее следует диалог между автором и неким «мудрецом» из афтартодокетов [12, р. 346.8–384.22]: оппонент Леонтия один за другим формулирует доводы в пользу своего учения, а Леонтий — путем совместных рассуждений и наводящих вопросов — пытается его разубедить и опровергнуть его позицию. В результате, афтартодокету оказывается нечем возразить Леонтию, хоть открыто он поражение не признает. Леонтий ведет диалог от первого лица: реплики автора, как правило, сопровождаются ремаркой «сказал я», а реплики собеседника — «сказал он». Однако имен персонажей в диалоге нет — реплики автора обозначаются крестом, а реплики оппонента — астериском**. Заключением трактата служат 27 святоотеческих цитат, подтверждающих православное учение [12, р. 386.1–408.20].

Итак, основную часть трактата составляет диалог автора с приверженцем афтартодокетизма, и мы попытаемся показать, что, выстраивая эту беседу, автор осознанно следует античному жанру философского диалога, разработанному Платоном. Во-первых, убеждая оппонента в своей правоте, Леонтий использует сократовский диалектический метод. Во-вторых, автор ведет беседу в характерном для Сократа ироническом тоне, притворно принижая себя и преувеличенно восхваляя собеседника. В-третьих, в диалоге можно найти немало лексических параллелей с платоновскими диалогами, сразу отсылавших образованного византийского читателя к хорошо известному античному жанру. Рассмотрим эти три фактора по отдельности.

СОКРАТОВСКИЙ ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД

В предисловии к трилогии, включающей и интересующий нас трактат, Леонтий Византийский пишет: «Чтобы не путаться в лицах, [участвующих в диалоге], недоумевающего (τοῦ διὰ λόγου — иначе: «вопрошающего») обозначим звездочкой, а разрешающего недоумения (τοῦ τὰς λύσεις ἐλάττωντος) — изображением креста» [12, р. 118. 23–28]. Если бы сам диалог до нас не дошел, то это его описание могло бы создать у нас превратное представление о его структуре и характере действующих лиц. На деле распределение ролей оказывается совсем другим: афтартодокет, чьи реплики обозначены астериском, почти не задает вопросов и далек от недоумения, но, напротив, уверенно — особенно поначалу — формулирует свою позицию, а православный alter ego Леонтия не разрешает недоумений и не отвечает, а, наоборот, задает вопросы и заводит собеседника в логический тупик. Подобно Сократу, Леонтий не поучает

* О датировке и «адресатах» трактата см.: [3]

** В общем предисловии к трилогии Леонтий объясняет значение этих символов: астериск означает «смутное и непроясненное знание», а крестом «вооружается защитник истины» [12, р. 118. 26–28].

оппонента, излагая ему православное учение в готовом виде, а предлагает ему вместе рассуждать о вопросах, о которых он сам желал бы знать больше, и задает ему наводящие вопросы, цель которых — изобличить собеседника в том, что он противоречит сам себе, заставить его самого признать свою неправоту и таким образом привести его к «рождению» истины^{*}.

Метод проявляется уже с самого начала диалога. Так, когда оппонент упоминает о «чудесной и великой тайне божественного Воплощения», автор признается, что он «охотно бы обрел знание о способе воплощения», который можно уяснить себе посредством «тщательного изыскания». Собеседник соглашается «исследовать этот вопрос вместе», и автор, рассуждая и задавая ему наводящие вопросы, шаг за шагом приходит к заключению, что Бог воспринял плоть человека без каких-либо изменений, т. е. «плоть, которая страдает, как наши тела, и во всем с ними сходна». Собеседник уверенно соглашается, формулируя риторический вопрос: «Кто же достиг такой степени безумия, чтобы не признавать этого за истину и причислять тех, кто думает иначе, к осужденным?» Однако, вопрос оказывается не риторическим, и автор отвечает: «Таковы, конечно, те, кто определяет тело Христа как бесстрастное» — приверженцы афтартодокетизма [12, р. 346.26–348.29]. Так оказывается, что оппонент Леонтия противоречит себе и осуждает своих собственных единомышленников.

Еще одной яркой иллюстрацией вопросно-ответного метода, который используется Леонтием, послужит отрывок, где собеседники обсуждают цитату из книги Деяний Апостолов «не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления» (Деян. 2:31). Настаивая на том, что плоть Христа нетленна, афтартодокет приводит эти слова, и тогда Леонтий не излагает ему собственное толкование цитаты, а принимается «испытывать» оппонента наводящими вопросами [12, р. 368.20–370.23]**:

«+ Она не видела тления, как то, что от природы способно истлевать? Или нет? Ответь.

* Как то, что не способно, — говорю прямо и без экивоков.

+ Что ж, то же самое тебе надлежит утверждать, конечно, и о душе. Ведь пророк благодарил от лица Спасителя вместе и за то, и за другое, когда произнес «не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления».

* Действительно, мне следовало бы сказать то же самое о душе Господа, поскольку она не способна по природе оставаться в аду.

+ Но разве мы не признаем, что душа спустилась в ад?

* Я бы не стал этого отрицать, но Он вовсе не был удержан.

+ Отличается ли по природе от наших душ душа Господа?

* Дело не в отличии, а в том, что в соединении с Господом душа оказывается выше и сильнее власти ада.

+ Таким образом, не благодаря своей природе (ведь она обладала природой подобной всем прочим душам), но благодаря божеству Слова, вместе с которой душа сошла во ад, Он не только освободился от удержания, но и разорвал узы тех, кто удерживался там и верил в Него.

* Так и есть.

* О сократовском диалектическом методе см., например: [1].

** Здесь и далее перевод трактата «Против афтартодокетов» приводится по изд.: [2]

+ Мы можем точно так же думать и о плоти Господа, а именно, что в силу подобия Его плоти телам прочих людей, она как умерла, так и могла истлеть. Но то, что она не истлела, указывает не на изменение природы, но на всемогущую и действенную силу божественной помощи — точно так же, как хождение по водам не было проявлением природы тела, а признаком Божества. Таким образом, природе тела свойственно умирать, но то, что оно не истлевает, указывает на силу Божества.

* Я и сам думаю так.

+ Но почему же тогда ты, как в поговорке, «хорошо приносишь, но хорошо не разделяешь», приписав плоти то, что свойственно природе, а то, что выше нее — невыразимой и сверхсущностной силе Слова? Ведь тем самым ты бы устранил противоречие в речениях, приведенных выше, и уловил бы истину...».

Так, с помощью наводящих вопросов Леонтий вынуждает оппонента согласиться с православной трактовкой цитаты из книги Деяний Апостолов, т. е. признать, что плоть Христова не истлела не потому, что ее природа стала нетленной, а благодаря всемогущей божественной помощи — «по закону чуда», а из этого следует, что данная цитата не может служить аргументом в пользу учения афтартодокетов. Впрочем, собеседник не признает, что был неправ, *expressis verbis*, но заходит с другой стороны, указывая, что о тленности Христа в Писании нигде напрямую не говорится — и тогда Леонтий вновь прибегает к диалектическому методу. Теперь задача автора — привести оппонента к выводу, что слова Писания о рождении, возрастании и изменении Спасителя свидетельствуют и о тленности его плоти, и, оказавшись в логическом тупике, тот должен утверждать, что такое рассуждение справедливо по отношению к человеческим телам, а «в случае с телом Спасителя дело обстоит не так», и Леонтий выводит из этого абсурдное заключение, что Господь «вовсе не рождался», и Его придется назвать «плодом воображения» [12, р. 370.31–376.4]. Это заставляет оппонента формулировать новые аргументы, и беседа продолжается в том же духе. Следует, впрочем, отметить, что финальная реплика — достаточно пространная — принадлежит автору, и остается неизвестным, пересмотрел ли еретик свою позицию или остался при своем мнении.

ИРОНИЧЕСКИЙ СТИЛЬ ВЕДЕНИЯ БЕСЕДЫ

Леонтий ведет беседу в откровенно иронической манере. Как Сократ в платоновских диалогах, он выступает как εἴρων, т. е., с одной стороны, притворно принижает свои собственные познания, а с другой — преувеличенно восхваляет мудрость собеседника^{*}.

Обратимся к одному из эпизодов диалога, где ирония Леонтия проявляется особенно отчетливо [12, р. 366.19–368.11]. Намереваясь привести несколько цитат из Писания, опровергающих мнение оппонента, автор не напрямую

* О Сократе как «хитреце», притворно принижавшем себя (εἴρων), в противоположность «хвастуну» (ἀλαζών) см. в «Никомаховой этике» Аристотеля: Arist. EN. 1127b. Об иронии в византийской литературе см.: [13].

изобличает противника, а с подчеркнутой неуверенностью отмечает, что ему «вспомнились» речения, которые, «кажется, имеют смысл, противоположный вашему», и просит собеседника «истолковать их». Далее автор приводит эти цитаты и в заключение спрашивает: «Не кажется ли тебе, что эти речения противоречат тем, которые ты привел ранее, и что мы все больше запутываемся в сетях затруднений?» Это «мы» примечательно: автор делает вид, будто он не знает, как на самом деле разрешить эти затруднения, и словно недоумевает вместе с собеседником. Не в силах согласовать цитаты со своим учением, оппонент пытается уйти от ответа, утверждая, что «в этих речениях полно неясностей, если только не случится некий истолкователь, который, взирая на истину, исправит кажущееся несоответствие в них», и тут ирония автора достигает предела: он выражает уверенность, что этот истолкователь — не кто иной как его «мудрейший» собеседник: «Так давай, любезнейший, открой без обиняков затемненный смысл этих речений, обнажи для нас истину, вне зависимости от того, у тебя ли она или ты заимствовал ее у кого-то другого». Возвышенный стиль этой реплики подчеркивает ее иронически-насмешливый характер.

В диалоге можно найти и другие случаи, когда автор иронично подшучивает над собеседником. Так, когда тот утверждает, что Спаситель «страдал не по необходимости природы, а по закону домостроительства», автор отвечает, что «сказанное ничем не отличается от загадки (αἰνίγματος οὐδὲν ἀλάδειν)» [12, р. 354.26]. Когда оппонент явно противоречит сам себе, автор «почтительно» замечает ему: «Мне кажется, друг мой, ты забываешь собственные слова» [12, р. 354.1]. На слова же, что бесстрашие и неподверженность гибели плоти Господа «основывались на непогрешимых законах природы», Леонтий реагирует риторическим вопросом: «И откуда ты взял это, друг мой? Кто тот оракул (ὕποφῆτης), который внушил тебе эту странную мудрость?» [12, р. 360.28–29] Так ирония оборачивается неприкрытым сарказмом.

В репликах Леонтия можно найти и примеры принижения себя, но некоторые из них отсылают нас не столько к сократовской традиции, сколько к христианскому самоуничижению и к общим местам средневековой литературы. Так, когда собеседник заявляет автору, что тот не сможет обосновать свою позицию, Леонтий смиренно, но не без пафоса отвечает: «Ты правильно говоришь, обращая внимание на нашу немощь (ἀσθένειαν). Но истина, сражаясь вместе с нами, сражается против тех, кто нападает на нее» [12, р. 374.11–12]. Истина не омрачается тем, что она изложена безыскусным и нескладным слогом — распространенный мотив в устах византийских писателей¹. Еще один показательный пример: когда собеседник замечает автору, что тот «говорит правильные вещи» и «подражает Василию Великому» в описании телесных страстей, Леонтий не упускает случая подчеркнуть: «Ничто иное из сказанного мной тоже не является моим (Οὐδὲ ἄλλο τι τῶν εἰρημένων... ἔστιν ἐμὸν) — я все беру у отцов» [12, р. 374.1–2]. Эти слова, отрицающие какой-либо собственный вклад автора, можно сравнить с известным высказыванием Иоанна Дамаскина в предисловии к его «Диалектике»: «Я не скажу ничего своего (Ἐγὼ δὲ ἐμὸν μὲν... οὐδέν), но, собрав воедино написанное избранными учителями, насколько воз-

¹ См., например, в хронике Георгия Монаха (IX в.): [9, р. 2. 9–24].

можно, сделаю изложение сжатым» [7, проем. 60–62]. Также можно вспомнить и сходное заявление хрониста Феофана Исповедника: «Мы ничего не сочинили от себя, но, собрав у древних историографов и логографов, расположили события каждого года на их собственных местах» [5, р. 4.13–15].

Итак, мы показали, что в диалоге с афтартодокетом Леонтий избирает ироничный стиль ведения дискуссии и позволяет себе лишь тонкие и завуалированные насмешки, тогда как на поверхности беседа проходит, по его собственным словам, «дружелюбно и ласково» (ἀγαπητικῶς τε καὶ πραέως — 12, р. 352.9). В этом отношении исследуемый трактат резко контрастирует с другим сочинением Леонтия, где он тоже отвечает на реплики оппонентов — с трактатом «Против учений Нестория и Евтихия». Например, в ответ на одно из суждений оппонентов, выраженное в нейтральной форме, Леонтий раздражается потоком оскорблений, не имеющих ничего общего с ироничной насмешкой:

«Что нам сказать на это? Что еще, кроме того, что к ним подходят слова Писания «знание неразумного — бессмысленные слова» (Сир. 21:18). Не разжевав и потому не переварив свои собственные слова, произошедшие от дурной пищи невежества они — как бы сказать об этом повежливей? — изрыгают в нашу сторону потоки блевотины и пары, отнюдь не благоуханные» [12, р. 156. 21–25].

В таком же ключе написано и третье сочинение Леонтия, входящее в его трилогию, трактат «Победоносное разоблачение невыразимого и основополагающего нечестия несториан и их предшественников» — полноценный риторический псогос, где автор называет оппонента, Феодора Мопсуэстийского, «жалким» (δειλαίος — 12, р. 426.20), «гнусным» (βδελυρός — 12, р. 420.19), «порочным» (μιαρός — 12, р. 420.23), «природой, самой изобретательной во зле» (τῶν κακῶν ποριωτάτη φύσις — 12, р. 430. 8–9) и т. д. Талантливый литератор и интеллектуал, Леонтий Византийский одинаково хорошо владеет разнообразными литературными стилями и облекает свои идеи в различные жанровые формы.

ЛЕКСИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ С ДИАЛОГАМИ ПЛАТОНА

В диалоге Леонтия с афтартодокетом можно найти немало слов и лексических оборотов, часто встречающихся в диалогах Платона. Наиболее очевидные из этих параллелей — формы обращения и краткие реплики, выражающие согласие, одобрение или недоумение.

Леонтий и, намного реже, его собеседник употребляют пять форм обращения, и из них всего одна не используется персонажами платоновских диалогов. Рассмотрим эти формы:

1. ὁ βέλτιστε ‘лучший’, ‘прекраснейший’ [12, р. 352.8, 354.1, 356.26, 360.28, 364.27, 374.30, 378.9]. Обращение весьма распространено в диалогах Платона, встречается 42 раза, например: Pl. Euthphr^{*}. 4a7, Ap. 24e1, Cri. 48a5, Phd. 117a8.

* Пер. Т. А. Шукина.

** Ссылаясь на диалоги Платона, мы используем сокращения, принятые в словаре: H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones. A Greek–English Lexicon.

2. ὦ θαυμάσιε ‘дивный’ [12, р. 346.18, 376.12]. В платоновских диалогах слово же распространено, как и предыдущее — встречается 40 раз, например: Cra. 439c7, Tht. 151c6, Sph. 238d4, Phlb. 26c8.

3. ὦ φίλτατε ‘милейший’ [12, р. 348.3]. В диалогах Платона используется три раза: Cra. 434e4, Smp. 173e1, Hr. Mi. 370e10.

4. ὦ φίλότης ‘друг’ [12, р. 352.9]. Формула используется в диалоге «Федр»: Phdr. 228d6.

5. ὦ καλέ τε καὶ ἀγαθέ ‘совершенный’ [12, р. 368.9]. В качестве формы обращения это словосочетание не зафиксировано ни в платоновских диалогах, ни вообще где-либо в классической древнегреческой литературе, но часто встречается в византийских текстах. Между тем, оба прилагательных по отдельности можно найти и у Платона: καλέ ‘прекрасный’ — 4 раза, например Phlb. 26b8; ἀγαθέ ‘добрый’ — 5 раз, например Prt. 311a3.

Вторую категорию параллелей с платоновскими диалогами составляют реплики, выражающие согласие, одобрение, недоумение и т. д. Приведем несколько примеров:

Εὖ λέγεις ‘ты верно говоришь’ [12, р. 348.1]. В диалогах Платона словосочетание зафиксировано 31 раз, например: Chrm. 159b7, Grg. 447b9, Ion 530b2, Ti. 21a4. Другой вариант этой формулы — Εὖγε, ὦ βέλτιστε ‘Верно, прекраснейший’ [12, р. 352.8] — находит точную параллель в диалоге «Горгий»: Εὖγε, ὦ βέλτιστε (Grg. 494c4).

Πάνυ μὲν οὖν ‘превосходно’ [12, р. 352.15, 372.13]. В диалогах Платона формула встречается 100 раз, например: Euthphr. 4a8, Ap. 26b7, Phd. 63b3, Cra. 394d1.

Ὅρθότατα λέγεις ‘ты правильно говоришь’ [12, р. 372.30]. Формула встречается 18 раз в «Филебе» и «Законах» Платона, например: Phlb. 29e4, 49c6, Lg. 656a6, 754a3.

Ἀληθέστατα λέγεις ‘ты говоришь истинную правду’ [12, р. 350.25]. В диалогах Платона формула встречается 36 раз, например: Cra. 435e5, Tht. 158a4, Prm. 133a4, Lg. 661e5.

Κάλλιστά γε τὸν τῆς ὀρέξεως ὄρον ἀποδέδωκας ‘ты прекраснейшим образом определил вожделение’ [12, р. 374.18]. Можно указать несколько параллелей, например, из диалога «Менон» (Men. 100b1): Κάλλιστα δοκεῖς μοι λέγειν ‘Мне кажется, ты говоришь прекраснейшим образом’, или из диалога «Политик» (Plt. 311c7): Κάλλιστα αὖ τὸν βασιλικὸν ἀτετέλεσας ἄνδρα ἡμῖν, ὦ ξένε, καὶ τὸν πολιτικόν ‘О чужеземец, ты прекрасно завершил для нас [облик] царственного мужа и политика.’

Πῶς... τοῦτο λέγεις; Οὐ γὰρ δὴ τοῦ ῥηθέντος συνίημι ‘Что ты имеешь в виду? Я не понимаю твоих слов’ [12, р. 382.15]. Вопрос Πῶς λέγεις; ‘Как это?’, ‘Что ты имеешь в виду?’ встречается в диалогах Платона десятки раз, например: Ap. 24e4, Phd. 72b6. Но еще более явная параллель к тексту Леонтия содержится в диалоге «Федр»: «Что ты имеешь в виду? Я не понимаю» (Πῶς λέγεις τοῦτο; οὐ γὰρ μανθάνω — Phdr. 257e7).

Αἰνίγματος οὐδὲν ἀπάδειν... τὸ ῥηθέν ‘Сказанное ничем не отличается от загадки’ [12, р. 354.26]. Сходное выражение можно найти в диалоге «Хармид», где Сократ так отзывается о неясном суждении: «Было бы удивительно, если бы мы обнаружили, как [понимать] эти [слова] — ведь они напоминают загадку (αἰνίγματι γὰρ τινι ἔοικεν)» (Chrm. 161c8–9).

Помимо формул приветствия и кратких реплик, играющих роль связующих звеньев диалога, в диалоге Леонтия можно найти и другие, не столь явные лексические параллели с платоновской традицией. Так, например, в диалоге встречается форма ἐννεύθηκα ‘я подумал’, ‘я сообразил’ [12, р. 364.1], которая в античной литературе зафиксирована, в основном, в платоновских диалогах (например: R. 375b4, Cra. 401e6, Phdr. 235c7, Hp. Mi. 369e2). Леонтий трижды употребляет слово συνδιασκέλλω / συνδιασκέλλομαι ‘вместе рассматривать’ [12, р. 346.32, 352.10, 374.2] — редкий глагол, который несколько раз повторяется в диалогах Платона, например: R. 458b6, Prt. 361d6. Дальнейшее исследование диалога «Против афтартодокетов», возможно, выявит и другие параллели, свидетельствующие о том, что Леонтий хорошо знал труды античного философа и осознанно на них ориентировался.

Мы показали, что, излагая свой спор с афтартодокетом, Леонтий Византийский во многом подражает диалогам Платона. Он не ожесточенно опровергает оппонента, как это происходит в других трактатах Леонтия, а «вежливо» и иронично, наводящими вопросами подводит его к истине и заводит в тупик, хотя конечный результат — признает ли афтартодокет ошибочность своей позиции — так и остается неясным. Явными маркерами, отсылающими к традиции платоновского диалога, служат и словесные обороты, характерные для Сократа и его собеседников. Впрочем, стилистическое сходство остается неполным: по сравнению с диалогами Платона, диалогу Леонтия Византийского недостает сюжетной канвы и декораций, а его персонажам — индивидуальных личностных черт. Леонтий не вымышляет никакой житейской ситуации, в которой бы встретились его герои, да и вообще не дает им даже имен, довольствуясь условными обозначениями — астериском и крестом.

Следует подчеркнуть, что Леонтий стал далеко не первым византийским автором, избравшим античную форму философского диалога в сфере христианского богословия. Синтез формы платоновского диалога с христианским содержанием совершился еще на рубеже III и IV вв., в двух диалогах Мефодия Олимпийского — «Пир десяти дев, или О целомудрии» [14] и «О свободе воли» [11]. Далее, на рубеже V и VI вв. были созданы еще два диалога в платоновской традиции, посвященных христианской тематике — «Феофраст» Энея Газского [9] и «Аммоний» Захарии Схоластика [17], последний из которых, впрочем, занимает промежуточную позицию между платоновским диалогом и полемическим диспутом. Трактат «Против афтартодокетов» Леонтия замыкает этот ряд*, и — насколько мы можем судить — в дальнейшем жанр платоновского диалога возрождается уже только в IX в., после эпохи «Темных веков». Вообще, византийцы часто прибегали к этому жанру — и не только в сфере богословия, но и в области логики (как «Ксенедем» Феодора Продрома) и даже этикетных норм обращения (как «Феофил и Иерокл» Евстафия

* К эпохе Юстиниана I относится еще один диалог в платоновской традиции, но он не имеет отношения к богословским вопросам, а касается политической теории. Диалог называется «О политической науке», и принадлежит неизвестному автору. Текст сохранился лишь в отрывках и в пересказе патриарха Фотия. Пример показывает, что в VI в. платоновский диалог как жанр был хорошо известен и распространен. См.: [10, S. 301].

Солунского). Однако, история жанра философского диалога еще не написана*, и, как показало наше исследование, трактат Леонтия должен рассматриваться и в этом контексте.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кессиди Ф. Х. Сократ. — СПб.: Алетейя, 2001.
2. Леонтий Византийский. Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов / пер. с греч. Тимура Шукина, коммент. Олега Ноговицина и Тимура Шукина // ESSE. Философские и теологические исследования. — 2021. — Т. 6, № 1/2. — С. 209–237.
3. Шукин Т. А. Трактат Леонтия Византийского «Против афтартодокетов»: реконструкция учения оппонентов // ESSE. Философские и теологические исследования. — 2021. — Т. 6, № 1/2. — С. 191–208.
4. Шукин Т.А., Беневиц Г. И. Леонтий Византийский / Православная энциклопедия. — 2020. — Т. 40. — С. 534–545.
5. Theophanis chronographia / ed. C. de Boor. — Т. 1. — Leipzig: Teubner, 1883.
6. Dialogues and debates from late antiquity to late Byzantium / ed. A. Cameron, N. Gaul. — London; New York, Routledge, 2017.
7. Die Schriften des Johannes von Damaskos / ed. P. B. Kotter. — Т. 1. — Berlin: De Gruyter, 1969. P. 47–95, 101–142.
8. Enea di Gaza. Teofrasto / ed. M. E. Colonna. — Napoli: Iodice, 1958.
9. Georgii monachi chronicon / ed. C. de Boor. — Leipzig: Teubner, 1904
10. Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. — Bd.1. — München: Beck, 1978.
11. Le «De Autexusio» de Méthode d'Olympe: version slave et texte grec édités et traduits en français / ed. A. Vaillant. — Paris: Firmin-Didot, 1930.
12. Leontius of Byzantium: Complete Works / ed. B. E. Daley. — Oxford: Oxford University Press, 2017.
13. Ljubarskij Ja. N. The Byzantine Irony: The Case of Michael Psellos // Byzantium: State and Society: In Memory of N. Oikonomides / ed. A. Abramea, A. E. Laiou, E. K. Chrysos. — Athens, 2003. — P. 349–360.
14. Méthode d'Olympe. Le banquet / edd. H. Musurillo, V.-H. Debidour. — Paris: Éditions du Cerf, 1963.
15. Perrone L. Il «Dialogo contro gli aftartodoceti» di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia // Cristianesimo nella storia. — Bologna, 1980. — Vol. 1. — P. 411–443.
16. Trizio M. Socrates in Byzantium / ed. C. Moore. The Brill Reception of Socrates. — Brill, 2019.
17. Zacaria Scolastico. Ammonio. Introduzione, testo critico, traduzione, commentario / ed. M. E. Colonna. — Napoli, 1973.

* О платоновских диалогах в Византии см. сборник статей [6], а также [16].

*Т. А. Шукин**

УЧЕНИЕ МИХАИЛА ПСЕЛЛА О ДУШЕ ХРИСТА И БОГООБЩЕНИИ**

Данная статья посвящена учению Михаила Пселла о душе Христа и той роли, которую она играет в богообщении и человеческом спасении. Разбираются три фрагмента из богословских сочинений Михаила Пселла (Theologica), посвященных христологии, и в которых более или менее развернуто говорится о душе Христа. К анализу привлекаются сочинения Максима Исповедника, на которые в двух случаях опирался Михаил Пселл. В Theol. I.43 Михаил Пселл говорит о том, что отношения человека со Христом имеют исключительно душевно-интеллектуальный характер, исключающий любое телесное соединение с Ним. В Theol. I.12 философ предлагает модель Боговоплощения, в рамках которой душа Христа, с одной стороны, отвечает за единство человеческой природы, а с другой, является в ней тем, что в большей степени «похоже» на божественную природу во Христе. При этом душа Христа является индивидуумом человеческой природы, понимаемой максимально отвлеченно, то есть чисто логически. Душа подражает Богу своей ролью в структуре боговоплощения — только на более нижнем уровне, и является единицей абстрактной человеческой природы. Наконец, в Theol. I.25 византийский мыслитель показывает, что душа Христа подобна душе Адама, но не душе любого человека, поскольку Христос получил от Бога не то «дуновение», то есть не ту душу, которую получает человек после грехопадения. При этом сущностными характеристиками этой души являются чистота и боговидность.

Ключевые слова: Михаил Пселл, Максим Исповедник, Григорий Богослов, христология, душа, тело, боговоплощение

* Шукин Тимур Аркадьевич, научный сотрудник, Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург; tim_ibif@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–01028 «Георгий Гемист Плифон и место платонизма в философско-богословской традиции Византии середины XI–XV веков» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-28-01028/>

Shchukin T. A.
THE TEACHING OF MICHAEL PSELLUS
ON THE SOUL OF CHRIST AND COMMUNION WITH GOD

This paper is devoted to the teaching of Michael Psellus about the soul of Christ and the role it plays in communion with God and human salvation. Three fragments from the theological writings by Michael Psellus (*Theologica*) devoted to Christology are analyzed, and in which the soul of Christ is more or less detailed. The analysis involves the writings of Maximus the Confessor, on which Michael Psellus relied in two cases. In *Theol. I. 43* Michael Psellus says that a person's relationship with Christ is exclusively of a spiritual and intellectual nature, excluding any bodily connection with Him. In *Theol. I.12* the philosopher proposes a model of the Incarnation of God, in which the soul of Christ, on the one hand, is responsible for the unity of human nature, and on the other, is in it what is more «similar» to the divine nature in Christ. At the same time, the soul of Christ is an individual of human nature, understood as abstractly as possible, that is, purely logically. The soul imitates God by its role in the structure of God incarnation — only at a lower level, and is a unit of abstract human nature. Finally, in *Theol. I.25* the Byzantine thinker shows that the soul of Christ is like the soul of Adam, but not the soul of any person, because Christ received from God not such a «breath», that is, not the soul that a person receives after the fall. At the same time, the essential characteristics of this soul are purity and godliness.

Keywords: Michael Psellus, Maximus the Confessor, Gregory the Theologian, Christology, soul, body, incarnation.

Михаил Пселл в одной из своих богословских лекций (*Theol. I.43*), фактически представляющей собой конспект или парафраз нескольких амбигв преподобного Максима Исповедника, которые толкуют 45-е слово святителя Григория Богослова, сделал следующее замечание:

σῶμα δὲ Χριστοῦ ἐστὶ κατὰ τὸν φιλόσοφον Μάξιμον ἢ ἡ ψυχὴ ἢ αἱ ταύτης δυνάμεις ἢ αἱ αἰσθήσεις ἢ αἱ ἐντολαὶ ἢ αἱ ἀρεταὶ ἢ οἱ λόγοι τῶν γεγονότων.

Тело же Христово, согласно философу Максиму, есть или душа или ее силы или чувства или заповеди или добродетели или логосы возникшего (*Theol. I.43, 40–42 [9, 164]*).

Михаил Пселл вслед за Максимом толкует слова «а если ты — Иосиф из Аримафеи, попроси тело у распинающего» (κἂν Ἰωσήφ ἦς ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, αἴτησαι τὸ σῶμα παρὰ τοῦ σταυροῦντος; *Orat. 45.24 [11, 656C. 43–44]*). Даже в передаче Михаила Пселла мысль выглядит удивительно: в качестве символа совокупности всякого душевного бытия — души как целого, ее способностей, нравственных сил и разумных форм — выступает не просто материальный объект, а тот объект, который является противоположностью человеческой души, и той целью, к которой она стремится, с которой желает сродниться, постольку поскольку она душа человека, душа тела вот этого человека. В интерпретации Михаила Пселла, однако, «тело Христа» нуждается в обязательных кавычках: Иосиф Аримафейский — это «всякий человек, который имеет приложение веры и ведения, возрастающий в добродетельных нравах и совлекший с себя всякое обольщение материальными вещами» (πᾶς ἄνθρωπος προσθήκην πίστεως ἔχων καὶ γνώσεως καὶ τοῖς κατ' ἀρετὴν ηὐξημένος τρόποις καὶ πᾶσαν ἀπάτην τῶν ὑλικῶν ἑαυτοῦ περιελόμενος; *Theol. I.43, 36–38 [9, 163]*). Прося у дьявола, «распинающего Христа», Его «тело», то есть некое душевное совершенство, Иосиф

(=всякий человек) просит вернуть это нравственное совершенство, которое, как кажется, не конвертируется в телесное соединение со Христом. Мы имеем дело с аллегорией, образом. Толкование Максима Исповедника глубже, что видно даже из того, что его определение «тела Христа» включает и другие элементы:

Τὸ «σῶμα» τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν ἢ ἡ ψυχὴ, ἢ αἱ ταύτης δυνάμεις, ἢ αἱ αἰσθήσεις, ἢ τὸ σῶμα τοῦ καθ' ἑκάστον, ἢ τὰ μέλη τοῦ σώματος, ἢ αἱ ἐντολαί, ἢ αἱ ἀρεταί, ἢ οἱ λόγοι τῶν γεγονότων, ἢ ἀπλῶς εἰπεῖν ἀληθέστερον, ἰδίᾳ τε καὶ κοινῇ, ταῦτα πάντα καὶ τούτων ἑκάστον ἐστὶ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.

Тело Христово — это или душа, или ее силы, или чувства, или тело каждого в отдельности, или части тела, или заповеди, или добродетели, или логосы возникших [вещей], или — говоря просто и более истинно — тело Христово есть все эти [перечисленные] и каждое из них, отдельно и вообще (Amb. 54.2, 1–6 [5, 242, 244; 2, 779–780]).

Легко увидеть, что в этом определении присутствует не только душевное, но и телесное: «тело каждого в отдельности, или части тела». Максим Исповедник, по сути, отождествляет со Христом, Его телом, не только душу, но и тело, то есть целого человека, душевно-телесный комплекс. И дальнейшее пояснение выглядит даже немного избыточным: понятно, что Тело охватывает все — и тело и душу. Из этого следует, во-первых, что и само Тело Христово нельзя трактовать аллегорически — это вполне конкретный материальный объект, локализованный в историческом пространстве. А во-вторых, что положение тела в гробницу сердца, о чем пишет Максим и вслед за ним Михаил Пселл (Amb. 54.2, 15 [5, 244]; Theol. I.43, 40 [9, 164]), это не образное описание нравственного совершенства, а телесно осуществленное единство со Христом. Максим Исповедник эсхатологичен: неразличимость нравственного совершенства души и телесного преображения возможны только в будущем мире, когда Бог будет «всем во всем» (1 Кор. 15:28). Однако и в этом мире подлинное нравственное восхождение предполагает осязаемое соединение со Спасителем.

Михаил Пселл, как мы видим, интерпретирует Григория Богослова сниженно, хотя формально следует преподобному Максиму. Вполне естественный вопрос: если философ XI века трактует «тело Христа» как чисто душевную реальность, то как он понимает собственно душу Христа, которая, очевидно, должна отличаться от той душевной реальности, которой обладает «всякий человек». Из Theol. I.43 мы видим только нежелание трактовать «тело Христа» буквально — как одновременно и материальный единичный объект и реальность, которая является «всеобщим» для всех прочих душ и тел, то есть для всех людей. Из этого мы можем заключить, что Михаил Пселл и само Боговоплощение мыслил упрощенно — как нравственный образец. И душа Христа была для него только душой индивидуального человека, для нас ценной только в смысле этического идеала. Но это только гипотеза. Попробуем ее подтвердить или опровергнуть на материале двух других текстов Михаила Пселла.

В Theol. I.12 Михаил Пселл рассуждает об антропологической парадигме:

Εἰ δέ τις τὰ τοῦ Νεστορίου φρονῶν ἀπαντήσῃ πρὸς ἡμᾶς ὡς, εἰ ἐκ δύο φύσεων ὁ ἄνθρωπος σύγκεται, τοῦτον δὲ ὁ θεὸς προσελάβετο, ἕτερα παρὰ τοῦτον φύσις

τυγχάνων, διὰ τί μὴ ἐκ τριῶν φύσεων δοξάζετε τὸν Χριστόν, δύο μὲν τῶν τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς φημι καὶ σώματος, μιᾶς δὲ τῆς οἰκείας; ἐκεῖνο πρὸς αὐτὸν λέγετε· ὦ λῶστε, τὰ ἐνούμενα ἐκ τῶν προσεχῶν ἐνοῦσθαι λέγεται, ἀλλ' οὐχὶ τῶν πόρρω. διὰ τί γὰρ καὶ αὐτὸς μὴ τὸν ἄνθρωπον ἐκ πέντε λέγεις συγκεῖσθαι καί, τό γε ἀληθέστερον, ἐξ ἑπτὰ, μιᾶς μὲν τῆς ψυχῆς, τεσσάρων δὲ τῶν στοιχείων τοῦ σώματος, καὶ ἔτι ὕλης καὶ εἶδους τῶν πορρωτέρω; καὶ ἡμεῖς μὲν τὸν Χριστόν ἐκ δύο φύσεων δογματίζοντες, ὡς μίαν φύσιν τὸν ἄνθρωπον προσλαμβάνομεν, πρὸς τὸ προσεχὲς ἀφορῶντες καὶ οὐ πρὸς τὰς φύσεις, ἐξ ὧν ἐκεῖνος συνέστηκεν. εἰ δὲ καὶ πρὸς ταύτην λυττᾶ τὴν ἐπίλυσιν, καὶ ἐτέραν προσθῆιη, ὡς ὁ ἄνθρωπος ἢ μερικός ἐστὶν ἢ καθόλου, ἡμεῖς δὲ φαμεν τὸν καθόλου ἄνθρωπον ἀνειληφέναι τὸν κύριον, ὃς δὴ καὶ ἀσύνθετός ἐστι καὶ διὰ τοῦτο μία φύσις λεγόμενος.

Если же кто-то, мысля в несторианских категориях, заявит нам, что, если человек слагается из двух природ, а Бог воспринимает его, будучи иной природой по отношению к нему, не придется ли признать, что Христос из трех природ, двух от человека, то есть души и тела, и одной собственной? Вот что на это скажите: милейший, соединенным называется то, что непосредственно соединилось, а не то, из чего они [то есть соединяемые сами составились]. Ведь и сам ты не скажешь, что человек состоит из пяти элементов, а лучше сказать, из семи: единой души, четырех элементов тела, и еще материи и формы более частного. Так и мы, утверждая, что Христос из двух природ, признаем человека одной природой, рассматривая его непосредственно, а не те природы, из которых он составлен. Если же такой ответ приведет в бешенство, можно прибавить еще, что «человек» бывает или частным или общим. Мы же говорим о том, что Господь воспринял общего человека, который несложен и которого поэтому мы называем одной природой (Theol. I.12, 43–57 [9, 49]).

В данном рассуждении обращают на себя внимание три момента. Во-первых, термин «природа» используется Михаилом Пселлом в максимально неопределенном смысле. С одной стороны, он означает общую природу человека, с другой — частные природы души и тела. Разумеется, речь идет об антропологической парадигме, ограниченность которой сам Михаил Пселл осознает (Theol. I.12, 27–42 [9, 48]). Однако эта терминологическая неопределенность играет свою роль: для византийского философа важна в именовании правильная формула «1+1=1», а не сущностная характеристика этих единиц. При этом сущностное различие показывается им иначе.

Во-вторых, доказывая, что во Христе не три (божественная, природа души и природа тела), а две природы (божественная и человеческая), Михаил Пселл прибегает как к основному к чисто логограмматическому аргументу о том, что при описании соединения учитывается только то, что соединилось, а не то, на что можно разделить соединившееся. Он различает в Богочеловеческой «структуре» то ли три то ли четыре порядка. Первый порядок — божественная и человеческая природы. Божественная, понятно, неделима, а вот вторая сама составлена из души и тела, которые, как мы ответили выше, также обладают статусом «природ». Душа и тело — второй порядок структуры. Третий порядок — то, из чего состоит тело. Любопытно, что душа, по Пселлу, является единичной и не делится на элементы*, что, вероятно, составляет параллель

* О том, что это не самоочевидно см. например, у Леонтия Византийского, который, точно так же споря с указанным аргументом — если Христос соединился с целым человеком

для божественной природы: неделимая душа так же относится к делимому телу как неделимая божественная природа к делимой человеческой природе. И так же как человеческая природа делится на душу и тело, последнее делится на четыре элемента: огонь, воздух, воду и землю. Дальше — при переходе от третьего к четвертому порядку — возникает вопрос к арифметическим построениям Пселла. Тело делится на шесть частей, но не вполне ясно, почему деление на форму и материю дает прибавление двух частей. Ведь если каждый элемент рассматривать как отдельное тело, то каждое из них будет обладать своей формой и своей материей. Если же считать, что речь идет о форме и материи человеческого тела, то перед нами две возможности деления одного тела — на две или на четыре части — результаты которого не могут быть механически сложены (2+4). Остается предположить, что форма для четырех элементов выступает как нечто единое и, следовательно, тождественна форме тела (но не тождественна душе), в то время как материя тела делима, распадаясь на четыре стихии. То есть тело, обобщая, делится на форму тела (тождественную единой форме четырех элементов) и четыре материальных субстрата. Остается одна неясность: можно ли в рамках логики Михаила Пселла рассматривать материю как самостоятельную единицу, одну из шести частей, на которые распадается тело? Корректнее всего сказать, что материя представляет собой четвертый и последний порядок деления тела, уровень такой дробности, дальше которого ничего не может быть, притом, что сами четыре элемента, конечно, неделимы. Но Михаил Пселл, кажется, поступает проще и помещает материю как общий субстрат четырех стихий в качестве пятой из тех частей, из которых состоит материальный субстрат тела. Подытожим: Христос — это неделимый Бог и делимый человек, человек — это неделимая душа и делимое тело, тело — это неделимая форма тела и делимая материя тела, материя тела — это четыре неделимых элемента и делимая материя. Иерархия деления, как нам представляется, нужна Михаилу Пселлу для того, чтобы показать ту сущностную разницу между различными уровнями бытия, которая не описывается с помощью термина «природа».

