

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ВЕСЕ

ЕЖЕГОДНИК
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

2023

2024



Санкт-Петербург
2024

ВЕЧЕ

**Ежегодник
русской философии
и культуры – 2023/2024**



СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2024. – 370 с.

Главный редактор

Е.Г. Соколов

Заместитель редактора

А.Е. Рыбас

Редакционная коллегия

**А.В. Малинов, Е.М. Гашкова,
И.И. Евлампиев, С. Г. Коленько**

Редакционный совет

**Н.И. Безлепкин, А.И. Бродский,
В.М. Дианова, Е.А. Овчинникова, И.Д. Осипов**

Адрес электронной почты: rusphil@mail.ru

© Редколлегия номера, 2024

© Авторы статей, 2024

© Санкт-Петербургское
философское общество, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Де Жезус Коста П.С.</i> Феноменология как способ интерпретации творчества Ф.М. Достоевского	5
<i>Osipov I.D.</i> Relevant ideas of philosophers of the Leningrad School	17
<i>Михайлова Е.Е.</i> П.Л. Лавров: особенности научной деятельности в эмиграции	31
<i>Кравченко В.В.</i> Г.И. Гурджиев: учитель восточной мудрости или русский мистик? ...	42
<i>Рыбас А.Е.</i> Россия и Европа: война цивилизаций?	52

ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Бильченко В.В.</i> Русский культурный архетип как мифологическая целостность: музыкальная философия М.И. Глинки	72
<i>Гашкова Е.М.</i> «Финляндский вопрос» в воззрениях Г.С. Петрова-Русского	88
<i>Глебова С.В., Перова Н.В.</i> Искусственный интеллект в России: проблема доверия.....	101
<i>Коленько С.Г.</i> Кадровый голод и проблемы культурной политики	111
<i>Соловьев В.М.</i> Непостижимая и загадочная. Генотипический образ Бабы-Яги в русской культуре	123
<i>Черных А.А., Александрова О.А.</i> «Борис Годунов» А.С. Пушкина как «Эдип нашей истории».....	144

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

Евлампиев И.И.

Развитие традиции гностического христианства в философии

Оригена и его наследников	158
1. Валентин и его последователи	160
2. Гностические системы и неоплатонизм	169
3. Учение Оригена: попытка синтеза гностической и ортодоксальной традиций	176
4. Абсолютность человеческой свободы	194
5. Апокатастасис как недостижимый идеал	208
6. Концепция воплощения Бога в человека. Мистический пантеизм Оригена	221
7. Борьба вокруг наследия Оригена. Учение Ария	240
8. Пелагий и Августин: решительное противостояние	250
9. Гностические умозрения Евагрия Понтийского	259
10. Сотворение Дионисия Ареопагита: победа гностической мысли ..	266
11. Мистический пантеизм Ареопагитик	275

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

Жарова М.С.

Почтение к родителям. Соотношение разума и добродетели.....297

Евлампиев Ф.И.

Проект реформы метафизики Анри Бергсона и его развитие

в русской философии начала XX века.....305

Панферов В.Ю.

Роль китайской кухни в межкультурном взаимодействии

России и Китая.....317

Чепурнов И.С.

Проблема ранжирования культур в трактате Н.С. Трубецкого

«Европа и человечество»

325

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Волкова Е.А.

Этнософия Алтая: идеология и мифология

национального сознания

332

Попова Ю.А., Осипова А.П., Метляхина Е.Д., Имхасина А.Х.,

Жарова М.С., Левочкин К.Е.

Аксиология русской культуры. Обзор работы круглого стола

353

АВТОРЫ НОМЕРА

364

CONTENTS

367

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

П.С. де Жезус Коста

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК СПОСОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТВОРЧЕСТВА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Аннотация. В статье показывается, что творчество Ф.М. Достоевского, рассмотренное в контексте традиции русской феноменологии, может стать основанием для возрождения метафизики. Отмечается, что особенностью феноменологии, развивавшейся русскими философами, является тот факт, что она в конечном итоге приводит к интуитивизму с сильным акцентом на онтологию и метафизику. Именно в этом смысле Достоевского можно рассматривать как первого феноменолога в России. Автор статьи обосновывает тезис о том, что точками пересечения метафизики и феноменологии в русской традиции были следующие: 1) интуиция; 2) понятие символа; 3) метафизические типы, связанные с героями романов Ф.М. Достоевского. Что касается понятия «интуиция», то в истории русской философии оно имеет давнюю традицию. Символ же предполагает способность человека мыслящего к интуиции. Таким образом, в этом плане восприятие символического измерения мира – это способность к метафизической интуиции. Творчество Достоевского как раз и провоцирует читателя осуществить идеальное переживание рассматриваемой реальности через различные метафизические типы, которые он представляет в своих произведениях. В статье анализируется рассказ Достоевского «Сон смешного человека», в котором описан опыт видения Истины при помощи интуиции, которая носит одновременно мистический и гносеологический характер. Развитие этого понимания придало русской феноменологии четкое онтологическое и реалистическое звучание.

Ключевые слова: феноменология, метафизика, символ, интуиция, истина, Ф.М. Достоевский, проникновение, В.И. Иванов, А.Ф. Лосев.

Пауло Сержио де Жезус Коста – ассоциированный профессор факультета философии Федерального Университета Санта Мария (Бразилия).

Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т.е. изображаю все глубины души человеческой.

Пришли мне Коран. «Critique de raison pure» Канта и если как-нибудь в состоянии мне переслать не официально, то пришли непременно Гегеля, в особенности Гегелеву «Историю философии». С этим вся моя будущность соединена!