В-третьих, Михаил Пселл подчеркивает, что Бог соединился с общей природой человека. Византийская традиция, конечно, предлагает более сложную конструкцию: Христос воспринял не просто общую природу, которая сама по себе есть лишь умозрительное общее, и не частную природу, которая представляет собой противоположность этому общему, а такое общее, которое целиком содержится в индивидуальном*. Михаил Пселл же предлагает, надо

из двух природ, тела и души, то в нем теперь три природы — ссылается на то, что и душу и тело можно делить бесконечно: «Части человека — душа и тело. Части же частей его применительно к душе, это разумная сущность и бестелесное качество, которые делятся на руководящую часть и вождеющую, а также желающую, а эти, в свою очередь, на мыслящую и рассуждающую, запоминающую, волевою, предполагающую, стремящуюся и выбирающую, защищающуюся и решительно действующую, а также многие иные...» (CNE I.6 [6, 160, 7–12]). вполне приемлемо говорить о частях души — особенно в полемическом ключе — если только это не противоречит некоей философской установке.

* Ср.: «Природа усматривается или одним только умозрением (ибо сама по себе она не существует), или вместе во всех однородных ипостасях, связуя их, и [тогда] называется

сказать, довольно грубое упрощение, предлагая вместо трех традиционных вариантов лишь два, отбрасывая как раз третий вариант, позволяющий всем ипостасям человеческого рода и находиться в реальной, не-умозрительной общности со Христом, но и не становиться с ним буквально одним. Однако формальное следование традиции, точнее следование традиционному отрицанию «частной природы» во Христе, как раз и не позволяет Михаилу Пселлу принять то, что индивидуальное тело Христа может выступать общим для всех прочих человеческих тел (что мы видим по Theol. I.43) — понять, что совсем в другом смысле, в каком логическое общее является общим для единичного. Действительно, если термин «природа» для Михаила Пселла имеет максимально неопределенный смысл и если различие между уровнями реальности определяется степенью причастности того или иного уровня к неделимому, то общность различных уровней должна быть только формально логической — и божественная и человеческая природы являются общим для божественных ипостасей и человеческих индивидуальностей соответственно. Очень характерно окончание отрывка, где Михаил Пселл называет человеческую природу несложной и именно поэтому единой^{*}, приписывая ей свойства, которые в традиции обычно приписываются божественной природе^{**}. С точки зрения византийского философа, между Богом и человеком настолько большая онтологическая разница, что общее имя этих двух реальностей может описывать нечто совершенно умозрительное. Человек, как показывает Михаил Пселл, как раз максимально сложен и вовсе не един, на что как раз указывает то, что

природой, усматриваемой в роде; или она же целокупно с присоединением привходящих признаков в одной ипостаси и называется природой, усматриваемой — мой в неделимом существе. Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял природы, ни усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиною воплощения), ни усматриваемой в роде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но ту, которая есть в неделимом существе, тождественную роду (ведь Он воспринял начаток нашего смешения...)» (Jo. Dam. F.O. 55, 4–12 [13, 131; 3, 250–251]).

^{*} Не вполне понятно, к чему относится $\delta\varsigma$ в последнем предложении: к τὸν καθόλου ἄνθρωπον или к τὸν κύριον. Если ко второму, выходит, что Михаил Пселл называет «Господом» единую и несложную природу Троицы, но это невозможно, поскольку человеческую природу воспринял только Христос. Кроме того, из контекста следует, что Михаил Пселл стремится доказать именно единство человеческой природы, а значит и возможность использования формулы «две природы во Христе».

^{**} Ср.: «Итак, Бог один из трех совершенных ипостасей, чтобы не считать природу сложной, раз она из несовершенных ипостасей. Природа же из трех совершенных ипостасей является простой, несложной, сущей превыше и прежде совершенства» (Jo. D. Jacob. 78, 40–42 [14, 136]). Любопытная параллель обнаруживается в тексте Дамаския Диадоха: «человек есть единая и простая природа (μία φύσις ἁσύνθετος), однако мы даем ему определение «разумное и смертное живое существо», поскольку наше мышление всегда должно основываться на том или ином делении» (Damasc. Parm. 200 [16, 82. 9–10; 1, 42]). Дамаский в данном случае рассуждает о триаде вечности, целостности и жизни во втором чине умопостигаемого и показывает, что они представляют собой умозрительно различаемые моменты одной и той же реальности, которая сама по себе является единой и несложной. На наш взгляд, эта параллель высветляет тот факт, что общую природу человека Михаил Пселл трактовал именно в смысле чего-то умозрительного (чисто логического или рассматриваемого как неоплатоническая «реальная» идея).

на каждом уровне бытия обнаруживается свое единство — природы, души формы тела, материальной стихии. Однако при описании боговоплощения мы должны говорить о человеческой природе только с точки зрения того, что роднит ее с Богом — то есть единства и несложности. В таком случае мы, разумеется, не можем говорить о том, что человеческая природа Христа является для человеческого индивидуума чем-то иным, кроме как логическим общим.

Какова, в рамках этой логики, функция души Христа? Можно сказать, что она точно такой же, как у всякого другого человека является принципом единства и неделимости, аналогом божественной природы во Христе. Характерно, что Михаил Пселл не разлагает душу на элементы, точно так же как и человеческую природу в целом называя единой и считая несложной. Тем самым, душа не только обеспечивает единство человеческой природы Христа, но и ее сродство с Богом. Возвращаясь к Theol. I.43, мы можем сказать, что именно поэтому Михаил Пселл сводит отношения человеческой души со Христом к душевно-интеллектуальной реальности, игнорируя телесную составляющую. Вправе ли мы предположить, что для Михаила Пселла причастие Христу означало взаимодействие с Его душой, то есть наших душ с Его принципом природного единства? Возможно, ответить на этот вопрос нам поможет еще один текст.

В Theol. I.25 Михаил Пселл рассуждает о том, чем сущностно различаются душа первого человека, Адама, душа человека после грехопадения и душа Христа. Философ воспроизводит стандартное учение о безгрешной и чистой душе Адама, которая оказалась заражена грехом, который и мы получаем вместе вслед за ним от самого рождения. О душе же Христа Михаил Пселл пишет следующее:

ἀλλ' οὐχ ὁ Χριστὸς σαρκούμενος τοιαύτην εἴληφε τὴν ψυχὴν, ἀλλ' οἷαν αὐτὴν ἐνεφύσησε τῷ γενάρχη πλαστουργηθέντι. ὁρᾷς ὅπως τετίμηκε παρ' ἑαυτῷ τὴν ἀπὸ σωμάτων γέννησιν τῷ πρώτῳ καὶ ζωτικῷ ἐμφυσήματι; τῷ γὰρ 'πρώτον' εἰπεῖν τὴν πρὸ τῆς ἁμαρτίας ἐνεδείξατο ψύχωσιν· ἐψύχωτο γὰρ καὶ ὁ Σὴθ καὶ ὁ δέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ Νῶε, ἀλλ' οὐ τῷ καθαρῷ ἐκείνῳ καὶ θεοειδεῖ ἐμφυσήματι· ἐν ἁμαρτίαις γὰρ φησὶν ὁ Δαυὶδ 'ἐκίσησέ με ἡ μήτηρ μου'. ὁ δὲ καθ' ἡμᾶς γενόμενος λόγος τὴν μήτραν ὑλοδὺς τὴν παρθενικὴν καὶ τοῖς ἀχράντοις ἐκείνης αἵμασιν εἰς σωματικὸν ἀποχρησάμενος σκῆνωμα, νοερώς ὁμοῦ καὶ καθαρῶς ἐψύχωτο.

Но Христос, воплотившись, воспринял не точно такую же [то есть пораженную грехом?] душу, а подобную той, что вдохнул в сотворенного прародителя [Адама]. Видишь, как Он Сам Собой почтил рождение от тел первым и живительным дуновением. Ведь сказав «первое», он указал на одушевление прежде греха [то есть до грехопадения]. Ведь и Сиф был одушевлен и десятый от Адама Ной, но не тем чистым и богоподобным дуновением. Потому и Давид говорит, что «во грехах зачала меня мать моя» (Пс. 50:7). Слово же, ставшее подобным нам, войдя в девственную утробу и использовав ее непорочные крови для построения телесной скинии, умным образом и в чистоте получило душу (Theol. I.25, 63–72 [9, 100]).

В данном тексте Михаил Пселл, несомненно, вновь работает с текстом Максима Исповедника. Богослов VII века в 42-й амбигве рассматривает понятие «живительного дуновения» применительно к Боговоплощению. Это понятие,

по его мнению, описывает и сотворение Адама и образование Христа в утробе Матери. И первый и второй приведены в бытие благодаря специальному творческому акту — одновременному сотворению души и тела согласно логосу и тропосу каждого. Однако «учитель по примышлению разделил рождение от тел на два рождения, душу являя неизреченно созидаемой от божественного и «живительного дуновения», тело же — из подлежащего вещества тела, из которого оно возникает вместе с душой посредством зачатия» (ὁ διδάσκαλος... τὴν ἐκ σωμάτων γέννησιν εἰς δύο κατ' ἐπίνοιαν διεἴλε γεννήσεις, τὴν μὲν ψυχὴν ἐμφαίνων ἀρρήτως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ζωτικῆς ἐμφυσήματος συνισταμένην, τὸ δὲ σῶμα ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης τοῦ ἐξ οὐτέρ ἐστὶν ἅμα τῇ ψυχῇ κατὰ τὴν σύλληψιν γινόμενον σώματος; Amb. 42.8, 1–8 [5, 134, 136; 2, 717]). Максим Исповедник полагает, что «живительное дуновение» является не отдельным творением, а моментом одного и того же творческого акта, связанного именно с творением души. Пока мысль Михаила Пселла вполне соответствует логике Максима Исповедника. Но есть, как нам кажется, и существенное расхождение. В 42-й амбигве Максим вообще не стремится доказать, что сотворение души и тела Христа отличается от сотворения души и тела другого человека. Разумеется, это отличие подразумевается. Но доказать богослов хочет ровно противоположное — природное тождество человечества Христа и Адама, подтверждаемое тем, что и тот и другой сотворены сообразно природе, то есть в части души с помощью «живительного дуновения», а применительно к телу — «из подлежащего вещества». Из этого следует, что и все прочие люди приходят в бытие ровно таким же способом. «Возникновение души... происходит не из подлежащего вещества, как [возникновение] тел, а по воле Бога посредством «живительного дуновения», неизреченно и непознаваемо, как ведает только ее Творец. Душа, воспринимая бытие вместе с телом при зачатии, приводится к исполнению единого человека» (Ψυχῆς μὲν οὖν γένεσις... ἐξ ὑποκειμένης ὕλης οὐ γίνεται, καθάπερ τὰ σώματα, ἀλλὰ τῷ βουλήματι τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ζωτικῆς ἐμπνεύσεως ἀρρήτως τε καὶ ἀγνώστως, ὡς οἶδε μόνος ὁ ταύτης δημιουργός. Ἡ ψυχὴ τὸ εἶναι λαμβάνουσα κατὰ τὴν σύλληψιν ἅμα τῷ σώματι πρὸς ἐνὸς ἀνθρώπου συμπλήρωσιν ἄγεται; Amb. 42.10, 1–7 [5, 138; 2, 718]). В данном случае Максим говорит о зачатии человека, то есть об образе его возникновения после грехопадения, однако «базовые настройки» остаются теми же: живительное дуновение и происхождение из подлежащего вещества. Конечно, Максим упоминает и о том, чем отличается сотворение Христа в утробе и сотворение человека после грехопадения: первому не требуется семенное зачатие, под власть которого подпала человеческая природа, которое своей страстностью исказило образ возникновения человека, так что обрекло последнего на грех (Amb. 42.4, 25–30 [5, 126, 128]). «Живительное дуновение» в таком случае оказывается чистым, поскольку не встречает сопротивления внешних для нее страстей. Бог творит человека как бы непосредственно, не позволяя действовать закономерностям, возникшим после грехопадения.

Логика Михаила Пселла иная: он подчеркивает не только тождество живительного дуновения в Боговоплощении и при сотворении Адама, но и радикальное отличие его от того дуновения, которое получали люди после Адама. Конечно, первую фразу в указанном отрывке, «воспринял не точно такую же

душу» можно интерпретировать и в том смысле, что душа Христа в отличие от души человека не поражена грехом. Однако далее Михаил Пселл усиливает свою мысль: «Ведь и Сиф был одушевлен и десятый от Адама Ной, но не тем чистым и богоподобным дуновением». В данном случае речь идет уже не о качественных характеристиках той природы, которая воспринимает дуновение, то есть человеческой природы, находящейся под властью семенного зачатия, а о сущностном отличии двух дуновений. Если дуновение, которое получают Адам и Христос, являются «чистым и боговидным», очевидно, что прочие люди получают некое не чистое и не боговидное дуновение. Самое удивительное, однако, то, что Михаил Пселл считает это дуновение тварным — это следует и из самих терминов (божественное не может быть боговидным / богоподобным), но и из того контекста, в котором Михаил Пселл обычно использует данные термины. Например, энкомий Симеону Метафрасту заканчивается словами о «более чистых и боговидных душах» (ταῖς καθαρωτέραις καὶ θεοειδέσι ψυχαῖς) святых (Orat. 7, 389–392 [8, 288]), в Theol. I.64 Михаил Пселл говорит о том, что «однажды мы изумились недостижимости Бога, затем, изумившись, устремились, утремившись, очистились, а очистившись, стали боговидными» (ἄπλαξ ἔθαρμάσαμεν τὸ ἀνέφικτον τοῦ θεοῦ, εἶτα θαυμάσαντες ἐποθήσαμεν καὶ ποθήσαντες ἐκαθάρθημεν καὶ καθαρθέντες θεοειδεῖς ἐγενόμεθα; Theol. I.64, 10–12 [9, 248]), а в письме к патриарху Антиохийскому Эмилиану называет того «боговиднейшей и чистейшей душой» (θεοειδέστατε καὶ καθαρωτάτῃ ψυχῇ; Epist. 11, 36 [15, 24]). Именно о получении души от Бога Михаил Пселл говорит в Theol. I.25: «Слово... умным образом и в чистоте получило душу». Слово сразу получает ту душу, которую христианин может получить благодаря подвигу.

Ясно, что Михаил Пселл и в Theol. I.25 говорит о реальности чисто душевной, то есть тварной. Присущее византийским толкованиям понимание акта «дуновения» как образования души благодаря действию Духа или нетварной благодати* явно подменяется событием принятия тварной души. Вероятно, в данном случае мы имеем дело с концепцией т. н. «внешнего ума», на которую обратили внимание Д. Вальтер, Г. Диамантопулос и которой мы посвятили отдельную статью [17, 47–48, 79–80; 7, 328–337; 4]. «Внешний ум» — это реальность, происходящая от Бога, но при этом тварная, которая воспринимается совершенным человеком и существует в нем как совершеннейшее нравственное устройство. Однако в данном контексте речь идет не просто о душе (или уме), приходящей извне, а о душе Христа, которая, с одной стороны, уникальна, поскольку не похожа на душу любого другого человека, а с другой тварна. Мы можем только предполагать: возможно, Христос получил от Бога совершенную душу, то есть некое совершенное нравственное устройство, и благодаря этому каждый человек может получить точно такую же совершенную душу — в этом и заключается наше следование за Христом, подражание Ему.

* Ср.: «А чтобы и Дух Святой не показался чуждым делу творения — и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Chrys. Sermon. 3 in Gen. [12, 530. 37–40]); «Слово, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой облик и уделило ему своей жизни. Потому что послало в него Дух, который есть частица невидимого Божества (τὸ δὴ θεότητος αἰετέος ἐστὶν ἀπορρώξ)» (Gr. Naz. Carm. 7 [10, 452A. 5–8]).

Подведем итог, объединив результаты рассмотрения этих трех фрагментов. В Theol. I.43 Михаил Пселл говорит о том, что отношения человека со Христом имеют исключительно душевно-интеллектуальный характер, исключая любое телесное соединение с Ним. В Theol. I.12 философ предлагает модель Боговоплощения, в рамках которой душа Христа, с одной стороны, отвечает за единство человеческой природы, а с другой, является в ней тем, что в большей степени «похоже» на божественную природу во Христе. При этом душа Христа является индивидуумом человеческой природы, понимаемой максимально отвлеченно, то есть чисто логически. Душа подражает Богу своей ролью в структуре боговоплощения — только на более нижнем уровне, и является единицей абстрактной человеческой природы. Наконец, в Theol. I.25 византийский мыслитель показывает, что душа Христа подобна душе Адама, но не душе любого человека, поскольку Христос получил от Бога не то «дуновение», то есть не ту душу, которую получает человек после грехопадения. При этом сущностными характеристиками этой души являются чистота и боговидность.

Таким образом, душа Христа является «функционально» такой же, как и у любого другого человека. Однако она отлична от «любой» другой души своим происхождением и чистотой. Благодаря единству человеческой природы, понимаемому как абстрактное логическое, умопостигаемое единство, человек может подражать Христу чисто душевно, никогда не достигая реального единства с Ним. Однако именно душевное подражание, вероятно, может быть вполне успешным вплоть до того, что любой человек может получить ту душу, которой Христос обладает изначально.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. с древнегреч., статья, примеч., указатели, список литературы Л. Ю. Лукомского. — СПб.: Мирь, 2008.
2. Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы: Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и ком. Г. И. Беневица. — М.: Эксмо, 2020.
3. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и ком. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Саграды. — Москва: Индрик, 2002.
4. Щукин Т. А. Учение Михаила Пселла о внешнем уме (*θύραθεν νοῦς*) в поздне-византийском контексте // Платоновские исследования. — 2023. — Вып. 19.2 (в печати).
5. Constan N., ed. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Vols. 1–2 (*Dumbarton Oaks Medieval Library*). — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014.
6. Daley B. E., ed. *Leontius of Byzantium: Complete Works (Oxford Early Christian Texts)*. — Oxford: Oxford University Press, 2017.
7. Diamantopoulos G. I. *The Hermeneutics in Michael Psellos' Theologica and Allegorica*. — Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, 2023.
8. Fisher E. A., ed. *Michaelis Pselli orationes hagiographicae*. — Stuttgart: Teubner, 1994.
9. Gautier P., ed. *Michaelis Pselli theologica*. — Vol. 1 (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*). — Leipzig: Teubner, 1989.

10. Gregorius Nazianzenus. *Carmina dogmatica* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* / ed. J.-P. Migne. — Vol. 37. — Paris: Migne, 1862. — Coll. 397–522.
11. Gregorius Nazianzenus. *In sanctum pascha (orat. 45)* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* / ed. J.-P. Migne. — Vol. 36. — Paris: Migne, 1858. — Coll. 624–664.
12. Joannes Chrysostomus. *In Genesim (sermo 3) [Sp.]* // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* / ed. J.-P. Migne. — Vol. 56. — Paris: Migne, 1859. — Coll. 525–538.
13. Kotter P. B., hg. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. — Vol. 2 (*Patristische Texte und Studien* 12). — Berlin: De Gruyter, 1973.
14. Kotter P. B., hg. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. — Vol. 4 (*Patristische Texte und Studien* 22). — Berlin: De Gruyter, 1981.
15. Papaioannou S., ed. *Michael Psellus, Epistulae*, vols. I–II (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*). — Berlin; Boston: De Gruyter, 2019.
16. Ruelle C. É., ed. *Damascii successoris dubitationes et solutions*. — Vol. 2. — Paris: Klincksieck, 1899.
17. Walter D. *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz*. — Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2017.

*А. С. Степанова**

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕКТОР
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ПОИСКОВ Г. ЧЕРБЕРИ
И Я. А. КОМЕНСКОГО
В ПРОЕКЦИИ ИДЕЙ РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ**

Статья посвящена прояснению смысла философских поисков XVII века (на примере учений Г. Чербери и Я. А. Коменского), подытоживших духовное наследие эпохи Реформации и подготовивших интеллектуальное движение эпохи Просвещения. Параллельный анализ позволил выявить принципиальные позиции Чербери и Коменского, для которых поиск наилучшего метода научного познания, отвечавшего задачам рациональной теологии, завершился созданием своеобразных универалистских религиозно-философских учений, актуализировавших тему природы человека, формирования его в личностном отношении, его образования и роли в обществе. Отмечено сходство образов, идей и концептов сравниваемых учений, учитывающих морально-нравственный и психологический аспекты человека как целостной личности со свойственной ему религиозностью природного свойства.

Ключевые слова: Герберт Чербери, гуманизм, общие понятия, пансофия, рациональная теология, религиозно-философский синтез, Реформация, универсализм, Ян Амос Коменский.

Stepanova A. S.

*ANTHROPOLOGICAL VECTOR OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL SEARCHES
OF G. CHERBURY AND J. A. COMENIUS
IN THE PROJECTION OF THE IDEAS OF RATIONAL THEOLOGY*

The purpose of the article is to clarify the meaning of the philosophical searches of such thinkers of the XVII century as G. Cherbury and J. A. Comenius, who summed up the spiritual achievements of the Reformation era and the intellectual movement of the Enlightenment prepared. A parallel analysis made it possible to identify the fundamental positions of Cherbury

* Степанова Анна Сергеевна, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии, Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена; A-Step@mail.ru

and Comenius, for whom the search for the best method of scientific knowledge met the tasks of rational theology and culminated in the creation of universalist religious and philosophical teachings. They focused on the topic of nature, the formation and education of man, as well as his role in society. The similarity of images, ideas and concepts of the compared teachings, taking into account the moral and psychological aspects of a person as a holistic personality with his characteristic religiosity of natural properties, is noted.

Keywords: general concepts, humanism, Pansophia, Rational Theology, Reformation, Religious-philosophical synthesis, universalism, Herbert Cherbury, Ian Amos Comenius.

Актуальный научный интерес представляет задача выявления феноменов мысли, определяющих мировоззренческие предпочтения раннего Нового времени, которое было отмечено кардинальной переоценкой ценностей, а именно: крушением «готической» парадигмы (термин М. К. Петрова), отвечавшей иерархической модели мира. как тому основанию, на котором строилась и обосновывалась целостность мировоззрения средневековой эпохи. Как справедливо отмечал М. К. Петров, «ближайшим результатом научной революции XVII века был как раз слом иерархии во всех ее проявлениях и переход мира в некое свободное состояние «равенства перед»» [9, с. 330]. Вместе с тем мировоззренческий вектор целостности в новых условиях, еще ранее, под влиянием идей Реформации, выстраивался по иному основанию принципа интеграции. Поэтому заслуживает внимания мощное интеллектуальное движение, вектор которого определялся иным пониманием интегративности, и нацелен он был на поиск всеобщих основ для завоеваний автономного разума. На феномен формирования в науках о духе в XVII веке понятия естественной системы религии и нравственности, укорененной по мысли его создателей в человеческой природе, указывал в свое время, назвавший данный мировоззренческий тип «рациональной теологией» Вильгельм Дильтей [1, с. 120]. Указанные выше примечательные черты, выявляющие принципиальное отличие двух эпох и двух типов мировоззрения, нацеливают на внимательное прочтение текстов отдельных представителей новой эпохи, отмеченной печатью Реформации, с ее напряженными научными и религиозными дискуссиями, призывая нас к тщательному сравнительному анализу учений наиболее ярких и недостаточно еще изученных с точки зрения их вклада в общее духовное движение данной эпохи мыслителей. Речь идет о выдающемся чешском педагоге, религиозном и общественном деятеле, оригинальном мыслителе Яне Амосе Коменском (28 марта 1592–15 ноября 1670), принадлежавшем к духовно-нравственному движению, отмеченному В. Дильтеем, а также о его старшем современнике английском религиозном философе, основоположнике деизма лорде Герберте Чербери (3 марта 1583–5 авг. 1648). Параллельное рассмотрение теоретической деятельности данных мыслителей направлено на задачу выявления общих черт (даже с учетом специфики их задач) культурно-исторических и философских оснований их концепций, особенно с учетом дискуссий относительно их творчества. Чербери, принадлежавший к известной Уэльской знати и получивший образование в Оксфорде, стал крупным государственным деятелем времени начала 30-летней войны, а с 1619 по 1624 гг. был послом Англии во Франции. В связи с этим, в особенности, с точки зрения общей картины трансляции идей в рассматриваемую эпоху, поездка Яна Коменского в Лондон в 1641–1642 гг., где

английский парламент предлагал чешскому мыслителю и педагогу реализовать его образовательный проект, представляется симптоматичной.

Доктрина Чербери формально была подчинена характерной еще для эпохи Реформации общей тенденции критики Английской церкви, реально же она была нацелена на задачу примирения разных вероисповеданий и, вероятно вследствие этого, а не вопреки, несла в себе черты новаторства. Сопоставим это обстоятельство с убежденностью Коменского в сущностном единстве евангелических конфессий, и это согласуется с тем, что идея братского единения отличала общину Чешских братьев, к которой он принадлежал. В научно-философском плане немаловажно, что Коменский был вовлечен в научную полемику, ведя активную переписку с Декартом и Лейбницем. Что касается философского статуса Чербери, то достаточно упомянуть, что к нему с почтением относились Гассенди и Декарт, а Гуго Гроций, ознакомившись с рукописью «De veritate» (Об истине), настаивал на ее публикации. Но здесь мы сталкиваемся со знакомой ситуацией — коллизией, столь хорошо известной историкам философии, изучающим наследие «забытых» философов. Так, можно утверждать, как это делает Г. Хатчесон, что

«такое значительное достояние, как наследие Г. Чербери, было изрядно усвоено, и маловероятно, что оно может быть приуменьшено. С ним дискутировали и забывали, почитали и игнорировали. В этом не было бы ничего таинственного, если бы мы могли свести все к обвинению в посредственности. Здесь — явная попытка замалчивания. Он писал историю, которая, хотя и хороша, не была столь нерушимой материей, чтобы пережить постоянный прогресс ученых школ и научной мысли, гениальная же оригинальность почти всего, что он писал, делает неудовлетворительным объяснение посредственности его личности» [13, с. 5]^{*}.

Данное рассуждение лишний раз подтверждает необходимость изменения привычного, порой, угла зрения исследователя, позволяющего выявить ценные мотивы интеллектуальной деятельности того или иного мыслителя, помещаемого часто просто вследствие отсутствия полноты исследования в разряд мыслителей второго ряда. Идеиные разногласия при таком одностороннем подходе выносились за скобки, а фигуры победителей нередко заслоняют собой идейных противников, суживая при этом горизонт их достижений.

Поэтому следует согласиться и с мнением Гарольда Хатчесона о том, что мысль Чербери должна интересовать нас, прежде всего, как феномен века, «даже безотносительно к конкретным достижениям в области философии» [13, с. 4]. В связи с этой трактовкой представляют интерес высказывания исследователей-биографов Чербери. Так, Джон Леланд назвал Чербери отцом английского деизма. Другой исследователь, Х. Уэлпол в предисловии к «Автобиографии» Чербери, характеризуя его личность, и отметив, что последующие писатели оказались во власти его парадоксального обаяния, привел любопытное сравнение, упомянув при этом известного литературного персонажа: «История Дон-Кихота

^{*} Здесь и далее перевод фрагментов трактата Г. Чербери с лат. яз. и исследования Г. Хатчесона с англ. языка выполнен автором статьи по изданию: Cherbury H. De religione laici, w: Yale Studies in English. Ed. Hutcheson H. R. New Haven: Yale University Press, 1944. Vol. 98.

была жизнью Платона» [13, с. 8]. Вместе с тем Г. Хатчесон спорит с Х. Уэлполом в вопросе о влиянии внешних обстоятельств жизни мыслителя на содержание его философии, полагая, что контраст надо искать не между жизнью и мыслью, но между силами, действующими внутри каждой из этих областей, и «этот контраст, — полагает Г. Хатчесон, — определенно был доминантной характеристикой его времени». Именно поэтому: «то, что Х. Уэлпол считал кихотизмом, — добавляет биограф, — в действительности было медиевизмом, то же, что он мыслил платонизмом, было на самом деле рационализмом, а курьезным смешением и ожесточенной борьбой обоих начал была ознаменована вся история XVII века» [13, с. 8]. Это сравнение Чербери с античным философом Платоном и литературным персонажем Дон-Кихотом весьма примечательно и воссоздает синтетический образ мыслителя XVII века, типологически близкий облику Коменского. В дальнейшем значительное внимание уделит интеллектуальной деятельности Чербери В. Дильтей, попытавшись определить его место в духовной культуре эпохи пост-Реформации: «То, что было в эту великую эпоху общим в гуманизме и Реформации, объединяло их и с возвратом философии к живому, волевому субъекту» [1, с. 142]. Тема волевого субъекта становится определяющей как в дидактике Коменского, так и в его философской концепции. Так, в «Великой дидактике» он неоднократно упоминает понятие воли, призывая в единомышленники античного педагога Квинтилиана: «Стремление к учению определяется волею, принудить которую нельзя» [4, с. 163]. Волю же необходимо, полагал Коменский, рассуждая об «искусстве духовного насаждения», извлекать, пробуждать «корень познания, который лежит глубоко» [4, с. 150]. С этих позиций (в контексте эпохи, причудливо сочетавшей элементы разных исторических периодов, религиозных, научных и философских направлений), то есть, предельно объемно, следует рассматривать и научно-педагогическую концепцию, и мировоззрение в целом Коменского.

Протест Чербери против чрезмерности авторитетов в области интеллекта сближает его с Бэконом, усматривавшем в авторитете серьезное препятствие для возможностей осуществления научного эксперимента. Но эта позиция Чербери обусловлена поиском истины в ее предельном выражении и в ее реальной объективности. Само стремление к истине, как полагал английский мыслитель, внутренне присуще человеку, формирует его как личность и разоблачение власти авторитета он понимал как разоблачение тиранического верховенства над глубочайшим духовным содержанием человека. Эта его атака на авторитеты была критикой с метафизических позиций, поэтому его творчество следует трактовать как деятельность не только ученого, но и философа-метафизика. Отчасти поэтому преемственность способов аргументации, ориентированной на идею целостности бытия, черпалась из Библии. Под этим углом зрения следует трактовать и позицию Я. А. Коменского, авторитет Писания для которого был непререкаем. Как известно, в своей полемике с Ф. Бэконом Коменский предельно четко обозначил главный пункт идейного расхождения с его индуктивным методом: «индукция рассчитана лишь на раскрытие тайн природы, а у нас речь идет о действительности в целом» [5, с. 506]. В это «целое» включен социальный мир и человек, в нем пребывающий, и как отмечает исследователь (С. М. Марчукова): «Его интересуют не только тайны природы, но и тайны че-

ловческой жизни, пути человека в «лабиринте мира», в системе общественных отношений» [8, с. 95]. По существу, оба мыслителя противостояли отвлеченности схоластики и пребывали в поисках метода, отвечающего принципу полноты, но понимали его по-разному. Коменский тоже высоко ценил опытную науку, но метафизику ценил выше, называя ее *профизикой* или *гипофизикой*, считая пропедевтикой к физике. Суть нового способа философствования он разъяснял с помощью утверждения «Бог говорит через природу и через слово» [7, с. 115]. «Разумной душе» Бэкона Коменский противопоставил триаду «разум, чувство, Писание», особо отмечая роль «учительства святого духа» [4, с. 252].

Что касается Чербери, то вслед за Г. Хатчесоном можно утверждать, что относительная независимость взглядов Чербери как раз и делает его вклад в религиозную философию особенно ценным. То же самое можно добавить и в отношении мировоззренческой позиции. Коменского. То есть, здесь мы имеем дело со вполне оригинальным явлением в сфере религиозно-философской мысли XVII века, констатируя присутствие своеобразного интеллектуального ответа на вызовы эпохи.

В научном отношении на первый план вышел вопрос о методе, призванном решить проблему знания. Суть этой научной ситуации разъясняет Андрэ Жамэ, который сравнивает позиции Декарта и Коменского. Так, по его мнению, ««Рассуждение о методе» можно прочитать в педагогическом контексте», и это «не вне-философское дело, но эпистемологическое»; что же касается Коменского, то в его Великой дидактике Жамэ усматривает «философское измерение», а именно: «В своих произведениях Коменский утверждает, что знание — это необходимость. Это антропологическая необходимость, связанная с экзистенцией человечества на Земле» [2, с. 123]. Действительно, и в Великой дидактике, и в насыщенном идеей *пансофии* сочинении «Всеобщий совет по исправлению дел человеческих» Коменский, полемизируя с Декартом, отрицает всеобщий характер аналитического метода, который уместен преимущественно в естественных науках в качестве метода изучения природы мира, но неприменим к гуманитарным областям [10, с. 178]. В понимании Коменского метод предполагает синтез дедукции и опыта, в этом он сам усматривал отличие своего подхода от обоснования метода Декартом.

Наряду с проблематикой создания нового метода в контексте эпистемологии и гносеологии, преобладающей становится проблема истины. Так в трактате «О религии мирян» Чербери рассуждает на тему возможностей познания рядовым верующим религиозной истины. Любопытна сюжетная линия данного произведения-исследования — автор ведет повествование от лица некоего *Путника* (*Viator*), олицетворяющего собою мирянина. Данный образ напоминает знакомого нам *Странника* Коменского, чем доказывается архетипичность мышления обоих авторов, мысленные конструкты которых не только выполняли метафорические функции, но и подчеркивали узловые моменты их концепций. Так странствия Путника Чербери представляют собой путешествие в разнообразный мир религий, прежде всего, современных автору, но оно подкреплено экскурсом в мир религий древних, что позволяет автору обнаружить в них не только исток, но и объединяющее начало. У Чербери в его Религии мирян просматривается попытка найти научный базис метафизической

спекуляции и доказать, что всем религиям присущ концепт общих понятий. Уже с первых строк становится ясна гуманистическая направленность произведения. Кроме того, для него актуальность обретает религиозный опыт человечества. Вот, что он писал на эту тему:

«Поэтому Путник находит одну религию в Европе, другую в Африке или Азии, еще одну в Индии. В самом деле, я едва ли найду аргументы, почерпнутые из страны, в которой родился, поскольку Азия превозносит своих философов, проповедников и учителей, Индия — своих экзальтированных теологов, Европа — своих знаменитых и заслуженных духов. Священники единогласно утверждали, что истинное поклонение богу, иерархия, аскетизм образа жизни и путь внешнего счастья достижимы только вместе с ними. Что тогда спасет самого Путника, рожденного на несчастливой земле и в несчастливое время? Как, в особенности, защитит он себя самого, если догмы у каждой человеческой индивидуальности о необходимой и исключительной истине являются столь предписанными, чтобы проклинать все остальные? Поэтому, если Путник не подкрепит свой довод отчетливыми и ясными доказательствами, он никогда не сможет защитить собственную религию и отвергнуть остальные» [12, с. 86].

Таким образом, путешествие Путника есть не что иное, как путь познания, поиск убедительных доказательств. Отражая сущность познавательных поисков, Черберри определяет задачу, стоящую перед Путником, как задачу непростого выбора:

«Однако наиболее знаменитые схоласты провозглашают, что мы должны либо подчиниться водительству Разума, либо обречены безысходно блуждать по Лабиринту» (*Quicquid igitur occlamitent Doctores Celeberrimi, vel Rationi duci obtemperandum, vel in inexplicabilibus oberrandum Labyrinthis*) [12, с. 120].

Эти гипотетические странствия Путника Черберри уподобляет блужданию по Лабиринту, что удивительным образом также напоминает нам идентичный образ у Коменского, с той разницей, что у Черберри это мир религий, а у Коменского — мир социума. Но общее и главное — это забота о человеческой личности, всегда стоящей перед выбором и пытающейся найти выход из Лабиринта. И на этом пути главное — выработать стратегию согласия индивидуального со всеобщим.

В чем же заключается, согласно Черберри, искомое объединяющее начало? Гносеологический подход оказался ключевым для постижения онтологических оснований, в понимании Черберри религиозно обусловленных. Черберри утверждал возможность обоснования с помощью разумной способности религиозно-нравственных истин. Такое понимание соотносилось с признанием существования априорных истин, отвечавших принципу всеобщности. Присущая каждой душе истина выступает в четырех формах: предметной истины, истины явления, истины представления и истины разума, которая в качестве приоритетной обеспечивает гармонию всех вместе взятых форм. От понимания истины с точки зрения познавательного содержания идей Черберри пришел к представлению о самобытности истин сродни математическим идеям. Поэтому сущность и свойства истины он квалифицировал следующим образом, подчеркивая ее экзистенциальную природу: 1) истина существует, 2) истина вечна,

3) вездесуща, 4) раскрывает сама себя через явления, 5) истин так же как и различий вещей множество, 6) установление различий, проявляющихся в вещах является прерогативой наших духовных способностей, 7) существует истина всех истин. Последнее свойство как раз отвечало провозглашенному Черберри принципу всеобщности. Рассуждения Черберри содержат элементы доктрины «двойственной истины», что отвечает актуализации им идеи «действительности в целом». Позиция этого мыслителя, по-видимому, обусловлена не интересом к физическим явлениям, как это было у Бэкона, а другой причиной: *истину* в ее предельном выражении, ее реальной объективности и формальный метод ее достижения — вот что он искал. Что касается его идеи автономии разума, то она снимала существовавшее со времен средневековья противоречие между верой и разумом. Не случайно, представленное Черберри доказательство, основанное на строгой классификации понятий, послужило поводом для спора Дж. Локка с теорией врожденных идей, то есть, Черберри стал тем философом, концепция которого, наряду с декартовой, стала интеллектуальным вызовом для Локка.

Полагая, что сущность религиозной истины универсальна, Черберри заключает, что язычники отступили от 5-ти общих религиозных понятий, трактуемых им как врожденные аксиомы здравого смысла, понимаемые также в качестве аксиом истинной всеобщей церкви. Эти аксиомы — следующие: 1) Существует всеобщий Numen (Бог), 2) Бога следует почитать, 3) Это почитание осуществляется посредством добродетели, целокупно с благочестием, 4) грехи подлежат искуплению и раскаянию, 5) в будущей жизни человека ожидает воздаяние по делам и помыслам. Важно отметить, что хотя базисный подход мыслителя предполагал гармоничное сочетание факторов индивидуального и всеобщего, тем не менее, для его позиции характерно акцентирование фактора универсальности. Черберри был тем редким для той эпохи мыслителем, который подчеркивал приоритет социального над индивидуальным, в этом заключалась гуманистическая направленность его духовных исканий, и в этом тоже можно усмотреть несомненное сходство с позицией Коменского, проникнутого идеей о духовном возвышении человека, принадлежащего миру социальному и рассуждавшего о возможности и необходимости *пансофии* как всеобщей парадигмы достижимости знания как мудрости. Так задачи трактата «О религии мирян» Черберри, исходя из безусловно гуманистических оснований, определял следующим образом:

«Этот трактат защищает всеобщее божественное провидение, представляющее собой высочайшее свойство Бога, поскольку он призван защитить не какое-то частное вероисповедание или веру, сколько-нибудь широко сохраняемую в памяти, но весь род человеческий вследствие *общих понятий* (No(t)iis Communibus) или наших всеобщих истин (Veritatibus nostris Catholicis) [12, с. 125].