Ф. М. Достоевский

Как известно, Э. Гуссерль определяет задачу феноменологии как отличную от психологии [18]. Гегель был представителем немецкого идеализма, который для многих предвосхитил позицию Гуссерля [8;14]. В обоих случаях проблема Абсолюта решается иначе, чем в классической метафизической традиции. В этом отношении русская школа феноменологии пошла еще дальше, приняв метафизическую интонацию, которая во многом была вдохновлена Ф.М. Достоевским. Ведь Достоевский также утверждал, что идеальное измерение реалистично: «Поскольку каждая эмпирическая личность есть феноменальное проявление метафизической Личности-Абсолюта, то каждое ее свободное действие есть раскрытие сущностной глубины Абсолюта и, значит, содержит в себе абсолютное “измерение”» [3, с. 150]. Целью настоящего исследования является выделение основных элементов, лежащих в основе феноменологической интерпретации творчества Достоевского. Но прежде мы попытаемся разобраться в том, как понимается специфика русской феноменологической традиции в современной исследовательской литературе.

За последние десятилетия вопрос о вкладе русских философов в развитие феноменологической традиции становится все более актуальным и разносторонне исследуется с философских позиций. А ведь еще недавно, в 2001 г., А.А. Самойкина обратила внимание на отсутствие в России достаточного количества работ по феноменологии, при этом справедливо полагая, что «феноменологический момент присутствовал в русской философии начиная с самых первых ее самостоятельных шагов» [10, с. 4]. Феноменологическая направленность присутствует в том или ином срезе в работах разных эпох – «от славянофилов и вплоть до представителей религиозной и национальной философии настоящих дней» [10, с. 4].

Неоспоримый вклад в исследование русской феноменологии внес С.Н. Ставцев, который выдвинул гипотезу «единого подхода к анализу сознания в русской философии» [11, с. 204]. Го-

воря об этом подходе, который он характеризует как интуитивизм, исследователь указывает на Н.О. Лосского и С.Л. Франка как на главных его представителей. Примечательно также, что уже в работе В.С. Соловьева «Теоретическая философия» (1897) Ставцев находит темы феноменологии Гуссерля, подчеркивая, что имманентный анализ опыта явно был предложен Соловьевым независимо от Гуссерля. Более того, некоторые характеристики русской культуры благоприятствовали лучшему пониманию последнего, чем это было «у неокантианских коллег или представителей геттингенской школы» в Европе [11, с. 205].

Русская традиция шла по пути выдвижения на первый план понятия интуиции; феноменология Гуссерля в конечном итоге трансформировалась в русский интуитивизм. Две книги в особенности представляют эту традицию: «Обоснование интуитивизма» (1903) Лосского и «Предмет знания» (1915) Франка.

Более подробно присутствие классической феноменологии в русской философии проанализировал В.В. Воронко. Он провел сравнительный анализ понятия чистого сознания в творчестве представителей классической феноменологии и у крупнейших представителей русской философии (Г.Г. Шпета, С.Л. Франка, В.С. Соловьева). По его мнению, творчество упомянутых авторов характеризуется разработкой метафизических систем на основе анализа их связи с формами интенциональности и трансцендентности в чистом опыте [1, с. 8]; особое внимание он уделяет их исследованиям трансцендентального предмета.

Между тем, в 2012 г. С.Н. Счастливецва, проводя реконструкцию русской феноменологической традиции конца XX–начала XX в., утверждала, что русская феноменологическая традиция мало изучена. В своем исследовании она выделила несколько направлений: 1) склонное к изучению Интеллектуальной интуиции (Г.Г. Шпет, Б.В. Яковенко), 2) направленное на изучение трансцендентально-феноменологической редукции (С.Л. Франк, Н.О. Лосский); 3) имеющее в основании антипсихологическое понимание логики (Г.Г. Шпет, А.Ф. Лосев); 4) занятое обоснованием коллектива как intersubъективной формы сознания (Г.Г. Шпет, С.Л. Франк, А.Ф. Лосев) [12, с. 10]. Также она уделила большое внимание анализу когнитивной модели в имманентизме и интуитивизме, когда объект схватывается непосредственно в понятии. В результате автор пришла к выводу, что это вполне в духе русской феноменологической традиции и «вполне соответствует имманентизму» [12, с. 27].

В свою очередь, В.Н. Катасонов стремился объяснить художественные приемы Достоевского через методы философской феноменологии, указывая на сходство феноменологической редукции с ходами мысли Достоевского. Насколько нам известно, Катасонов был первым, кто исследовал в России взаимоотношение Достоевского и феноменологии. Он обратил внимание на некоторые аспекты феноменологии Гуссерля, такие как феноменологическая редукция и жизненный мир (*Lebenswelt*), подчеркнув, что персонажи Достоевского часто должны были «выносить за скобки» все, что было связано с их историческим и социальным положением, и оценивать все свои идеи и состояния по отношению к Богу и миру как таковому [7, с. 73]. Рассматривая связь Достоевского с феноменологией, исследователь использовал в своих рассуждениях тезис Бахтина о полифоническом романе.

Важная проблема, которую поставил Катасонов, состоит в оценке того, насколько сознательно и последовательно Достоевский пользовался феноменологическим методом. Речь идет о применении писателем феноменологической редукции и даже концепции «жизненного мира» для описания экзистенциальной сущности его персонажей. На деле творческий метод Достоевского настолько радикален, что выходит далеко за рамки феноменологии. Его интуиция является поистине мистической – в том смысле, который не может принять чистая гуссерлевская или хайдеггеровская феноменология. Это происходит как в силу внутреннего характера творчества Достоевского, так и в силу того контекста, в котором феноменология воспринималась в России, где было осознано, что только через интуитивизм и символизм можно преодолеть ограничения, которые феноменология европейского происхождения накладывает на познавательную деятельность.

Что касается представителей русской предфеноменологической традиции, которые особенно часто упоминаются исследователями, прежде всего стоит выделить В.С. Соловьева [15], который испытал непосредственное влияние Достоевского и во многом предвосхитил важнейшие феноменологические проблемы. Н.А. Бердяев упоминает феноменологический метод, подчеркивая значимость интуиции: «Феноменологический метод возвышается над психологизмом и историзмом, он хочет прорваться к реальностям, к сущностям. Он требует той особенной зоркости к реальности, при которой раскрывается смысл явлений... всегда возможно при систематическом применении феноменологического метода интуитивное описание предмета»

[17, с. 2]. Нельзя не вспомнить в этой связи работы Г.Г. Шпета и А.Ф. Лосева, а также о том, сколь важную для понимания интуитивизма в России роль сыграл В.И. Иванов.