«Существует также, — рассуждает аналогичным образом Коменский, — закон гуманности (humanitatis etiam lex est), призывающий каждого к помощи человеку, государству и всему роду человеческому» [3, с. 15].

В дополнение к сказанному следует отметить, что Черберри упоминает и педагогическое назначение его труда, апеллирующего к внутреннему состоянию человека, его уникальной природной одаренности:

«Трактат наш призван научить правильному построению и использованию внутренних способностей человека (Facultatum Homini insitarum Conformationem), поскольку он не предлагает никакой иной всеобщей истины, которая не отпечатлевалась бы на внутреннем суде совести и которая, по крайней мере, не ссылалась бы на нее» [12, с. 125].

То есть, очевиден именно антрополого-педагогический вектор замысла религиозно-философского трактата. Черберри, им проводится идея (в духе деизма) о естественной, а не о рукотворной природе религиозных истин, идея, из которой закономерно должна была проистекать мысль о первичном (естественном) характере нравственных качеств человека. Сравним эти представления с понятием *совести* (conscientia) как внутренней способности, одного из главных элементов, конституирующих душу в понимании Коменского [3, с. 136].

Откровение применительно к истине понимается Черберри в ценностно-вероятностном смысле. *Истина*, как ее понимает Черберри, оказывается в *пределах веры* и, следовательно, *за пределами разума*, как некоторое *нечто*. То нечто, что за этими пределами пребывает (в объективном смысле), определяется им как *общие понятия*. В субъективном значении они выступают как аксиомы доказательств, имеющие шесть признаков: универсальность, приоритетность, независимость, «*инстинктивная природа*», выражающаяся в способности человека схватывать их в их несомненности и необходимости. Таким образом, в самом природном устройении человека содержится природный инстинкт к схватыванию этих общих понятий, целью которого объявляется высшее блаженство.

Но *природное* в понимании Черберри — понятие многоуровневое и, что важно, касающееся природы человека, отмеченной божественным присутствием. Автономность человеческого разума соотнесена у него с принципом естественного света (lumen naturale). В учении Черберри обнаруживается след стоических, а затем цицероновских, развиваемых в XVI веке Ф. Меланхтоном, представлений о естественном свете, как факте внутреннего, нравственно означенного опыта, поверяемого совестью, являющейся арбитром между добром и злом. Первостепенная важность этих представлений для Черберри и для Коменского объясняет притяжение ими именно стойко-цицероновской концепции и отступление в их концепциях на задний план Аристотеля и схоластов. Внутренний опыт, отвечающий понятию индивидуальности у Черберри соотнесен с универсальным. Вообще универсальное божественное провидение Черберри часто именуется природой, что отражало интенции Возрождения. Вспомним рассуждения находившегося под впечатлением учения Т. Кампанеллы Коменского, о природе человека «Под природой здесь мы разумеем ... первое и основное наше состояние, в которое нужно еще призвать нас, как к первоначалу» [3, с. 271]. Для сравнения, гносеология Коменского включает в качестве ценностного компонента, определяющего личностные параметры человека теорию аутопсии как естественной склонности человека к самостоятельному созерцанию вещей. Образы света (lumen) и лампы (lampada) — ключевые при характеристике им природы человека, его души, способности к познанию и обучению. Педагогическая теория Коменского исходит из метафизического

прочтения книги бытия, и природа человека (микрокосма) является здесь первой и важнейшей категорией. Его общая система единого образования зиждется на главном основоположении — принципе природосообразности, как главной интенции человека. Важность разработки его учения о природных основаниях человеческой индивидуальности проявилась в возникновении понятия способностей человека, доктрину о которых разрабатывал и Черберри. Главной из них была названа совесть — понятие, введенное в свое время античными стоиками, для которых преобладающим акцентом был этический. В интеллектуальных конструкциях мыслителей XVII века концепт мотивации начинает играть первостепенную роль, его дополняет акцент на внутреннее познание с помощью внутренних чувств, поэтому в целом эмоционально-нравственный аспект человеческой личности оказывается приоритетным по сравнению с интеллектуальным. С позицией Черберри солидарен и Коменский, провозгласивший одним из главных принципов обучения «развитие природных дарований» [3, с. 295].

Вместе с тем Черберри последователен в разработке метафизической теории, направленной на разъяснение места и роли человека в мире, при попытке понять истоки религиозности человека в качестве объединяющего начала, действующего даже в диахронном отношении. Сам Черберри в начале последней главы «Религии язычников» очень четко разъясняет смысл генезиса его религиозной философии. Сила убеждения звучит в его утверждении о том, что он нашел *общие понятия*, исследуя древние религии. «Теория этих понятий, — писал Г. Хатчесон, — несомненно, была сформулирована в поддержку разрешения им проблемы религиозного антагонизма» [13, с. 49]. Вместе с тем более важен здесь методологический аспект — Черберри использовал метод аналогии, исследуя древние религиозные представления в качестве прототипа современных, что позволило ему сделать вывод об ошибочности отказа античных людей от парадигмы *общих понятий*. Можно оценить общую направленность и всю глубину, транслируемой Черберри мысли об утраченной человечеством идее религиозно-философского синтеза, безусловно, важной для мыслителя в двух аспектах — нравственно-религиозном и теоретико-познавательном. Априорное знание, описываемое Черберри в терминах теории *общих понятий*, обретает у него статус всеобщности и необходимости. А ведь это отвечало и чаяниям Коменского, планомерно осуществлявшего (и в философском, и в педагогическом аспектах) идею синтеза! Таково в целом мировоззренческое кредо педагога: «Кто не видит нестроения, разъединяющего род человеческий и церковь!», — восклицал Коменский [3, с. 24–25]. Данную доминанту его учения акцентировал Д. Чижевский, о чем пишет со ссылкой на него исследователь (А. В. Тоичкина): «Синтез религии и философии предопределяет возможность прорыва к универсализму в познании» [11, с. 34].

Будучи государственным человеком, Черберри взирал на религиозные разногласия как на нарушения общественного спокойствия, неразумные, с его точки зрения, и вовсе не необходимые нарушения. Он стремился добиться взаимопонимания между протестантскими конфессиями. Аналогичным образом, требование «света, порядка, мира и спокойствия» (*plus lucis, ordinis, pacis et tranquillitatis*), провозглашенное Коменским в «Великой Дидактике» [3, с. 4–5]

было созвучно миропониманию Черберри. При всей специфике концепций и задач (ведь Коменский был, прежде всего, педагогом и просветителем) позиции обоих мыслителей сближаются, обнаруживая архетипические черты. Они демонстрируют, помимо научного порыва, касающегося поиска методологии, способ идейной борьбы, разворачивавшейся в мировоззренчески сложную переходную эпоху, борьбы за целостное понимание человека: «надо образовать человека в целом» (*totaliter forment*), — призывал Коменский [3, с. 272]. Лучшее всего мысль Черберри передает формула: «христианство для человека, а не человек для христианства».

Таким образом, сравнение учений Черберри и Коменского обнаруживает несомненные параллели. Их общая полемика с Бэконом и Декартом была обусловлена стремлением к поиску наиболее плодотворного метода для нахождения истины. Узость подходов данных философов, нацеленных на выработку полезного метода и его использования для главенства человека над природой, контрастировала с универсалистским и гуманистическим образом мысли Черберри и Коменского. Проект Черберри, ориентированный в трактовке знания на такой мысленный конструкт как «общие понятия», был направлен на достижение религиозного консенсуса между церквями и народами. Для Коменского знание, отвечающее принципу всеобщности (*пансофия*) и нацеленное на религиозное начало в человеке, открывало путь к более полному постижению природы человека, раскрытию его природных дарований и их развитию. Даже учение о методе обрело антропологическое измерение. В тех исторических условиях *пансофия* Коменского стала той новой религиозно-философской концепцией, которая наиболее полно реализовалась в сфере образования. Особенно типологически близки гуманистические позиции Коменского и Черберри, они в идейном отношении солидарны в подчеркивании главного — в признании синтезирующей силы человеческого интеллекта, отмеченного духовной доминантой и объединяющего в единое целое *Ratio*, *Religio* и *Ethos*. Эта триада являет собой в качестве обобщения идей Возрождения и Реформации в эпоху Раннего Нового времени новую мировоззренческую парадигму своеобразной философии жизни, акцентирующей нравственно-волевое начало в человеке, и противостоящей в то же время зарождавшимся тенденциям буржуазного индивидуализма. Антропологические идеи Черберри и Коменского всегда социально окрашены. В качестве доминирующих они помогают не только постичь результат синтеза идей Возрождения и Реформации, но и выявить те формы философской мысли, которые в разной степени определяли интеллектуальную атмосферу временного промежутка от эпохи Реформации к Просвещению.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / Пер. И. М. Левиной. — М. — Иерусалим Университетская книга Gesharim, 2000. — 463 с.

2. Жамэ А. (Andrés L. Jaume) Коменский и Декарт о методе: два решения одной проблемы? (*Comenius and Descartes on Method: Two Solutions to One Problem?*) // Ян

Амос Коменский и Дмитрий Чижевский: диалог идей: колл. моногр. под ред. С. Марчуковой и Р. Мниха / *Colloquia litteraria sedlcensia XVIII*. Institut Neofilologii i Badan interdyscyplinarnych, Uniwersytet przyrodniczo- humanistyczny w Siedlcach. — Siedlce, 2015. — С. 119–127.

3. Коменский Я. А. Великая дидактика (*Didactica magna*). Лат. текст. Пер. с лат. и ред. А. Адольфа и С. Любомудрова. — М.: изд. К. И. Тихомирова, 1896. — 596 с.

4. Коменский Я. А. Великая Дидактика, под ред. А. А. Красновского. М.: УчПедГиз. 1939. — 321 с.

5. Коменский Ян Амос. Предвестник всеобщей мудрости // Коменский Ян Амос. Избранные педагогические сочинения: в 2 т. под ред. А. И. Пискунова. 1982. Т. 1. — 656 с.

6. Коменский Я. А. Великая Дидактика // Коменский Ян Амос. Избранные педагогические сочинения в 2-х тт. под ред. А. И. Пискунова. — М.: Педагогика, 1982. Т. 2. — 576 с.

7. Коменский Я. А. Обозрение физики, преобразенной в согласии с божественным светом / Перевод с лат. А. И. Золотухиной // *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. — 2018. Вып. 4. — С. 105–119.

8. Марчукова С. М. О некоторых парадоксах восприятия педагогического наследия Яна Амоса Коменского (1592–1670) // Ян Амос Коменский и Дмитрий Чижевский: диалог идей. Коллективная монография под ред. С. Марчуковой и Р. Мниха / *Colloquia Litteraria Sedlcensia XVIII*. Institut Neofilologii i Badan interdyscyplinarnych, Uniwersytet przyrodniczo- humanistyczny w Siedlcach.). — Siedlice, 2015. — С. 85–100.

9. Петров М. К. Историко-философские исследования / Под ред. В. Н. Дубровина. — М.: РОССПЭН, 1996. — 512 с.

10. Степанова А. С. «Принцип «*ars imitatur naturam*» в генезисе философско-образовательных концепций Яна Амоса Коменского и Григория Сковороды», в: *ΣΧΟΛΗ* Vol. 16. 1 (2022). — С. 172–190.

11. Тоичкина А. Понятия «аналогии» и «генезиса» в работах Д. Чижевского о Коменском // Ян Амос Коменский и Дмитрий Чижевский: диалог идей. Коллективная монография // Под ред. С. Марчуковой и Р. Мниха. (*Colloquia Litteraria Sedlcensia XVIII*. Institut Neofilologii i Badan interdyscyplinarnych, Uniwersytet przyrodniczo- humanistyczny w Siedlcach.). — Siedlice, 2015. — С. 29–39.

12. Cherbury H. *De religione laici* // *Yale Studies in English*. Ed. H. R. Hutcheson. — New Haven: Yale University Press, 1944. Vol. 98. — С. 85–173.

13. Hutcheson H. R. *Lord Herbert of Cherbury's. De Religione Laici* // *Yale Studies in English*. Ed. H. R. Hutcheson. — New Haven: Yale University Press, 1944. Vol. 98. — 199 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.053

УДК 122/129

*П. Н. Базанов**

ПАТРИОТИЗМ И ЛЮБОВЬ К РОДИНЕ КАК ОТЛИЧИТЕЛЬНАЯ ЧЕРТА САМОСОЗНАНИЯ ПЕРВОЙ И ВТОРОЙ «ВОЛН» РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

На обширном фактическом материале доказывается подлинный патриотизм русских эмигрантов. Любовь к России и тоска по Родине соотечественников давно стали нарицательными. Прослеживается связь между русским патриотизмом и культурными достижениями соотечественников за рубежом. Показана взаимосвязь между патриотизмом и любовью к Родине. В статье анализируется особое самосознание русских эмигрантов. Показано влияние самосознания русских эмигрантов на патриотизм и любовь к России. Доказывается искренность патриотического чувства русских эмигрантов. Особое внимание в статье делается взглядам историка Н. И. Ульянова и его концепции взаимосвязи русской культуры и патриотизма. Так же упоминается позиция эмиграции к вопросу единства русского народа, концепции Малороссии и отрицании украинства. Дается классификация современного патриотизма в России.

Ключевые слова: Русское Зарубежье, русская эмиграция, патриотизм, любовь к Родине.

Bazanov P. N.

*PATRIOTISM AND LOVE FOR THE MOTHERLAND AS A DISTINCTIVE FEATURE
OF THE SELF-CONSCIOUSNESS OF THE FIRST AND SECOND «WAVES»
OF RUSSIAN EMIGRATION*

On the basis of extensive factual material, the true patriotism of Russian emigrants is proved. Love for Russia and longing for the homeland of compatriots have long become household names. There is a connection between Russian patriotism and the cultural achievements of compatriots abroad. The relationship between patriotism and love for the Motherland is shown. The article analyzes the special self-consciousness of Russian emigrants. The influence of self-consciousness of Russian emigrants on patriotism and love for Russia is

* Базанов Петр Николаевич, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный институт культуры; Русская христианская гуманитарная академия; bazanovpn@list.ru

shown. The sincerity of the patriotic feeling of Russian emigrants is proved. Particular attention is paid to the views of the historian N. I. Ulyanov and his concept of the relationship between Russian culture and patriotism. Also mentioned is the position of emigration to the issue of the unity of the Russian people, the concept of Little Russia and the denial of Ukrainianism. The classification of modern patriotism in Russia is given.

Keywords: Russian Abroad, russian emigration, patriotism, love for the motherland.

Русская эмиграция XX века невиданный феномен мировой культуры. Главной особенностью русского исхода от других эмиграций был тот фактор, что подавляющее большинство соотечественников, покинувших Россию не хотели из нее выезжать. Под эмиграцией во всем мире понимают добровольное или насильственное переселение за границу и подразумевается, прежде всего, переезжают на постоянное жительство. Русские эмигранты более всего в жизни хотели вернуться на любимую Родину и «жили на чемоданах», по образному выражению, рассматривая свое пребывание за рубежом как временное и каждый Новый год поднимая бокал и произнося тост — за следующее празднование уже в России.

Политическое беженство более точный термин, чем эмиграция в отношении большинства представителей Русского Зарубежья. В основном жители России не хотели уезжать из Родины. Даже те, кто намеренно стремился с большевистской территории попасть за границу, рассматривали свой отъезд, как временный и очень недолговечный. Причиной для изгнания были не основания экономические, бытовые, религиозные или культурные причины, а исключительно политические. В противоположность данной тенденции И. А. Бунин в своей знаменитой речи «Миссия русской эмиграции», подчеркивал политическую принципиальность эмиграции, отрицая сам термин беженство. Классик русской литературы, подчеркивал, что эмигранты не хотят возвращаться в Советскую Россию, пока у власти кровавые красные. Эмигранты не желают идти на компромисс с людоедской, богоборческой властью. И. А. Бунин выразил общее мнение, что сам факт пребывания в эмиграции — это активная оппозиция коммунистическому эксперименту. Великий писатель говорил:

«Мы эмигранты, — слово “emigre” к нам подходит как нельзя более. Мы в огромном большинстве своем не изгнанники, а именно эмигранты, то есть люди, добровольно покинувшие родину. Миссия же наша связана с причинами, в силу которых мы покинули ее. Эти причины на первый взгляд разнообразны, но в сущности сводятся к одному: к тому, что мы так или иначе не приняли жизни, воцарившейся с некоторых пор в России, были в том или ином несогласии, в той или иной борьбе с этой жизнью и, убедившись, что дальнейшее сопротивление наше грозит нам лишь бесплодной, бессмысленной гибелью, ушли на чужбину» [1, с. 5].

Один из первых историков русской эмиграции П. Е. Ковалевский предельно точно заметил: «В мировой истории нет подобного по своему объему, численности и культурному значению явления, которое могло бы сравниться с Русским Зарубежьем» [6, с. 13]. Тоже писал и первый историк русской зарубежной литературы профессор Г. П. Струве: «Сама эта эмиграция есть явление огромное, в мировой истории беспрецедентное» [9, с. 22]. Уникальность

русской эмиграции, отмеченное многими исследователями, принципиальное нежелание ассимилироваться за границей [7, с. 14], постоянная мечта вернуться на Родину.

Общественно-политический деятель, писатель и журналист Р. Б. Гуль в своих известных мемуарах: «Я унес Россию» объяснял такое необычное название воспоминаний лозунгом жизни, не только своей, но и всей эмиграции: «Какой-то большой якобинец (кажется, Дантон), будучи у власти, сказал о французских эмигрантах: “Родину нельзя унести на подошвах сапог”. Это было сказано верно. Но только о тех, у кого кроме подошв ничего нет. Многие французские эмигранты — Шатобриан, герцог Энгийенский, Ришелье и другие, у кого была память сердца и души, сумели унести Францию. И я унес Россию. Так же, как и многие мои соотечественники, у кого Россия жила в памяти души и сердца. Отсюда и название этих моих предсмертных воспоминаний — “Я унес Россию”» [2, с. 27].

Любовью к Родине можно объяснить их знаменитую ностальгию по России, которая стала своеобразной визитной карточкой нашей эмиграции.

Уже знаменитый русский философ И. А. Ильин считал, что у русского народа патриотизм и любовь к Родине неразрывны:

«Патриотизм есть чувство любви к родине, и потому он, как и всякое чувство, а особенно чувство любви, уходит корнями в глубину человеческого бессознательного, в жилище инстинкта и страстей, куда далеко не всякий любопытный глаз имеет доступ. <...> Патриотизм, как состояние радостной любви и вдохновенного творчества, есть состояние духовное, и потому он может возникнуть только в порядке автономии (свободы) — в личном, но подлинном и предметном духовном опыте» [3, с. 181–182].

Нужно также согласиться с точкой зрения историка Н. О. Щупленкова выжившего три основные направления зарубежного патриотизма:

«Идеи патриотизма в эмигрантской среде носили разновекторную направленность. Часть российской диаспоры акцент в организации патриотической деятельности делала на политическом аспекте. Создание общественно-политических организаций преследовало цель борьбы с большевизмом, возвращение на родину, строительство новой России. Другая часть российских мигрантов склонялась к поддержке “романтического патриотизма”. Данная позиция выражалась в сохранении своего языка, культуры, норм поведения, при этом категорически отвергая участие в политической деятельности. И, наконец, сторонники мессинского патриотизма упор делали на пропаганду особой роли России и русского народа в сохранении христианских заповедей, выработке особой “русской идеи” для сплочения русского мира» [13, с. 13].

Быстро убедившись, что скоро вернуться на Родину не удастся, русские эмигранты стали рассматривать свою жизнь и деятельность, как миссию (отсюда название знаменитой бунинской речи «Миссия русской эмиграции» 1924), отсюда же и крылатые слова «Мы не в изгнании, а в послании». Миссия виделась как сохранение классической культуры Золотого века и модернистской Серебряного в Русском Зарубежье, как свободного от большевистского социально-культурного, интернационального эксперимента. С другой стороны,

русские эмигранты продолжали развитие свободной русской культуры, которая, по их мнению, не могла развиваться в СССР, находившемся под контролем коммунистической идеократии, марксистско-ленинской идеологии. Все свои культурные, научные и идеологические размышления деятели эмиграции посвящали Родине будущей свободной России.

Русские эмигранты были уверены, что их достижения в различных сферах будут использованы в России, когда не станет советской власти.

Желание вернуться на горячо любимую Родину приводило эмигрантов к роковому шагу — переселиться в СССР. Только ничем не сравнимой любовью к отчизне и патриотизмом можно объяснить такие явления, как сменовеховство, возвращенчество, советофильство, совпатриотизм и т. д.

Реэмигрантов при Сталине ждали концлагеря, тюрьмы и расстрелы; при Хрущеве и Брежневе в лучшем случае жизнь под постоянным присмотром КГБ. Как правильно писал знаменитый историк Н. И. Ульянов:

«Эмигрантский карась клюет на приманку советской сирены: “Россия, национальность, народ...”. Если устройство Дня Непримируемости имеет смысл, то прежде всего, чтобы осудить такого карася за поведение». Непримируемость обосновывается политическими, религиозно-философскими, морально — этическими предпосылками. Прошли времена, когда непримируемость объяснялась потерей имений, денег, положения. Утихла шумиха по поводу государственного устройства будущей России. Теперь смысл существования эмиграции только один — **быть Россией за пределами России** [Цит. по: 8, 3]».

Антисоветизм русской эмиграции в политической области легко объясняется сомнениями в правильности коммунистического строя, его антинациональным и антинародным, по их мнению, характером советского режима. Русские эмигранты доказывали, что для большевиков Россия является «дойной коровой» интернационального коммунистического движения, а наша страна плацдарм для осуществления мировой революции. Многие общественные и экономические проекты коммунистов катастрофически проваливались. Декларировавшие научный плановый подход к экономике и промышленности большевики чаще всего принимали не реалистические, а идеологические решения. Волонтаризм как стиль правления был присущ не только Н. С. Хрущеву, а всему периоду советской власти. Более всего наших эмигрантов раздражал казенный патриотизм в СССР — не искренний и бюрократический. И. А. Ильин: «Так называемый — казенный, внешне принудительный, официальный патриотизм далеко не всегда пробуждает и воспитывает в душе чувство родины, нередко даже повреждает его. А между тем опытный и тактичный воспитатель может действительно пробудить в ребенке настоящий патриотизм» [3, с. 181–182]. Представители зарубежья считали, что в СССР своеобразный социалистический шовинизм («советское — значит всегда отличное»). Многочисленные неудачи коммунистического движения и социалистического строительства покрывались декларацией исторических успехов русского народа, достижениями отечественной культуры и науки. Если в 1920-е любые успехи русского мира огульно отрицались, в конце 1940-х в СССР стали бороться «за приоритеты», с космополитизмом и «низкопоклонством перед Западом»,

т. е. сначала уничтожали минимальный русский патриотизм, потом отрицали всемирную роль отечественной культуры.

Историк русской эмиграции, узкий специалист в изучении патриотизма Н. О. Шупленков совершенно справедливо писал: «Патриотизм российских эмигрантов “первой волны”, прежде всего, основывался на эмоционально-чувственном восприятии близкого русскому менталитету понятия «любовь к родине». Категория «родина» приобретала в сознании подданных Российской империи в изгнании идеалистическое восприятие территории, культуры, природы, этнической принадлежности. Разница между дефинициями «родина» в эмигрантской среде была, скорее, количественная, чем качественная. Адаптивные возможности российской диаспоры заключались в возможности реализации образа родины в повседневный быт, образ жизни» [13, с. 13].

Патриотизм русской эмиграции был неотделим от патриотизма метрополии, несмотря на на давление коллективного Запада на зарубежных соотечественников. Историк Н. И. Ульянов совершенно справедливо заметил:

«Русской эмиграции отказывают в элементарном сочувствии. Она — парня среди прочих эмиграций. Ей дорого обошлась иллюзия о помощи Запада, который никогда не стремился к уничтожению большевицкого строя в России. Наоборот, когда грозная опасность нависала над большевицким строем, с Запада неизменно протягивалась спасительная рука. Ярость Запада, вызванная после военной внешней политикой советского правительства, перенесена была на русский народ, на историческую Россию. Вспомнили все антирусские памфлеты столетней давности. использовали даже расовые теории гитлеровца Розенберга. Появились статьи вроде “Чингиз-хан с атомной бомбой”. Большевиков считали учениками царской политики, а коммунистическую агрессию объясняли “извечным русский империализмом”» [Цит. по: 8, с. 13].

Другим направлением деятельности эмиграции из России было сохранить родной язык и русскую культуру для второго, третьего и даже четвертого поколения. Нашим соотечественникам удалось совершить абсолютное чудо. Их потомки до сих пор любят Россию и считают ее своей Родиной. Борьба за знание русского языка не всегда приводила к успехам, но даже современное поколение потомков первой и второй «волн» сохранили православие и будучи франкоязычными, испаноязычными (в странах Латинской Америки) считают себя русскими.

Борьба за территориальную целостность Родины у русской эмиграции было не только данью лозунга Белого движения — «За Великую, Единую и Неделимую Россию». В большинстве политических, общественных, философских и идеологических доктринах обращалось особое внимание на сохранение целостности страны и не допустимость развала и расчленения России.

Рассматривались унитарные, автономистские, федералистские и в меньшей степени конфедералистские планы по устройству нашей страны. Русские патриоты в эмиграции крайне отрицательно относились к любым планам отделения от России каких-либо территорий в виде отдельных государств или присоединения русских земель к другим странам.

Но даже те политические силы русской эмиграции, которые хотели за иностранную поддержку или интервенцию передать части российской территории,

оправдывались тем, что свободная от большевиков Россия все равно вернет к себе эти временно отпавшие территории.

Часто про русских эмигрантов пишут, что, оказавшись в изгнании, их мало интересовали политические вопросы, они сосредоточились на выживании в непростых материальных условиях. На самом деле даже простые эмигранты-обыватели были очень политизированы. Свою жизнь за рубежом русские эмигранты рассматривали как величайшее несчастье, ибо они существовали за пределами своей любимой Родины. А виноваты в этом большевики. И более всего ни в низком уровне жизни, утраченном имуществе, ни в не сложившейся семейной жизни (большинство военных в изгнании так и не смогли жениться, ибо их реальные или потенциальные невесты остались в России), а в том, что они не живут и не служат самой прекрасной стране на свете, своей любимой Родине — Святой Руси — Великой России!!!

Историк и общественный деятель Г. Н. Раковский писал:

«Докладчик (Н. И. Ульянов — П.Б.) подробно развивает эту свою мысль. Денационализированный эмигрант уже не вызывает опасений у большевиков. Больше всего их беспокоил и беспокоит факт существования России за рубежом. Сколько бы ни смеялась советская власть над жалким положением русской эмиграцией, она тратит огромные средства на ее уничтожение. В народном сознании эмиграция играет революционную роль. Эмиграция внушает большевикам мистический страх. А вдруг ставка на мировую революцию будет бита... Ведь тогда презируемая заграничная Россия станет фактором огромного значения. Задача эмиграции — уцелеть и сохранить себя до наступления долгожданного дня... Но нужно не только сохранить себя, но и оказаться достойный своей миссии. Не велика заслуга пустить в Россию самодовольных обывателей, гордых тем, что они не на йоту не изменились» [8, с. 3].

После революции 1917 г. русская культура разделилась на две ветви. В результате победы большевиков в Гражданской войне в СССР стала главенствовать коммунистическая идеократия и развитие «независимой» отечественной мысли и культуры происходило или подпольно в СССР, или в эмиграции. Русская эмиграция стала, образно, выражаясь полигоном «свободной мысли», а книги и периодика — это материализация мысли. В XX в. русские люди оказались за рубежом без средств существования, потеряли все, включая и любимую Родину, но при этом представители первой «волны» были искренними патриотами. Поэтому основное настроение — ностальгия, а основная тема — воспоминания о Родине — РОССИИ, «как было хорошо в России до большевиков». Ностальгия способствовала массовому творчеству, особенно, автобиографическим романам и мемуарам. На долю этого поколения пришлось очень бурная жизнь начала XX в. — русско-японская война, «столыпинские реформы», Первая мировая и Гражданская войны, эмиграция и т. д. В такую очень беспокойную эпоху, биография каждого человека, даже самого «простого» была как увлекательный роман. Учитывая высокий уровень образования «первой» волны, все вышеперечисленное способствовало развитию литературной, публицистической и издательской деятельности.

Русская эмиграция отстаивала концепцию в единства русского народа, планомерно отрицали общественно-политическое движение украинства,

как отдельной нации. Популярной была теория триединства русского народа и Малороссии, как составной части России. Труды эмигрантов входят в элиту российской интеллектуальной критики украинского сепаратизма, выделим работы В. В. Шульгина, Н. О. Лосского, А. М. Волконского, А. В. Стороженко, Н. И. Ульянова, А. Ю. Геровского, И. И. Лаппо, В. Р. Ваврика, И. Л. Солоневича, Андрея Дикого и др.

В русской традиции «патриотизм» отделяется от национализма. Особенно в Русском Зарубежье об их принципиальном отличии писал Н. А. Бердяев. Для объяснения более четкой позиции автора статьи, приведем современное понимание этого явления и его классификацию.

Современный патриотизм в Российской Федерации имеет множество типов. Патриотизм — любовь к Родине (от греческого патриос — Родина отцов). При это в русском сознании причудливо путается преданность государству (государственный патриотизм), любовь к Отечеству (исторический патриотизм) и Родине (к стране и месту рождения — к малой Родине).

Существуют патриоты дореволюционной России, для которых наша история окончилась в 1917 г. С этих пор существует новая страна СССР, не имеющая никого отношения к Российской империи, так же как Турция не имеет отношения к Византии. Даже есть кто считает, что после падения советской власти Россия не возродилась от коммунизма, а так и остается непонятной территорией — «рээфией».

Великолепно опровергал данную позицию один из самых знаменитых представителей второй русской эмиграции Н. И. Ульянов. Размышляя над многочисленными дискуссиями, он считал, опираясь на авторитет философа В. В. Розанова: «Вот уж сколько лет обсуждается вопрос: жива она или погибла. Многие давно простились с нею, полагая, что у теперешнего государства никакой преемственности, кроме территориальной, со старой Россией не существует. Не будем отрицать ни правильности, ни ошибочности такого суждения. Самые глубокомысленные наши заключения и прогнозы — не больше как гадания, необязательные для истории. Последнее слово останется за нею, и мы не знаем, какое это будет слово. При таких обстоятельствах, законно и человечно, чтобы родившиеся в России, видевшие ее воочию, связанные с нею сыновними узами, могли не ждать второго тысячелетия, но воспользоваться новой протекшей сотней лет, чтобы пережить, собравшись вместе, свою к ней близость. Если она в самом деле умерла, то как не вспомнить слов, сказанных более пятидесяти лет назад: «Счастливую великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, наконец, даже порочна. Именно когда наша мать пьяна, лжет и вся запуталась в грехе, мы и не должны отходить от нее. Но и это еще не последнее: когда она наконец умрет и будет являть одни кости — тот будет «русский», кто будет плакать около этого остова, никому не нужного и всеми плюнутого» (В. Розанов *Опавшие листья*)» [11, с. 5]. Известный философ Г. П. Федотов еще в 1929 г. про данную проблему написал: «Будет ли существовать Россия? Вопрос этот, несомненно, покажется нелепым для большинства русских людей... На вопрос, поставленный в заглавии настоящей статьи: “Будет ли существовать Россия?”, я не могу ответить простым успокоительным: “Будет!” Я отвечаю: “Это зависит от нас. Буди! Буди!”» [12, с. 21].

В современном эмигрантоведении тема патриотизма чаще всего затрагивается, когда излагаются взгляды соотечественников в годы Великой Отечественной войны, их восприятие участия в Соппротивлении как продолжения борьбы за Россию. Порой данная стратегия эмигрантов воспринимается как прозрение эмигрантов. На самом деле для большинства соотечественников — «оборонцев» патриотическая позиция в годы Второй мировой войны естественное продолжение любви к Родине, которая стала отходить от политики коммунистического интернационализма. Изменение в отношении Русского Зарубежья к переменам в советской политике великолепно выразил известный социолог Русского Зарубежья, профессор Н. С. Тимашев: «Россия вновь нашла себя. У русского человека есть опять за что сражаться: и народная гордость, и хотя бы очень ограниченное, но все же реальное экономическое благополучие и, главное, надежда на лучшее будущее» [10, с. 197].

С другой стороны, для левых патриотов история нашей страны началась только 25 октября 1917 г. до этого все было очень плохо, одно сплошная классовая борьба между эксплуататорами и эксплуатируемыми. Отрицаются любые исторические, социальные и главное культурные достижения дореволюционной России, фактически отрицается существование единого, тысячелетнего русского народа. Лучше всех данную точку зрения охарактеризовал известный политолог Ростислав Владимирович Ищенко: «При этом русские традиционалисты (даже не националисты, а всего лишь традиционалисты) не без оснований обвиняют российских левых радикалов в русофобии, поскольку последние (не все, но большинство) отказывают современной России в преемственности от Российской империи и Российского царства, ограничиваясь преемственностью только от СССР. Остальная российская история в их представлении — тысячелетие мракобесия и угнетения» [4]. Утрируя точку позицию левых можно свести к следующему постулату — все в Российской империи (Русском царстве, княжествах Руси) всегда было плохо, потом появились большевики и лично товарищ И. В. Сталин и у нас в стране появились культура, наука, армия, промышленность и т. д.

Существуют так же «либеральный патриотизм», по их мнению, до 19 августа 1991 г. Россия была дикой, тотальной пустыней и только власть демократов вернула одну шестую света к цивилизации. В этой концепции наша история окончилась 1 января 2000 г. Лучше всего такая теория выражена в деятельности «Ельцин-центра» в Екатеринбурге. Успехи правления демократов и первого президента Российской Федерации, даже не надо комментировать, их последствия, скоро уже четверть века, во всех сферах мы не можем исправить.

Среди современных экзотических патриотизмов существует патриотизм поклонников А. А. Власова, доведших формулу конца Белого движения «Хоть с чертом, но против большевиков» до логического абсурда. Патриоты «рейхско-миссариата Московия», откровенно радуются гипотетически освобожденной от коммунистов России, в границах песенки «Любе»: «Рассея, моя ты Рассея. От Волги и до Енисея» (если б немцы хотя бы это разрешили). А. Гитлер неоднократно говорил о том, что такие слова, как «русское» и «Россия», следует запретить, заменив на «московское» и «Московия» [5, с. 14]. При этом идет наивное объяснение, заимствованное у ультраправых русских эмигрантов,

что Россия очень большая и нацисты не смогли бы всю территорию контролировать. Не менее смешно читать рассуждения, что союзники все равно бы Германию победили, СССР они бы оккупировали и нам свободу и демократию установили. Забывается, что наши англо-американский союзники все делали в своих интересах и даже при трагедии Второй мировой войны пытались у Франции несколько колоний захватить. При таком подходе к цивилизационно близкой, демократической и буржуазной Франции, что говорить об отношении к нашей стране.

Пародией на русскую эмиграцию первой и второй «волн» с ее патриотизмом и любовью к Родине, является бегство из нашей страны современных деятелей шоу-бизнеса в заранее купленную зарубежную недвижимость, живя на проценты со своих счетов в иностранных банках. Патриотизм первой и второй русской эмиграции органично вошел в современное самосознание граждан России и Дальнего и Ближнего Зарубежья.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бунин И. А. Миссия русской эмиграции // Руль. — 1924. — 3 апр., № 1013. — С. 5–6.
2. Гуль Р. Я унес Россию. Апология эмиграции. —Т. I: Россия в Германии. — М.: Б.С.Г.-ПРЕСС, 2001.
3. Ильин И. А. Пути России. — М.: Вагриус, 2007.
4. Ищенко Ростислав, Ностальгия по СССР и статистика Майдана — мнение (2023). URL: <https://rusvesna.su/news/1674924358> (дата обращения: 29.01.2023).
5. Ковалев Б. Н. Повседневная жизнь населения России в период нацистской оккупации. — М.: Молодая гвардия, 2011.
6. Ковалевский П. Е. Зарубежная Россия: История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920–1970). — Ниж. Новгород, 2019.
7. Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919–1939. — М.: Прогресс-Академия, 1994.
8. Раковский Г. День Непримируемости // Новое русское слово. — 1965. — 9 нояб. — С. 3.
9. Струве Г. П. Русская литература в изгнании. 3-е изд., испр. и доп. — Париж: YMCA-Press; М.: Рус. путь, 1996.
10. Тимашев Н. С. Сила и слабость России // Новый журнал. —1942. —№ 2. — С. 192–205.
11. Ульянов Н. Исторический опыт России. — Нью-Йорк: тип. Rausen Bros, 1962.
12. Федотов Г. П. Будет ли существовать Россия? // Вестнике РСХД. — 1929. — № 1–2. — С. 13–21.
13. Щупленков Н. О. Содержание и организация патриотической деятельности в российском зарубежье 1920–1930-х гг.: Автореферат дис. ... канд. ист. наук. —Тамбов, 2014.

*Я. С. Иващенко, А. А. Иванов**

МОРФОЛОГИЯ И АКСИОЛОГИЯ НЕОЯЗЫЧЕСКОЙ СЛАВЯНСКОЙ СКАЗКИ**

Статья посвящена анализу стилистического, образного, композиционного и аксиологического аспектов неоязыческих сказок начала XXI в. Эти произведения следует отнести к непрофессиональной художественной литературе, основывающейся на фольклорных сюжетах. Их связь одновременно с традиционным фольклором и современным литературным творчеством обеспечивает использование устойчивых образов и клише, а также новояза, тропов и приема интертекстуальности. В системе образов присутствует антропоцентризм как след культуры модерна в сознании современного автора. Три вида синтеза в текстах: эклектичная конструкция хронотопа, синтетичная лексика, соединение заимствованной формы и аутентичного содержания — характеризуют также неоязычество как явление. Определены ценности, репрезентированные посредством образов, и ценности, детерминирующие авторскую деятельность. Сверхценности героев (бессмертие, вечная молодость и возможность понимать язык природы) отражают также представления неоязычников об идеальном мире и гармонии, возвращении которых посвящена их деятельность.

Ключевые слова: неоязычество, художественная литература, сказка, художественный образ, структура, аксиология.

Ivashchenko Y. S., Ivanov A. A.