Интуитивизм, по Ставцеву, принципиально онтологичен и персоналистичен [11, с. 215–223]. Это означает, что, с одной стороны, вопреки утверждениям современной европейской философии, знание не противоположно бытию. Русские мыслители следуют древней философии Аристотеля и Платона, согласно которой знание является частью бытия. С другой стороны, интуитивизм признает непостижимость «Я», а не объекта, как у Гуссерля. Самость не является вещью среди других вещей. Имманентность внутреннего мира апофатична в русском интуитивизме и должна быть мистической.

Нужно обратить особое внимание на понятие «проникновение», которое использует В.И. Иванов в статье «Достоевский и роман-трагедия». Здесь «проникновение» означает проникновение в Другого и представляет собой интуитивное постижение реальности Другого. Благодаря недавним исследованиям творчества Иванова можно утверждать, что он знал феноменологию Гуссерля. Поэтому мы хотели бы предположить, что понятие «проникновение» является феноменологическим. Найденный недавно текст Иванова представляет собой карандашный черновик, который гласит:

«Впечатления от системы Гуссерля:

- рационализация явления, или рационализация интуиции (против. *in adjecto*?)
- онтологическое доказательство реальности
- [–] (неустойчиво!).
- точность без стабильности

Привлекательность стремления изменить условия “научного”, основывая последнее на качестве (тонкости) анализа, а не на принуждении.

“Вразумительная интуиция” – Троица.

Проблема греха» [9, с. 432].

При толковании романа-трагедии Иванов выступает против рационализации феномена интуиции, утверждая, что «проникновение лежит вне сферы познавательной» [22, с. 420]. Обращаясь к творчеству Достоевского, Иванов подчеркивает, что писатель «не обольщался мыслью, что добру можно научить доказательствами и что правильное понимание вещей, само собою, делает человека добрым», вслед за автором повторяя: «...прозрите и ощутите, что каждый за всех и за все виноват, и радостию та-

кого восторга и постижения спасетесь» [22, с. 420]. Здесь, по-видимому, имеются в виду именно та «вразумительная интуиция» и та «проблема греха», на которые он ссылается в своих размышлениях о философской системе Гуссерля. Как мы видим, интуиция Гуссерля трансформируется у Иванова в мистическую, направленную на отождествление с Другим и принятие его грехов.

В романе «Бесы» Достоевский ставит, по мнению Иванова, проблему нигилизма, понятого как отрицание Другого, используя новый жанр – роман-трагедию: «...это борьба ее героев против солипсистского нигилизма и утверждение Другого как субъекта, а не как объекта» [13, с. 139]. По Иванову, это происходит через посредство радикализации интуиции. Именно проникновение, способное трансформировать трагедию и катастрофу в утверждение соборности, излечивает нигилизм. Абсолютность этой интуиции возводит Достоевского на уровень одного из крупнейших феноменологов русской и мировой традиции, делая его «последовательным поборником инстинктивно-творческого начала жизни и утвердителем его верховенства над началом рациональным» [22, с. 421].

Концепция проникновения Иванова перешла в теорию символа, играющую важную роль в реактуализации метафизики. Закрепил феноменологическую версию теории символа А.Ф. Лосев, который назвал ее «диалектической феноменологией». Не зря Лосев был учеником Иванова и даже получил от последнего несколько рекомендаций для своей диссертации. При анализе работ Лосева особое внимание заслуживает его необычное понимание символа. Традиционно понятие символа в русской философии включает в себя разные аспекты, которые особенно актуальны при приложении этого понятия к творчеству Достоевского, в том числе и с феноменологической точки зрения. Лосев неоднократно подчеркивал, что творчество писателя полно символов. Среди них – символ заходящего солнца, связанный с городом Санкт-Петербургом, тот «насыщенный глубочайшими переживаниями образ, который, подобно математической функции, разлагается в бесконечный ряд своих перевоплощений», в том числе перевоплощений самого Петербурга, который «всегда переживался Достоевским» [24, с. 214-218]. Луч солнца символичен. В отличие от темного мира, солнце представляет собой торжествующую идеальную реальность. На эту идею обращал внимание еще Соловьев в «Трех речах в память Достоевского».

Теория символа Лосева непосредственно развивает открытие Иванова: «Более отдаленная связь существует между Теорией символизма Вяч. Иванова и книгой Лосева, но эта связь

есть. Иванов впервые открывает для русской философии символ не как литературный прием, а как самостоятельный тип мышления, синтезирующий непосредственность и бесконечную многозначность образа с логической силой и необходимыми импликациями понятия. Нельзя не упомянуть течения, которое строило гносеологию на фундаменте интуитивизма и феноменологии (Н. Лосский, И. Ильин, Г. Шпет)» [2, с. 6–7].

Путь от феноменологии к интуитивизму также сопровождался рефлексией символа. Проблема ограниченности языка и его концептуальной структуры усиливает необходимость нового осмысления различий между знаком и символом и их отношений. Лосев явно справился с этим вызовом. Не отказываясь от своей позиции, он использовал все языковые теории своего времени. «Только символизм спасает явления от субъективистического иллюзионизма и от слепого обожествления материи, утверждая тем не менее его онтологическую реальность, и только апофатизм спасает являющуюся сущность от агностического негативизма и от рационалистически-метафизического дуализма, утверждая тем не менее его универсальную значимость и несводимую ни на что реальную стихию» [24, с. 113–114].

Символ действует как интуиция, которая уводит от психологического субъективизма и дает возможность увидеть саму онтологическую реальность. Феноменология, которая предлагает символ как интуицию, является диалектической феноменологией. Используя ее, можно объяснить радикальность мистической интуиции Достоевского. Доброхотов во время презентации книги А. Лосева «Философия имени» (1927) вспоминал В.В. Зеньковского, который утверждал, что одна эта книга оправдывает Соловьева перед Лосевым. Лосеву, по его собственному признанию, так и не удалось применить на практике методы феноменологии и трансцендентализма в чистом виде, без использования символов. Это происходит потому, что он принимает энергетическую диалектику, сохраняющую сущность как неприступный X. «Чем сильнее проявляется эта тайна, тем символичнее складывающийся образ» [25, с. 108].