MORPHOLOGY AND AXIOLOGY OF THE NEO-PAGAN SLAVIC FAIRY TALE

The article is aimed to analyze the stylistic, figurative, compositional and axiological aspects of neo-pagan fairy tales of early XXI century. These works should be characterized

* Иващенко Яна Сергеевна, доктор культурологии, доцент, ведущий научный сотрудник НОЦ «Геродот» Новосибирского государственного технического университета; Русская христианская гуманитарная академия; iva_ya@mail.ru

Иванов Андрей Анатольевич, доктор философский наук, старший научный сотрудник НОЦ «Геродот» Новосибирского государственного технического университета; Сибирский университет потребительской кооперации; larsandr@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22–28–01712)

as non-professional fiction based on folklore plots. Their connection both with traditional folklore and modern writing ensures the use of stable images and clichés as well as newspeak, tropes and intertextuality. In the system of images there is anthropocentrism as a trace of modern culture in the consciousness of a modern author. Three types of synthesis in texts — eclectic chronotope construction, synthetic vocabulary, a combination of borrowed form and authentic content — also characterize neo-paganism as a phenomenon. The values represented by images and the values influencing the author's activity are determined. The protagonists' super-values (immortality, eternal youth and the ability to understand the language of nature) also reflect the ideas of neo-pagans about the ideal world and harmony, the return of which their activities are dedicated to.

Keywords: neo-paganism, fiction, fairy tale, imagery, structure, axiology

Реконструкция представлений древних славян остается одним из проблемных вопросов в современной гуманитарной науке. Научное исследование этих представлений осуществляется на основе средневековых византийских, арабских и европейских письменных текстов, по фольклорным материалам эпох, следовавших за языческим периодом, а также по вещественным артефактам, полученным в ходе археологических исследований. Все эти источники не содержат каких-либо целостных изложений мифологических событий. Трудность их трактовки обуславливается наслоением на архаичные тексты более поздних представлений, смысл которых вдобавок трансформируется включением многочисленных исполнительских и исследовательских интерпретаций. Эти особенности и затруднения породили различного рода спекуляции и многочисленные художественные вариации вокруг исследуемой темы.

Инициативу в актуализации представлений древних славян во второй половине XX — начале XXI в. проявили авторы, включенные в процессы реконструкции этой мифологической реальности, но не имеющие специальной гуманитарной подготовки. К такой категории относится значительная часть представителей современного язычества. Продвижение этого нового религиозного движения потребовало создания его текстологической базы. Эти авторы, как им представляется, ПРАВИЛЬНО воспроизводят смыслы ритуальных практик и древних представлений, так как делают это при «поддержке» своих богов (так, например, словами «если Велес поможет, то напишу еще что-нибудь» [7] завершает свой цикл преданий один из языческих авторов), а также с опорой на авторитетные в их кругах научные и научно-популярные источники. Плоды своей поисково-интерпретативной и сочинительской деятельности они оформляют в виде сказок, легенд, преданий, текстов выступлений, лекций и других форм, транслируют их в формате печатных сборников, на дисках, в виде интернет-текстов и аудиокниг. При этом авторы этих изданий считают, что с их подачи «мир языческих преданий славянской старины предстает перед читателем <...> во всем своем великолепии» [3, с. 4].

Текстам, созданным представителями современного язычества, приписывается различная степень достоверности и сакральности. Результаты любительской художественной переработки знаний по славянской культуре сегодня репрезентированы в основном в жанрах сказа, сказки и предания. Согласно мнению С. В. Пепеляевой и Р. В. Шиженского, такого рода тексты «позволяют писателю от язычества найти своего читателя, подготовить его к «живому

язычеству», отделив от аморфной культовой среды» [9, с. 82]. Ряд языческих тем и сюжетов также получил распространение в музыке, в мультипликационном и изобразительном искусстве, кино, но это уже преимущественно профессиональный уровень художественной культуры, изучение которого не входит в задачи исследования. В статье представлен анализ стилистического, образного, композиционного и ценностного аспектов неязыческих сказок, сказов и преданий. Материалами стали тексты неязыческих авторов начала XXI в. Они были изучены с использованием аксиологического подхода, компаративного и структурно-семиотического методов.

Сказка как вид духовно-практической деятельности аккумулирует ценности и смыслы социума. В качестве ее главных функций также отмечают сохранение культурной традиции, воспитательно-социализирующую, коммуникативную, эстетическую, и терапевтическую (компенсаторную) [6]. Считается, что в отличие от сказа и предания, которые все же претендуют на достоверность, сказка опирается преимущественно на вымысел. Легитимна точка зрения, что сказка является модификацией мифа, осуществляемой посредством десакрализации и художественной переработки описываемых событий. Идеолог неоязычества А. А. Добровольский (Доброслав) полагал несколько иной тип связи мифов и преданий со сказкой: «Волшебные сказки — это замаскированное изложение священных родоплеменных преданий» (цит. по [11, с. 104]). Этим утверждением руководствовался целый ряд неязыческих авторов. Фольклор, по мнению Доброслава, является наиболее достоверным источником по изучению славянской мифологии (цит. по [11, с. 104]). В неязыческих сочинениях, содержащих в названиях указание на сказки, сказы и предания, сами жанры не различаются. Все они, несмотря на прилагаемые к текстам комментарии, являются вымыслом современного автора, т. е. собственно сказкой, поэтому в исследовании они принципиально не различаются.

Современная сказка ориентирована на разновозрастного читателя: им может являться и ребенок, и взрослый. Она существенно отличается от своего древнего прототипа, но сохраняет ориентацию на созидание, общечеловеческие ценности и нравственные доминанты. Выделяют следующие отличительные характеристики современной сказки для детей. Она освещает проблемы современного общества и ребенка, имеет большую свободу и подвижность в композиционной структуре, отличается разнообразием лексики и сюжетов при минимизации каноничных формул. Современная литературная сказка допускает жанровый синкретизм, опирается главным образом на индивидуальный авторский замысел. Она содержит минимум поучительных моментов, создается для рекреации, демократична и допускает иронию. Современные сказки характеризуют расширенные интертекстуальные связи, апеллирующие к архетипическим образам. Сказочное двоemiрие в них — эволюция не мифологического хронотопа, а романтической традиции [5]. Все эти черты детской сказки присущи и сказкам для взрослой аудитории, которые сегодня оформляются в основном в жанре фэнтези. Сказкотворчество также используется в практической психологии в психотерапевтических целях, но этот вид сказок выходит за рамки объекта исследования.

Свобода, многообразие, секулярность, развлекательный характер, индивидуальное авторское начало, интертекстуальность, специализация и опора

на современные технологии, в том числе педагогические, характеризующие этот вид литературного творчества сегодня, отражают также ориентиры современной культуры. Тем не менее в большинстве сборников, подготовленных в конце XX — начале XXI в. идеологами славянского неоязычества, культивируются противоположные смыслы. Их творец явно не претендует на авторство, обычно представляется как собиратель и обработчик народного творчества, репрезентирует плоды своей деятельности в качестве «ключа <...> толкований сакральной мудрости славян», идущей из «глубин сакрального источника», постижение которого «отпирает двери Знания» [4]. Сам же анализ неязыческих текстов показывает, что они, помимо артикулируемых, имеют другие задачи и особенности.

Мистификация текста в фольклорном творчестве современного славянского язычества сочетается с его наукообразностью: нарочито подчеркивается особый религиозный смысл и древность сюжетов, при этом их описание сопровождают «научные» комментарии. Иногда эти экспликации встроены в саму структуру произведений. Современные языческие авторы создают также тексты без притязаний на аутентичность и особый сакральный смысл. В качестве примера можно привести сборник А. Асова «Славянские сказы для детей», отдельные части которого созданы в стихотворной форме. В тексте выражено авторское начало, присутствуют множественные интертекстуальные связи и ирония. Так у славянских неоязычников возникают произведения о «самой обычной московской дыре», где проживает «самый обычный мальчик» [1]. Другой пример — «Побрехушки» Богумила Мурина [8] — истории юмористической направленности без установки на достоверность и таинственность, сочиненные непринужденно «сами собой», близкие к жанру бывальщины. О побрехушках как неязыческих произведениях уже писали С. В. Пепеляева и Р. В. Шиженский [9].

Эффект сакральности и стилизацию под древность в сказах, сказках и преданиях неоязычников обеспечивает использование ключевых традиционных сюжетов и образов, а также «этнически обогащенного» новояза [12, с. 28] (или его элементов), имитирующего древний славянский язык. Этот язык эклектичен и синтетичен, как неоязычество в целом. Его не следует отождествлять с межславянским языком, сконструированным лингвистами. Неоязыческий тезаурус был создан основателями славянских общин на основе фольклорных и историко-этнографических источников, в том числе тех, чья легитимность научно не подтверждена, и использовался в религиозных практиках, общении и сочинительстве. Этот язык, как показали современные исследования, вариативен и может различаться в разных общинах [12]. С. В. Пепеляева и Р. В. Шиженский называют его «своеобразным двигателем новой языческой истории, формирующим «правильное» прошлое за счет все того же «купажа» академических данных и собственной истории родноверческих вождей» [9, с. 82].

Центральными персонажами неязыческих сказок выступают славянские боги, полубоги-полулюди и существа низшей мифологии (эта научная классификация в самих текстах явно не выражена): Род, Перун, Ярило (Ярила), Велес, Сварог, Хорс, Дажьбог (Даждьбог), Макошь, Лада, Леля, Марена, Святогор, Вий,

Кащей, Баба Яга, банник, домовый, русалки, чёрт и др. Наибольшую популярность получил служитель культа — волхв, который обрел свой сакральный статус посредством испытания и обучения. Нрав и добродетели героев в тексте передается посредством эпитетов: правдивый Перун, пресветлый Хорс, буйный Велес, великий Сварог, удалой Дажьбог и т. п. Все перечисленные ключевые персонажи антропоморфны, однако у них, как правило, имеются зооморфные, орнитоморфные, ихтиоморфные или хтонические аватары, в роли которых выступают медведь, заяц, волк, лиса, лебедь, орел, ворон, утка, еж, змей/змея и другие виды существ. При этом не всегда есть привязка конкретного мифологического персонажа к живому созданию, которым оно оборачивается. Иногда вид перевоплощения обуславливается насущными задачами (например, лететь, бежать или плыть и т. п.): «обернулся он горностаем, побежал по лесу дремучему, щукой нырнул в море синее, а из моря вспорхнул белым гоголем...» [2].

Существа животного мира могут выступать и в качестве самостоятельных образов, при этом выражать какие-либо характеристики и ранги социального мира. Животные в неязыческих сказках транслируют как традиционно приписываемые им качества, так и нетипичные. Второй тип образов встречается в уже упомянутых побрехушках. В частности, медведь в них может быть завистливым и глупым, заяц — отважным, хитрым, ловким и, вдобавок, кровожадным; волк выступать в роли жертвы, еж — в должности почтенного волхва и т. п. В других вариантах природные существа входят в свиту какого-либо могущественного мифологического персонажа. Например, в окружении царя Тритона были следующие представители ихтиофауны: краб-рак, спрут-осьминог, рыба-сом, налим-толстогуб, щука, осетр и жбан.

Отдельную категорию образов составляют мифологические птицы: алконост, Финист-Ясный сокол, сирин, гамаюн, могол, Жар-птица и Царевна Лебедь. Для них орнитоморфный облик является определяющим. Большинство из них также демонстрирует способность оборачиваться антропоморфными существами. «Птичья» тема достаточно распространена в неязыческих источниках. Птицы фигурируют в них в качестве самостоятельных образов (как правило, в значении волшебных помощников или, наоборот, антагонистов) и аватаров. Наименования этих живых существ используются также в сказочной топонимике. Так, названия семи птиц были положены в основу обозначений семи холмов, где происходило действие сказа о спящей царевне Эвелине Плянке. На месте цепи из семи холмов (Воробьевский, Соколиный, Сорочинский, Соловьиный, Голубиный, Совиный и Лебединый) стали жить главные герои Аргаст и Эвелина и в дальнейшем образовалась Москва [1].

Следует также отметить, что фабула сказа о спящей царевне Эвелине Плянке была целиком позаимствована у Ш. Перро, но имена персонажей и названия мест привязаны к славянской традиции. Данное произведение демонстрирует эклектику как черту современного язычества и интертекстуальность как постмодернистский прием. Здесь действует такой принцип: заимствованная форма наполняется аутентичным содержанием. Другим примером подобного совмещения являются «Сказы кощунов» Живы Божеславны [4], в которых, кроме изложения «древних» славянских сказов, предпринята попытка уложить все кощуны — сакральные символы славян — в систему гаданий

Таро. Вся совокупность славянских образов была приведена в соответствие с арканами различных рангов. К изданию также прилагается инструкция по их толкованию по аналогии с картами Таро. Все особенности взаимоотношения традиции и рецепции, а также специфику культурного трансфера в неоязыческую сказку нельзя описать только такими примерами. Эти вопросы могут стать отдельными темами исследования.

Выразительна и разнообразна география неоязыческой сказки. Природные зоны и объекты нередко персонифицируются или предстают в облике зооморфного существа. В неоязыческом мифологическом пространстве отчетливо различаются три космологические зоны: Правь — светлый мир небесных богов, Явь — земной мир и Навь — мир темных существ и мертвых. Их границами выступают природные объекты: горы Репейские, Сарачинское поле, река Смородина, камень Алатырь и др. Реальное (объекты, имеющие прототипы в реальности) и мифологическое (объекты, существующие только в мифологическом пространстве), природное и рукотворное в текстах не дифференцируются. Волга, Дон, Дунай, Днепр, море Белое, море Черное, горы Кавказские, горы Уральские, горы Араратские и остров Таврида равнозначны реке Смородине, Калиновому мосту, Китеж-граду, острову Буяну, молочной реке с кисельными берегами, Саду Ирию, Атлантиде, Беловодью и др. Одни объекты являются целью путешествия героя, другие — препятствием на его пути. Языческая топонимика сегодня получила широкое распространение в религиозном туризме, в других видах искусства, в частности, нашла отклик в творчестве Z-поэтов. Так, например, в произведении Анны Долгаревой умершие воины исчезают за рекой Смородиной. Славянские языческие образы и символы в ее сочинениях переплетаются с христианской тематикой и современными представлениями.

«Пережитки» христианских верований можно встретить и в неоязыческих текстах. Так, три мира: Правь, Явь и Навь — представляются как три лика единого Рода [4]. В описании грядущего конца мира есть образно-семантические и фразеологические аллюзии на «Откровение от Иоанна». Также встречаются упоминания поста, Страстной недели, распятия и вознесения: «Почитайте страстную неделю — как скорбел Дажьбог от распятия до спасения Лебедью-Живой, так и вы скорбите смиренно...» [2] (*пунктуация и орфография оригинала сохранена*). Приведенные фрагменты вступают в противоречие не только с официально известными фактами древнеславянской культуры, но и с особенностями современного славянского язычества, которому не свойственны установки на пассивность и смирение. Само христианство и события Крещения Руси неоязычники интерпретируют крайне негативно.

В произведении вплетены традиционные сказочные сюжеты о Колобке, Репке, Курочке Рябе, Снегурочке, Машеньке и медведе и др. Один из авторов, пишущий под псевдонимом Старый, отмечает, что нам были ранее (в детстве) навязаны «грубые искажения образности и логики» этих сказок [10]. Он предлагает их иную мифологическую трактовку. Так популярные сказочные темы обретают в неоязыческом повествовании и комментариях к нему новые космогонические или этиологические функции. Иногда включение сказочных сюжетов в тексты может осуществляться только одной, но легко узнаваемой

этнофором фразой: «Сядь, на пенек, съешь пирожок ...» [4] (*пунктуация оригинала сохранена*) или «Стань к лесу задом, ко мне передом!» [2] и т. п.

Интертекстуальность неоязыческих текстов реализуется больше в поле славянской культуры, но нередко встречаются другие историко-культурные параллели, что может являться как сознательным межкультурным цитированием, так и следствием научной некомпетентности создателя текста. В первом случае у автора отсутствует изначальная установка на мистификацию и реконструкцию традиционных представлений. Им движет потребность в художественном самовыражении. Таким способом в непрофессиональные художественные новославянские сочинения инкорпорируются универсальные мифологемы типа утки-наряльщицы, добывающей землю, образ дракона-саламандры, тема египетских казней и поста, фабула сказки о Спящей красавице Ш. Перро, аллюзия на произведения Дж. К. Роулинг о Гарри Поттере, параллельные виртуальные и романтические миры и т. п.

Композиция неоязыческого художественного нарратива различается в зависимости от типа источника. В анализе этого аспекта, как, впрочем, и других аспектов объекта исследования, принята установка на изучение содержания первоисточников без предварительной актуализации известных классификаций. Некоторые сходства с волшебной сказкой были выявлены в результате последующего сравнения их функций с исследовательскими концепциями. Это касается текстов, имитирующих древние источники [2, 3, 4]. Их авторы, следуя традиционным шаблонам и опираясь на популярные тексты по славянской мифологии, воссоздали фабулу, похожую на традиционную:

- констатация первоначального состояния;
- появление нового объекта или героя как источника проблемы;
- нарушение равновесия;
- поиск возможных путей устранения проблемы / попытка смягчить наказание / попытка отсрочить наступление кризиса;
- неизбежное наступление кризиса, появление нового антагониста;
- появление спасителя или волшебного помощника;
- активное преобразование или борьба;
- восстановление равновесия, вознаграждение положительных героев и наказание отрицательных;
- утверждение нового порядка.

Сочинения, не претендующие на реконструкцию мифологического мировоззрения, отличаются большей композиционной свободой и отражают вышеобозначенные черты современной сказки для детей. Вопрос о мастерстве применения современных художественных приемов в данном случае не рассматривается. В этих тестах воспроизводится ряд перечисленных традиционных функций, но их структура в большей степени обуславливается замыслом автора и композицией источников, с которых делается калька. Хронотоп таких произведений образует сочетание или одновременное сопричастие различных пространственно-временных континуумов: реальное пространство современного мегаполиса с его неприкрытыми изъянами; волшебный космос с архаическими символами и существами, которые вмиг оборачиваются невинными домашними животными или предметами; виртуальный мир, в кото-

ром продолжается мифологическая мистерия, но уже в форме компьютерной игры: «...соперничество Ярика с Гришкой продолжилось. Однако теперь они состязались по-иному — в виртуальной игре, которую создал сам магистр Мартин Маргус» [1]. Этот пространственно-временной синтез — метонимия неоязычества как явления современной культуры, реализованного в актуальной, мистической и виртуальной реальностях и допускающего эклектику в различных своих проявлениях. Что же касается прогнозов этого религиозного движения на будущее, то здесь, как и в анализируемом произведении А. Асова, остается открытый финал.

Место каждого события, образа и пространственного объекта «аутентичного» мифологического пространства определено согласно системе дуальной оценки. Всё в этом пространстве сконцентрировано вокруг главных полюсов, образуемых двумя рядами гомологичных понятий: первый составляют категории Правда, Долюшка, Добро, Жизнь, Свет и Небо, второй — Кривда, Недоля, Зло, Смерть, Тьма и Подземелье. Они соотносимы с космологической структурой, полярными полюсами которой выступают миры Правь и Навь. Эта система также устанавливает аксиологический каркас неоязыческих произведений.

Вполне закономерным в контексте неоязычества выглядит список ценностей, отстаиваемых либо приобретаемых героями произведений: предки, семья, супружество, добро, отвага, активность, красота, цельность, гармония, мудрость, природа, изобилие, родина, любовь, счастье, молодость, сила, слава и патриархальный уклад. Соответственно этому списку выстраивается перечень негативно оцениваемых качеств и поступков: лень, трусость, бесчестие, бесславие, супружеская неверность и присвоение чужого имущества или брачного партнера.

Герой отправляется в опасное путешествие, чтобы восстановить естественный ход событий или гармонию, утраченную в результате вредительства или нарушения правил, установленных предками. Главной целью его похода может быть также поиск прекрасной супруги. В прохождении испытаний ему помогают добрые и мудрые помощники, собственные смекалка, смелость, физическая и моральная устойчивость. Обретение славы становится возможным через воинственность, которую непрестанно демонстрируют большинство мужских и даже некоторые женские персонажи.

На первый взгляд, в этом мире царит равноправие, тем не менее в тестах прослеживаются гендерные различия: величие, воинственность, превосходство в физической и моральной силе составляют мужской эталон поведения; в женском же образе персонифицируются представления о красоте и доброте. Лишь редких героинь сопровождают нелицеприятные эпитеты: ужасная, взбешенная и т. п. (в частности, эти определения характеризуют образ Морены в отдельные циклы года). Женскую красоту различают на внешнюю и внутреннюю. Внешняя красота завораживает героя, вдохновляет его на подвиг. Далее он понимает, что истинной может быть только внутренняя красота, проявляющаяся не в блеске золота и драгоценных камней, а в доброте, скромности и нежности. Главным героям современной языческой сказки, в том числе богам, не чужда любовь, притом отнюдь не платоническая, а та, что порождает новую жизнь. Она представляется в качестве начала всего на земле: «От любви

Рода и Лады всякая жизнь начало берет ... всякая вещь проЯвляется...» [4], т. е. реализуется в мире Явь. Жизнь, в свою очередь, ассоциируется со светом.

К сверхценностям героев, о которых они мечтают, относятся бессмертие, вечная молодость и возможность понимать язык зверей и птиц. Вечная жизнь и молодость, как и вечное счастье, возможны лишь в Ирийском саду. Понимание языка природных существ — это волшебный дар, которым может обладать только человек, прошедший особую инициацию, т. е. волхв. Обладание этим даром дает ему мудрость, уважение и власть над миром людей, гарантирует покровительство мира природных духов и живых существ.

Таким образом, анализ художественных артефактов неоязычества выявил расхождение артикулируемого и созданного. Сказки, сказы и предания, несмотря на заявляемые аутентичность, анонимность, сакральное происхождение, и вместе с тем научность, всё же следует отнести к непрофессиональной художественной литературе, основанной на фольклорных сюжетах. Этот тип сочинительства называют также наивной литературой. На принадлежность этих текстов к художественному стилю указывают обилие диалогов, эмоционально-экспрессивной лексики, тропов (главным образом сравнений, эпитетов и гипербол), выраженное авторское начало; в целом ряде произведений присутствуют интертекстуальные включения и ирония. Связь этих текстов одновременно с традиционным славянским фольклором и современным литературным творчеством обеспечивается осознанным и произвольным использованием устойчивых фольклорных образов, клише, а также новояза, тропов и межкультурных параллелей.

Персонажи неоязыческих текстов различаются своей принадлежностью к разным мирам (Правь, Навь и Явь). В этой тернарной структуре лишь незначительно возвышаются небесные божества по аналогии с авраамическими религиями. Вместе с тем не прослеживается явная негативация образов, определяемых в терминах подземелья. Боги, люди и персонажи низшей мифологии непрерывно взаимодействуют между собой. Антропоморфные герои и существа природного мира демонстрируют возможность взаимопревращения как отражения первобытного синкретизма в идее слитности человека и природы. В целом взаимоотношения персонажей разных рангов изображаются вполне паритетными, как в языческом космосе. Несмотря на обилие природных образов и демонстрируемое единство человеческого и природного мира, в системе образов произведений всё же проявляется антропоцентризм как след культуры модерна в сознании современного автора.

Композиция неоязыческих произведений имеет сходство с системой функций русской волшебной сказки. Оно больше выражено в произведениях, ориентированных на реконструкцию традиционных представлений. Это сходство, а также инкорпорирование в произведения инокультурных компонентов, клише и формул обеспечивается как бессознательным воспроизведением архетипических структур, так и осмысленным подражанием традиции и современному литературному творчеству. Три вида синтеза, реализуемого в текстах: эклектичная конструкция хронотопа, синтетичная лексика, соединение заимствованной формы и аутентичного содержания — отражают сущностные характеристики неоязычества как современного явления, частью которого являются эти художественные артефакты.

Аксиосферу неспециализированного художественного творчества современных язычников можно представить как систему, включающую добродетели, репрезентируемые в текстах посредством речи и поступков героев, и ценности, детерминирующие создание самих этих нарративов авторами. Интегралом первого компонента, как показали результаты исследования, выступает принадлежность к семантической группе «Правь». В целом эту группу ценностей также разделяют сами неоязычники. Специфику второго компонента составляет то, что сверхценности как цели только отдельной категории сказочных персонажей примеряют на себя все адепты современного язычества. Идея бессмертия, вечной молодости и возможности понимать язык природы отражает представления неоязычников об утраченном идеальном мире, гармонии, возвращение которых возможно через их деятельность. Но в реконструкции языческого Космоса авторы используют символический капитал современной культуры, поэтому вполне закономерно, что в своем творчестве они также удовлетворяют потребности в самовыражении и самоактуализации, свойственные любому современному человеку.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асов А. Славянские сказы для детей. — М.: АСТ, 2016. — 253 с.
2. Барашков А. (Асов) Песни птицы Гамаюн (древнерусские веды). — URL: <https://coollib.com/b/536987-aleksandr-igorevich-barashkov-pesni-ptitsyi-gamayun-drevne-russkie-vedyi/read> (дата обращения 12.09.2023).
3. Грушко Е. А., Медведев Ю. М. Русские легенды и предания. — М.: Эксмо, 2006. — 672 с.
4. Жива Божеславна. Сказы кощунов. Толкование и календарь кощунов, 2017. — URL: <https://mybook.ru/author/zhiva-bozheslavna/skazy-koshunov-tolkovaniya-i-kalendar-koshunov/read/> (дата обращения 12.09.2023).
5. Кабанова Н. Г. Развитие жанра сказки на современном этапе // *Modern Science*. — 2020. — № 2–1. — С. 274–279.
6. Кулагин Д. Л. Функции русских сказок: философско-культурологический анализ // *Манускрипт*. — 2017. — № 1 (75). — С. 132–136.
7. Мельник А. Ф. Языческие предания-кощуны, 2013. — URL: http://samlib.ru/m/melxnik_a_f/skazki-11.shtml (дата обращения 12.09.2023).
8. Мурин Б. Побрехушки. Книга первая: в 2 ч. — Обнинск: Оптима-Пресс, 2006. — Ч. I. — 226 с.
9. Пепеляева С. В., Шиженский Р. В. Особенности функционирования анималистических образов в художественном творчестве представителей современного языческого движения // *Вестник славянских культур*. — 2020. — № 1. — С. 80–92.
10. Старый. Русские Сказки и Славяно-Арийские Сказы. — URL: <https://fishki.net/1500725-russkie-skazki-i-slavjano-arijskie-skazy.html> (дата обращения 12.09.2023).
11. Шиженский Р. В., Тютина О. С. Мифология и фольклор в нарративах идеолога неоязычества А. А. Добровольского // *Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история*. — 2015. — № 44–45. — С. 103–107.
12. Шиженский Р. В. Особенности нового языка («новояз») русских язычников XXI века // *Научное мнение*. — 2017. — № 11. — С. 25–33.

*Н. Ю. Раевская**

СИМВОЛИЗМ ИУДЕЙСКОГО ХРАМА: ОТ РАННИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ДО ИНТЕРПРЕТАЦИЙ ЗРЕЛОГО ПЕРИОДА

В статье рассматриваются иудейские представления о храме, начиная с эпохи его исторического существования в Иерусалиме и заканчивая эпохой, следующей за его падением. Поздние тексты, создававшиеся на исходе эпохи II храма и сразу после его разрушения, свидетельствуют о том, что в это время земное святилище представлялось имеющим высший космический прототип и рассматривалось как модель единого мира — конструкция, соединяющая небо и землю. При этом в текстах Танаха идея храма как модели мироздания, воспроизводящей вселенский порядок, фактически отсутствует. В связи с этим встает вопрос, воспринимался ли храм подобным образом уже на заре своего существования или эта идея была поздним изобретением? Осознавалось ли его пространство иудеями изначально как нечто большее, чем «дом Бога», место пребывания Шхины и точка встречи с Богом? Как менялось (менялось ли) понимание смысла храма на протяжении тысячи лет его существования и претерпело ли трансформацию после его разрушения?

Ключевые слова: иудаизм, еврейское искусство, храмовый культ, храм, Иерусалимский храм, Первый храм, Второй храм, символика храма, небесный храм, космологический храм.

Raevskaya N. Yu.

SYMBOLISM OF THE JEWISH TEMPLE: FROM EARLY NOTIONS TO LATER INTERPRETATIONS

The article deals with Jewish ideas about the temple from the era of its historical existence in Jerusalem and to the era following its fall. Texts created at the end of the Temple epoch and immediately after its destruction testify that the temple seemed a symbolic reflection of the Celestial temple covering the entire cosmos. In rabbinical thought the Temple in Jerusalem appears as a structure that models and, through this modeling, actualizes a world in which

* Раевская Наталья Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет; raev.spb@rambler.ru

God is in unity with the earthly world and with the Israeli people. At the same time in the Tanakh the idea of the temple as a model of the universe reproducing the universal order is actually absent. The question is whether the temple was perceived in this way from the start of the existence or was this idea a late invention? Was its space initially perceived by the Jews as something more than the house of God, place of Divine presence and a point of meeting with God? Has the idea of the temple changed over the thousand years of its existence and has it been transformed after its destruction?

Keywords: Judaism, Jewish art, Temple cult, Temple, First temple, Second Temple, Jerusalem Temple, symbolism of the Temple, Celestial temple, Cosmic Temple.

«Храмовая эпоха» в истории иудаизма охватывает тысячелетний период примерно с X в. до н. э. до 70 г. н. э. и включает в себя время существования I храма (построенного царем Соломоном) и II храма (восстановленного Зоровавелем после Вавилонского плена в VI в. до н. э. и перестроенного царем Иродом около 20 г. до н. э.). Эту эпоху, согласно традиции, предварял достаточно длинный период существования временного храма — переносной скинии, которая была местом принесения жертвоприношений и хранения ковчега завета до постройки иерусалимского храма, созданного по ее образцу. Все это время храм был средоточием религиозной жизни евреев и считался важнейшим средством, обеспечивающим пребывание Бога среди народа Израиля. Периоды разрушения храма переживались как трагедия и тяжелая утрата, и всякий раз побуждали иудейских мыслителей к переосмыслению взаимоотношений человека с Богом, вносили новые оттенки в понимание сущности взаимодействия между ними и осознание роли храма в этом процессе.

Более чем тысячелетней истории существования скинии и храма соответствовал длинный путь развития иудаизма. В самом начале специфически религиозное сознание евреев еще не было окончательно сформировано и их представления о мире, храме и способах общения с Богом были, вероятно, близки к мифологическим взглядам окружающих народов. Как показывает исследование текстов Танаха, в ранний период своего существования храм (сначала переносной, потом стационарный) и культ, с ним связанный рассматривались, как и в политеистических религиях, в качестве основополагающей и необходимой формы контакта с божественным. Взаимодействие между человеком и Богом должно было осуществляться в рамках физической конструкции и с помощью физических действий, порядок которых определялся самим Богом, был прописан в мельчайших подробностях и требовал строгого воспроизведения. Позднее здание храма и культ внутри него, перестали рассматриваться как имеющие самодовлеющую ценность, а схема взаимодействия с Богом приобрела специфические черты, характерные для иудаизма, и отличавшие его от соседей. Согласно этим новым представлениям храм и его культ хоть и имели огромную важность, но не могли обеспечить благоденствие народа сами по себе, без исполнения всех заповедей, без «освящения себя» посредством следования воле Бога. В текстах этого периода тщательное описание храмового устройства соседствует с указанием на то, что правильное человеческое поведение для Бога важнее, чем великолепие храма и строгое выполнение ритуала. Такой специфически иудейский способ взаимодействия с Богом, нехарактерный для соседних культур, предполагал, что Он пребывает

с народом в первую очередь в силу выполнения данных им заповедей, а не в силу грандиозности храма и культа. [9, с. 152–153]

Можно предположить, что в эпоху существования скинии и I храма монотеистическая доктрина, утверждавшая не только единственность, но и трансцендентность Бога, а также схему взаимодействия с ним, не сводившуюся к механическому воспроизведению ритуала, находилась в стадии становления. В период II храма эти представления были уже четко сформулированы и усвоены иудеями. Бог получил черты абсолюта, а человек, сознающий себя как Его образ, уверенность в возможности приблизится к первообразу путем личного совершенствования. Взамен идее коллективной ответственности стала утверждаться идея личной ответственности человека перед Богом. Все большее значение придавалось личной молитве, появились синагоги, значение храмового культа для религиозной жизни снижалось. Постепенно развиваясь, к концу периода II храма иудейское религиозное сознание приобрело те основные черты, которые характеризуют иудаизм сегодня. Специфически религиозное сознание было сформировано и, казалось бы, противопоставлено мифоритуальному сознанию соседних народов, в котором структура храма и храмовый культ представлялись обладающими самодовлеющей ценностью. Тем не менее, тема храма и его непревзойденной важности на исходе его существования и даже после его разрушения не только не исчезла, но стала даже более значимой для иудейских авторов. К этому времени относится ряд исторических, философских и религиозных текстов, в которых храм как таковой, включая всю его структуру, действующих лиц и само культовое действие, представляется символическим отображением высшего космического храма, соединяющего небо и землю, то есть образом единой реальности, созданной и поддерживаемой Богом. Подобную интерпретацию, в частности, можно обнаружить в трудах еврейского мыслителя Филона Александрийского; историка Иосифа Флавия, в произведениях апокрифической литературы, таких как книги Еноха, книга Юбилеев, завещание Левия и др. В раввинистической мысли постхрамового периода (в Талмуде и мидрашах) мысль о сообразности земного и небесного храма и особом вселенском значении Иерусалимского храма становится отчетливо декларируемой, детализируется и совершенствуется.

Наши сегодняшние представления о «храмовом сознании» иудеев, то есть о том, как мыслился храм его современниками, строятся преимущественно на основании этих комментариев. Однако встает вопрос, воспринимался ли храм подобным образом уже на заре своего существования или эта идея была поздним изобретением, появившимся, быть может, под влиянием эллинизма и (или) в силу исторических обстоятельств, связанных с утратой реального земного храма, при этом поздние авторы приписывали современное видение сознанию прошлых эпох? Осознавалось ли это пространство иудеями изначально как нечто большее, чем «дом Бога», место пребывания Шхины и точка встречи с Богом? Как менялось (менялось ли) понимание смысла храма на протяжении тысячи лет его существования и претерпело ли трансформацию после его разрушения? Отдельный вопрос касается причин усиления «символической» линии в интерпретации храма в постхрамовый период.

Попытка такой реконструкции представлений может быть осуществлена через сравнение интерпретаций, содержащихся в источниках, датированных последними веками до н. э. — началом н. э., с текстами Танаха, а так же привлечение материалов, касающихся «храмового сознания» в рамках соседних культур ближневосточного региона.

Из известных нам литературных источников, не входящих в Танах, первая по времени возникновения попытка объяснения значения храма имела место в трудах Филона Александрийского, жившего в самом конце эпохи II храма. Этому мыслителю, интерпретировавшему иудейское учение сквозь призму греческой философии, принадлежит первая отчетливо выраженная символическая трактовка храма. Рукотворный храм, созданный людьми, в его представлении служил подобием, отражением, земной моделью подлинного божьего храма, охватывающего весь космос. «Мы должны смотреть на Вселенную как на высочайший и истиннейший храм Божий, имеющий своим святейшим местом самую священную часть сущности всех существующих вещей, а именно небо; а для украшения — звезды; а для священников — ангелов...» (Об особых законах 1.66). Интерпретируя фрагмент Шмот (Исх. 25:9) «всё..., как Я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов ее; так и сделайте», Филон, задавая начало длительной традиции, как в иудаизме, так и христианстве, утверждает следующее. Бог явил Моисею на Синае умопостигаемый образец временного храма (скинии) со всем ее оснащением, который, был «как бы впечатан» ему в память. (Из жизни Моисея 2.74–76). Этот образец, «продемонстрированный» Богом, требовал подобия будущего земного храма первичному (космическому) храму, им сотворенному. Все пропорции, архитектурные и декоративные элементы, а также используемые для его создания цвета и материалы должны были соответствовать вселенной, в которой высшие и низшие сферы объединялись Богом, управлялись Им и демонстрировали Его величие. В скинии, а затем и в храме, построенном иудеями, по мнению Филона, Святая святых соответствовала высшим сферам и ассоциировалась с небом. Подсвечник, расположенный в этом месте, «указывал на движение звезд», а семь свечей являлись символами тех семи звезд, «которые люди, сведущие в естественной философии, называют планетами». (Из жизни Моисея 2.103, О том, кто наследует божественное 221–225) Кроме того руководствуясь идеей воспроизведения космического храма иудеи, строившие «храм Отцу и Владыке вселенной», взяли «сущности, подобные тем, из которых Он сотворил саму вселенную» (Из жизни Моисея 2.88). Так храмовые завесы были сотканы из материалов, которые по количеству и качеству соответствовали элементам, из которых был создан мир — земле соответствовал «тонкий лен», воде «пурпур», воздуху — «цвет гиацинта», а «багряный цвет» огню. Микрокосмический смысл вкладывался им не только в храм, но и в священника: и в саму его фигуру, и в его облачение, которое в целом есть «копия и представление мира; а части представляют собой отдельные части мира». (Из жизни Моисея 2.117). Священник, одевающий свои одежды, по его словам, менял «природу человека на природу мира» и сам становился «маленьким миром» (Из жизни Моисея 2.127).

В целом в интерпретациях Филона заметно стремление показать символическое значение храма с двух сторон. С одной стороны, таким, каким его могли

видеть иудеи в рамках традиционных представлений (при этом насколько в действительности среди евреев были распространены такие трактовки, остается спорным вопросом). С другой стороны, так, как его могли воспринимать греки, воодушевленные рационалистической философией. Например, рассуждая о том, почему в полученных свыше «инструкциях» по сооружению скинии не указывается глубина ковчега, он говорит о том, что это является не только «эмблемой» милосердной силы Бога (что ближе к иудейскому пониманию); но и одновременно человеческого ума, способного посредством «любви к простоте, соединенной со знанием, разрушить суетные мнения» (что ближе греческому рационализму). (Из жизни Моисея 2.96). Херувимы представлялись ему, как возможно и другим иудеям, соответствующими двум силам Бога: созидательной мир и управляющей им. Некоторые, как он говорит, считают их (каждого из них) символами двух сфер: земной и небесной (наделенной крыльями). Греки же, по его мнению, могли назвать этих существ «знание» и «наука». (Из жизни Моисея 2.98). В целом несомненно, что подход Филона был инспирирован платоническими представлениями о существовании архетипических образцов всего существующего. В цитируемом трактате он прямо писал, что объекты мира, видимые зрением, являются «копиями и подражаниями» бестелесных образцов, существующих в высшем разуме. (Из жизни Моисея 2.127). Соответственно земной храм представлялся ему уменьшенной и несовершенной копией образца, архитипически существующего в разуме Бога, и соответствующего «универсальному храму», то есть миру, созданному Творцом и Им управляемому.