Замечательна глубокая работа Лосева [23] по отграничению его теории символов от лингвистических теорий того времени. Ему пришлось выступить против однобокого характера этих теорий, как будто он уже предвидел тот процесс, который произойдет в европейской философии и в конечном итоге приведет к главенству языка и аналитической философии.

В качестве примера рассмотрим рассказ Достоевского «Сон смешного человека» (1877) как образец литературного твор-

чества, в котором феноменология осуществляется в соответствии с русской традицией, где задействованы символ, интуиция и метафизические типы. Ведь идеал – это истинное состояние бытия. Фундаментальная мысль, которая проводится в истории, представленной в рассказе, заключается в том, чтобы иметь веру и видеть правду. Герой утверждает, что *видит* истину, а не *верит* в нее: центральным моментом является именно тот факт, что для того, чтобы *увидеть истину*, необходима прямая интуиция. Такое видение истины позволяет нам пережить и опыт проникновения, выделенный Ивановым. Герой утверждает, что любовь жителей звезды совершает иное проникновение в чужую личность, чем у тех, кто живет на Земле. Жизнь полна для тех, кто осуществляет проникновение. Неслучайно для характеристики этой полноты идеала был использован солнечный свет.

Феноменологический характер этой повести почти очевиден, здесь Достоевский идет по пути обновления опыта Абсолюта: «Но я скоро понял, что знание их восполнялось и питалось иными *проникновениями*, чем у нас на земле, и что стремления их были тоже совсем иные. Они не желали ничего и были спокойны, они не стремились к познанию жизни так, как мы стремимся сознать ее, потому что жизнь их была восполнена. Но знание их было глубже и высшее, чем у нашей науки; ибо наука наша ищет объяснить, что такое жизнь, сама стремится сознать ее, чтоб научить других жить; они же и без науки знали, как им жить, и это я понял, но я не мог понять их знания» [21, с. 113; курсив мой. – П.Ж.К.].

В связи с этой задачей роль интуиции приобретает исключительную значимость, поскольку она использует символ и обновляет его смысл. Символ в этом случае эффективно отражает мир и выделяет метафизические типы героев и их состояний. В рассказе «Сон смешного человека» видение Истины представляет собой интуицию, которая передает опыт человека, возвращающегося из сна. Предлагаемая здесь интуиция носит одновременно мистический и гносеологический характер. Развитие этого понимания придаст русской феноменологии четкое онтологическое и реалистическое звучание. Русская феноменология, как это ни парадоксально, утверждает онтологию и поэтому является метафизикой; для нее наиболее важной является метафизическая сфера, которая определена поисками Абсолюта¹.

¹ «Так, для Вяч. Иванова Данте и Достоевский – это “мистические реалисты”, им дано было непосредственное видение рационально не объяснимых схождений несходного» [6, с. 72].

Интуиция истины порождает проникновение и дает осознание Абсолюта. Ее практическим следствием является социальная утопия, построенная на любви, в которой все любовно признают всех и живут в гармонии. Конец рассказа «Сон смешного человека» показывает это интуитивное понимание истины не как веры, а как *видения*: «Истину, ибо я видел ее, видел своими глазами, видел всю ее славу!... Но как мне не верить: я видел истину, – не то что изобрел умом, а видел, видел, и живой образ ее наполнил душу мою навеки. Я видел ее в такой восполненной целости, что не могу поверить, чтоб ее не могло быть у людей» [21, с. 118].

Для адекватного понимания творчества Достоевского необходимо также принять во внимание тот факт, что его персонажи – это не просто человеческие личности в кризисе, а метафизические типы¹, которые можно трактовать как феноменологические интуиции человеческой сущности, указывающие на ее онтологию и выраженные с помощью символов. Понятие метафизического типа в связи с интерпретацией творчества Достоевского, насколько мы знаем, было предложено И.И. Евлампиевым: «подпольный человек, двойник, мечтатель, мистик» [5, с. 294].

Феноменологически задача чтения Достоевского, по нашему мнению, предполагает постижение символа через концепцию личности, выделенную Евлампиевым. Персонажи Достоевского никогда полностью не осознают Абсолюта, они продолжают поиски полноты, выступая в качестве равноправных и взаимозависимых метафизических «конструктов», отражений «ключевых метафизических определений бытия» [4, с. 104]. Позиция Лосева в некотором смысле также соответствует подходу с точки зрения метафизических типов. Лосев использует понятие символа в своей диалектической феноменологии, чтобы говорить об объективной реальности. Каждый метафизический тип раскрывает объективную человеческую сущность по своему. Таким образом, идеальность типа никогда не исключает существования и не становится простой абстракцией, напротив, только на основании такого подхода и можно открыть подлинную реальность. Применительно к Достоевскому это означает, что именно «в метафизической глубине его романов необходимо искать ответы на все поставленные им проблемы и загадки» [5, с. 114].

¹ Бердяев отмечал о Достоевском: «Он – гениальный диалектик, величайший русский метафизик» [16, с. 8].

Литература

Исследования

1. *Воронко В.В.* Проблема сознания в философии В.С. Соловьева, С.Л. Франка и Г.Г. Шпета (сравнительный историко-философский анализ). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М.: Изд-во МГУ, 2003.
2. *Доброхотов А.Л.* Предисловие // Лосев А.Ф. Философия имени. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 5–6.
3. *Евлампиев И.И.* Антропология Достоевского // Вече: Альманах русской философии и культуры. Вып. 8. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. С. 122–196.
4. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб.: Алетейя, 2000.
5. *Евлампиев И.И.* Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
6. *Исупов К.Г.* Метафизика Достоевского. М.: ЦГИ Принт, 2016.
7. *Катасонов В.Н.* Философская феноменология, экзистенциализм, христианство. М.: Познание, 2018.
8. *Лиотар Ж.Ф.* Заметки о Гуссерле и Гегеле. Феноменология. СПб.: Алетейя, 2001.
9. *Обатнин Г.В.* Запись Вяч. Иванова о системе Э. Гуссерля // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 431–445.
10. *Самойкина А.А.* Проблемы феноменологии Гуссерля в творчестве русских философов первой трети XX века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М.: МГУ, 2001.
11. *Ставцев С.Н.* Феноменология Гуссерля и русский интуитивизм // Между метафизикой и опытом. Материалы коллоквиума «Влияние немецкой философии на русскую философию с XIX века до начала XX века и дальнейшее развитие философии в Германии и в России». СПб.: С.-Петербургское философское общество, 2001. С. 204–225.
12. *Счастливецва С.Е.* Феноменологическая традиция в русской философии конца XIX – первой половины XX века (историко-философский анализ). Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М.: Моск. пед. гос. ун-т, 2012.
13. *Costa P.S.J.* O conceito de catarse na interpretação do romance-tragédia de Dostoiévski // Aisthe. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008, Vol. 2. No. 2 (Recepção da Poética de Aristóteles). P. 136–154.

14. *Stahler T.* Die Unruhe des Anfangs, Hegel und Husserl: Über den Weg in die Phänomenologie. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Источники

15. Антология феноменологической философии в России. В 2 т. / Под общ. ред. И.М. Чубарова. Т. 1. М.: Логос, 1997.
16. *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. Париж: УМКА-Press, 1968.
17. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Париж: Современные записки, 1931.
18. *Гуссерль Э.* Логические исследования. В 2 т. Т. 1: Прологомены к чистой логике. М.: Академический проект, 2011.
19. *Достоевский Ф.М.* Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. С. 42–87.
20. *Достоевский Ф.М.* Письма 1832–1859 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 28. Ч. 1. Л.: Наука, 1985.
21. *Достоевский Ф.М.* Сон смешного человека // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 104–119.
22. *Иванов В.* Достоевский и роман-трагедия // Иванов В. Собр. соч. В 4 т. Т. 4. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1987. С. 401–444.
23. *Лосев А.Ф.* Введение в общую теорию языковых моделей. М.: УРСС, 2004.
24. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995.
25. *Лосев А.Ф.* Философия имени. М.: Изд-во МГУ, 1990.

Paulo Sergio de Jesus Costa

Phenomenology as a way of interpreting the works of F.M. Dostoevsky

Abstract. The article shows that the work of F.M. Dostoevsky, considered in the context of the tradition of Russian phenomenology, can become the basis for the revival of metaphysics. It is noted that the peculiarity of phenomenology developed by Russian philosophers is the fact that it ultimately leads to intuitionism with a strong emphasis on ontology and metaphysics. It is in this sense that Dostoevsky can be seen as the first phenomenologist in Russia. The author of the article substantiates the thesis that the points of intersection of metaphysics and phenomenology in the Russian tradition were the following: 1) intuition; 2) the concept of symbol; 3) metaphysical types associated with the heroes of F.M. Dostoevsky's novels. As for the concept of "intuition", it has a long tradition in the history of Russian

philosophy. The symbol presupposes the ability of a thinking person to intuition. Thus, in this respect, the perception of the symbolic dimension of the world is the ability to metaphysical intuition. Dostoevsky's work just provokes the reader to realize the ideal experience of the considered reality through various metaphysical types, which he presents in his works. The article analyzes Dostoevsky's story "The Dream of a Funny Man", which describes the experience of seeing the Truth by means of intuition, which is both mystical and epistemological in nature. It is concluded that the development of this understanding gave Russian phenomenology a clear ontological and realistic sound.

Keywords: phenomenology, metaphysics, symbol, intuition, truth, F.M. Dostoevsky, penetration, V.I. Ivanov, A.F. Losev.

Paulo Sergio de Jesus Costa – Associate Professor, Federal University of Santa Maria, Department of Philosophy, Santa Maria, Brazil.

I.D. Osipov

RELEVANT IDEAS OF PHILOSOPHERS OF THE LENINGRAD SCHOOL

Summary. Considering the fact that at present there is a crisis of modernity, which has not only a political but also a socio-cultural character, the author proposes to turn to those socio-philosophical ideas that were developed by philosophers of the Leningrad school in the second half of the twentieth century and are almost forgotten at this moment. These ideas, understood through the prism of recent events that have shown the precariousness and insecurity of the unipolar world established after the collapse of the Soviet Union, may well be actualized and used to find the right solutions. The article devotes special attention to the analysis of the socio-philosophical views of Vasily P. Tugarinov, the dean of the Philosophical Department of Leningrad State University from 1951 to 1960, and Vladimir P. Branskiy, one of the most prominent representatives of the Leningrad school of philosophy. It is shown that the idea of humane civilization, which they conceived as the ideal of social development, meets the theoretical and practical demands of the present. The main characteristics of the humane civilization are as follows: 1) substantiation of the need for a pluralistic view of the world, man and society, which, providing freedom of thought and action of people, would not lead to the destruction of society, anarchism in public life or relativism in knowledge; 2) proclamation of freedom the highest value of human life and creation of such social institutions that would be able to guarantee the realization of freedom in practice; 3) ensuring favourable conditions for the maximum development of personality and moral perfection of man; 4) a critique of bourgeois morality and lifestyle, as well as the pseudo-values of capitalist culture; 5) interpretation of socially significant ideals in the context of the dynamics of social life, as necessary elements of historical development, rather than as “eternal truths”.

Keywords: Leningrad Philosophical School, Soviet Marxism, social ideal, humanism, freedom, Philosophical Faculty of Leningrad State University.

Osipov Igor Dmitrievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University.

The crisis of modernity that is unfolding before our eyes, if we abstract from the concrete horrors of events that cannot be rationally grasped, is fertile ground for philosophical and sociological research. Since this crisis is not only political, but also – and above all – socio-cultural, it allows us to look at the very foundations of modern civilization and to identify the reasons that have made the current global upheavals possible.