В трудах Иосифа Флавия, еврейского историка, находившегося под сильным влиянием эллинистической культуры и заставшего последние годы существования храма, можно обнаружить описание, которое следовало по времени за интерпретацией Филона Александрийского и совпадало с ней по духу. В его книгах «Иудейские древности» и «Иудейская война» земной храм также представлял как отражение космологического храма. Трехчастная структура скинии и храма соответствовала, по его мнению, трем частям мира. Первая часть (внешний двор) и вторая (внутренний двор) символизировали землю и море, поскольку они доступны всем; третья часть (Святая святых) была «посвящена одному Богу», ассоциировалась с небом и была недоступна для простых смертных, как «и небо для людей недоступно». Находившиеся в Святой святых двенадцать хлебов соответствовали, как он отмечал, двенадцати месяцам; семь свечей светильника — семи планетам; а храмовые завесы были сотканы из четырех материалов, служивших «эмблемами» стихий, из которых был сотворен мир. Одежда священника также была наделена микрокосмическим смыслом, описывалась как «изображение» универсума, включавшее в себя элементы, которые символизировали землю, океан и небо. (Иуд. древности III.6:3–7;7:7. Иуд. война V, 5: 4–5). Трактовка храма Иосифом Флавием хоть и была близка к космологической интерпретации Филона Александрийского, но не совпадала в деталях и была свободна от реминисценций древнегреческой философии. В целом сопоставление двух источников не производит впечатления заимствования, а сходство этих описаний вероятнее всего говорит о достаточно широком распространении символического восприятия храма, по крайней мере, среди эллинизированных евреев.

Важную группу произведений, помогающих реконструировать храмовые представления древних евреев, составляют иудейские апокрифические (неканонические) произведения, датируемые предположительно концом эпохи II храма. Описание небесного храма, коррелирующееся с устройством земного и, вероятно, свидетельствующее о наличии символического восприятия храма в то время, можно обнаружить в «Книге стражей» (самой древней части I книги Еноха, созданной предположительно в III в. до н.э.). Книга повествует о «вознесении» Еноха на небо, в процессе которого патриарх сначала попадает «в великий дом, который был устроен из кристалльных камней», а затем в следующий больший по размеру и выстроенный «из огненного пламени». В этом втором он видит престол, окруженный «блистающим солнцем» и слышит херувимские голоса. Сказано, что в это место не мог вступить ни ангел, ни смертный, ибо никто не мог «созерцать вид лица Славного и Величественного» (1 Енох 14). Согласно этому описанию структура небесного храма представляется автору соответствующей структуре Иерусалимского храма с его делением на Святая святых, недоступное для людей, и менее сакральное помещение, ему предшествующее. Далее ангелы показывают Еноху с высоты небес красоту творения, созданного Богом. Созерцая «пределы всего» он видит землю и «в конце земли вверху небесную твердь» — место, где земля соединяется с небом. Самая высокая из всех гор, показанных патриарху, достигает неба. В своей вершине она подобна «тронному седалищу, которое окружено благовонными деревьями», и является, по словам ангела, престолом Господа. Это место на стыке неба и земли, описываемое также как «благословенное и плодородное», с реками, текущими оттуда и дающими жизнь всему живому, может быть идентифицировано как Святая святых космического храма, а наличие деревьев «с драгоценным запахом» вызывает ассоциации с Эдемским садом (1 Енох 17–27). Ассоциации становятся совершенно определенными в следующих главах, где патриарх попадает в сад, полный благовонных деревьев, расположенный на вершине гор. Оттуда видно «пределы земли, на которых покоится небо, и открытые врата неба», а сам сад назван «садом правды», из которого были изгнаны предки, вкусившие плод от «дерева мудрости».

Еще один апокриф, созданной в конце эпохи II храма, Книга Юбилеев (II в. до н. э.), описывает историю мира и еврейского народа от сотворения мира до исхода из Египта с большим вниманием к летоисчислению и порядку совершения жертвоприношений. История излагается Моисею на горе Синай устами «ангела лица» (посланного и говорящего от лица Божия). Все события, которые произошли и должны произойти, а также подробности принесения жертв, описываются как «предначертанные на небесных скрижалях», то есть восходят к некому «небесному» извечно существующему образцу. Так Авраам, наставляющий Исаака о культовом служении Господу, ссылается на книги праотцов Еноха и Ноя, которые в свою очередь, пользовались «опытом» ангелов, которые «служили Ему в Его святилище». Этот опыт позже Исаак заповедует Иакову передать потомкам, которые будут служить Богу в храме, земном святилище Господа. Сад Эдем предстает здесь как небесная Святая святых, в которой ангелы служат Богу. Ной, как сказано в книге, знал, что «сад Едемский — это святая святых и жилище Господа, а гора Синай — средоточие пустыни, а гора

Сион-средоточие пупа земли; эти три были сотворены как святые места друг напротив друга» (Книга Юбилеев VIII). Автор сопоставляет, таким образом, святость Иерусалимского храма, воздвигнутого на горе Сион, со святостью извечно существующего небесного храма, имеющего Святая святых в Эдемском саду. Земной храм представляется связанным с небесным прообразом, а порядок храмового культа мыслится соответствующим порядку культа в небесном святилище. Строгое соблюдение служебных предписаний означает совпадение с образцом, установленным Всевышним для ангельского служения в Эдеме, и обеспечивает благосклонность Бога и благоденствие народа.

В «Завете Левия» (3:5–6), входящем в состав апокрифа, датируемого I в. до н. э., описывается сон патриарха, в котором ангел Господень показывает ему «небеса», в том числе высшее из семи небес. Сказано, что здесь «обитает великая слава во Святом святых превыше всякой святыни», а в том «небе», которое ниже, находятся «ангелы лица Господня, служащие и ходатайствующие пред Господом за все неведения праведных.» Они приносят Господу «ароматы благоуханные и жертву бескровную». Левий видел, таким образом, на небе нечто подобное храму, который будет создан на земле по воле Всевышнего согласно этому небесному образцу, включающему разделение на Святая святых и внешнюю по отношению к нему часть, где происходит служение Богу. Так же как другие апокрифы этот текст свидетельствует о наличии внутри иудейской традиции представлений о соотношении земного храма, храму небесному.

Псевдоэпиграф конца эпохи II храма «Сирийский апокалипсис Баруха» содержит обращенные к пророку слова Господа, в которых существование земного храма в Иерусалиме показано как вторичное по отношению к тому зданию храма, что Им «приготовлено заранее». По свидетельству источника этот небесный храм, существовавший прежде земного, есть Эдем, показанный Богом Адаму до того, как он согрешил, затем Аврааму и, наконец, Моисею на горе Синай как «подобие скинии и всех принадлежностей ее». Сказано далее, что «ныне он сохраняется у Меня, как Рай» (II Барух 4:2–7). О соответствии земного храма архетипическому образцу, существующему в высших сферах, сказано и в древнееврейском апокрифе «Книга Мудрости Соломона» (II–I в. до н. э.), вошедшем в состав христианского Ветхого Завета. «Ты сказал, чтобы я построил храм на горе Твоей и алтарь в городе обитания Твоего по подобию святой скинии, которую ты предуготовил от начала». (Прем. 9:8)

Можно сказать определенно (в отличие от произведений Филона и Иосифа Флавия), что все эти источники вдохновлены внутренней иудейской традицией, и указывают на существование в ней представлений о том, что земной храм является образом небесного. Понимание небесного храма в качестве космологического, то есть охватывающего весь космос, среди вышперечисленных текстов прочитывается лишь в «Книге стражей», но, возможно подразумевается и другими.

Следующей по времени создания группой текстов, связанных с традицией, в которых можно встретить храмовые интерпретации, являются Талмуд и мидраши. В этих источниках, создававшихся уже в отсутствии реального храма, в период, когда евреи привыкли жить без храма и без культа, «храмовая тема» не только не сошла с повестки, но, парадоксальным образом, стала даже более

обсуждаемой. В произведениях, создававшихся в это время, «космический» и «небесный» символизм скинии и храма являются отчетливо выраженными и широко обсуждаемыми.

«Мидраш Тадше», один из малых мидрашей, приписываемый рабби Пинхасу бен-Яиру, жившему во II в. (время создания остается спорным), содержит следующую интерпретацию скинии, относящуюся также и к храму, непосредственная память о котором еще была жива среди иудеев: «Скиния была сделана, чтобы соответствовать творению... Небо, земля и море это дома с болтами. Дом Святой святых был сделан, чтобы соответствовать высшему небу. Внешний Святой дом был сделан, чтобы соответствовать земле. И двор был сделан, чтобы соответствовать морю». [18, с. 108] Хотя эта трактовка, представляющая собой яркое совпадение с представлениями Иосифа Флавия, не встречается в столь определенном виде в других мидрашах и талмудических трактатах, ряд текстов проводит явные параллели между рукотворным храмом в Иерусалиме и космическим храмом, охватывающим небо и землю. Насыщен космологическими ассоциациями, в частности, мидраш «Бемидбар Раба», в котором универсум представляется всеохватывающим храмом, где в соответствии со словами пророка Исаяи (Йеш (Ис.) 66:1), «небеса это трон Бога, а земля — подножие ног Его» (Бемидбар Раба 12:3). Скиния же воспринимается автором как копирующая структуру космоса (Бемидбар Раба 13:19).

Согласно Талмуду и мидрашам космический храм, созданный Богом, имеет Святая святых на небе.

«Есть семь небес, и они таковы: завеса, небосвод, выси, обитель, чертог, покои и просторы... В обители [пребывают горний] Иерусалим и Храм, и жертвенник отстроен там, и Михаэль, ангел великий, стоит возле него и приносит жертвы каждый день, как сказано: «... Я построил тебе обитель, постоянное место для пребывания Твоего вовеки» (Млахим I, 7:3)... И пребывают там, в просторах, также «колеса» (офаним), и серафимы, и святые «живые существа» (хайот), и ангелы служения, и Престол Славы [Господней]. И Бог-Царь, живой, возвышенный и превознесенный, восседает возносящийся на просторах [небесных]...» (Хагига, 12b)

«Высшая Святая Святых... расположена против низшей Святой Святых...». (Шир ха-Ширим Раба 3:10.4). Сокровенная обитель Всевышнего на небесах, о чем неоднократно упоминают Талмуд и мидраши, находится непосредственно напротив Святой Святых земного храма (Хагига 12 б, Берешит раба 55:7, 69:7; Шир ха-Ширим Раба 3:10.4; Шмот Раба 33:4, Бемидбар Раба 13:4). Земное святилище Бога, созданное руками человека, имеет прообраз в небесных сферах. Автор мидраша Теиллим в толковании на Псалом 30, говорит: «Нет никакой разницы между Святилищем племени внизу и Святилищем племени наверху, т. е. Храм внизу точно соответствует Храму наверху» (Мидраш Теиллим 30). Соответствие между земным и небесным храмом по мысли рабби распространяется и на священнический культ. Архангел Михаил представляется как первосвященник возле небесного алтаря, предлагающий жертвы, чтобы искупить грехи Израиля. (Хагига 12б)

Кроме того раввинистическая литература в изобилии содержит рассуждения об особом вселенском значении Иерусалимского храма. Храм описывается

здесь как наиважнейшая точка сотворенного мира, как центр мироздания, обеспечивающий благоденствие всей земли и ее обитателей. В текстах Талмуда и мидрашей природная скала, образующая пол Святая святых, приобретает значение «камня основания земли» и центра мира. «После исчезновения ковчега там находился камень, оставшийся со времен ранних пророков, назывался он Штия [основание] и возвышался над полом на шесть пальцев». (Йома 5:2) Это место, с которого, как утверждается, началось сотворение мира, воспринималось как «пуп земли». «Он назван камнем основания, потому что это есть пуп мира и с него начался мир. И над ним дворец Божий, как сказано...» (Мидраш Теиллим 91:5) Сакральный центр мира, каковым являлся храм, сооруженный над камнем основания, описывался как обладающий особой животворящей силой. Ирригационная система планеты была связана с Тэхом — первозданными водами под «камнем основания» в Иерусалимском храме. Все земли были связаны с этой системой и потому становились плодородными (Йома 21б). Талмуд приводит следующие подробности «функционирования» этой жизнеобеспечивающей системы. Скала, на которой был установлен храм, содержала в себе некие шахты (каналы в скале, по которым протекала вода). Они «были полыми и уходили в Тэхом [бездну]» (Сукка 49 а). Воды бездны представлялись обладающими и качествами хаоса и животворящей силы. Они могли нести земле благо, но без должного контроля, понимаемого как правильное выполнение ритуала, обладали деструктивной энергией. Тот же трактат содержит историю рабби Йоханана о том, как Давид смог привести хаотические воды под его контроль. «Когда Давид копал шахты, идущие перпендикулярно под храмом к бездне, бездна восстала и угрожала затопить мир», но ушла под землю после того, как Давид начертал на черепке невыразимое имя Бога и бросил в бездну. Затем для того чтобы вода не ушла слишком глубоко и орошала землю «он произнес пятнадцать песен восхождений и глубины и вода осталась под поверхностью» (Сукка 53 а-б). Часть ритуалов, совершаемых в храме, по свидетельству Талмуда была направлена на управление этой водной стихией. В частности в этом, вероятно, был смысл «возлияний» в храме на праздник Суккот, о которых сказано, что в процессе совершения обряда «воды бездны говорят с другими водами бездны», «верхние воды бездны зовут нижние воды в глубине, когда они слышат звук возлияний» (Таанит 25 б). Таким образом, храм виделся рабби «стратегическим центром космоса». [23, с. 83] Порядок в мире был обеспечен расположением земного обиталища Бога над бездной, что гарантировало земле процветание до тех пор пока жреческий ритуал в храме строго выполнялся.

Источники, создававшиеся на исходе эпохи второго храма и сразу после нее, свидетельствуют о символическом восприятии храма в этот период, подчеркивают его космическое значение и интерпретируют в качестве модели мира, копирующей структуру универсума и воспроизводящей ее порядок. Понимался ли храм подобным образом изначально или такая трактовка возникла позднее в качестве переосмысления существующего значения? Тексты Танаха не дают оснований говорить об этом однозначно. [15, с. 220; 25, с.328] Обращение к ним создает впечатление, что невозможно было бы даже предположить наличие символического восприятия храма в древнем иудаизме,

не зная поздних толкований и учитывая стремление иудеев дистанцироваться от традиционных представлений окружающих культур. Из всех цитат Священного Писания, привлекаемых для подтверждения того, что Иерусалимский храм (а до него переносной храм — скиния) воспринимался современниками как образ, соответствующий первообразу, то есть небесному храму, охватывающему все творение, наиболее значима следующая: «И выстроил, как небеса, святилище свое, как землю основал его навеки» (Теиллим (Пс.)78:69) Это фактически единственное место в Танахе, которое с трудом может быть интерпретировано в каком то ином ключе кроме космологического. Другие места, привлекаемые, в том числе христианскими авторами, чтобы подчеркнуть укоренённость символического понимания в традиции, выглядят гораздо менее очевидными. [2, с. 13–23], К примеру, в качестве «хоть и не явного, но достаточно убедительного» свидетельства того, что Библия содержит в себе указания на космологический смысл храма, приводится фрагмент из книги пророка Исаяи, в котором говорится о том, что серафимы, сопровождавшие появление Господа в храме, в видении пророка, восклицали: «Свят, свят, свят Господь Цеваот, Вся земля полна славы Его!», после чего «дом наполнился дымом». (Йеш. (Ис.) 6:4). [16, с. 289] Храм и, являющая себя в виде облака (или дыма) Божья слава, согласно этой интерпретации, представлялись пророку и его современникам земной проекцией всеохватывающего космологического храма, наполненного и управляемого божественным присутствием. Можно высказать сомнение по поводу очевидности этого и многих других такого рода подтверждений храмового символизма в Танахе. Так согласно длительной традиции, получившей развитие в раввинистической мысли, в качестве образца скинии, которую Бог повелевал построить евреям, он показал Моисею, поднимавшемуся на Синай, свою небесную скинию. Соответственно, земное святилище изначально замышлялось как образ небесного. Между тем, исходя из одного лишь текста Торы, этот вывод не может быть сделан с очевидностью. «И пусть сделают они Мне святилище, и буду обитать в среде их. Все, как Я показываю тебе, образец скинии и образец всех сосудов ее, так и сделайте». (Шмот (Исх.) 25:9) Аналогичные высказывания можно найти в Шмот (Исх.)25:40; 26:30; 27:8; Бэмидбар (Числ.) 8:4). Что представлял из себя этот образец остается неясным. Был ли это некий план, проект обустройства земного святилища или реально существующий небесный храм, который должен был согласно божественной воле служить прообразом земного? Для сравнения — когда царь Давид дает своему сыну Соломону напутствие о строительстве Иерусалимского храма, он передает ему некие чертежи, составленные им по «вразумлению» Бога. «Отдал Давид Шеломо, сыну своему, ...предначертание для всего, что было (передано) ему духом (святым), для дворов дома Господня и всех комнат кругом...» (Диврей Айамим I(1Паралипоменон) 28:12). С учетом этой параллели можно предположить, что так же как Бог вразумил (вложил в ум) Давида некий проект храма, так же и Моисею был показан (вложен в ум) проект, чертеж временного храма (скинии), и, ни в первом ни во втором случае не идет речь о демонстрации небесного святилища.

Тем не менее, Танах указывает на наличие представлений о существовании небесного храма, а описание земного храма вызывает ассоциации с не-

бесным дворцом, в котором обитает Бог. (Йех. (Иез.) 1;8; Мелахим I (3 Царств) 6). Соответственно земное святилище могло представляться образом храма, существующего на небе.

«Небо», вероятно, сочетало в себе физические и метафизические характеристики (характеристики высшего реальности).

«Небесный символизм» хоть и не декларировался, но, возможно, подразумевался, причем представления о соответствии храма небесному образцу могли включать в себя его космологическое понимание. В текстах, с одной стороны, небесный храм показан именно как дом Бога (например, в видении Иезекииля описывается небесный трон Бога в его дворце), с другой стороны, в Танахе не раз указывается на то, что Бог и на небе и «везде». Это означает, что Его храм, то есть «небесный храм» (являющийся прототипом земного), тоже «везде», охватывает небо и землю. Небесное и земное святилище соответствуют друг другу как макрокосм и микрокосм. Таким образом, хоть «космологический символизм» и не прочитывается в этих источниках явно, не исключено, что «небесный храм» представлялся не просто дворцом Бога, но и структурой, соединяющей Творца и творение, то есть космологическим храмом, а земной храм в Иерусалиме мыслился как его образ. Кроме того несмотря на отсутствие прямых указаний на микрокосмический смысл храма, само его устройство, зафиксированное в текстах, может служить аргументом в пользу такого его восприятия в древности. Возможно, пространство Святой святых храма действительно коррелировалось в сознании его создателей с небом. Согласно каноническим описаниям оно было недоступно для людей, включало изображения крылатых херувимов, а на завесе голубого цвета, закрывавшей вход, были вытканы звезды. Во внутреннем дворе находилось огромное медное «море», наполненное водой и каменный алтарь (в ранних святилищах вероятно сделанный в соответствии с предписанием Торы (Шмот (Исх) 20:22–26) из земли или неотесанного камня). Эта часть была доступна для людей и могла восприниматься как образ земной сферы. Помимо этого сравнение описаний структуры иудейского храма в современных ему литературных источниках, с археологическими данными, свидетельствующими об устройстве храмов в других ближневосточных культурах, показывает их близкое сходство, и, может служить указанием на близость «храмового сознания». Ряд исследователей полагает, что внешнее сходство не может служить доказательством того, что иудеи вкладывали в эту конструкцию смысл идентичный представлениям языческих народов, поскольку религиозное сознание евреев с самого начала имело ярко выраженную специфику, и шло вразрез с общепринятыми в древности взглядами. [15, с. 220; 25, с.328] Структура святилища могла повторять общепринятые образцы, но его осмысление быть иным, своеобразным, свободным от традиционного мифоритуального восприятия, рассматривавшего храм не только как место встречи с божеством, но и как объект, обладающий космическим значением: моделирующий, воссоздающий и поддерживающий мировой порядок. [12, с. 7–34] Эта точка зрения не позволяет, однако, объяснить появление и усиление элементов такого восприятия в эпоху следующую за разрушением храма. Скорее можно допустить, что на ранних стадиях своего развития религиозное сознание иудеев имело большие черты сходства

с мифологическим сознанием соседей, включая сходные представления о значении храма, которые, однако, четко не проговаривались, вероятно, в силу их самоочевидности. Таким образом, с учетом «соседских параллелей» и поздних интерпретаций можно предположить, что земной храм представлялся имеющим «небесный», высший, космический прототип и строился как «модель единого мира» — конструкция, которая должна была реально соединять небо и землю, и все, что в нем находилось, этому способствовало.

Например в вавилонской поэме «Энума Элиш», датированной примерно XII в. до н.э., о храме бога Мардука говорится «Подобие того, что он сделал на небе пусть сделает на Земле» (Энума Элиш 6.112). [2, с. 13] На параллели указывают также исследователи угаритских текстов, создававшихся примерно в то же время.[22, с. 11–23]

Представляется, что в библейское время храм воспринимался людьми не просто как место, в котором было сконцентрировано божественное присутствие и где посредством священства осуществлялось взаимодействие с божеством. В сознании древних иудеев и в соответствии с храмовыми представлениями, общими для культур древности, это была структура, моделирующая и через это моделирующая порядок, в котором Бог находился в единстве с земным миром и с израильским народом. Здание святилища в совокупности с культом, в нем производившимся, служили своего рода «актом», действием, обеспечивающим существующий уклад вещей, в котором Бог справедливо управляет миром и защищает народ Израиля. Храм, по всей видимости, ощущался как работающая модель мироздания, что, впрочем, не порождало специальных рассуждений, которые бы нашли свое отражение в письменных источниках. Такое мироощущение в начале воспринималась как данность, и стало осмысливаться и разрастаться интерпретациями гораздо позже (к концу периода II храма) в связи с появлением рефлексивного мышления, способного выходить за пределы данности и ее анализировать. Истоки иудейского «храмового сознания», зафиксированного в поздних текстах, вероятно, стоит искать в глубокой древности, когда монотеистическое мировоззрение только начинало свое становление, а религиозная доктрина иудаизма находилась в самом начале своего развития. Ранние этапы существования иудаизма, по всей видимости, характеризовались нерелексивным, погруженным в реальность здесь и теперь бытия, мышлением его адептов, отсутствием стремления выйти за пределы непосредственно переживаемого. С течением времени синкретизм мифологического мировосприятия сменился осознанием своего «я», способного быть активным субъектом, действующим и познающим, а погруженность в религиозную жизнь дополнилась рефлексией, направленной на осмысление древних практик. При этом происходило четкое формулирование этих смыслов, проговаривание скрытых значений, характерных, в том числе для храмового здания и храмового культа. В этот период традиционные формы культа, включая само здание храма, получили развернутую интерпретацию. В связи с этим можно предположить, что символическое восприятие храма было свойственно иудеям изначально, но почти не находило отражения в текстах. Позднее, размышления над религиозной жизнью привели к вербализации подразумеваемых значений и вместе с тем все большей детализации символизма.

Примечательно, что идея храма как структуры, актуализирующей порядок мироздания, не прекратила своего существования после его разрушения. Изучение Талмуда и мидрашей показывает, что элементы космического символизма, которые, по всей видимости, присутствовали как в самой архитектуре и интерьере сооружения, создававшимся финикийскими мастерами, так и в восприятии этой конструкции древними иудеями, эволюционировали в раввинистической мысли до фантастических пределов. Святой город стал высшей точкой на земле. Гигантская скала, на которой было принесено первое жертвоприношение, стала «пупом мира» и местом, из которого «разливалось» плодородие по всем странам мира. Из исторически существовавшего I храма, который, вероятно, уже содержал знаки микрокосма и центра плодородия, рабби создали храм с грандиозным плодоносным и космологическим значением. Демифологизация религиозного сознания привела не к отрицанию или забвению этого концепта, а, наоборот, к развитию, привнесению новых деталей, подчеркивающих мистическую значимость храма. Надежда на приход мессии и воссоздание храма по сей день остается важным элементом религиозного сознания иудеев. Мессеанская эра, ведущая к установлению царства божьего на земле, будет ознменована, по мнению многих, восстановлением храма как структуры, объединяющей мир с Богом.

Объяснение причин «живучести» храмовых представлений, возможно, стоит искать в исторических условиях существования иудейской религии после разрушения храма. Создатели Талмуда и мидрашей не могли уйти от ответа на вопрос о том, как еврейский народ (и мир в целом) будет существовать в его отсутствии. После того как святилище в Иерусалиме было разрушено, иудаизм взял новый курс на изучение и сохранение Торы, но сама Тора содержала в себе утверждение важности храма. Отказаться от этой мысли для рабби не представлялось возможным, как и от мессеанской идеи, давно присутствовавшей в иудаизме. Сложные внешние обстоятельства привели к возрастанию мессеанских чаяний и дали толчок раввинистической мысли в направлении развития представлений связывающих восстановление храма с приходом мессии, гарантирующим это событие. В исторически сложное для себя время рабби повернулись к единственному источнику, который у них оставался, они использовали их творческое воображение, чтобы создавать все больше и больше подробностей мистического храма. По мере того как задача реального восстановления храма виделась все более призрачной, «небесный архетип становился более и более рассматриваемым как подлинный храм вне досягаемости римских легионов». [23, с. 168] Политические условия были настолько неблагоприятными, что «небесный идеал» представлял собой более надежную опцию, чем святилище в Иерусалиме, пребывающее в пространстве и времени. Если земной храм являлся воплощением небесного архетипа, то любые события угрожающие его историческому существованию были над ним не властны — неразрушимое святилище все еще было на небесах. Храм Бога, который был хозяином Вселенной, обладал мощной жизненной силой, будь он на земле или на небе.

Подводя итог можно сказать, что, идея храма как модели мироздания, воспроизводящей вселенский порядок, получившая развитие в раввинисти-

ческой мысли постхрамовой эпохи, в ранних текстах фактически отсутствует. Идея соединения земли и неба в том виде, в котором ее можно обнаружить в Танахе, скорее соответствует представлениям о храме как месте «встречи» человека и Бога, и в этом смысле соприкосновении земного и небесного. Храм предстает «лестницей в небо», объектом, способствующим взаимодействию с Всевышним. Вместе с тем, исходя из культурно исторического контекста, можно предположить, что его значение, как структуры, поддерживающей единство мироздания, подразумевалось изначально, хотя и явно не выразилось. Актуализирующий символизм, характерный для всех культур древности, был по всей вероятности, присущ и храмовому сознанию древних евреев, видевшему основную функцию храма в соединении земли и неба и поддержании мирового порядка через это соединение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берешит Раба// Мидраш Раба: Великий Мидраш. Том I; II—М: Книжники/ Ле-хаим, 2021.
2. Бил Г. Символы небесного храма в раннем иудаизме.// Небесный храм в раннем христианстве и иудаизме. — М.: Институт св. Фомы, 2018. — С. 9–65.
3. Иосиф Флавий. Иудейская война. — М.: АСТ, 2022.
4. Иосиф Флавий. Иудейские древности. — М.: АСТ/Ладомир, 2007.
5. Книга Юбилеев или Малое Бытие// Ветхозаветные апокрифы— М.: ООО Издательство АСТ, 2001. С. 15–117.
6. Когелет Раба// Мидраш Раба: Великий Мидраш. Мидраш к пяти свиткам. Том III. — М: Книжники/ Лехаим, 2021.
7. Завет Левия, третьего сына Иакова и Лии. О священстве и гордости//Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона. — СПб.; Амфора, ТИД Амфора. 2009. — С.274–285
8. Книга Еноха.// Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона/— СПб.; Амфора, ТИД Амфора. 2009. — С. 19–119.
9. Раевская Н. Ю. Программный аниконизм в теологии Дварим (Второзакония)// Вопросы теологии. — 2021. — Т. 3, № 2. — С. 146–158
10. Танах/ пер. Иосифона Д. — Иерусалим: Мосад Арав Кук, 1978.
11. Шир Га-Ширим Раба/ Мидраш Раба: Великий Мидраш. Мидраш к пяти свиткам. Том II. — М. «Книжники»; «Лехаим». 2019.
12. Элиаде М. Вечное возвращение. // Элиаде М. Избранные сочинения. — М.: Ладомир. 2002. — С. 23–126.
13. Babylonian Talmud. URL: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (дата обращения: 27.07.2023).
14. Bamidbar_Rabbah // https://www.sefaria.org/Bamidbar_Rabbah.13.18-19?lang=en (дата обращения: 27.07.2023).
15. Fairbairn P. The Typology of the Scripture. — Nabu Press. 2010
16. Levenson J. D. The Temple and the World. // The Journal of Religion. — Jul., 1984. — Vol. 64, № 3. — P. 275–298.
17. Midrash Tehillim// https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim.30.1?lang=bi (дата обращения: 27.07.2023).

18. Patai R. *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*. -NY: Ktav Publishing. 1967.
19. Philo of Alexandria. Who is the heir of divine things. // <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book17.html> (дата обращения: 27.07.2023).
20. Philo of Alexandria. On the life of Moses, II. // <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book25.html> (дата обращения: 27.07.2023).
21. Philo of Alexandria. The special Laws, I. // <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book27.html> (дата обращения: 27.07.2023).
22. Silva de A. A Comparison between the Three-Leveled World of the Old Testament Temple Building Narratives and the Three-Leveled World of the House Building Motif in the Ugaritic Texts KTU 1.3 and 1.4 // *Ugarit and the Bible*. — Munster: Ugarit-Verlag. 1994. — P. 11–23.
23. Shillington V. G. *The Background and Nature of Temple Mythology in Rabbinic Literature*. — Waterloo: Wilfrid Laurier University. — 1976.
24. The book of the apocalypse of Baruch the son of Neriah. 2 Baruch. // <http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/2Baruch.html> (дата обращения: 27.07.2023).
25. Vaux de R., *Ancient Israel: Its Life and Instructions*, 2nd ed. — New York: McGraw-Hill. — 1965.

О. А. Сучкова*

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕМАТИКИ В КИНО

В статье рассматриваются некоторые положения и выводы книги Стива Нолана «Фильм, Лакан и предмет религии: психоаналитический подход к анализу религиозного фильма», посвященной обзору концепций ряда североамериканских авторов, которые проводили свои исследования в области религии и киноискусства. В основной части книги автор излагает свой взгляд на проблему взаимоотношения кино и религии. Делает он это, обращаясь к терминологии и теоретической системе французского психоаналитика и философа-структуралиста Жака Лакана. По мнению Нолана, труды ученых, исследовавших вопрос религии и кино, не лишены определенных недостатков. Большинство авторов являлись представителями тех или иных христианских конфессий, поэтому считали долгом развить свою аналитику в рамках теологического подхода. В таких работах исследование ограничено догматическим мировоззрением. В то же время Нолан подчеркивает новизну и смелость некоторых идей. Сам он выступает за междисциплинарный подход, при котором ученый должен быть теоретически подготовленным не только в теологии и науках о религии, но и в киноведении. Также он считает, что главным объектом такого исследования должен быть зритель и его восприятие образов на экране. Нолан применяет лакановские термины: «Другой», «нарратив» и «идеологическая реальность» как к кинематографу, так и к богослужению, указывая на общие закономерности в этих явлениях. Таким образом, он дает пример междисциплинарного недогматического подхода. Благодаря следованию принципу методологического агностицизма и обращению к феноменологии, социологии и психологии религии, такой подход можно классифицировать как религиоведческий.

Ключевые слова: кинематография, религия, антропология религии, психология религии, социология религии, феноменология религии, христианская теология.

Suchkova O. A.

PSYCHOANALYTIC APPROACH IN THE STUDY OF RELIGIOUS THEMES IN CINEMA

The article discusses some of the provisions and conclusions of Steve Nolan's book «Film, Lacan and the Subject of Religion: a psychoanalytic approach to the analysis of religious

* Сучкова Олеся Александровна, аспирант, ЛГУ им. А. С. Пушкина; aboveall@yandex.ru

film», which reviews the concepts of a number of North American authors who conducted their research in the field of religion and cinema. In the main part of the book, the author presents his view on the problem of the relationship between cinema and religion. He does this by referring to the terminology and theoretical system of the French psychoanalyst and structuralist philosopher Jacques Lacan. According to Nolan, the works of scientists who have studied the issue of religion and cinema are not without certain drawbacks. Most of the authors were representatives of various Christian denominations, so they considered it their duty to develop their analytics within the theological approach framework. In such works, research is limited to a dogmatic worldview. At the same time, Nolan emphasizes the novelty and boldness of some ideas. He advocates an interdisciplinary approach, in which a scientist should be theoretically prepared not only in theology and the sciences of religion, but also in film studies. He also believes that the main object of such research should be the viewer and his perception of images on the screen. Nolan applies the Lacanian terms «Other», «narrative» and «ideological reality» to both cinema and worship, pointing out the general patterns in these phenomena. Thus, he gives an example of an interdisciplinary non-dogmatic approach. By following the principle of methodological agnosticism and turning to the phenomenology, sociology and psychology of religion, this approach can be classified as religious studies.

Keywords: cinematography, religion, anthropology of religion, psychology of religion, sociology of religion, phenomenology of religion, Christian theology.

Предметом данной статьи является психоаналитический подход в исследовании религиозной тематики в кино, рассмотренный на примере книги Стива Нолана «Фильм, Лакан и субъект религии: психоаналитический подход к анализу религиозного фильма» [8]. В этом труде раскрывается сложное теоретическое взаимодействие идей семиотики и психоанализа, применяемых при исследовании влияния кино на формирование самоидентичности зрителей.

По мнению автора книги, между литургией и фильмом есть ряд общих черт. Обращаясь к лакановской терминологии, он предлагает свою методологию анализа фильмов. Центральное место в его исследовании занимает тезис о том, что богослужение можно воспринимать в качестве изобразительного средства (representation), как и кинематограф. Это позволяет автору применять лакановские идеи о «шве» (suture) и структуре повествования (narrative space) по отношению к литургии.

В первой части своей работы автор рассматривает три подхода, в рамках которых работали исследователи, изучающие тему взаимодействия религии и кинематографа. Он разделяет эти подходы на феноменологический (phenomenological), литературный (literary) и антропологический (anthropological). Во второй части книги Нолан излагает свои аргументы относительно таинства Причастия и роли субъекта в нем. В третьей части Нолан исследует две лакановские концепции, которые, по его утверждению, полезны для анализа религиозных фильмов: «сшивание» и нарративное пространство. Также в последних главах Нолан проводит параллели между богослужением и кинематографом на примерах анализа конкретных фильмов. Трактовка феноменологического подхода взаимоотношения кино и религии была рассмотрена нами в одной из предыдущих статей [2]. Задача этой работы заключается в изложении антропологического и литературного подходов, которые выделяет в своей книге Стив Нолан.

Обращаясь к литературным интерпретациям, Нолан приводит суждение Джона Мэя (John R. May) [8, p. 30] о том, что фильм — это прежде всего визуальный рассказ, так как символы находят свое воплощение в визуальном образе в большей степени, чем в звуках, которые в свою очередь являются выразителями литературного слова. Мэй различает три трактовки взаимосвязи литературы и религии: *гетерономия* — идея, разработанная Т. С. Элиотом (T. S. Eliot), согласно которой христианская вера должна быть стандартом для оценки литературного произведения; *теономия* — идея П. Тиллиха, которая основана на представлении о Боге как основе человеческого бытия, цели религии и смысле литературы; и *автономия* — предпочтительный для Мэя независимый подход, который был ранее сформулирован Р. Джонстоном (Robert K. Johnston), как «просмотр фильма, согласно его условиям и задумке» в рамках теологической парадигмы. Благодаря этому подходу, Мэй отводит привилегированное место автору фильма: кинематографическому гению и обладателю религиозной чувствительности. Кроме этого, он использует категорию «трансцендентного» в качестве золотого стандарта, по которому можно судить о пригодности фильма для теологического анализа. Нолан полагает, что концепция Мэя имеет существенный недостаток, она не позволяет рассматривать фильм именно как средство изобразительности, а виной этому — гиперболизированная фигура автора, которая перекрывает самобытность произведения и его смысл. Приверженность авторской теории фильма довольно типична для североамериканских кинокритиков (J. R. May и M. S. Bird [7], C. Marsh и G. W. Ortiz [6]), однако Нолан осуждает ее за смещение идейных акцентов в сторону создателя художественного произведения.

Далее Нолан рассматривает герменевтическую концепцию Крейцера (Larry Kreitzer), которая развивается на стыке библеистики и кинотетории. Интерес к библейской теме в фильмах сформировался относительно недавно в рамках теологического подхода. Оставляя в стороне историографические работы, исследователи либо пытались выявить диалог между Библией и другими темами в фильме, либо рассматривали трактовки образа Христа в кино. Крейцер развивает тезис о том, что Библия и библейские темы создавали культурную традицию Запада, которая также в ответе и за развитие библейской герменевтики. С точки зрения Стива Нолана, подход Крейцера — это оригинальная, хотя и не вполне удовлетворительная попытка толкования художественных произведений. Крейцера в первую очередь интересует не кино, а процесс интерпретации и идеи, которые можно получить, анализируя библейские тексты в контексте современной литературы и кинематографа. Крейцер говорит о двух элементах своего метода. Во-первых, по его мнению, Библия и библейские темы оказали огромное влияние на западную культуру. Различные формы искусства довели интерпретации библейских сюжетов до такой степени, что толкование этих сюжетов было переосмыслено. Это новое восприятие, в свою очередь, изменило культуру и породило новое искусство. Цикл метаморфоз культурного дискурса продолжается и по сей день. Во-вторых, элементом метода Крейцера является описание не самих религиозных идей, а их интерпретаций в фильмах. Нолан полагает, что методика Крейцера непродуктивна. С одной стороны, его толкование текстов зависит от восприятия зрителя, находящегося в рамках

определенной культурной парадигмы, применительно к пониманию текстов Нового завета. С другой стороны, его тщательный подход к изучению источников показывает, что исследователь, стоящий на таких позициях, озабочен авторскими намерениями, а не собственным отношением к самому фильму.

Кристофер Диси (Christopher Deacy) провозглашает то, что сейчас, по мнению Стива Нолана, считается каноном среди аналитиков религиозного кино. Свою концепцию Диси строит вокруг фильмов в стиле «нуар» и считает, что именно в них содержится важное зерно для теологического и религиоведческого анализа [3]. По мнению Нолана, в трактовке Диси жанр «нуара» «теологически солидарен с отчужденным, недовольным, отчаявшимся и разрозненным человеческим существованием, от которого... может прийти искупление» [8, р. 26]. Диси описывает экзистенциальное пространство этого киножанра в терминах Августина, согласно которому человечество является развращенным и склонным ко греху, а также в терминах Лютера с его недоверием к человеческой морали, изображенной через этическую двусмысленность во вселенной «нуара». Следуя определенной теологической традиции, Диси полагает, что человеческая природа Христа чрезвычайно необходима для процесса искупления. Именно это делает образ Иисуса, воплощенного на экране Мартином Скорсезе («Последнее искушение Христа», 1988), «теологически приемлемым», поскольку он гораздо более реалистичный и интроспективный, чем в фильмах Джорджа Стивенса или Николаса Рэя. Диси утверждает, что Скорсезе изображает Христа как подлинно человеческого персонажа, который переживает искупительный опыт в своем человеческом состоянии. Именно отождествление Спасителя с простыми людьми подготавливает Его к искупительной миссии. Другими словами, Иисус является «одним из нас», поэтому мы разделяем его жертву, которое Он приносит за все человечество. Нолан считает, что тезис Диси понятен, но ключевой вопрос остается без ответа. Он соглашается с тем, что если бы аудитория фильма в каком-то смысле не была частью текста фильма, зритель не воспринял бы опыта главного героя. Однако Диси принципиально не исследует природу этой идентификации, объясняя этот процесс «интеллектуально неуловимым».

Антропологические интерпретации кинотеоретиков смещают акценты в сторону зрителя и его восприятия художественного произведения. Кроме этого, некоторые аналитики религиозного кинематографа утверждают, что фильм следует рассматривать как одну из форм религиозной практики. В своей книге Джон Лайден (John C. Lyden) [4] исследует методы, которые могли бы выявить религиозную функцию фильма. Эти поиски, по мнению Нолана, позволяют Лайдену внести интересный и оригинальный вклад в продолжающиеся дебаты о том, как религию и кино можно вовлечь в межкультурный диалог. В качестве основного подхода для изучения взаимосвязи кинематографа и религии Лайден предлагает компаративистскую модель. По замечанию Нолана, Лайден полагает, что межрелигиозный диалог и религиоведческие исследования продвинулись до такой степени, что позволили ученым понимать другую религию так, как она понимает сама себя, даже если это невозможно осуществить в полной мере [8, р. 29]. С этой целью Лайден считает определение религии, разработанное антропологом Клиффордом Гирцем, наиболее полезным и всеобъемлющим для анализа религиозных явлений. Согласно определению Гирца:

«Религия — это (1) система символов, которая способствует (2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, (3) формируя представления об общем порядке бытия и (4) придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что (5) эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными» [1, с. 108].

Лайден рассматривает эти пять аспектов по очереди и делает их частью того, что он называет «религией кинематографа» (the religion of film). Однако Стив Нолан подвергает сомнению этот термин: либо Лайден подразумевает какие-то отдельные фильмы, либо фильм как вид искусства является религией, либо институт кинематографии — это религия или же речь идет о том, что фильм и религия в одинаковой степени являются культурной системой.

Наиболее интересно для Нолана рассмотрение Лайденом четвертого и пятого аспектов определения Гирца. Отмечая, что в исследовательских работах почти не проводилось изучения ритуалов, посредством которых зритель религиозно усваивает мировоззрение и этос фильмов, Лайден приходит к выводу, что необходимо больше уделять внимания этнографическим исследованиям, поскольку фильм является прежде всего текстом, который нуждается в контекстной интерпретации. Подобный культурологический подход методологически правомерен для Гирца, который определил, что «культурный анализ состоит в угадывании значений, в оценивании догадок и в выведении поясняющих заключений из наиболее удачных догадок, а не в открывании Континента Смысла и картографировании его бестелесного ландшафта» [1, с. 28]. Это означает, что обоснованность сделанных выводов зависит от силы научного воображения, позволяющего нам соприкоснуться с жизнью незнакомых людей.

Переходя к пятому аспекту определения Гирца, Лайден признает определенную двойственность по отношению к его авторитету. Гирц проводит четкое различие между тем, что он называет «религиозным мировоззрением», и другими мировоззрениями: научным и эстетическим. Он считает, что религиозное мировоззрение отличается от искусства тем, что оно намеренно создает видимость абсолютной действительности, тогда как искусство не претендует на это и ограничивается иллюзорной реальностью. Лайден отвергает этот взгляд на том основании, что в религии, как и в искусстве (в частности, фильме) участник также входит в специфическое ритуальное пространство для того, чтобы испытать эту самую альтернативную реальность.

По мнению Нолана, трудность для Лайдена заключается в том, что определение Гирца в целом не работает на его идею. Лайден хочет понять, каким образом фильм выполняет религиозную функцию, а Гирц определяет религию по ее функции в человеческом обществе, а не по теологическому содержанию (например, не указывая на веру в трансцендентное существо). Другими словами, Гирца интересовал бы не столько вопрос о том, чем являются фильмы с религиозной или иной точки зрения, сколько о том, каково их культурное значение. Гирц в меньшей степени функционалист, каким он нужен Лайденоу, и в большей степени интерпретатор постмодерна. Стив Нолан согласен с некоторыми утверждениями Лайдена, в частности, с тем, что фильмы понимаются и интерпретируются только в контексте их фактического просмотра. Однако он обращает внимание на то, что как таковых исследований зрительской среды

Лайден не проводил, а ссылается только на опросы, проведенные сторонними исследователями (результаты которых трудно подтвердить), а также на свои собственные наблюдения, почерпнутые из бесед со студентами и разными зрителями, которые не являются профессиональными кинотеоретиками.

Как и Лайден, К. Марш (Clive Marsh) [5] исследует «религиоподобную функцию фильма» (religion-like function of film), исходя из представления о том, что просмотр фильмов или посещение кинотеатров похоже на религиозную практику. Свои теоретические убеждения Марш подкрепляет терминологией Дж. Д. Крайтона (J. D. Crichton), который в свою очередь черпал вдохновение в трудах Рудольфа Отто. Нолан указывает, что слово «поклонение» у Крайтона означает «религиозное явление, которое достигается через благоговейный страх (*mysterium tremendum*) или восхищение (*fascinans*) перед священным, потому что за этим и в этом самом скрывается предчувствие Трансцендентного» [8, р. 33]. Марш проводит аналогию религиозного поклонения с просмотром фильма. По его мнению, зритель достигает похожего на религиозное состояния, которое можно охарактеризовать как «выход из себя». Подходя к вопросу о роли чувств при просмотре кинопроизведений Марш делает вывод, что некоторые фильмы вполне могут выполнять ту же функцию, что и религия. Это происходит в те моменты, когда они вызывают глубокие эмоции, подобные «благоговейному вдохновению». Марш опирается на концепцию Мартина Баркера (Martin Barker) о совокупности понятий, с помощью которых фильмы можно рассматривать как творческие вселенные. Его привлекает акцент Баркера на роли кино в жизни людей и на необходимости изучения эмоциональных реакций на фильмы. Таким образом, Марш заключает, что теология может исследовать познавательные и психоэмоциональные процессы человека.

Фактически, Марш превращает свою концепцию в герменевтическую систему, с помощью которой он интерпретирует различные явления. Например, он выбирает ряд практик, которые считает функционально типичными для поведения религиозных людей (регулярность, совместный досуг, опыт взаимодействия, специальное место и т. д.). Затем он находит функционально аналогичные практики среди кинозрителей и интерпретирует просмотр фильмов в рамках типичного поведения религиозных людей. В связи с этим Марш заключает, что посещение кинотеатра является альтернативой или заменой религиозному поведению. Однако такое выделение религиозного опыта как приоритетного, по мнению Нолана, приводит Марша к абсурдной идее, которая заключается в том, что люди, которые смотрят фильмы, являются верующими гораздо больше, чем хотят в этом признаться. Однако сам Марш признает, что нынешний культурный контекст таков, что институт религии находится в упадке, Церковь не способна привлекать в свои ряды светских кинозрителей. Следовательно, большинство аудитории, чьи эмоции можно было бы исследовать в диалоге религия-фильм, это люди, далекие от церкви.

Стив Нолан отмечает, что, во-первых, исследователи, упомянутые выше, находят практику посещения церкви и просмотра фильмов функционально аналогичными, а также они категоричны в своих утверждениях о «фильме как религии». Во-вторых, и Лайден, и Марш не касаются в своих концепциях

теоретических проблем кинематографа. В-третьих, большинство авторов, пишущих о религии и фильмах, решительно отдают приоритет религии.

Так исторически сложилось, что большинство североамериканских исследователей кинематографа и религии сами являются представителями той или иной христианской конфессии. Развитие интереса у христиан к этой области вполне закономерно: будучи верующим и одновременно любителем кино, ученый задается вопросом о концептуальной и формальной взаимосвязи этих явлений. Вместе с тем нужно учесть, что такие исследования, как правило, развиваются в рамках той теологической традиции, к которой принадлежит ученый. Это сильно сужает возможности прежде всего самого исследователя. Догматизм предлагает только определенные прежде всего самого исследователя, от которых автор не может отступить.

Нолан утверждает, что теологический подход к интерпретации религиозных фильмов ограничен и призывает к междисциплинарности. Кроме того, по его мнению, настоящее исследование религии и кино должно начинаться со зрителя и его отношения к тому, что он видит на экране [8, p. 27]. Сам он в последующих главах своей работы применяет психоаналитическую теорию Лакана. Эта теория предполагает наличие «Другого» (Other), повествование о взаимосвязанных событиях (narrative) и идеологическую реальность (ideological reality), которая несет в себе комплекс идей и убеждений. По мнению Нолана, этот комплекс присутствует как в фильмах, так и в церковных таинствах. Связью с «Другим» он называет посредничество священника между человеком и Богом. Повествование — это история о жертве Христа на кресте ради всего человечества. Участие в идеологической реальности — это приобщение верующего ко Вселенской церкви во время Причастия. На примере конкретных фильмов Нолан приписывает функцию посредничества с «Другим» актеру, а участие в идеологической реальности и собственно само повествование, по мнению автора, наглядно реализованы в голливудских боевиках с политической направленностью, (особенно там, где есть борьба с мусульманскими фундаменталистами). Во время Таинства Причастия совершается искупление, тогда как в этих фильмах автор видит утверждение американских национальных идей, что тоже является своеобразным спасением. Обычный парень преодолевает угрозу от «Другого», чтобы восстановить статус-кво американского социального порядка («Правдивая ложь» / True lies, 1994). Отождествляя себя с кинематографическим «Другим», зрители становятся участниками событий повествования и, таким образом, участвуют в идеологической «реальности», которая также присутствует в голливудском реализме.

Подход Нолана свободен от христианского догматизма: он довольно смело примеряет терминологию Лакана к религиозным явлениям, а затем связывает их с кинематографом. Такой междисциплинарный фундамент на стыке феноменологии, социологии и психологии религии позволяет утверждать, что Нолан применяет религиоведческие, а не теологические методы исследования. Как ученый он не отдает предпочтение тем или иным религиозным идеям, придерживаясь методологического агностицизма. Таким образом, автор преодолевает критикуемую им ограниченность догматического подхода в изучении взаимосвязи религии и кинематографа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. — М.: РОССПЭН, 2004.
2. Сучкова О. А. Обзор феноменологических концепций в книге С. Нолана «Фильм, Лакан и предмет религии: психоаналитический подход к анализу религиозного фильма» // XXVI Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 19–20 апр. 2022 г. — СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2022. — Т. I. — С. 101–105.
3. Deacy C. Faith in Film: Religious Themes in Contemporary Cinema. — Aldershot: Ashgate, 2005.
4. Lyden J. C. Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals. — New York: NY Univ. Press, 2003.
5. Marsh C. Cinema and Sentiment: Film's Challenge to Theology. — Milton Keynes: Paternoster, 2004.
6. Marsh C., Ortiz G. Explorations in Theology and Film: Movies and Meaning. — Malden (MS): Blackwell, 1998.
7. May J. R., Bird M. S., Bird M. (eds). Religion in Film. — Knoxville: The University of Tennessee Press, 1982.
8. Nolan S. Film, Lacan and the Subject of Religion: A Psychoanalytic Approach to Religious Film Analysis. — London: Bloomsbury Publishing, 2009.

*Р. Ф. Теперик**

**ДВА ПРИМЕРА ИЗОБРАЖЕНИЯ ПСИХОЛОГИИ
ЗАВИСИМОСТЕЙ В КИНЕМАТОГРАФЕ:
«ИСТОРИЯ АДЕЛИ Г.» И «ВАНДОМСКАЯ ПЛОЩАДЬ»**

В статье анализируются художественные средства, с помощью которых в кинематографических произведениях изображаются бессознательные корни психологических зависимостей. Показано, как в фильмах «История Адели Г.» (с Изабель Аджани; режиссер Ф. Трюффо, 1975) и «Вандомская площадь» (с Катрин Денев; режиссер Н. Гарсиа, 1998) раскрываются психологические истоки ухода персонажа от реальности, аутодеструкции и аномальных влечений.

Ключевые слова: фильм, зависимость, бессознательное, аутодеструкция, алкоголизм, любовная зависимость.

R. F. Teperik

*TWO EXAMPLES OF ADDICTIVE PSYCHOLOGY REPRESENTATION
IN THE CINEMA: «L'HISTOIRE D'ADÈLE H.» AND «PLACE VENDÔME»*

The article analyses cinematic artistic means which represent the unconscious roots of psychological addiction in cinematography. We show how psychological reasons for an escape from reality, autodestruction, and abnormal attractions are depicted in «L'histoire d'Adèle H.» (1975) and «Place Vendôme» (1998).

Keywords: film, addiction, unconsciousness, autodestruction, alcoholism, love addiction.

Зависимости, болезненные страсти, патологические психические состояния героев часто находят свое отражение в кинематографическом искусстве. Киноискусство позволяет глубже раскрыть психологические истоки ухода личности от реальности, аутодеструкции и аномальных влечений. Человек, страдающий зависимостью, подвержен частой смене психических состояний, в нем могут жить как будто несколько персонажей, он (или она), может быть то спокойным и рассудительным, то на грани безумия.

* Теперик Римма Федоровна, кандидат психологических наук, доцент Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова; rimmateperik@mail.ru

То, что в реальной жизни может занимать годы или месяцы, недели или один день, в кино длится, как правило, всего около двух часов. Формирование психологических механизмов зависимостей, личностная деградация, влечение, отказы, срывы изображаются крупными мазками, но ценность этих мазков состоит в их рельефном представлении, выявлении значимых детерминант человеческих поступков и раскрытии тайн бессознательной жизни человека. О ценности сгущенного представления человеческого опыта, об особой концентрации биографического и эмоционального материала в кинофильмах говорил великий режиссер А. А. Тарковский в своих лекциях «Уроки режиссуры» [9, с. 36].

Анализ многочисленных произведений кинематографического искусства обогащает наше представление о душевной жизни личности и ее бессознательных конфликтах. Так, например, в исследовании французских психоаналитиков К. Эльячефф и Н. Эйниш «Дочки-матери. Третий лишний?» [12, с. 323], где рассматриваются такие знаменитые фильмы как «Самая красивая» Лукино Висконти (1951), «Осенняя соната» Ингмара Бергмана (1978), «Пианино» (Дж. Кэмпбелл), «Пианистка» М. Ханеке (2001) и др., предлагается анализ деструктивных состояний и освещаются сложные аспекты женской психологии.

Однако при анализе кинофильмов и особенно экранизаций литературных произведений и исторических событий стоит вопрос о том, что подвергается анализу: сами литературные произведения, исторические события, киноадресат или восприятие зрителем кинофильма [5, с. 122; 6, с. 34].

Фильм Николы Гарсия «Вандомская площадь» — это история женщины, страдающей тяжелой формой алкоголизма. Эта работа К. Денев оказалась успешной и принесла актрисе кубок Вольпи Венецианского фестиваля (одну из немногих фестивальных наград, присужденных не за вклад в киноискусство, а за конкретную роль). По мнению кинокритика А. Плахова, роль Марианны — своего рода постскриптум к истории Женевиевы, героини «Шербурских зонтиков», только вместо неприятных зонтиков в фильме Гарсия фетишизируются бриллианты, ставшие лучшими друзьями как для девушки из Шербура, так и для дамы из Парижа [7, с. 63–64].

В фильме «Вандомская площадь» рассказывается история Марианны, которую много лет назад ее бывший возлюбленный Баттистелли (актер Жак Дютрон) вовлек в преступный ювелирный бизнес, но в итоге предал ее. И героиня оказывается перед сложным выбором: оказаться в тюрьме или обречь себя на брак с нелюбимым человеком Венсаном Маливером (актер Бернард Фрессон), хозяином престижной ювелирной фирмы на Вандомской площади Парижа. Делая выбор в пользу брака без любви, она становится крайне несчастной и даже страдающей тяжелейшей формой алкоголизма: в собственном доме она проводит только 17 дней в году, остальные 348 дней — в специализированной клинике. Обремененный долгами и уличенный в скупке краденного, ее муж в итоге совершает самоубийство. С этого момента, по существу, начинается возрождение Марианны, потому что только смерть мужа заставляет ее посмотреть в лицо прошлому. Показано, как реальная смерть становится символическим будильником, пробуждающим героиню от многолетнего сна.

Благодаря блестящей игре Катрин Денев главная героиня картины Марианна предстает в различных психических состояниях. Мы видим ее в клинике:

чрезвычайно пассивную, с остановившимся и потухшим взглядом; медицинские работники ведут ее так, как будто она уже не в состоянии ходить сама. Мы видим ее дома: холерную, внешне благополучную, но с затравленным и страдальческим взглядом; здесь ее направляет муж, как будто она и дома нуждается в руководстве. Мы видим ее пьющей, и она не может остановиться, смешивая вино из недопитых бокалов других людей. Однако во всех этих сценах Марианна остается прекрасной, безукоризненно одетой и элегантной. Несомненно, создатели фильма осознанно показывают этот контраст — натурализм отвратительных деталей и внешнюю привлекательность героини, что еще больше подчеркивает драму всей ее жизни.

Итак, самоубийство мужа, неожиданная находка — семь восхитительных алмазов, припрятанных ее супругом, возвращение Баттистелли, а главное, встреча с новым мужчиной Жан-Пьером (актер Жан-Пьер Баكري) пробуждают героиню к новой жизни. И мы видим уже совсем другую Марианну: с острым взглядом, способную режиссировать ситуации, а не отдаваться чужой воле, способную имитировать опьянение, но оставаться трезвой. Марианна начинает демонстрировать удивительную критичность и рассказывает о своих отношениях с алкоголем практически как специалист: она не может, как многие люди, пить мало, не умеет останавливаться, не знает чувства меры и т. д. Чрезвычайно интересно изображена сцена в поезде. Марианна неожиданно, без всяких объяснений, покидает своего спутника Жан-Пьера и так же неожиданно, с абсолютно случайными людьми, начинает играть в карты и выпивать. А в тот момент, когда Жан-Пьер, пытаясь привлечь ее внимание, просит ее прекратить играть, Марианна отвечает ему крайне равнодушно, наблюдая, как его избивают ее партнеры по игре в карты. И в этот момент мы видим совершенно другую героиню — фактически деградировавшую личность, с эмоционально искаженным восприятием, бесчувственную к чужой боли. Правда, когда через несколько минут она просит прощения у своего спутника, видно, что она искренне испытывает чувство вины.

Следует заметить, что такая быстрая смена внутренних, почти полярных состояний Марианны очень характерна для аддиктивных личностей, в этом и состоит точность изображения психологии зависимости. Показ аномальных психических состояний в кино не в хронологическом порядке, а в сюжетно запутанном и непредсказуемом варианте, дает гораздо больше для понимания мятущегося состояния героини. Движение психики персонажей, которую наука определяет как аддиктивную [2, с. 26], далеко не всегда подчиняется логике, она не всегда переходит от патологической к здоровой, от пассивной к активной, от жестокой к милосердной и т. д.

Создатели «Вандомской площади» оставляют открытый финал — женщина и мужчина идут по берегу моря, и в этой символической сцене зашифрованы возможные пути дальнейшей жизни героини: море — чистая энергия, воплощение бытийных возможностей, в тоже время оно является стихией, сокрушающей все на своем пути, оно — место праздности, но оно и место труда. Возможно, эта сцена является отсылкой к фильму Ф. Феллини «Сладкая жизнь», в финале которого зритель также расстается с героем на берегу моря. По мнению Ф. Феллини, в создании кино не надо заботиться о создании повествования и понятной сюжетной истории, необходимо сложить вместе весь

собранный материал, все заметки, все документы, пусть даже и в хаотичном виде [10, с. 17].

Почему же героиня Катрин Денев так себя наказывает? Каковы истоки ее саморазрушения? Какое будущее ее ожидает? И насколько убедительно фильм раскрывает истоки женского алкоголизма?

Много лет назад героиня Катрин Денев пережила двойное поражение: она проигрывает в любви и проигрывает в деле, которое любит и в котором преуспевает — в ювелирном бизнесе. Драма жизни Марианны заключается в том, что она не видит выхода из тупиковой на ее взгляд ситуации. Она могла бы предстать перед законом, могла бы развестись с Маливером, поскольку не любит его, могла бы, наоборот, попытаться полюбить Маливера. И наконец, она могла бы вновь заняться делом, которое ей по душе. Но Марианна не видит этих возможностей, она все потеряла, как ей кажется, и не может смириться с тем, что она воспринимает как поражение. Однако агрессия ее направляется не на мужчин, которые предали или воспользовались ее слабым положением, а на саму себя. Поэтому она предпочитает разрушать себя, таким своеобразным способом мстя своему нелюбимому супругу. Психологически эта история изображена как довольно достоверная, в ней есть все слагаемые аддиктивного альянса: грандиозное «Я» героини, которая не готова к проигрышу, предательство в любви, псевдосоглашение и псевдосмирение, дефицит психологического мужества и переосмысление жизненной ситуации. Однако здоровая часть психики Марианны оказывается довольно сильной, и даже годы алкоголизма не смогли ее полностью разрушить, почему в итоге она обретает и свободу, и смысл жизни. В этом заключается важный психотерапевтический смысл картины: какого бы символического «дна» не достиг человек, страдающий зависимостью, у него всегда остается потенциал к возрождению.

* * *

Кинофильм «История Адели Г.» Франсуа Трюффо рассказывает о реальных событиях жизни дочери прославленного французского писателя Виктора Гюго, охватывая период 1863–1872 гг. Фильм «История Адели Г.» (1975), не относясь к личным, биографическим лентам Трюффо, таким, как «400 ударов» (1959) или «Семейный очаг» (1970), не являясь ни экранизацией как «451 по Фаренгейту» (1966) или лентой, повествующей о трагедии оккупированной Франции («Последнее метро», 1980), не будучи наполненной кинематографическими аллюзиями как «Американская ночь» (1973) или «Жюль и Джим» (1961), принадлежит на первый взгляд к редкому для Трюффо жанру исторического кинематографа [1, с. 375], поскольку герои и события этой картины имели место в реальности. Однако «История Адели Г.» потому и была высоко оценена критиками [4, с. 227], что проблемы, поднятые в этом фильме, касаются не только изображения исторических фактов, но и глубин человеческой психики.

В кино показаны 9 лет жизни Адели Гюго, с того момента, как она втайне от своей семьи последовала за английским офицером Альбертом Пинсоном в Галифакс (Канада) и до того момента, как ее привезли на родину, во Францию с острова Барбадос. В течение трех лет, которые Адель провела в Галифаксе,

она рассказывала окружающим, что между ней и Альбертом Пинсоном любовные отношения, что они помолвлены, а в итоге — что она вышла за него замуж. Адель симулировала беременность, расстроила брак Пинсона и дочери местного судьи. Все это время она преследовала Пинсона, добиваясь его любви и настаивая на браке, игнорируя его равнодушие, отсутствие любви и явно высказанное нежелание быть с ней. После перевода Пинсона на остров Барбадос Адель последовала за ним, и в этот период ее психическое состояние резко ухудшилось, она стала производить на окружающих впечатление человека, совершенно потерявшего связь с реальностью. Через шесть лет Адель привезли во Францию, она была помещена в психиатрическую лечебницу, где провела оставшуюся часть жизни.

Поскольку в данной статье анализируется фильм «История Адели Г.», а не реальная история болезни дочери Виктора Гюго, то прежде всего следует отметить, что в картине Ф. Трюффо с большой точностью показана история психического расстройства, которым страдала Адель Гюго; показано, как в течение ряда лет она постепенно теряла контакт с реальностью. Изабель Аджани удалось блестяще показать историю безумия талантливой женщины. За роль Адели актриса была номинирована в 1976 на премию «Оскар» (лучшая женская роль) и на премию «Сезар» как лучшая актриса (1976).

На протяжении всего фильма зрителю показывают две реальности: объективную реальность событий и фактов, и субъективную, искаженную, конструируемую героиней реальность. Контраст этих двух реальностей раскрывает эволюцию от вроде бы еще психически адекватной и страстно любящей героини к абсолютно безумной и агрессивной личности, способной на шантаж и обман. В фильме показаны три основных психических регресса героини. Первый регресс возникает после первой же встречи Альберта и Адели в Галифаксе, когда он прямо говорит о том, что не любит ее и просит вернуться во Францию. Однако она не принимает это, игнорирует; Адель отрицает это как реальность. За этим неприятием реальности следует то, что героиня начинает все активнее фантазировать и мистифицировать окружающих ее людей. После их второй встречи, во время которой Альберт уже значительно резче просит Адель оставить его в покое, возникает еще один психический регресс, она еще больше начинает уходить в придуманную ею историю, переходит к неадекватным действиям, а в итоге начинает шантажировать своего возлюбленного. Наконец, после третьей встречи Альберта и Адели следует еще более тяжелый регресс, героиня меняется физически, пренебрегает своим внешним обликом, становится неопрятной, разрывает помолвку Пинсона и дочери судьи и произносит: «У меня больше нет отца». Интересно, что отец и вся семья героини остаются за кадром, семейные взаимоотношения переданы через письма отца и дочери. И это не случайно, поскольку Адель проявляет эмоциональную жестокость по отношению к своей семье, психологически она отстранена от нее уже давно и отстраняется все больше и больше. А в итоге слова отца об умирающей матери, призванные вызвать сострадание, вызывают у Адель лишь холодное ожесточение.

Психологически тонко создатели фильма показывают образ Альберта Пинсона. Кажется, что этот образ прорисован довольно схематично, не раскрыт

характер, личностные особенности, специфические человеческие характеристики — это, на наш взгляд, результат продуманной режиссерской стратегии. На протяжении всего фильма показано бесстрастное красивое лицо Альберта, не выражающее эмоциональных состояний, поэтому зритель проактивно может наделять Пинсона как положительными, так и отрицательными чертами. Альберт может оказаться и аморальным человеком, и жертвой болезненной страсти психически нездоровой женщины, ни его личностные особенности, ни поведение не вносят существенного вклада в болезненную страсть героини И. Аджани.

Почему же Адель была так помешана на Альберте? Каковы причины ее любовной зависимости?

С точки зрения психиатрии, признаки любовной аддикции заключаются в следующем: непропорционально много времени и внимания уделяется человеку, на которого направлена любовная зависимость, мысли о «любимом» доминируют в сознании аддикта, становясь сверхценной идеей; процесс носит в себе черты навязчивости, сочетаясь с насильственностью, от чего чрезвычайно трудно освободиться. Личность находится во власти переживания нереальных ожиданий в отношении другого человека без критики к собственному состоянию. В итоге человек, страдающий любовной зависимостью, забывает себя, перестает заботиться о себе и думать о своих потребностях вне аддиктивных отношений, это распространяется и на отношение к родным и близким [2; 8, с. 516 сл.].

Важная деталь: на протяжении всего фильма Адель видит один и тот же сон, воспроизводящий сцену гибели ее сестры — Леопольдины. Эта повторяющаяся сцена, реальное мучительное воспоминание и трагическое событие — Леопольдина утонула во время медового месяца, когда Адели было 13 лет. Возможно, это сновидение тоже своего рода ключ к пониманию любовной зависимости, которой страдала Адель Гюго.

В психической жизни Адели, как персонажа фильма, очевидно, имелись серьезные эмоциональные проблемы и бессознательные конфликты. Психоаналитические исследования показывают, что любовные отношения во взрослой жизни основаны на ранних эмоциональных ситуациях, связанных с родителями, братьями и сестрами [3, с. 230–232; 11]. Возможно, Адель, имея наследственную склонность к психическим расстройствам, будучи травмирована преждевременной смертью Леопольдины, не была готова к здоровым отношениям: она бессознательно боится быть покинутой значимым объектом (как была раньше покинута сестрой), одновременно боясь и близости с ним. Видимо, для нее по этой причине так привлекательны недоступные объекты, и именно поэтому она подсознательно выбирает Альберта Пинсона — партнера, с которым она никогда не может быть по-настоящему близкой. Не исключено, что если бы Пинсон ответил Адели взаимностью, то эта страсть героини быстро бы угасла, и он бы не был ей столь интересен.

* * *

Два рассмотренных нами фильма — не единственные, где затрагивается проблема аддиктивного поведения, особенно остро звучащая в XXI веке. Кинематограф показывает ее в таких картинах как «Реквием по мечте» (2000, реж.

Даррен Аронофски), «Кокаин» (2001, реж. Тед Демме), «31 августа, Осло» (2011, реж. Йоаким Триер), «Нашествие варваров» (2003, реж. Дени Аркан), «Обжора» (2003, реж. Тьерри Бинисти), «Зал самоубийц» (2011, реж. Ян Комаса). В этих фильмах изображена природа самых различных зависимостей — от игромании до интернет-зависимости, от пищевой зависимости до алкогольной или наркотической. И если финалы этих произведений для главных героев различны, от благополучного завершения истории в результате победы самосозидания до трагического исхода в результате тенденции к саморазрушению, так же как различны они для Марианны, героини Катрин Денев, и для Адели, героини Изабель Аджани, то это — следствие реалистического изображения жизненных, психологических проблем средствами киноискусства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берган Р. Кино: Полная энциклопедия / пер. с англ. Т. А. Граблевской. М.: Астрель, 2008.
2. Короленко Ц. П., Дмитриева Н. В. Аддиктология: настольная книга. М.: ОППЛ, 2012.
3. Кляйн М. Любовь, вина и репарация. Психоаналитические труды. Т. 2. Ижевск: ERGO, 2007.
4. Кудрявцев С. В. Персональная киноэнциклопедия в 3 т. Т. 1. М.: «Издательские технологии ТВ», 2016.
5. Метц К. Воображаемое означающее. Психоанализ и кино / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной; науч. ред. А. Черноглазов. 2-е изд. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.
6. Мильдон В. Другой Лаокоон, или О границах кино и литературы. Эстетика экранизации. М.: Росспэн, 2007.
7. Плахов А. Катрин Денев. От «Шербурских зонтиков» до «8 женщин». М.: Kolonna Publications, 2005.
8. Руководство по аддиктологии / под ред. В. Д. Менделевича. СПб.: Речь, 2007.
9. Тарковский А. А. Уроки режиссуры. М.: ВИППК, 1993.
10. Феллини Ф., Чандлер Ш. Я вспоминаю... / пер. с ит. В. Бернацкой, Н. Пальцева. М.: Вагриус, 2002.
11. Фрейд З. Я и оно. Труды разных лет. Т. 2. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 5–175.
12. Эльячефф К., Эйниш Н. Дочки-матери. Третий лишний? / пер. с фр. О. Бесоновой под ред. Н. Поповой. М.: Наталья Попова, «Кстати»; Изд-во «Институт общегуманитарных исследований», 2006.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.058

УДК 821.161.1

*Е. А. Сорина**

ТОПОС «GOTT STARB» В ТВОРЧЕСТВЕ ЛЕОНИДА АНДРЕЕВА

Статья посвящена проблеме репрезентации топоса «Gott starb» (нем. — «Бог умер») в творчестве Леонида Андреева. Доказывается, что для писателя ницшеанская традиция является средством освоения актуального исторического дискурса. Опираясь на события и проблемы, порождаемые эпохой модерна, в том числе религиозного характера, Л. Н. Андреев интерпретирует их с точки зрения близких ему теоретических, философских систем. Попытка отобразить метафизический страх и ужас своего времени диктует обращение к одному из наиболее узнаваемых философов конца XIX — начала XX века. Обозначены важнейшие темы и мотивы в творчестве Л. Н. Андреева, отображающие общее семантическое поле ницшеанского топоса. На примере отдельных произведений писателя («Рассказ о Сергее Петровиче», «Елеазар») показана их трансформация по отношению к предшествующей литературной традиции.

Ключевые слова: Леонид Андреев, Фридрих Ницше, модернизм, топос, христианство, метафизика, Серебряный век.

Sorina E. A.

TOPOS «GOTT STARB» IN THE WORKS OF LEONID ANDREEV

The article is devoted to the problem of representation of topos «Gott starb» in the works of Leonid Andreev. It is proved that for the writer the Nietzschean tradition is a discourse understanding method. Based on the events and problems generated by the era of modernity, including those of a religious nature, L. N. Andreev interprets them from the point of view of theoretical and philosophical systems. An attempt to represent the metaphysical fear and horror of his time dictates an appeal to one of the most recognizable philosophers of the late 19th and early 20th centuries. The most important themes and motifs in the author's work are identified, reflecting the general semantic field of the topos. On the example of some works of the writer («The Story of Sergei Petrovich», «Eleazar»), their transformation in relation to the previous literary tradition is shown.

* Сорина Екатерина Алексеевна, библиотекарь 1 категории, Российская национальная библиотека; katesorina@gmail.com

Keywords: Leonid Andreev, Friedrich Nietzsche, modernism, topos, Christianity, metaphysics, Silver Age.

Леонид Андреев — одна из самых значительных и противоречивых фигур в русской литературе начала XX века. Изучение поэтики Андреева началось еще при жизни писателя. Работы А. А. Измайлова, Р. В. Иванова-Разумника, В. Л. Львова-Рогачевского, В. В. Брусянина [24, 22, 28, 19] заложили основу дальнейших исследований. В наше время, после временного забвения у советского читателя, снова возрождается интерес к творчеству Л. Н. Андреева. Новизна исследования связана с попыткой актуализировать фигуру писателя, находящегося в течение последнего столетия в маргинальном положении в связи с репутацией «некультурного писателя» [18, с. 4].

В статье будет рассмотрена проблема репрезентации ницшеанского топоса «Gott starb» в творчестве писателя. В работах Г. Н. Боевой, Л. А. Иезуитовой, М. В. Моклицы [18, 23, 31] и многих других исследователей уже были предприняты попытки выявления интертекстуальных стратегий писателя, сопоставительного анализа тематических и мотивных составляющих в контексте влияния идей Ф. Ницше на его творчество. Мы расширим эту область исследований, прибегая к новой методологии применительно «андрееведению».

Термин «топос», известный еще в античности, был актуализирован в литературоведении немецким ученым Э. Р. Курциусом [26]. Методология Э. Р. Курциуса, во многом подразумевающая компаративистские стратегии, апеллировала к «общим местам» европейской культуры, пришедшим в литературу из античных и средневековых риторических практик. Этимологически понятие восходит к греческому слову τόπος (т. е. — «место»), в широком смысле обозначая все над-индивидуальные внутритекстовые структуры, образы, мотивы, цитаты.

Современные исследователи определяют «общее место», прежде всего, как «текстуально ограниченное, синтагматическое, фрагментарное заимствование», которое одновременно «охватывает случаи воздействия на данный фрагмент данного текста не какого-либо одного фрагмента другого текста, а целого множества, обычно обширного, подобных фрагментов» [20, с. 162]. Топос — цитата, воспроизводящаяся целым комплексом текстов, которое формирует общее семантическое поле высказывания.

Топос представляется местом соединения разных традиций. Опираясь на М. М. Бахтина, можно утверждать, что он, став частью нарратива, зачастую предполагает диалог разных смысловых планов, напрямую зависит от них [16]. Топос «Gott starb» контекстуально зависим от целого комплекса христианских представлений, которые необходимо учитывать при анализе, поскольку эпоха модерна — время кардинальной трансформации христианского сознания. Она происходила под влиянием антропологизации сферы культуры и искусства: «Жизнь как таковая и человек в его индивидуальном облике и общественных связях становится основным объектом поэтического изображения» [1, с. 33]. Вместе с тем, на вопрос о положении христианства в рамках модернистской поэтики нельзя ответить однозначно. Так, Н. А. Бердяев писал: «Модернизм — движение... умственное... оно тесно связано с кризисом западного католичества и кризисом современного европейского сознания» [17, с. 255].

С одной стороны, продолжается критика канона, начавшаяся еще в эпоху Просвещения. Именно тогда возникла секуляризованная культура, и Бог фактически «под влиянием кантовской философии превратился в постулат практического разума» [35].

Философское наследие XIX века продолжает критику основ теологии с позиции автономного субъекта. Этому соответствует развитие идей рационального атеизма в работах А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и К. Маркса. В русской литературе периода модернизма работы упомянутых философов актуализируются в творчестве писателей-материалистов: М. Горького, Н. Д. Телешова, Н. Г. Гарина-Михайловского и других авторов. Одновременно существует и обратная тенденция. Принимая во внимание критику теологии, представители «нового религиозного сознания» (Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и др.) отстаивали идеи обновления христианского канона в соответствии с традиционными христианскими представлениями [38].

Вопрос о том, как именно происходит переосмысление канонических христианских представлений в контексте произведений Л. Н. Андреева, особенно актуален. Апеллируя к узнаваемым христианским схемам и формулам, писатель снова и снова переосмысляет их значения, что впоследствии приводит к неоднозначным, резким оценкам его творчества. Андреев, согласно исследованию Г. Н. Боевой, был одним из самых читаемых писателей начала XX века, однако это внимание со стороны читающей публики (значительную часть которой представляли служители церкви) было глубоко противоречивым [18, с. 163]. Современники Л. Н. Андреева видели не то апологета «мистического шарлатанства» [29, с. 208], не то автора «богохульнейших карикатур на христианство» [34, л.16]. До сих пор существует представление, согласно которому Л. Н. Андреев, равно как и герои его произведений, являются последовательными метафизическими нигилистами, чья излишняя рационализация любых догм, в том числе и христианских, приводит к «дьявольской шутке» бесконечного отрицания [36].

Наиболее общий принцип, сформулированный писателем в самом начале творческого пути, наглядно демонстрирует кризис в восприятии традиционных значений и слепую веру в непогрешимость догм:

«Я хочу показать несостоятельность тех фикций, которыми человечество до сих пор поддерживало себя: Бог, нравственность, загробная жизнь, бессмертие души, общечеловеческое счастье и т. д. Я хочу показать, что одна только смерть дает и счастье, и равенство, и свободу, что только в смерти истина и справедливость, что вечно одно только «не быть» и все в мире сводится к одному, и это одно вечное, неизбежное есть смерть. Я хочу быть апостолом самоуничтожения» [2, с. 63].

Наш главный тезис заключается в том, что модернистская онтология Андреева подразумевает не столько пересмотр христианского канона в пользу нищепанского богоборчества, сколько ее включенность в мир Библии, где многочисленные герои андреевских произведений становятся такой же важной и неотъемлемой его частью, как и библейские персонажи. Так, Иисус Христос в творчестве писателя становится архетипом жертвенности и жестокости как таковой: «Ни на одну минуту не забывая, что основа жизни — справедливость,

мы в свое время распяли Иисуса и с тех пор и до сего дня не перестаем украшать Голгофу новыми крестами» [14, с. 92].

Эта черта в творчестве Л. Н. Андреева позволяет сочетать топоры с каноничными значениями и контекст, отражающий состояние эпохи, лишенной этических и моральных ориентиров. Действительность предстает как мир несправедливости, хаоса, всеобщего помешательства. Писатель транслирует кризис морали, христианских представлений о человеке и Боге. Осознание утраты Бога сопровождается в раннем творчестве Л. Н. Андреева представлением о недостижимом в области земного бытия идеале, чуде и воскресении. Но обращение героев к трансцендентному всегда остается без ответа.

Уже в ранних рассказах писателя намечена дихотомия мира земного, со всем крахом социальных, политических и гуманистических идеалов, и мира трансцендентного, который так ревностно, но безуспешно пытаются обнаружить униженные и оскорбленные герои произведений Андреева, будь то пьяница Гараська [4], священник Василий Фивейский [6] или маленький Сашка [3]: «И чудилось погибшему человеку, что он услышал жалеющий голос из того чудного мира, где он жил когда-то и откуда был навеки изгнан» [3, с. 166].