One of the reasons for the current state of affairs is, of course, the loss of a universally significant ideal that would set the direction of socio-cultural development. “It so happens,” writes A.N. Danilov, “that today no country in the world is a role model, there is really no ideal that others would seek to borrow. Therefore, it is quite natural that newly independent countries behave differently in choosing new priorities, and the further they go, the more their paths diverge. In the ensuing universal chaos, the priority is more often given to profit alone – no ideology, historical and spiritual kinship, common values or traditions. Pragmatism prevails, the priority is given to building up economic and military potential, i.e. force is again becoming the main argument in the modern geopolitical game” [5, p. 76].

It would seem that any talk about ideals now looks very old-fashioned; in any case, after the crushing criticism of everything ideal, which during the last century was carried out in world philosophy, influenced by European acentrism, the status of the ideal, especially in its universal interpretation, was deprived of any philosophical significance. However, reality, purged of ideals, proved untenable. It is this circumstance that today forces intellectuals to seek a way out of the critical situation, which they see, for the most part, in the creation of a new system of values capable of resisting the processes of sociocultural degradation. Unfortunately, no one has achieved this goal so far.

Meanwhile, studying the texts of Soviet philosophers, and first of all those written during the period of “perestroika” and representing the experience of theoretical comprehension of the ongoing events associated with the painful transformation of the sociopolitical order of the country and the whole culture as a whole, allows us to conclude that many of the provisions formulated at that time are still relevant. For example, V.S. Stepin, one of the brightest representatives of Soviet philosophical thought, repeatedly stated that “modern civilization has entered the stage of instability, crisis states and instability” [9, p. 185], and this, in turn, is fraught with the onset of a global crisis. According to V.S. Stepin, philosophers, among others, should be engaged in preventing this

crisis or, in case it fails, in the search for an optimal way out of it. Namely, they should develop a systemic interdisciplinary approach to the study of modern civilization, which will first reveal its main problems and then find the key to their solution. It should be emphasized that these considerations of V.S. Stepin were not declarative, but were based on an analysis of the philosophical work that was being intensively carried out at that time. Of course, he had every reason to assert that the focus of attention of the philosophical community was “the issues directly or indirectly related to the problems of the fate of modern civilization and culture, with possible scenarios of the future of humanity” [10, p. 761].

The Leningrad School of Philosophy took an active part in the discussion of these topics and offered a number of interesting ideas. It should be noted that the term “Leningrad School of Philosophy” was introduced into the scientific turnover not so long ago. The reason for the introduction of this term, which initially had a narrower meaning than later, was the fact that the philosophers, who clustered mainly around the Faculty of Philosophy of Leningrad University, treated matter, the fundamental category of Soviet philosophy, differently from the Moscow philosophers. Namely, in Leningrad it was customary to emphasize the “ontological” aspect of matter, while in Moscow this concept was interpreted mainly in the epistemological context. Thus, in the Russian scientific and philosophical literature the Leningrad school was defined as an “ontological” school in opposition to the Moscow “gnoseological” school [16]. And although this definition was inaccurate, because as a result all the problems of the Leningrad School were reduced exclusively to discussions around the definition of matter, i.e. did not go beyond the framework of dialectical materialism [7], but it largely contributed to the consideration of Leningrad philosophy as a special phenomenon of Soviet philosophical culture.

Soon it was noted in the research literature that the philosophical achievements of the Leningrad School should be considered from the point of view of the actual philosophy of science, so the school itself began to be characterized as a school of philosophy of science [3]. However, this formulation does not fully reflect the whole range of problems that interested Leningrad philosophers and were successfully solved by them. The point is that they chose science as a priority sphere of research precisely because it allowed them to distance themselves as much as possible from the ideological tutelage of philosophical thought by the state. Formally dealing with complex scientific and philosophical issues

that were far from ideology and inaccessible to the party control, Leningrad philosophers in fact actualized those topics that were either taboo in Soviet philosophy or represented lacunas of philosophical knowledge. In the philosophy of science, they found a way to conceptualize social, economic, political-logical, psychological, anthropological, cultural, ethical and aesthetic problems [8]. A peculiar result of such an expansion of the field of research was the idea of synergetic philosophy, which was to synthesize all the achievements of Leningrad philosophers [1; 4].

The formation of the Leningrad School of Philosophy dates back to the beginning of the second half of the 20th century. After the opening of the Faculty of Philosophy at LSU in 1940, favorable conditions for the development of professional philosophy were created. This was facilitated by the fact that the deans of the Faculty of Philosophy during the “Thaw” were outstanding and creative personalities who managed to attract not only the staff of the university, but also wide circles of the scientific community to participate in philosophical life. First of all, they are V.P. Tugarinov (he was Dean from 1951 to 1960) and V.P. Rozhin (Dean from 1960 to 1969). It should be noted that the organization and development of the Leningrad School of Philosophy was also actively promoted by the university administration (in particular, A.D. Aleksandrov, who served as rector of LSU from 1952 to 1964, not only stimulated research in philosophy, but also published articles and essays on scientific and philosophical topics, and gave lectures to students of the Faculty of Philosophy on philosophical issues of modern science). The Philosophy Faculty of Leningrad University, thus, became an open platform for philosophical discussions and testing of new ideas and doctrines.

Professors V.I. Svidersky and V.A. Shtoff are considered to be the founders of the Leningrad School, and their scientific heritage has recently become the object of close attention of many researchers of the history of Russian philosophy. Among the most prominent representatives of the school were A.S. Mamzin, L.O. Reznikov, G.A. Podkorytov, V.P. Bransky, A.S. Karmin, V.P. Petlenko, A.M. Mostepanenko, M.S. Kozlova, B.V. Akhlibinsky, D.A. Gushchin, A.K. Astafiev, L.M. Gutner, V.A. Aseev, Yu.M. Shilkov, V.G. Marakhov, E.F. Karavaev. Let us consider some aspects of the philosophy of the Leningrad School concerning socio-philosophical problems.