Психологическое измерение в ранних произведениях превалирует. Л. Н. Андреев чаще обращается к провокационным сюжетам: насилие (рассказ «Бездна»), смерть («Рассказ о семи повешенных»), убийство («Красный смех») — смысл эпохи, утратившей религиозные основания. Дискредитированы, в первую очередь, люди, не замечающие, что их вера не сопряжена с жизнью, а также институты, стремящиеся не замечать кризис веры. При этом герои Андреева всегда могут быть оценены только с точки зрения посюстороннего бытия. Смыслы и мотивы одной из главных библейских трагедий, актуализируемой через цитаты, топоры, и подражание библейскому стилю повествования, могут быть равноценны смыслам современной антихристианской эпохи.

Не менее знаковое в обозначенном контексте произведение — драма «Савва». Революционер, пытающийся взорвать чудотворную икону, буквально растерзывается «боголюбивой» толпой накануне одного из главных христианских праздников — Воскресения Христова. Ещё несколько мгновений — и та же толпа, которую Л. Н. Андреев нарекает бесноватой и звериной, радостно повторяет пасхальный тропарь, заслоня изувеченный труп Саввы [13]. Причем нарицательный образ Царя Ирода, используемый Андреевым как звено между библейским миром и современностью, делает невозможным замкнутость абсолютного прошлого на себе самом, как и не допускает его идеализации. Подобно библейскому Ироду, герой в произведении Л. Н. Андреева, обличен убийством младенца, с него же начинается убийство Саввы как исключительного персонажа.

Особое отношение к нищенскому отрицанию раскрывается в важной для писателя теме самоубийства. В русской литературе до XX века оно почти всегда представляло идейный акт, сознательный бунт отрицания Бога — достаточно вспомнить героев-нигилистов Достоевского [33]. Отчасти этот литературный факт определил восприятие работ Ницше после его перевода и публикации в России, точнее интерес именно к идеям философа о метафизическом бунте, поскольку, как пишет Э. Клауз, они совпадали с «излюбленным

русским литературным архетипом морального бунтаря» [37]. Однако в творчестве Л. Н. Андреева самоубийство не имеет ничего общего с сознательной попыткой умалить Бога. В «Рассказе о Сергее Петровиче» оно обнажает стремление скрыть собственную безликость и «пошлость», как ее понимали писатели-символисты, например, Ф. К. Сологуб в статье «О «Грядущем хаме» Мережковского» (т. е. пошлость как дьявольская «середина сущего») [27].

Существует несколько ключевых идей, позволивших Л. Н. Андрееву отказаться от традиционного пафоса идейного самоубийства. Нет смысла отрицать Бога, бросаясь, подобно Смердякову, в петлю, если он и так уже мертв: «Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители» [32, с. 8]. Л. Н. Андреев еще в раннем творчестве воспринял концепт мертвого бога и, как следствие, этический релятивизм обезбоженного мира.

В ряде произведений, напрямую апеллирующих к библейской традиции, Л. Н. Андреев провокационно отказывается от изображения божественной сущности Христа. Онтология «Елеазара» не признает Христа как реально существовавшего. В рассказе отрицание божественной сущности доходит до абсурда или даже оксюморона: герой, воскресший благодаря Богу через его Сына, признается Августу в том, что не является христианином [5, с. 21].

На прогнорочивость «Елеазара», равно как и многих других произведений писателя, существующих на грани религиозной и позитивистской практики, порожденной недостаточностью библейского топоса, указывали еще прижизненные читатели Л. Н. Андреева, в числе которых был М. А. Волошин:

«Как бы ни смотреть на Евангелие от Иоанна, принимая его как книгу божественную или как гениальную мистическую поэму, — образ воскресшего Лазаря для нас неразделен с чудом Христа. Для неверующего так же, как и для верующего, в таком трактовании Лазаря кроется нечто оскорбительное... Образ Лазаря, которому Христос сказал: «Я – воскресение и жизнь», настолько связан с самим Христом, что художественная правда требует, чтобы описанная нам трагедия его последующей жизни была так или иначе связана с воскресением самого Христа» [21, с. 453].

Замечание М. А. Волошина кажется небезосновательным, учитывая библейский подтекст «Елеазара». В перспективе канонического прочтения Евангелия от Иоанна сам Лазарь является второстепенной по отношению к Христу фигурой, и потому кульминацией евангельского нарратива предстает свершаемое ради прославления Бога чудо воскресения: «Иисус, услышав то, сказал: эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий» (Ин. 11:4).

Сюжет в «Елеазаре» построен инверсивно по отношению к первоисточнику. Если фокус библейской истории направлен на чудо воскресения, так что последующие события не попадают в поле внимания рассказчика в силу их меньшей значимости, то в тексте Андреева само чудо воскресения как бы выносится за рамки повествования, предлагая читателю нечто вроде послесловия, где фигура Иисуса уже не представляет особого интереса.

Мотив воскресения в творчестве Л. Н. Андреева — один из ключевых. Писатель обращается к нему в «Жизни Василия Фивейского», рассказах «Пре-

красна жизнь для воскресших», «День гнева» и «Воскресение всех мертвых». Но к какому бы из сюжетов Библии (воскресению Христа, Лазаря или апокалиптическому воскрешению) ни апеллировал Л. Н. Андреева, в реальности его текстов Иисус никогда не предстает как Бог. Притязания на присутствие божественного в мире оказываются несостоятельными.

Топос мертвого Бога в творчестве Л. Н. Андреева приобретает метафорические формы. Не обращаясь к ницшеанской традиции напрямую, писатель развивает его при помощи специфической, характерной для всего его творчества темы, а именно: темы молчания. Уже в 1900 году в «Журнале для всех» публикуется рассказ с одноименным названием. Сюжет произведения отсылает к реальному событию — самоубийству дочери священника Андрея Казанского (в «Молчании» Андреева — отец Игнатий)[9].

На протяжении небольшого по объему рассказа слово «молчание» повторяется более десяти раз, приковывая к себе все внимание. Отец обращается к умершей, «труп», «призраку», но снова и снова «ответом ему было молчание» [9, с. 201]. Невозможно представить другого исхода повествования, исходя из прагматики жизни, но Игнатий как истовый верующий ждет главного христианского чуда — победы над смертью. Если не буквального воскрешения, то хотя бы знака. И ему кажется, что «в ухо его вливается что-то могильно-холодное и студит мозг и что Вера говорит, — но говорит она все тем же долгим молчанием» [9, с. 205].

Молчание в произведениях Л. Н. Андреева двусмысленно: с одной стороны, оно не более чем простое отсутствие ответа от того, кто уже мертв, и тогда принципы реалистического повествования не нарушены. С другой, в творчестве писателя оно становится предикатом трансцендентного начала, смерти, перед лицом смертного человека и непознаваемого Бога. Ужас и страх как аффективное переживание, следующее за прочтением текстов писателя, постулирующих смерть традиционных религиозных представлений, таким образом, становится реакцией на столкновение двух планов: реального и физического, материального и символического.

Молчание постепенно становится символом эпохи, прорывающейся сквозь описания «ненужной» вещи и опустошенного пространства: «Чем-то нежилым и заброшенным веяло от помещения, в котором так давно отсутствовал человек...» [9, с. 202]. Семантически финал «Молчания» равнозначен метафорическому образу пустой комнаты в таких рассказах, как «Красный смех» («Теперь мне страшно приходиться в мой опустелый дом. Когда я еще только вкладываю ключ и смотрю на немые, плоские двери, я уже чувствую все его темные пустые комнаты...») [8, с. 516] и «Мысль» («В одной из темных каморок вашего нехитрого дома живет кто-то, очень вам полезный, но у меня эта комната пуста. Он давно умер, тот, кто там жил, и на могиле его я воздвиг пышный памятник. Он умер. Маша, умер — и невоскреснет») [10, с. 414]. В последнем примере авторский топос воспроизводится Л. Н. Андреевым буквально, фактически становясь цитатой. Обращаясь к Маше как персонажу, не лишенному христианской веры, Керженцев признается ей и себе в том, что удобное для человеческой культуры понятие Бога покидает сознание, подобно некогда живому человеку.

Бог, покинувший мир, обесмысливает бытие человека. Знаком молчаливого мира становится вещь. Возможно, именно поэтому финалы ранних рассказов Л. Н. Андреева так часто предъявляют читателю точное описание материальных субстанций, неживых предметов, некогда принадлежавших живым людям. В новом мире, мире без Бога, они становятся вдруг равными самим себе, т. е. оказываются вне прагматических отношений, заданных прежними смыслами. С другой стороны, вещи явлены как непосредственная молчаливая реальность, противостоящая присутствию абстрактного божественного. Так, «Рассказ о семи повешенных», произведение о революционерах и преступниках, осужденных на смерть, завершается не самой сценой казни, но описанием знаковой детали: «И чернела в снегу потерянная Сергеем мокрая, стоптанная калоша. Так люди приветствовали восходящее солнце» [11, с. 600]. А в «Рассказе о Сергее Петровиче» сцену похорон завершает приезд матери, обнаружившую от сына только книги, подержанное платье и заношенную тужурку, «разорванную под мышками и свежечиненную» [12, с. 251].

Смерть Бога способна порождать его симулякры. Самый знаковый из них в творчестве Андреева — «Некто в сером». Именно к нему обращают сначала свои молитвы, а затем и проклятия, герои «Жизни Человека». Некоторые критики пьесы, а также органы цензуры, усмотрели в персонаже «Некто в сером» черты иронического унижения божественной силы, однако сама семантика имени раскрывает более сложное отношение Л. Н. Андреева к своему персонажу. Форма неопределенного местоимения в сочетании с цветом «нумеральной середины сущего» [30, с. 349] (т. е. черного и белого) свидетельствуют о неопределенности лика того, к кому взывают герои «Жизни Человека».

В обращениях к ближнему существу высшей реальности, Человек и Жена Человека не осознают, к кому именно они взывают: к Богу, Дьяволу или безучастному року. Так, например, в другом важном произведении Андреева — в «Жизни Василия Фивейского» — повествующее начало признает именно всевластие «сурового и загадочного» рока над судьбой священника — «Точно проклятый неведомым проклятием, он с юности нес тяжелое бремя печали, болезней и горя, и никогда не заживали на сердце его кровоточащие раны» [6, с. 23].

Сохраняя напряжение между существующим миром «там» и земной реальностью, Л. Н. Андреев отказывается от представления трансцендентного божественного начала в свете христианской традиции. Представление о совершенном, жертвенном, всетворящем Боге оказывается подчинено актуальным для писателя ницшеанским идеям «смерти метафизики», что соотносится с авторской интенцией на психологизацию реальности.

Слово в модернистской поэтике «призвано стать предельно конкретным и в то же время всеобщим» [15, с. 11]. Л. Н. Андреев обращается к известным сюжетам, мотивам и образам, для того чтобы связать конкретные исторические события с миром вневременных смыслов. Они становятся архетипами катаклизмов эпохи *fin de siècle*. Это значит, что ницшеанский топос перестает опознаваться исключительно как риторическая фигура — он становится неотъемлемой частью повествования, позволяющий сформировать особое отношение к действительности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С., Андреев М. Л., Гаспаров М. Л., Гринцер П. А., Михайлов А. В. Категории поэтики в смене литературных эпох. — М.: Наследие, 1994. — 512 с.
2. Андреев Л.Н. SOS: Дневник (1914–1919). Письма (1917–1919). Статьи и интервью (1919). Воспоминания современников (1918–1919) / Вступ. статья, составление и примечания Р. Дэвиса и Б. Хеллмана. — М.; СПб.: Atheneum, Феникс 1994. — 598 с.
3. Андреев Л. Н. Ангелочек // Андреев Л. Н. Собрание сочинений в 6-ти тт. — Т. 1. — М.: Художественная литература, 1990. — С. 157–168.
4. Андреев Л. Н. Баргамот и Гараська // Андреев Л. Н. Собрание сочинений в 6-ти тт. — Т. 1. — М.: Художественная литература, 1990. — С. 43–51.
5. Андреев Л. Н. Елеазар // Андреев Л. Н. Полное собрание сочинений и писем в 23 томах. — Т. 5. — М.: Наука, 2012. — С. 7–23.
6. Андреев Л. Н. Жизнь Василия Фивейского // Андреев Л. Н. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. Рассказы 1898–1903. Редкол. И. Андреева, Ю. Верченко, В. Чуваков; Вступ. статья А. Богданова; Сост. и подгот. текста В. Александрова и В. Чувакова; Комментар. В. Чувакова. — М.: Художественная литература, 1990. — С. 489–554.
7. Андреев Л. Н. Жизнь Человека // Андреев Л. Н. Полное собрание сочинений и писем в 23 томах. — Т. 5. — М.: Наука, 2012. — С. 201–248.
8. Андреев Л. Н. Красный смех // Андреев Л. Н. повести и рассказы в 2 томах. — Т. 1. — М.: Художественная литература, 1971. — С. 475–531.
9. Андреев Л. Н. Молчание // Андреев Л. Н. Собрание сочинений. В 6-ти т. Т. 1. Рассказы 1898–1903 гг. / Редкол. И. Андреева, Ю. Верченко, В. Чуваков; Вступ. статья А. Богданова; Сост. и подгот. текста В. Александрова и В. Чувакова; Комментар. В. Чувакова. — М.: Художественная литература, 1990. — С. 195–206.
10. Андреев Л. Н. Мысль // Андреев Л. Н. Собрание сочинений. В 6-ти т. Т.1. Рассказы 1898–1903 гг. / Редкол. И. Андреева, Ю. Верченко, В. Чуваков; Вступ. статья А. Богданова; Сост. и подгот. текста В. Александрова и В. Чувакова; Комментар. В. Чувакова. — М.: Художественная литература, 1990. — С. 382–420.
11. Андреев Л. Н. Рассказ о семи повешенных // Андреев Л. Н. Иуда Искариот. Повести. Рассказы. — М.: Эксмо, 2015. — 640 с.
12. Андреев Л. Н. Рассказ о Сергее Петровиче // Андреев Л. Н. Собрание сочинений. В 6-ти т. Т. 1. Рассказы 1898–1903 гг. / Редкол. И. Андреева, Ю. Верченко, В. Чуваков; Вступ. статья А. Богданова; Сост. и подгот. текста В. Александрова и В. Чувакова; Комментар. В. Чувакова. — М.: Художественная литература, 1990. — С. 226–251.
13. Андреев Л. Н. Савва // Андреев Л. Н. Полное собрание сочинений и писем в 23 томах. — Т. 5. — М.: Наука, 2012. — С. 131–200.
14. Андреев Л. Н. Царь Голод. — СПб.: Шиповник, 1908. — 128 с.
15. Аствацатуров А.А. Т. С. Элиот и его поэма «Бесплодная земля». — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. — 192 с.
16. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — 2-е изд. — М., Художественная литература, 1965. — 543 с.
17. Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции: Ст. по обществ. и религ. психологии / Николай Бердяев. — СПб.: тип. т-ва «Обществ. Польза», 1910. — 304 с.
18. Боева Г. Н. Феномен Леонида Андреева и эпохи модерна: поэтика, рецепция, творческие взаимосвязи: дис. ... д-ра. филол. наук. — СПб., 2016. — 520 с.
19. Бруснянин В. В. Леонид Андреев: жизнь и творчество / В. В. Бруснянин. — М.: Кн-во К. Ф. Некрасова, 1912 (Ярославль: тип. Некрасова). — 126 с.

20. Васильева И.Э., Двинятин Ф. Н., Степанов А. Д. Два вида топосов // *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica*. — 2020. — № 13. — С. 161–171.
21. Волошин М. А. Елеазар, рассказ Леонида Андреева // Волошин М. А. Лики творчества / изд. подгот. В. А. Мануйлов и др. — Л.: Наука, 1988. — С. 450–456.
22. Иванов-Разумник Р.В. О смысле жизни: Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов. — СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1910. — 316 с.
23. Иезуитова Л. А. Творчество Леонида Андреева (1892–1906) / Л. А. Иезуитова; Ленингр. гос. ун-т им. А. А. Жданова. — Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та, 1976. — 240 с.
24. Измайлов А. А. Леонид Андреев // Измайлов А. А. Литературный олимп. — М.: Тип. И. Д. Сытина, 1911. — С. 255–319.
25. Книга о Леониде Андрееве: Воспоминания М. Горького, К. Чуковского, А. Блока, Георгия Чулкова, Бор. Зайцева, Н. Телешова, Евг. Замятина, Андрея Белого. — М.: Издательство З. И. Гржебина, 1922. — 179 с.
26. Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье / Эрнст Роберт Курциус; перевод с немецкого, коммент. Д. С. Колчигина; [предисловие: С. Л. Козлов]. — Т. 2. — 2020. — 622 с.
27. Лысаков П.В. Д. С. Мережковский и Федор Сологуб: гоголевский «след» в диалоге о пошлости // *Вестник Балтийского федерального ун-та имени И. Канта*. — Калининград, 2016. — № 2. — С. 27–35.
28. Львов-Рогачевский В. Л. Леонид Андреев: Крит. очерк с прил. хронол. канвы и библиогр. указ / В. Львов-Рогачевский. — М.: Рус. книжник, 1923. — 86 с.
29. Мережковский Д.С. В обезьяньих лапах (О Леониде Андрееве) // Мережковский Д. С. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи / Сост., послеслов., коммент. С. Поварцова. — М.: Книжная палата, 1991. — С. 185–209.
30. Мережковский Д. С. Гоголь и черт // Н. В. Гоголь: pro et contra. — СПб.: РХГА, 2009. — С. 349–444.
31. Моклица М. В. Леонид Андреев и Фридрих Ницше: к истокам метода // *Эстетика диссонансов. Межвузовский сборник научных трудов*. — Орёл, 1996. — 60 с.
32. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1996. — С. 5–237.
33. Паперно И. Самоубийство как культурный институт. — М.: Новое литературное обозрение, 1999. — 256 с.
34. РГИА. Ф. 776. Оп. 25. Д. 958. Л. 16. Отношение митрополита Московского и Коломенского Владимира Московскому градоначальнику А. А. Адрианову от 12 октября с просьбой запретить постановку трагедии Л. Андреева «Анатэма».
35. Степанова Е. А. Западное христианство: от модерна к постмодерну // *Антиномии*. 2002. — № 3. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zapadnoe-hristianstvo-ot-moderna-k-postmodernu>. Дата обращения: 30.07.2023.
36. Andreïev, nihiliste russe // *Le Monde*. 3 juillet 1998. — URL: https://www.lemonde.fr/archives/article/1998/07/03/andreiev-nihiliste-russe_3673226_1819218.html Дата обращения: 31.07.2023.
37. Edith W. Clowes «The Revolution of Moral Consciousness» Nietzsche in Russian Literature, 1890–1914. — Dekalb: Northern Illinois UP, 1988. — 276 pp.
38. Zernov N. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. — NY/ Evanston, 1963. — 410 pp.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.059

УДК 7.036+7.01

*А. С. Поскребка**

ВЛИЯНИЕ ЯПОНСКОГО ИСКУССТВА НА ТВОРЧЕСТВО ГОГЕНА

Объектом исследования избран феномен влияния японского искусства на живопись Поля Гогена. В своих работах художник использовал фрагменты из японских гравюр, перенимал оригинальные композиционные решения и плоскостную манеру изображения, однако за этой внешней стороной его поисков стояло желание мастера обогатить смысловое поле картины, наполнив его различными аллегорическими образами и знаками. На основе рассмотрения полотен живописца и анализа его письменных источников делается вывод о том, что влияние японского искусства способствовало становлению Гогена как художника-символиста и разработке им своего собственного творческого метода.

Ключевые слова: Гоген, постимпрессионизм, японизм, художественный метод, символизм, синтетизм, влияние.

Poskrebko A. S.

THE INFLUENCE OF JAPANESE ART ON THE WORK OF PAUL GAUGUIN

The object of the study is the phenomenon of the influence of Japanese art on the painting of Paul Gauguin. In his works, the artist used fragments from Japanese engravings, adopted original compositional solutions and a planar manner of depiction, but behind this outer side of his search was the desire of the master to enrich the semantic field of the picture, filling it with various allegorical images and signs. Based on the consideration of the painter's paintings and the analysis of his written sources, it is concluded that the influence of Japanese art contributed to the formation of Gauguin as a symbolist artist and the development of his own creative method.

Keywords: Gauguin, post-impressionism, Japanism, artistic method, symbolism, synthetism, influence.

* Поскребка Анна Степановна, аспирант кафедры истории и теории мировой культуры, МГУ имени М. В. Ломоносова; annapos9838399@gmail.com

Творчество Гогена, несомненно, отличается оригинальным почерком — звучием красочных тонов, плоскостной манерой письма и определенностью очертаний. Особенно ярко неординарность произведений живописца проявляется в цикле Таитянских работ, в которых мастеру удается сквозь призму индивидуального восприятия раскрыть многообразие сочной природы юга. Однако художник не сразу сумел выработать собственный стиль. В период творческих исканий Гогена захлестывали разнообразные влияния, накатывавшиеся, словно волны, и оставлявшие свой след. В настоящей статье уделим особое внимание встрече мастера с японским искусством. Стоит отметить, что основным материалом для исследования, помимо полотен Гогена, будут многочисленные письма художника и его литературные произведения «Ноа Ноа» и «Прежде и потом». В них мастер ярко описывает свой путь становления живописца, выплескивает свои мысли и чувства, отмечает художественные течения и деятелей искусства, повлиявших на его живопись. Гоген сам подчеркивает значимость письменных источников для реконструкции своего творческого метода. В письме к жене он пишет про произведение «Ноа Ноа»: «Кроме того, я готовлю книгу о Таити — она будет очень полезна для понимания моей живописи» [4, с. 84]. Таким образом, подобная опора на высказывания самого художника и попытка уловить голос мастера среди бескрайнего моря различных суждений о нем представляется довольно ценной для анализа его искусства. Рассуждения Гогена проливают свет на творчество живописца, позволяя глубже постигнуть произведения, познакомиться с его художественным видением изнутри.

Переходя к теме воздействия японского искусства, стоит отметить, что подобное событие стало возможным благодаря тому, что восточная культура в целом, знакомая Западной Европе, начиная с эпохи Просвещения, широко открылась ее мастерам именно в 19 веке. Такое живое восприятие и прямое заимствование, касающееся, в частности, японского искусства, характерное для середины 19 и начала 20 века, исследователи обозначают термином «японизм». М. В. Гришин пишет о том, что с одной стороны данный феномен ярко проявился в массовой культуре [6, с. 130], а

«с другой стороны, японская цветная гравюра на дереве укиё-э («картины быстройтекущей жизни») и написанные тушью живописные вертикальные свитки какэмоно оказали серьезнейшее влияние на появление новых живописных техник и инновационных приемов в импрессионизме и постимпрессионизме.» [6, с. 131].

Исследователь Марина Гордеева в свою очередь отмечает: «Бытовавшая тогда мода на экзотику затрагивала и восточное искусство; особенно модными были японская одежда и аксессуары» [5, с. 18]. Причины такой востребованности она видела в том, что «утонченная чувственность ориентального искусства являла собой полный контраст эффектной суровости, которая ценилась на западе за свою кажущуюся первобытность. Однако и тот и другой визуальные миры были новинкой, и их свежесть вполне могла стать средством оживления европейского, художественного выражения» [5, с. 18]. Оригинальная техника, особый взгляд на мир и тонкое художественное видение японцев привлекли многих мастеров 19 века. Среди них были такие известные живописцы как Уистлер, Мане, Дега, Ван Гог. Боровшиеся с безжизненностью академизма и его

сложившимися правилами, художники увидели свежее дыхание в манящем своей загадочностью и изяществом искусстве востока. Несомненно, каждый по-своему ощутил влияние японской культуры. Например, искусствовед Е. М. Матусовская, рассуждая о манере Уистлера, пишет: «Тонкость цвета, отказ от объемности изображения, особое ощущение «пустоты», а также чувство стиля — всем этим Уистлер обязан искусству Японии» [8, с. 373]. Сам художник в письме к Фантену-Латуру, делясь своими впечатлениями от его полотен, замечал:

«Дело больше не в том, чтобы просто хорошо написать, не в том, чтобы уловить, что называется «тон», но краски букетов взяты смело с натуры и положены на холст чисто и ярко, как у японцев...Прежде всего на каждом холсте краски, если можно так выразиться, должны быть «вышиты» по нему, то есть один и тот же цвет должен постоянно повторяться там и сям, как и одна и та же цветная нить в вышивке; и то же со всеми другими, сообразно их значению, образуя, таким образом, нечто целое, вроде гармоничного узора... Посмотри на японцев, как они это понимают. Они никогда не ищут контрастов, а наоборот повторения» [11, с. 53].

Мы видим, что восточное искусство заставило его по — новому взглянуть на взаимодействие цветов. Тона должны гармонично сливаться на полотне в единое целое. Уистлер видит в произведениях японских мастеров не противоборство цветов, а их созвучное многоголосие.

Говоря о влиянии японской культуры, трудно не вспомнить Винсента ван Гога. Живописца необыкновенно вдохновляло искусство этой страны. Не случайно в красочном южном Арле, где состоялся расцвет творчества мастера, он как бы увидел Японию. В своих письмах он подчеркивал особую манеру японских мастеров: «Японец рисует быстро, очень быстро, молниеносно: нервы у него тоньше, а восприятие проще» [2, с. 263]. Ван Гог подмечает здесь свойственную этому восточному народу особую чуткость восприятия окружающего мира, его способность видеть красоту, словно растворенную в обычных вещах.

Гоген не стал исключением среди художников, попавших в плен к утонченной восточной живописи. Исследователи отмечают, что «непосредственное воздействие японского искусства и замечания о нем в письмах относятся к понт-авенскому периоду деятельности...» [9, с. 306]. Подобная восприимчивость мастера была не случайна, так как именно в Бретани он пытался нащупать свой собственный художественный стиль.

Еще одной из причин, по которой художника могла увлечь японская культура, была некоторая близость ее философии к рассуждениям самого мастера. Н. С. Николаева замечает: «Синтез даосских идей и древнего синтоизма способствовал формированию у японцев ощущения слитности человека с миром природы, не противостояния ему, а погруженности в него» [9, с. 13]. Гоген, стремившийся убежать от суеты и шума города, ощущал непреодолимое желание быть ближе к натуре, находиться среди первозданных красот природы. Его манил не холодный отблеск цивилизации, а пестрая и нетронутая жизнь диких уголков нашего мироздания. Не случайно в письме Шуффенекеру он отмечал:

«Вы истинный парижанин. А мне нужна деревня. Я люблю Бретань, я нахожу там дикость, первобытность. Когда мои деревянные башмаки стучат по этой гранитной почве, мне слышится тот тон — глухой и мощный, который я ищу в живописи...» [4, с. 31].

Важно подчеркнуть, что Гогена сложно упрекнуть в прямом бездумном копировании. Мастер именно перерабатывал идеи японских художников в угоду своему собственному видению. Удивительно, как в его творчестве гармонично сочетались изящество и тонкость линий востока с монументальностью форм, направленной на выражение дикости и первобытности природы. В своих письмах художник сам отмечал этот порыв к синтезу. Вот, что он пишет об одной из своих картин: «Последнее — борьба двух мальчиков около реки — совершенно в японском стиле, но сделано перуанским дикарем» [4, с. 32].

Для раскрытия феномена воздействия японского искусства на творчество Гогена рассмотрим некоторые его произведения. Обратим внимание на полотно художника «Видение после проповеди» (Национальная галерея Шотландии, 1888 г.) Здесь мастер представляет свою оригинальную интерпретацию религиозного сюжета. Он вводит его как видение, фантастический сон, царящий в сознании бретонских женщин. Гоген отмечает, что смешивает два мира — действительный и иллюзорный:

«В этой картине пейзаж и борьба существуют для меня лишь в воображении этих молящихся женщин, как результат проповеди. Вот почему налицо такой контраст между этими реальными людьми и борющимися на фоне пейзажа фигурами, которые нереальны и непропорциональны». [10, с. 127].

Противопоставление подлинного и ирреального подчеркивается и разницей в пластике персонажей. Борющиеся фигуры (Иакова и ангела) необыкновенно экспрессивны по своей форме. В то время как очертания фигур бретонок более основательны и фундаментальны. Стоит отметить, что женские образы написаны под влиянием живописных принципов самого Гогена, в то время как Иаков и ангел представляют собой цитирование японской гравюры. Н. С. Николаева подчеркивает, что «как справедливо было отмечено, позы борющихся взяты из «Манга» Хокусая (борцы сумо), а пересекающий по диагонали композицию ствол дерева вызывает в памяти гравюру Хиросигэ, копию которой делал Ван Гог» [9, с. 313]. Неудивительно, что для построения фигур в движении художник вдохновлялся именно восточным искусством. Артур Джером Эдди в своей книге «Кубисты и постимпрессионизм» отмечает следующие черты японского художественного мышления: «Одним из важнейших принципов в искусстве японской живописи — действительно фундаментальной и совершенно отличительной характеристикой — является то, что называется живым движением...» [12, р.203].

«Какой бы предмет ни был перенесен на холст — будь то река или дерево, скала или гора, птица или цветок, рыба или животное, — художник в момент написания картины должен чувствовать саму его природу, которую благодаря магии своего искусства, он переносит в работу, чтобы запечатлеть навсегда, воздействуя на всех, кто ее видит, с помощью тех же ощущений, которые он испытывал при ее выполнении» [12, р.203].

Гоген, несомненно, улавливает умение японских мастеров передавать движение. Он органично сочетает изящество и динамизм линий, присущих японскому искусству, с собственной манерой живописи. М. Гордеева подчеркивает, что данная работа является примером синтеза «ориентальной и примитивистской модели» [5, с. 18].

Говоря о самой композиции, следует отметить, что художник удачно делит ее на несколько планов, размещая впереди бретонки, а вдали борющиеся фигуры. Подобным образом он словно формирует арену для разворачивающихся событий. Ствол дерева, рассекающий полотно, добавляет картине ощущения стремительности.

Обратим внимание на цветовое решение. Взгляд зрителя буквально приковывает к себе алый фон. Возможно, Гоген подобным цветовым решением хотел показать ирреальность происходящего или особую возбужденность, наэлектризованность эмоционального состояния верующих. С таким активным фоном контрастируют национальные костюмы бретонки, выполненные в черных и белых тонах. Стоит отметить, что в сцене «Борьбы Иакова с ангелом» отсутствует светотеневая моделировка. Герои словно парят в пространстве. Можно предположить, что подобный прием был использован, чтобы подчеркнуть, что это видение, возникшее в воображении крестьянок под влиянием горячих слов проповедника. Сам Гоген в своих письмах отмечает влияние японского искусства на его стремление к отрицанию тени. Художник писал:

«Вы обсуждаете с Лавалем вопрос о тенях и спрашиваете, наплевать ли мне на них. В том, что касается объяснения света, — да. Посмотрите на японцев, которые ведь замечательно рисуют, и Вы увидите жизнь на пленере и на солнце без теней. Они пользуются цветом только как комбинацией тонов, как различными гармониями, создающими впечатления зноя и т. д.» [4, с. 35].

Уход от теней приводит к плоскостному эффекту живописи, однако при этом полотна Гогена не теряют своей выразительности во многом за счет ярких тонов, особой пластичности образов и символического содержания картин. Тень в работах художника больше не служит для создания объема. Она становится неким самостоятельным элементом. Мы видим, что мастер обращает внимание не столько на способность цвета создавать ощущение объемности и осязательности предмета, сколько на его силу окрашивать вещи определенным значением. Позже Гоген еще больше углубит и разовьет подобное понимание тона. В письме к Андре Фонтеа в 1899 году мастер напишет: «Цвет, вибрирующий так же, как и музыка, способен выразить самое общее и, стало быть, самое неуловимое в природе — ее внутреннюю силу» [4, с. 164]. Японское искусство, несомненно, повлияло на становление Гогена как художника-символиста.

Обратим внимание на то, что Гоген говорит об использовании тонов японскими мастерами с целью создания особой атмосферы. Можно предположить, что японская живопись заинтересовала Гогена, как пример искусства, которому присуще не только тонкое техническое мастерство, но и чувства, вложенные в произведения. Из записей мастера мы узнаем, что его в целом волновала эмоциональная сторона живописи. В письме к Эмилю Бернару, где художник рассуждал о сводимости искусства к техническим процессам, Гоген отмечал:

«Вы знаете, как я высоко ценю то, что делает Дега и, тем не менее, порою мне кажется, что ему недостает чего-то потустороннего, недостает взволнованно бьющегося сердца. Слезы ребенка тоже нечто значительное, а между тем, в них не очень-то много учености» [4, с. 41].

В этих строках мастер подчеркивает значимость наличия в произведении живой эмоции. Картина должна не просто поражать зрителя техникой написания, но и пробуждать чувства. В японской живописи он видел не только оригинальную манеру, непривычную европейскому глазу, но и переживания, вложенные в ее создание. М. П. Герасимова отмечает эмоциональный строй мышления японцев, благодаря которому они создавали выразительные образы [3, с. 306]. Она пишет: «Окружающий мир воспринимался не умозрительно, а исходя из тех эмоций, которые пробуждали в человеке происходящие в нем события, явления, дела и существующие в нем вещи» [3, с. 306]. Гоген, скорее всего, смог ощутить эту тонкую чувствительность японцев, направленную на созерцательность. Не случайно художник был не согласен с тем, что японские гравюры можно отнести к карикатуре, он писал: «Хокусаи рисует искренно. Рисовать искренно значит не лгать самому себе» [4, с. 390].

Рассмотрим еще одну работу мастера, в которой явственно прослеживается влияние японского искусства, картину «Прекрасная Анжела» (1889, Париж, Музей Орсе). Гоген снова раскрывается в данной работе как талантливый художник-символист. Он пишет не просто портрет, а вплетает в канву повествования восточные элементы, создавая работу с атмосферой мистики и таинственности. С произведения, раскрывающего внешность и характер персонажа, изображение смещается в сторону образа, несущего в себе множество смыслов и метафор. Художник стремится наполнить картину глубоким содержанием за счет многочисленных отсылок к символам различных культур. Тео Ван Гог указывает на сплав различных стилистик в произведениях Гогена и подчеркивает, что относится к подобному приему настороженно. В письме к Винсенту он пишет: «Что касается меня, то я предпочитаю видеть бретонку из Бретани, а не бретонку с жестами японки; но в искусстве не существует норм, и каждый может работать так, как ему нравится» [10, с. 190].

Лионелло Вентури замечает особую связь тона и формы, присущую этому произведению: «Таким образом, форма тяготеет здесь к граням, что способствует лучшему восприятию зон чистого цвета» [1, с. 260]. Действительно мы видим обилие строгих и лаконичных линий. Художник невероятно упрощает черты модели, он сочетает графичные, тяготеющие к примитивизму, формы с активным цветом. Гоген не стремится добиться портретного сходства, он, скорее, напротив, создает особое настроение.

Цветовая гамма выполнена преимущественно в холодных тонах. Мы замечаем обилие синего, бледно-розовые оттенки и в качестве контрастного дополнения к кобальтовым тонам — мерцающий золотистый.

Рассмотрим композицию картины. Она отличается необычной и оригинальной организацией пространства. Портрет девушки мастер помещает в круг, тем самым отделяя его от общего фона. Подобная композиция, с одной стороны, помогает акцентировать внимание на образе героини, выделяя и обособляя его. С другой стороны, подобное членение пространства делает его плоскостным и декоративным. Здесь мы также можем увидеть влияние японского искусства. Тео Ван Гог в письме к своему брату Винсенту описывает данное произведение следующим образом:

«Это портрет, расположенный на холсте, подобно большим головам на японских шелках: поясной портрет в раме и фон. На нем изображена сидящая бретонка, руки ее сложены, она в черном платье, фиолетовом переднике и белом воротнике; рама серая, а фон красивый лиловато-голубой с розовыми и красными цветами. Выражение лица и поза получились очень хорошо» [10, с. 189].

Н. С. Николаева видит в такой композиции отсылку к

«японским гравюрам, где рядом с одним изображением помещается еще одно... Такой тип гравюр имел специальное обозначение — «соствязание обрамленных картин», что подразумевало намек на какие-то ассоциации и дополнительные смыслы, обогащавшие или разъяснявшие основное изображение» [9, с. 308].

Стоит отметить, что интерес к восточному искусству не ограничивался лишь Японией. Гоген обращал свое внимание на Восток в целом, подчеркивая его значимость для европейского художественного мировидения. В одном из писем Эмилю Бернару, он сообщает о своем желании перебраться в Тонкин, местечко, расположенное в северном Вьетнаме. Гоген обосновывает свой порыв:

«Весь Восток — великая мысль, начертанная золотыми письменами на всех произведениях их искусства, это стоит изучать, и мне кажется, я обрету там новую закалку. Запад прогнал в настоящее время, но все, что есть в нем мощного, может, как Антей, обрести новые силы, прикоснувшись к земле Востока. И через год или два оттуда возвращаешься окрепшим» [4, с. 49].

Мастер видит в восточном искусстве спасительную живительную силу, способную помочь западной культуре обрести свой новый расцвет. В приведенных строках мы также замечаем желание художника оттачивать свою манеру живописи, и как следствие, открытость и гибкость к восприятию нового.

Таким образом, японское искусство значительно повлияло на творчество Гогена. Художнику удается стилистически схватить некоторые значимые черты японской живописи. Гоген довольно точно воспроизводит легкость и изящество линий японских мастеров. Возможно, в этом плане восточное искусство было своеобразным ключом к пластической выразительности, раскрывшейся ярче на более поздних этапах творчества живописца. Творчество японских художников дает также новые примеры использования живописного пространства. Оригинальные приемы в области решений перспективы и работы с плоскостями помогают Гогену вплести в канву действительного элемент ирреального и обогатить сюжеты своих полотен. Важно обратить внимание и на работу с цветом, ибо художник постепенно приходит к отрицанию тени, не без влияния японских мастеров. Он начинает задумываться о наделении тона особым значением, цвет теперь перестает передавать светотеневые отношения, он становится проводником в мир символов. Мы видим, что мастер размышляет не только о внешней форме, но и о содержательной стороне своих произведений. В восточной культуре художник находит приемы, позволяющие ему семантически усложнять свои картины, нагружая их многозначными образами, создавая многослойный текст полотна. Можно сделать вывод, что японское искусство дало мастеру один из импульсов, позволивших выйти

к синтетизму, стилю, появившемуся в результате творческих поисков в Бретани и во многом определившему дальнейшее творчество Гогена. Он представлял собой сплав декоративно-плоскостной манеры и метафорического содержания. Исследователь Инго Вальтер писал:

«Картине следовало стать синтезом, сплоченным и самостоятельным целым, а не анализом динамичной реальности и ее визуальным воплощением. В соответствии с чем очень важен был символический характер образов, основанных на личных воспоминаниях» [7, с. 303].

Мы видим, что японское искусство открыло художнику новые изобразительные принципы, которые помогли мастеру дистанцироваться от реалистического воспроизведения действительности и в определенной мере подтолкнули к открытию нового стиля.