As noted above, philosophical life at the LSU became much more active with the arrival of V.P. Tugarinov as Dean of the Faculty. V.G. Marakhov, who headed the Faculty of Philosophy

from 1970 to 1978, when summarizing his philosophical work and the scientific activity of the faculty, highly appreciated the achievements of his senior colleague. Characterizing the atmosphere prevailing at the Faculty of Philosophy in the 1950s, he said that it was “a period of categorical comprehension of the philosophical system itself, which can also be called the period of predominantly theoretical philosophy or the time of systematization of the conceptual apparatus of philosophy” [6, p. 7]. According to V.G. Marakhov, V.P. Tugarinov’s works, and first of all “The Relationship of Categories of Dialectical Materialism”, which deals with the important philosophical question about the relationship of such extremely general concepts as subject, property and relations, were a model of professionalism and had a real influence on the lecturers and students. “This is a school,” he summarized, “which it would be good for modern representatives of philosophy to pass through as well” [6, p. 7].

V.P. Tugarinov’s views, including socio-philosophical ones, can be considered as an expression of the general position characteristic of the Leningrad School. One of its principal positions was to prove the practical importance of philosophy and its prognostic function, its ability to influence the development of society in order to achieve true humanism and justice. Hence, the main task of socio-philosophical thought was also formulated – modeling of a universally significant social ideal, necessary for the full development of human personality and the realization of freedom.

In his reflections on this topic, V.P. Tugarinov relied on the generally accepted theses of Soviet philosophy, but as a result he came to original conclusions. Proceeding from the fact that the laws of society are closely connected with the conscious activity of people and therefore are much more complicated than the laws of nature, he began to study the specifics of social life and social development, emphasizing the importance of the subjective factor in the course of the objective evolution of social and economic formations. Namely, it was about the fact that history continues also due to the free activity of people who formulate for themselves desired goals and try to realize them in practice. What appear as goals can be called ideals of human life, and since all people are different, initially there are a number of ideals competing with each other. Some of the ideals remain personal goals of a person and determine only his life, but others become the content of public consciousness, thus becoming a real force of socio-cultural development. V.P. Tugarinov investigated the dialectics

of the singular and the universal, showing how the free choice of this or that ideal can be combined with the objectivity of social laws. Thus, he believed, freedom does not contradict necessity, but is its initial condition. Hence, it follows that it is possible to study the regularities of the free development of society and scientifically foresee its future. In his work “Foresight and Modernity” V.P. Tugarinov dwelt in detail on the consideration of the prognostic function of philosophy, gathering many arguments to prove his conclusions. Summarizing, he wrote: “The social future is formed as a result of social activity (the future is created by people, masses, classes on the basis of their practically transformative activity), it depends on the historical initiative of the masses. But this creatively transformative activity of people, their ability to create the future cannot be imagined as arbitrary. The activity of people has a natural character. The future as a result of this activity arises naturally” [15, p. 34]. This monograph studied the levels and forms of foresight (ecological, demographic, socio-political, general cultural), revealed the psychophysiological basis and practical nature of the philosophical and prognostic function.

In the context of reflections on the possibility and necessity of modeling a socially significant ideal, V.P. Tugarinov touched upon the problem of man and the meaning of life. Along with such thinkers as E.V. Ilyenkov, N.I. Lapin, M.K. Mamardashvili, and G.S. Batischev, he tried to discover existential problems in the works of K. Marx, offering interesting and sometimes unexpected angles of consideration of his ideas. On the one hand, according to V.P. Tugarinov, human personality is meaningfully determined by the external conditions of human life, and above all by its position and function in the system of production. Thus, he argued that the better a person works, the more cultural and rich his personal life becomes and the more he gets opportunities for the development of his personality. However, on the other hand, the level of culture and personality development of a person affects the quality of his work, because he begins to consciously and creatively treat his work. At the same time, V.P. Tugarinov believed that personality cannot be entirely determined by any external conditions, as a person is free and freedom is no less important factor in the formation of his individuality than socio-economic conditions of life. It is freedom that will allow a person to set goals and strive to achieve them.

The meaning of human life was claimed to be conditioned by the freely chosen ideal that determines human life. To begin with,

V.P. Tugarinov stressed that the meaning of life is variable: there is no single meaning of life for all, because each person individually makes willful efforts to give meaning to his or her own life and comes to a special result. Thus, the metaphysical and religious interpretations of the universal meaning of life were rejected, as they resulted from the leveling of the diversity of human personality and the denial of the human capacity for self-creation. The variability of the meaning of life was regarded as a simple consequence of the diversity of human personalities, each of which has its own, relative value. In V.P. Tugarinov's view, there is no unconditional scale of values by which to rank human dignity. Arguing this thesis, he noted that there are no chosen professions – all kinds of labor have their own deep meaning, every worker is a creator if he brings something new and better to his work.

However, it would be wrong to believe that V.P. Tugarinov's existential pluralism logically led him to relativism or anarchism. On the contrary, human freedom, represented in the form of the diversity of human personalities, does not negate but presupposes an objectively ordered social unity. The fact is that man, as a social being, can never abstract himself from the society in which he lives and is forced to reckon with other human beings. As a result, the ideal that determines the content of the meaning of a person's life and gives it a corresponding value is constantly being adjusted. Namely, it means that of personal and social goals are constantly harmonized, or, in other words, the problem of the correlation between the individual and the social is dialectically solved. On the one hand, the ideals of individual personalities influence the content of social ideals, and on the other hand, they are under their direct influence. At the level of social consciousness, those goals and ideals are fixed that are recognized as socially significant values. Based on this, V.P. Tugarinov proposed a definition of the meaning of life as “a consciously set goal that has social significance and constitutes the main and constant interest of a person” [11, p. 6].

According to V.P. Tugarinov, the meaning of human life can be realized most fully in a socialist society. The reason for this is a higher level of organized life, which in socialism appears as an object of conscious creative modeling in accordance with scientifically substantiated ideals. Bourgeoisie and egoism flourish under capitalism, because in a society based on the recognition of the unconditional authority of private property, the concept of the mean-

ing of life is inevitably reduced to the accumulation of money or things, because they contain power, well-being and life itself. Degradation of man as a person is inevitable in this case, because the process of dialectical harmonization of individual and social is often unconsciously, spontaneously, and the decisive factor here is the actual subordination of man to existing social norms and the lack of real freedom. “Man in modern bourgeois society,” wrote V.P. Tugarinov, “is poisoned not only by refuse, but also by the products of bourgeois culture, suffocates not only in the exhaust fumes of automobiles, but also in the poisons of the bourgeois way of life. This way of life has led to rampant crime, sexualism, drug addiction, to the ultimate decline in morality, to the rejection of spiritual values, to the cult of luxurious and prestigious life” [13, p. 65].