Однако нельзя сказать, что Гоген растворяется в восточной культуре. Он, скорее, вбирает наиболее созвучные и близкие ему приемы для решения собственных живописных задач. Живопись мастера становится более глубокой и метафоричной. Художник подходит к творчеству вдумчиво, он сознательно комбинировал различные мотивы и сюжеты, вкрапляя в свои полотна элементы восточной культуры. В этом сплаве постепенно вырабатывается уникальный стиль художника. Гоген определенно выступал за свободу творчества и самовыражения, разрушая привычные культурные рамки и пытаясь открыть в живописи нечто новое.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вентури Л. От Мане до Лотрека. — СПб: «Азбука-классика», 2007.
2. Винсент Ван Гог. Письма брату Тео. — М.: Эксмо, 2018.
3. Герасимова М. П. Самоценность эмоции в японском культурном пространстве // Ежегодник Японии. — 2018. — Т. 47. — С. 295–313.
4. Гоген П. Ноа Ноа: Письма, эссе, статьи / [пер. с фр. Н. Рыковой, А. Кантор-Гуковской, О. Кустовой, Л. Ефимова] — СПб.: Азбука-классика, 2001.
5. Гордеева М. Поль Гоген, 1848–1903. — М.: Директ Медиа; Комсомольская правда, 2009.
6. Гришин М. В. «Японизм» рубежа XIX — начала XX века как общеевропейское явление. — М.: Журнал «Обсерватория культуры», 2015. — № 2. — С. 130–136.
7. Инго Ф. Вальтер. Импрессионизм, 1860–1920. — М.: Taschen; АРТ-РОДНИК, 2008.
8. Искусство и будущее. Художественные предвидения: сборник статей / НИИ истории и теории изобр. искусств, Рос.акад. художеств; [редкол.: С. И. Козлова, Е. Д. Федотова]. — Москва: [б. и.], 2018.
9. Николаева Н. С. Япония — Европа. Диалог в искусстве. Середина XVI — начало XX века. — М.: Изобраз. искусство, 1996.
10. Ревалд Дж. Постимпрессионизм — М.: Искусство, 1962.
11. Уистлер Д. М. Н. Изящное искусство создать себе врагов. — М., 1970.
12. Eddy A. J. Cubists and Post-impressionism — A. C. McCLURG & CO, 1914.

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.060

УДК 82; 008

*А. А. Синицын, И. Н. Мочалова**

**ОТ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ
ДО ВОСТОЧНОГО ФЭНТЕЗИ.
Обзор работы XVI заседания семинара
«Боги, люди и миры в прошлом и настоящем»
(РХГА им. Ф. М. Достоевского, 27 мая 2023 г.)**

24–27 мая 2023 г. в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского прошли XXIII Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения. В рамках этой конференции 27 мая состоялся историко-культурологический семинар «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем — XVI». В данном очерке представлен краткий обзор работы научного семинара, основные тезисы двенадцати докладов на различные темы по истории и историографии, философии и филологии, культурологии и искусству. Обсуждались вечные и актуальные проблемы от античной и русской классики до европейского постструктурализма, деколонизальности и фэнтези; в заключении участники семинара констатировали продуктивность междисциплинарных и компаративных исследований. В мероприятии приняли участие сотрудники университетов Санкт-Петербурга и Ленинградской области, ученые из Саратова и Бишкека (Кыргызстан).

Ключевые слова: Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (РХГА), история, философия, литература, культура, кино, Сократ, рецепция, поэзия, фэнтези, религия, мифология, «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем».

*A. A. Sinitsyn, I. N. Mochalova
A survey of the work of the XVIth meeting of the seminar
«GODS, PEOPLE AND WORLDS IN THE PAST AND THE PRESENT»
(the Dostoevsky Academy, 27th May 2023)*

On 24th-27th May 2023, the Russian Academy for the Humanities (RChAH, Dostoevsky Academy) held the 23rd Holy Trinity annual international academic readings. On 27th May,

* Синицын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург; aa.sinizin@mail.ru

Мочалова Ирина Николаевна, кандидат философских наук, доцент, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; mochalova@yandex.ru

the Conference gave the historical and cultural seminar entitled «Gods, people and worlds in the past and the present — XVI». This sketch contains a brief account of the work at this seminar, which included twelve reports on various topics of history and historiography, philosophy and philology, cultural studies and art. Under discussion were eternal and topical issues of Ancient and Russian classics up to European Poststructuralism, decolonization and fantasy. The Conference brought together researchers from universities of St. Petersburg and Leningrad Region, as well as scholars from Saratov and Bishkek (Kyrgyzstan).

Keywords: Russian Christian Academy for the Humanities (RChAH), history, philosophy, literature, culture, cinema, Socrates, reception, poetry, fantasy, religion, mythology, «Gods, people, and worlds in the past and the present».

24–27 мая 2023 г. в центре Санкт-Петербурга, на Фонтанке-15, в стенах Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского прошли XXIII Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения. Актуальная тема Чтений «Образы образования и взаимодействие цивилизаций» позволила объединить мастер-классы, научные семинары, круглые столы и более двадцати секционных заседаний. В течение четырех майских дней Академия была местом притяжения философов, историков, религиоведов, литературоведов, филологов и педагогов из разных городов России и зарубежья. Яркие и глубокие доклады, заинтересованное обсуждение и дискуссии, презентации новых печатных изданий РХГА — все это позволяет говорить о Свято-Троицких чтениях как о значимом событии интеллектуальной жизни Санкт-Петербурга.

27 мая состоялась секция «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем — XVI». Это было уже шестнадцатое заседание историко-культурологического семинара, руководителем которого является канд. истор. наук, доцент РХГА Александр Александрович Сеницын. Открывая заседание, проходившее в актовом зале Академии, А. А. Сеницын рассказал об истории семинара, который существует с 2015 г., о принципах его работы и постоянных участниках.

Заседание началось с доклада канд. филос. наук, доцента кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета *И. Н. Мочаловой* «“Русский Сократ” на страницах отечественных журналов второй половины XVIII–XIX вв.»^{*} Докладчица отметила, что европейская философия в любую эпоху своего существования конструировала собственную идентичность, используя различные практики осмысления античной традиции. В этом отношении не была исключением и русская философия: освоение отечественными мыслителями античной философской традиции является значимым фактором ее собственного развития. Особое место в этом процессе занимает фигура Сократа. *И. Н. Мочалова* представила краткий обзор журналов, на страницах которых наиболее часто появлялся древнегреческий мыслитель, рассмотрела причины особого внимания к философу и определила главные нарративные стратегии работы с его образом. Наибольшее внимание в докладе было уделено журналу «Вера и разум», авторы которого предложили различные трактовки философии Сократа. В частности, *А. И. Введенский* (1861–1913) в работах «Демонион Сократа» и «Сократ (характеристика)» увидел

^{*} Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ по проекту № 23–28–01129.

в нем образец философа, в котором нуждается для своего обустройства Россия. Доклад И. Н. Мочаловой вызвал дискуссию, в ходе которой были затронуты и вопросы о «русском Сократе» на страницах современных отечественных журналов.

Тему рецепции античной философии продолжил канд. филос. наук, научный сотрудник РХГА им. Ф. М. Достоевского Р. Б. Галанин, прочитавший доклад «Постструктурализм и античность: Делёз, Деррида, Фуко читают Платона». Докладчик обратился к критике французскими постструктуралистами наследия древнегреческого философа Платона в их парадигме «ниспровержения платонизма». Р. Б. Галанин рассмотрел, как современные философы деконструируют Платона и через это пытаются упразднить то, что Жак Деррида (1930–2004) назвал онто-гео-телео-фалло-фоно-лого-центризмом. Тем не менее, избежать «метафизики» постструктуралистам не удалось, и они отчасти возвращаются к античной парадигме. Жиль Делёз (1925–1995) постулировал «план имманенции», где нет ни времени, ни субъекта, а только концепты, что очень напоминает «мир идей» Платона. Мишель Фуко (1926–1984) возвратился к «практикам себя», читая платоновский диалог «Алкивиад I» и изучая античных философско-стоиков. Ж. Деррида, философствуя о дружбе и возможности сообщества, возвратился к платоновскому «Лисиду» и другим античным текстам.

Продуктивность современной практики междисциплинарных исследований продемонстрировал канд. филос. наук, ассистент кафедры философии, социологии, культурологии Саратовского государственного технического университета им. Ю. А. Гагарина А. В. Поляков. В докладе «Франсуа Трюффо и Марсель Пруст: встреча кинематографа и литературы в пространстве воображения» он поставил вопрос о возможности сопоставления двух видов искусства. Общие черты кино и литературы начинают проявляться там, где автор произведения стремится создать условия для работы творческого воображения зрителя/читателя. Если обычно в разговоре о произведении искусства мы подразумеваем наличие двух фигур — автора истории и героя истории, — то в искусстве модернизма мы находим указание на дополнительный акт, который должен совершить *сам* зритель или читатель. Этот тезис докладчик подтвердил в ходе анализа романа М. Пруста «В поисках утраченного времени» и фильма Ф. Трюффо «Нежная кожа» (1964). А. В. Поляков рассмотрел средства, с помощью которых Ф. Трюффо сохраняет в своем фильме структуру, подобную романной. Во-первых, как и Пруст, он изображает время «прошедшее несовершенное» — прошлое, которое ввиду своей незавершенности провоцирует необходимость актуализации состояния сознания в настоящем. Во-вторых, главные герои романа и фильма, Сван и Лашне, изображаются как принадлежащие пространству безвременья, в котором их существование выглядит как неполное. Наполнить это пространство временем события должен сам зритель. В-третьих, как и Пруст, Трюффо совмещает в своем творчестве два разнородных плана изображения: аналитический и синтетический. Лашне и Сван тождественны своим авторам (поскольку Пруст и Трюффо в определенном отношении видят в них самих себя), и одновременно выказывают свое отличие от авторской позиции (изображая своих героев, Трюффо и Пруст меняются). Такая двойственность обнаруживается в романе Пруста и в картине

Трюффо, но эта двойственность присуща самой структуре творческого акта. Читатель/зритель оказывается включенным в пространство воображения, которое открывает для него мотив для изменения⁷.

Актуализация античной философии в современной культуре стала темой доклада «Апории Зенона Элейского и современная поэзия» преподавателя РХГА им. Ф. М. Достоевского *Р. Н. Дёмина*. К апориям Зенона Элейского обращались и обращаются философы, историки философии, физики, математики и историки науки. Иногда рассуждения о задачах великого элейца можно встретить и на страницах художественной прозы. Например, у Льва Толстого в «Войне и мире», у Андрея Битова в «Пушкинском доме», у Борхеса в «Аватарах черепахи» и в «Вечном состязании Ахилла и черепахи» и других писателей. Согласно Борхесу, путник, стрела и Ахилл — первые кафкианские персонажи в мировой литературе. В художественной литературе они встречаются чаще как персонажи притч, например, притча Линор Горалик «Ахиллес и черепаха». Отсылку к задаче Зенона можно встретить и в кино, в частности, в фильме 2008 года японского режиссера и актера Такеши Китано. Но поэты редко обращаются к задачам ученика Парменида, хотя знаменитое стихотворение Пушкина «Движение» и говорит об эпизоде древнегреческой истории философии, относящемуся к рассуждениям о движении. Наиболее известно обращение к апории «Стрела» в поэме Поля Валери «Морское кладбище». Упоминание об этой апории Зенона о движении встречается также в стихотворении Иосифа Бродского «Персидская стрела». Р. Н. Дёмин проанализировал обращения к апориям Зенона в отечественной интернет-поэзии и интерпретацию апорий древнегреческого мыслителя в стихах Владимира Гандельсмана.

Проблематизации рецепции средневековой эстетики в современном жанре фэнтези был посвящен вызвавший бурное обсуждение доклад доктора филос. наук, профессора кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов *С. Б. Никоновой* «Насколько средневековый антураж необходим для фэнтези?» По мнению докладчицы, в использовании именно средневекового оформления фэнтезийных произведений есть глубинная суть: оно позволяет создать мир, очевидно отдаленный, наполненный магией и волшебством, но в то же время близкий по духу, ясный для восприятия и имеющий возможности для развития. Это можно объяснить тем, что средневековье, а не античность, является непосредственным историческим истоком современной западной культуры. И на другие культурные традиции обращаются к жанру фэнтези. Избираемые ими образы так же отсылают к средневековой культуре. Например, в китайском фэнтези мы находим обращение к периоду расцвета китайской культуры в конце первого — начале второго тысячелетий. Как полагает С. Б. Никонова, непосредственная духовная связь дает ощущение близости, временная отдаленность — ощущение чего-то не-

⁷ К сожалению, не смогла принять участие в непосредственной работе семинара доктор истор. наук, проф. кафедры истории России с древнейших времен до начала XIX века РГПУ им. А. И. Герцена *Н. В. Эйльбарт*. Основные тезисы ее доклада на тему «Образ Ивана Грозного в российском историческом сериале «Годунов»» были представлены участникам семинара и обсуждены.

обычного. Со Средневековьем легче всего фантазировать! И все же, приходит к выводу докладчица, это не значит, что обращение к средневековой эстетике принципиально для природы фэнтези, скорее случайно, и, по сути, фэнтези может развирываться в любом историческом антураже, включая современность и события будущего.

Рецепция Востока в современной европейской культуре стала темой доклада «Образ Востока и деколонизальность в кинофильме Дж. Миллера «Три тысячи лет желаний» (2022)» канд. филос. наук, доцента кафедры философии Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина *О. И. Ставцевой*. На основе анализа фильма австралийского режиссера Джорджа Миллера «Три тысячи лет желаний» Ставцева раскрыла, как представляется в массовой культуре традиционная тема восточных сказок, связанная с исполнением желаний джиннами. Сюжетная канва этой кинокартины включает три исторических сюжета: о легендарной правительнице Царице Савской, султани Османской империи XVI в. Сулеймане Великолепном, повседневной жизни Османской империи XIX в. В докладе было показано, как эти сюжеты сплетаются в единое повествование в рамках переживаний современниками деколонизального поворота*.

Доклад на тему «Археология и этнография кыргызского народа и манасоведение в исследованиях А. Н. Бернштама» представила старший преподаватель кафедры регионоведения и кыргызоведения факультета истории и регионоведения Кыргызского национального университета им. Жусупа Баласагына *Н. Г. Жантелиева* (Бишкек, Кыргызстан). Докладчица рассказала о вкладе советского историка и археолога Александра Натановича Бернштама (1910–1956) в изучение исторического прошлого народов Востока и прежде всего тюркских народов. Работы А. Н. Бернштама 1930-х — 1950-х гг. служат фундаментом для изучения археологии, истории, этнографии, эпиграфики, архитектуры Кыргызстана. А. Н. Бернштам был популяризатором музейного дела в Кыргызстане. В своих исследованиях ученый использовал сочинения арабо-персидских, китайских авторов, а также собственные археологические материалы, опираясь на которые он впервые создал периодизацию истории и археологии Кыргызстана. А. Н. Бернштам стоит в ряду первых исследователей эпоса «Манас». Опираясь на труды Бернштама, докладчица показала, что этот памятник является важным связующим звеном, поддерживающим и объединяющим народы Центральной Азии на протяжении их многовековой истории, источником кыргызского языка и литературы, основой культурных, нравственных, исторических, социальных и религиозных традиций кыргызского народа.

С докладом «Анатолий Васильев: лидер новой эпохи театральной педагогики» выступил магистр по специальности режиссура, генеральный директор НП «Экспериментальные творческие мастерские Санкт-Петербурга» *А. И. Перевалов*. Основываясь на опыте пятилетнего обучения в ГИТИСе на курсе режиссера

* К восточной (японской) культуре обратилась искусствовед, аспирантка РХГА им. Ф. М. Достоевского *А. А. Калинина*. Автор не смогла присутствовать на заседании, но представленный ею текст доклада «Тема педагогического баланса между гипер- и гипопекой в манга «Наруто» М. Кисимото» стал предметом обсуждения участников семинара.

и мастера игрового театра А. А. Васильева, докладчик рассказал о системе васильевской театральной педагогики. По мнению докладчика, методика режиссер-новатора является уникальным явлением и в театральной, и в педагогической практике. Причину этого А. И. Перевалов усматривает в философии игрового театра. Каждый спектакль А. А. Васильева являлся исследованием духовной сути человека. Как показал докладчик, традиционная педагогика коллективного достижения цели под чутким и внимательным руководством любящего своих учеников преподавателя не соответствовала ни целям А. А. Васильева, ни свойствам его личности. Режиссер репетировал-размышлял, давал задания ученикам-актерам, и, таким образом, происходила интеграция метода. А. А. Васильев считал, что ученики возьмут то, что поймут, что сделают своим, будут, развиваясь, применять и использовать. Мастер погружал своих учеников в театральный исследовательский процесс — предлагал идти за смыслами вместе с ним, а не двигаться по стопам его личного примера. Работа Васильева с учеником подобна его работе с актером: он заставлял его стать гибким, психически податливым и ищущим, отказаться от привычной скорлупы личности. Если актер не был готов к этому и отказывался, то режиссер-педагог не пытался помогать ему, чтобы удержать, каким бы талантливым ни был воспитанник. В докладе были представлены примеры актеров старой школы, игравших в спектаклях Васильева, и актеров, которые выучились на основе его метода. Как показал А. И. Перевалов, нехватка чувственной составляющей у молодых актеров, возможно, является следствием нехватки индивидуального подхода в васильевской педагогике. Проблематизируя этот подход, докладчик показал, что именно он выступает неотъемлемой чертой как педагогической, так и режиссерской работы А. А. Васильева.

С докладом «Христианство в рецепции авторов эмигрантского журнала «Новый град»» выступила канд. филос. наук, доцент кафедры истории и философии Военно-космической академии им. А. Ф. Можайского *Е. Ю. Машукова*. Докладчица кратко представила историю журнала «Новый град», который выходил в Париже с 1931 по 1939 г.; его авторами были выдающиеся мыслители: Ф. А. Степун, И. И. Бунаков, Г. П. Федотов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. И. Гессен и др. Докладчица показала, что журнал последовательно стоял на позиции христианского социализма, апология которого не была оригинальна, но понимание новоградцами христианского социализма и в связи с ним самого христианства представляется оригинальным вкладом авторов. По мнению Машуковой, для авторов журнала христианство — это не просто одна из конфессий, а целостное мировоззрение. Христианство является вечной персоналистической революцией в мире (Н. А. Бердяев), содержит оправдание социальной активности личности, представляет собою религиозную апологию свободы. Как считали новоградцы, христианство не нуждается ни в какой социальной организации, оно реализует свою социальную функцию в поступке конкретного человека, для которого оно стало нормой личного поведения. Социализм новоградцев может осуществиться вполне в результате духовной революции, это социализм совести и справедливости, возможный при устремленности всех людей к единству.

Завершился семинар еще одним обращением к образу Сократа в русской культуре, что позволило увидеть единство многообразия затронутых тем.

С докладом «Две «прививки» образа античного философа Сократа в русской культуре» выступил канд. истор. наук, доцент кафедры философии, богословия и религиоведения РХГА им. Ф. М. Достоевского А. А. Сеницын. Докладчик проанализировал состоявшиеся две попытки «привить» античную культуру на русскую почву. Ранние сведения о Сократе пришли в Древнюю Русь от православной Византии как следствие принятия Русью христианства. Переводы средневековых византийских памятников позволили получить определенные знания об эллинском мудреце Сократе, однако сведения о нем были ненаучными, фрагментарными и скудными, а круг сведущих о нем лиц был ограничен. Вторую «прививку» античной культуры Россия получила в результате «европеизации» — от латинского Запада. Для русской культуры XVIII–XIX вв. в восприятии Сократа было особо существенным не столько английское и германское, сколько французское влияние *par excellence*. И тут уже были не скудные реплики древнерусской литературы о Сократе, а складывается рецепция образа прославленного афинского мудреца и подвижника. А. А. Сеницын рассмотрел упоминания о Сократе в поэтических переводах и оригинальных стихотворениях русских поэтов XVIII века: М. В. Ломоносова, Н. Н. Поповского, А. И. Дубровского, М. М. Хераскова, Г. Р. Державина, Н. М. Карамзина и других служителей Музы. В русской лирике Сократ предстает многоликим: истинный гражданин, противник тирании, патриот, мудрейший из людей, философ, герой, жертва, учитель, пророк, христианин до Христа, ироник, справедливейший из смертных («добродетель воплощенна» в «Песне исторической» А. Н. Радищева).

Подводя итоги заседания, А. А. Сеницын отметил, что семинар уже в шестнадцатый раз стал интеллектуальной площадкой, объединившей представителей разных областей гуманитарных наук. Были обсуждены 12 докладов, представленных учеными из восьми российских вузов: РХГА им. Ф. М. Достоевского, РГИСИ, СГТУ им. Ю. А. Гагарина (Саратов), РГПУ им. А. И. Герцена, ЛГУ им. А. С. Пушкина, СПбГУ, СПбГУП, ВКА им. А. Ф. Можайского) и Кыргызского национального университета им. Ж. Баласагына (Кыргызстан, Бишкек). В работе семинара активное участие приняли студенты РХГА (свыше пятидесяти бакалавров и магистров), что является хорошим свидетельством интереса к поднятым в докладах проблемам. А. А. Сеницын выразил уверенность в продуктивности междисциплинарных и компаративных исследований, позволяющих понять современную культуру и философию.

В завершении был сделан знаковый общий снимок участников, и центральным в композиции оказался бюст Сократа — мыслителя, ставшего символом подлинной философии. Этот вечер завершился дружеским симпозиумом, на котором прозвучало немало тостов во славу науки и образования, русской культуры и взаимодействия цивилизаций, во славу Академии им. Ф. М. Достоевского, нашего историко-культурологического семинара и его гостей.

БИБЛИОГРАФИЯ

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.061

УДК 325.25

П. Н. Базанов

**ЕРМИЧЕВ А. А. КУЛЬТУРА, НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ
В СОВЕТСКОЙ РОССИИ — СССР (1920–1940):
УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ЗАМЕТОК И РЕЦЕНЗИЙ
В СЕМИ ЖУРНАЛАХ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ.
СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 352 с. 160 экз.**

Bazanov P. N.

*Ermichev A. A. Culture, science and education in Soviet Russia — USSR (1920–1940):
Index of articles, notes and reviews in seven journals of the Russian diaspora.
St. Petersburg: RCHA publishing house, 2022. 352 p. 160 copies.*

Автором-составителем нового библиографического указателя «Культура, наука и образование в Советской России — СССР (1920–1940)» является доктор философских наук Александр Александрович Ермичев — известный ученый исследователь Русского Зарубежья.

Последние треть века культура, наука и образование русской эмиграции привлекают внимание не только ученых-гуманитариев России, но и самую широкую читающую публику. Если ранее, еще 10–15 лет любое периодическое издание надо было искать в библиотеке, без шанса найти полную подписку, то благодаря развитию электронных полнотекстовых баз данных, можно посмотреть содержание журналов и газет и даже сами прочитать сами статьи. Так же кроме библиографических пособий по эмигрантской философской периодике нужно упомянуть: Л. А. Фостер «Библиография русской зарубежной литературы, 1918–1968» [4], и сводному указателю статей под редакцией Т. Л. Гладковой и Т. А. Осоргиной «Русская эмиграция: журналы и сборники на русском языке, 1920–1980» [14] и немногочисленных росписей конкретных журналов, наконец, вышел первопрходческий, необходимый труд. Знаменитый ученый, исследователь Русского Зарубежья доктор философских наук А. А. Ермичев известен как автор библиографических указателей «Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.)» [12] и «Философская и общественная мысль

в журналах русского зарубежья (сороковые-шестидесятые годы XX века)» [11]. Традиционная область его профессиональных интересов — философия русской эмиграции. Кроме того, А. А. Ермичев автор-составитель библиографических пособий: «Русская философия и общественная мысль на страницах эмигрантских журналов» [8], «Русская философия и общественная мысль в журнале «Современные записки» [9], «Указатель содержания журнала «Новый град» [10], «Новый Град» [7], «Е. В. Спекторский (1875–1951). Биобиблиографическая справка» [5], «Материалы к библиографии работ Бориса Валентиновича Яковенко» [13], «Литература о Ф. А. Степуне на русском языке» [6] и мн. др.

Таким образом А. А. Ермичев имеет огромный библиографический опыт. Автор данной публикации уже выступал рецензентом прекрасных библиографических указателей А. А. Ермичева [1–3].

С другой стороны, в последние годы вырос интерес к анализу Русского Зарубежья новой советской культуры, науки, образования и политики. Поэтому новый капитальный труд профессора А. А. Ермичева подготовленный в «Русской Христианской Гуманитарной Академии» — посвящен росписи содержания журналов первой «волны» XX века по конкретной тематике. Издательство «Русской Христианской Гуманитарной Академии» уже выпускало два библиографических указателя статей, заметок, отзывов и рецензий философского содержания, опубликованных в русских журналах, но в начале XX век.

В новой работе А. А. Ермичева взяты для росписи семь знаменитых журналов русской эмиграции первой «волны»: «Русская мысль», «Воля России», «Новый Град», «Современные записки», «Русские записки», и «Русская школа за рубежом», «Новая Россия». Журналы выбраны по принципу их культурной значимости в Русской Зарубежье. В указателе более 1500 статей, заметок и рецензий. Библиографический материал разделен по названиям вышперечисленных журналов. Перед каждым разделом даны исторические справки о каждом журнале, из которого взята информация.

В разделах, посвященных каждому конкретному изданию внутреннее построение в алфавите авторов. А какие имена в указателе! Действительно цвет русской философии: Н. А. Бердяев, П. М. Бицилли, И. И. Бунаков-Фондаминский, М. В. Вишняк, В. В. Вейдле, Б. П. Вышеславцев, С. И. Гессен, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, Ф. А. Степун, Г. П. Федотов, Г. В. Флоровский, Д. И. Чижевский и многие другие. К некоторым библиографическим описаниям даны справочные аннотации, которые набраны курсивом.

Большинство приводимых статей пристрастны к советской действительности, но по сравнению к коммунистическими изданиями, с их сверхцензурой и восторженным отношением к любым мероприятиям в СССР, являются научно-объективными. Статьи по культуре, науке и образованию из журналов русской эмиграции представляют большой интерес для современных историков, культурологов, философов и педагогов.

Библиографическое пособие «Культура, наука и образование в Советской России — СССР (1920–1940)» снабжено предметным и именовым указателями, что усиливает его информационную значимость. Автор-составитель выделил в отдельный указатель персоналий упоминаемых в заглавиях статей. Предметный указатель разделен на две части «Культурно исторические предпо-

ссылки и социально политическая среда культуры Советской России — СССР» и «Культура, наука и образование в Советской России — СССР». Совершенно правильно сделаны отсылки в вспомогательных указателях к номерам библиографических записей, а не к страницам, как стало модно, хотя и неправильно делать.

В то же время есть в этой работе и недостатки. Недоумение вызывает почему название второй части предметного указателя «Культура, наука и образование в Советской России — СССР» совпадает заглавием самого библиографического издания.

На субъективный взгляд рецензента усилил бы эту книгу указатель персоналий с краткими биографическими данными. Или же эти сведения можно было дать в основном тексте, рядом с фамилией автора перед далее перечисляемыми работами. Особенно это было важно, когда речь идет о малоизвестных лицах.

В заключении пожелаем А. А. Ермичеву составить еще много библиографических указателей посвященных уникальному периоду русской культуры и философии — Русскому Зарубежью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Базанов П. Н. [Рецензия] // Берега: Инф. — аналитич. сб. о Рус. Зарубежье. 2014. Вып. 18. С. 67–68. Рец. на кн.: Ермичев А. А. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.). СПб.: изд-во РХГА, 2012. 352 с.
2. Базанов П. Н. [Рецензия] // Новый журнал. Нью-Йорк, 2017. № 288. С. 371–361. Рец. на кн.: Ермичев А. А. Философская и общественная мысль в журналах русского зарубежья (сороковые–шестидесятые годы XX века): Библиографический указатель. СПб.: Изд. РХГА, 2016. 320 с.
3. Базанов П. Н. Русская философия в эмиграции // Библиография. 2013. № 3. С. 121–123. Рец. на кн.: Ермичев А. А. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.) СПб.: изд-во РХГА, 2012. 352 с.
4. Библиография русской зарубежной литературы, 1918–1968: В 2 т. = Bibliography of russian emigre literature, 1918–1968: 2 vol. / Сост. Л. А. Фостер. Boston: G. K. Hall & C., 1970. Т. 1: А-К. 681 с.; Т. 2: Л-Я. 681–1374 с.
5. Ермичев А. А. Е. В. Спекторский (1875–1951). Биобиблиографическая справка // Е. В. Спекторский (1875–1951). Биобиблиографическая справка Е. В. Спекторский. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 2. СПб., Наука. 2006. С. 506–523.
6. Ермичев А. А. Литература о Ф. А. Степуне на русском языке // Ф. А. Степун. Портреты. — СПб.: изд-во РХГА. 1999. — С. 410–430
7. Ермичев А. А. Новый Град // Литературная энциклопедия русского зарубежья. 1918–1940. Т. 2: Периодика и литературные центры. М., 2000. С. 261–263.
8. Ермичев А. А. Русская философия и общественная мысль на страницах эмигрантских журналов // Вече. СПб., 1997. Вып.9. С. 229–237.
9. Ермичев А. А. Русская философия и общественная мысль в журнале «Современные записки» // Вече. — СПб., 1997. Вып.8. С. 218–234.
10. Ермичев А. А. Указатель содержания журнала «Новый град» // Вече. СПб., 1998. Вып. 11. С. 168–172.

11. Ермичев А. А. Философская и общественная мысль в журналах русского зарубежья (сороковые-шестидесятые годы XX века): Библиографический указатель. СПб.: Изд. РХГА, 2016. 320 с.

12. Ермичев А. А. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.). СПб.: изд-во РХГА, 2012. 352 с.

13. Ермичев А. А., Шитов А. М. Материалы к библиографии работ Бориса Валентиновича Яковенко // Яковенко Б. В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. СПб.: Наука. 2004. С. 41–438.

14. Русская эмиграция: Журн. и сб. на рус. яз., 1920–1980: Сводный указ. ст. = L'emigration russe: Revues et recueils, 1920–1980: Index general des articles / Ред. Т. Л. Гладкова, Т. А. Осоргина; Рус. обществ. б-ка им. И. С. Тургенева; Б-ка междунар. современ. документации; Сост. Т. Л. Гладкова и др. Paris: In-t d'Etudes Slaves, 1988. 661 с.

НАШИ ПОТЕРИ

МАРКОВ БОРИС ВАСИЛЬЕВИЧ (1 июля 1946–13 августа 2023)

13 августа 2023 года ушел из жизни Борис Васильевич Марков. Умер на своей малой родине, в деревне Звон Вологодской области, там, где родился 1 июля 1946 года и куда стремился выезжать при первой возможности и оставаться там столь долго, сколь было возможно. Похоронен поблизости, в 3 километрах от этой деревни, в селе Горицы, на деревенском кладбище, откуда открывается такой умиротворяющий вид на Беломорско-Балтийский канал.

Одной из главных тем Бориса Васильевича была философия языка. Как можно и нужно говорить об умершем близком тебе человеке? Ответить на этот вопрос непросто и, наверное, каждый, кто задумается, ответит на него по-своему. Однако, кажется, все согласятся, что об умершем и живом мы говорим по-разному. Официальный некролог подчеркивает факты жизни, регалии, делает упор на значимость и значительность событий, но за всей этой формальной данностью зачастую теряется сам человек. Смерть, если она воспринята лично, дистанцирует по отношению к умершему и одновременно сближает, но никак не объективирует его, а наоборот, предельно персонализирует, экзистенциально обостряет, вплоть до болезненности, ощущение его присутствия и ухода. О Борисе Васильевиче только и можно говорить лично, от первого лица, а не делать упор на его заслугах, количестве монографий, защитившихся под его началом аспирантов и докторантов. После смерти образ человека меняется, мелкие, случайные детали отбрасываются, а что-то по-настоящему значимое, чему при жизни, возможно, и не уделялось должного внимания, наоборот, раскрывается и становится определяющим. Образ Бориса Васильевича накладывается на его книги, в которых он проявлялся и которые, поэтому, мы — по крайней мере, те, для кого этот образ имел личную ценность — тоже со временем будем читать иначе. Ведь если человек при жизни меняется в процессе написания важной для себя книги, то после его смерти меняется смысл и само содержание этой книги, открывается ее новое измерение для того, кто пере-читывает ее с личностным вниманием, памятью и уважением к образу автора. Но для этого тоже должно пройти свое время. Пока же горечь, ощущение печали и несвоевременности этой смерти, несмотря

на полные 77 лет Бориса Васильевича, которые, впрочем, применительно к нему никак не назвать «почтенные», не оставляют. Не так-то много осталось в Петербурге философов, по которым можно судить о философии нашего города, которые прожили свою жизнь с честью и достоинством, представляя собой философию и образ петербургского университетского профессора.

Умирает человек, не философ. Но Борис Васильевич был человеком, для которого философия неотделима от жизни, повседневной жизни, о которой он так много писал. Может и поэтому живой человек в своем повседневном бытии был главной темой его философских исканий, которая объединяла, скрепляла и наполняла глубиной его обращение к феноменологии и герменевтике, аналитической философии и структурализму, теории коммуникаций и семиотике. Борис Васильевич говорил, что уже в начале своего философского пути его глаза загорались, как только речь начинала идти о человеке, хотя в это время «философия человека» тщательно опекалась и была под идеологическим надзором официальной философии; лазейки, впрочем, успешно находились и в те времена. Но непросто было развивать философскую антропологию и в эпоху «смерти человека». Ведь нужно было уметь самому выживать в свободные 90-е и хоть как-то спасать, держать на плаву философскую антропологию, маневрируя для этого в разные стороны и обращаясь к разным широко признанным в то время персоналиям (Хайдеггеру, Гуссерлю, Фуко, Витгенштейну, Хабермасу, Луману и др.), чтобы, возможно, после она могла бы раскрыть себя по достоинству, которого заслуживает. В этом смысле Борис Васильевич был умелым дипломатом в эпоху кризиса, обращающимся к разным содержательным стратегиям ради сохранения значимости философско-антропологической линии в современной философии. И ему это удалось, недаром основанная им в 1993 г. кафедра философской антропологии была таким ярким явлением, а он был долгие годы, почти три десятилетия, даже не столько ее заведующим, сколько ее симпозиархом, «гением», вдохновителем, который управлял, следуя завету Лао-цзы: лучший правитель тот, о ком его подданные не знают что он правитель. Такая деликатность, открытость и благожелательность проявлялось и в личном общении, и не только в стенах кафедры или университета. Когда коллегам нужна была помощь, шли именно к нему, и он ее оказывал. Потому что Борис Васильевич Марков был не только интересным и глубоким мыслителем, но и по-настоящему добрым, отзывчивым, сердечным (недаром он писал о сердце!) человеком, хотя и с присущей ему хитринкой в глазах, позволяющей предположить, что он понимал больше, чем говорил.

Большинство о нем будут помнить именно как о ярком, по своему харизматичном, с особенным образом жизни, стилем и видением философе. Ведь трудно найти в философском сообществе Санкт-Петербурга того, кто бы не знал профессора Маркова, не сталкивался бы с ним в тех или иных профессионально-институализированных пространствах (еще одна любимая его тема). Он оставался философом и когда общался с деревенским жителем, причем так, что тот и не подозревал, что перед ним именитый профессор, и когда объяснял что-то очень важнее из своего жизненного опыта внукам, и когда присутствовал в профессиональном сообществе, не возносясь перед студентами и не преклоняясь перед властью преобладающими в философии и обра-

зовании — последнее, может быть, еще более трудно. Он был живым — живым человеком и философом, таким, хочется думать, и останется в нашей памяти.

Вспомним же сейчас его образ, пока время не стерло его жизненные черты. На философском факультете ЛГУ/СПбГУ, ныне Институте философии, где он почти 50 лет (если отталкиваться от 1974 года, когда Борис Васильевич стал ассистентом кафедры диалектического материализма ЛГУ, трансформировавшейся благодаря ему в 1989 г. в кафедру онтологии и теории познания) проработал, можно было часто встретить человека с добродушно-ироничной, без злорадства и высокомерия, улыбкой, сутулившегося, но очень активного, почти всегда одетого неофициально, иногда даже в любимой им толстовке из грубого льна, подвижного, смолящего очередную сигарету, обычно окруженного студентами, аспирантами, диссертантами, молодыми коллегами, для которых он всегда, даже если спешил, находил пару слов. В нем не было официоза, искусственно или произвольно полагаемой элитарности, какой-то величавой закрытости или непрístupности от чувства собственного достоинства или ощущения приближенности к истине, чем отличались многие его коллеги. Для Бориса Васильевича это была не поза, не игра, не маска, а жизнь. Жизнь научила его работать руками, чем может похвастаться далеко не каждый городской житель, она научила его общаться с людьми, относиться к ним с уважением независимо от их социально-образовательного статуса, она же приобщила его основополагающим ценностям, которым Борис Васильевич был верен и в повседневности, и в философии. Думаю, все это наследие его народных, вологодских корней, о которых он всегда помнил и которые ценил, как ценил он энергетику земли, с которой был связан не только генетически, но и осознанно, в своем образе жизни и в своей философии, когда, например, писал о гипнотической, почти магической силе устного слова. Деревенская земля его породила и вскормила, питала мысль и все бытие, она же его приняла, дав последний приют.

Борис Васильевич не только писал об этой идущей из земли и народа силе, он ей сам обладал, что непосредственно и очень остро ощущалось при личном общении с ним. Это ясно было и всем, кто слушал его лекции и семинары или читал его книги — ведь письменный язык Бориса Васильевича, отличаясь четкостью, ясностью, афористичной выразительностью (и в этом несомненно влияние его занятий на заре карьеры неопозитивизмом под руководством Марии Семеновны Козловой, привившей ему на всю жизнь любовь к философии Людвиг Витгенштейна), не слишком-то сильно отличался от его устной речи, а это встречается довольно редко. И даже то, что Борис Васильевич, как он сам признавал, часто писал в спешке, второпях, не слишком отделявая язык своих книг и статей, сближает его письменный язык с устным, всегда в той или иной мере отличающимся незавершенностью, стилистическими погрешностями, пропусками и т. п. В этом можно видеть недостаток, но в этом же есть достоинство выразительности, непосредственности, спонтанности речи и мысли. Борис Васильевич всегда радовался успехам коллег и учеников, сказанное им слово поддерживало и укрепляло каждого, к кому его слова были обращены.

Смерть завершает жизнь, но при этом смерть способна по-новому открыть жизнь умершего и даже в определенном смысле начать ее, без его физического

присутствия, но с присутствием того смысла, который он оставил и который будет жить в своего рода личной ноосфере — если не человечества, то близких коллег и родных. Борис Васильевич на свой 75-летний юбилей признавался, что он уже устал, что сделал все, что смог, и он покорно возвращается к своему деревенскому прошлому, готовясь встретить смерть с чистой совестью... Наверное, для нас, его друзей и близких коллег, он мог бы сделать еще больше, ведь только за последние два года у Бориса Васильевича вышли три книги. Но усталость от жизни, к которой прибавилась и болезнь, уже была у него, хотя она парадоксальна сочеталась с творческой активностью, которой многие молодые люди могли бы позавидовать. Срок у каждого свой, конец одного похода означает начало другого, потухшая свеча живет загоревшимися от нее: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрёт, то останется одно; а если умрёт, то принесёт много плода» (Ин. 12:24).

Послушаем слова из песни Булата Окуджавы, это и о нем, Борисе Васильевиче Маркове, пусть земля ему будет пухом; это и о нас, оставшихся и помнящих о нем:

«Вот еще одному не вернуться домой из похода.
Говорят, что грешил, что не к сроку свечу задушил ...
Как умел, так и жил, а безгрешных не знает природа.
Ненадолго разлука, всего лишь на миг, а потом
отправляться и нам по следам по его по горячим».

Дорофеев Д. Ю.