It is interesting to note that V.P. Tugarinov, discussing the advantages of the socialist system over the capitalist one, set the task of educating a person's need for the meaning of life, which would be maximally coordinated with general social values and goals. The possibility of solving this problem, from his point of view, is due to the fact that in socialist society a person is really and maximally free, and “the greatest freedom gives a person and the opportunity to develop his individuality, which is presented in Soviet society” [11, p. 24]. The socially agreed meaning of human life will be expressed in the recognition of the priority value of family, work, justly arranged society and will be the most important prerequisite for personal happiness and social optimism. Thus, according to V.P. Tugarinov, the meaning of human life in its individual and collective expression acts as an integral value and criterion of personal development.

It is important to emphasize that by depicting the socialist way of life as an ideal form of human life, V.P. Tugarinov meant, rather, the project of a truly humane civilization and was far from idealizing the Soviet socialism that actually existed at that time. Moreover, the social ideal he described can be understood as a way of criticizing the real state of affairs. Thus, in the country of “victorious socialism”, V.P. Tugarinov argued, human vices still persist: rudeness and disrespect for people, drunkenness, careerism, egoism, etc. In his opinion, a special role in the preservation of these vices is played by the corresponding social micro-environment, such as the bourgeois family, and the existing material inequality. It is impossible to get rid of these vices in a short time, despite the correctness of the laws adopted, because in reality man does not coincide with the ideal that is drawn out as a result of philosophical reasoning. V.P. Tugarinov characterizes a

real person as “a person who possesses a historically determined degree of reasonableness and responsibility to society, who enjoys or is able to enjoy, in accordance with his inner qualities, certain rights and freedoms, who makes his individual contribution to the development of society and leads a way of life that corresponds to the ideals of his era or class” [12, p. 88].

Another thing is that it was in the Soviet Union that the most favorable conditions were created for a person to maximally correspond to the ideal of man. Under socialism, argued V.P. Tugarinov, the highest degree of freedom was achieved, because the exploitation of man by man was eliminated (at least in theory), the universal right to education was realized, the possibility of active and conscious participation of man in public life was ensured, his dependence on the former spiritual fetters – religion, nationalism and chauvinism, Philistinism and consumerism was overcome. Under socialism, labor initiative is associated with moral incentives and positive emotions. These included a person’s desire for creative self-realization, the desire to become useful to society as a citizen-patriot of his fatherland, to make a career in his state. According to V.P. Tugarinov, socialist society is truly democratic, as it requires that the individual reckons with the interests of society, which, in turn, takes care of the individual. The goal of the development of the state in a democracy is the all-round and harmonious development of the individual, the cultivation of his high morality and the attainment of physical perfection.

In his latest monograph “Nature, Civilization, Man” [14] V.P. Tugarinov investigated the issues of civilization and human development in the context of global problems of mankind: environmental, demographic, caused by scientific and technological progress, urbanization, etc. He showed and analyzed the interdependence of social, natural and cultural, reflected in various forms of social structure and ideology. Continuing to defend the ideal of a humane and just society, the Leningrad philosopher argued for the broad possibilities of socialism in solving global problems of mankind and the formation of a new civilization, more consistent with the ideal of man. “The idea of human perfection,” V.P. Tugarinov concluded, “gives meaning to all theories of man. After all, if it is true that man is the same as his society, then it is equally true that society will be the same as the man living and acting in it” [13, p. 127].

As mentioned above, the socio-philosophical ideas of V.P. Tugarinov were shared by almost all representatives of the Lenin-

grad School. Some aspects were developed in more detail, sometimes supplemented and developed, but the essence remained the same. As an example, let us take V.P. Bransky's theory of the ideal. This theory, as well as related discourses on personality, the meaning of life, perfect social order, aesthetics and culture, were used by V.P. Bransky in various contexts and are presented in many of his works.

V.P. Bransky started from the generally accepted position of the Leningrad School, according to which the highest "floor" of the philosophical building is the doctrine of value, or axiology. Noting that values are always connected with the concept of the ideal, or rather, are the result of its realization, he concluded: "Therefore, axiology, in the final analysis, inevitably becomes ideology, i.e. the doctrine of the nature and universal laws of formation and realization of the ideal" [2, p. 520]. In this regard, the question arised what is the relationship between the concepts of "ideal" and "truth", and the answer to this question was V.P. Bransky's theory of the ideal.

As for truth, it cannot be understood otherwise than the correspondence of knowledge to the object as it exists before, outside and independent of man. And the best proof of this thesis, according to V.P. Bransky, is "the possibility of appearance in our consciousness of the idea of the existence of reality independent of knowledge" [2, p. 521]: if the truth did not allow us to view the world as it exists "in reality" or "in itself", such a thought would not have occurred to anyone at all. The fact that the acquisition of knowledge ultimately always involves the interaction of the subject with the object, i.e. is subjectively conditioned and therefore incomplete, cannot, V.P. Bransky believed, be an insurmountable obstacle to the cognition of the object "in itself", because the content of the concept of "truth" is precisely that we can distinguish truth from error, falsehood or nonsense. In other words, if there is truth, it is true. All doubts about this are removed with the help of the classical theory of reflection and the distinction between objective and absolute truth.

The ideal, unlike truth, does not claim to correspond knowledge to the subject, for "it gives us a picture of the world not as it is, but as it should be according to our desire" [2, p. 522]. Being a kind of antipode of truth, or, in any case, its "distortion", the ideal, however, is not identical to delusion: fundamentally different from truth, it is no less essentially different from delusion. "If delusion is a deviation of knowledge from the truth contrary to desire, the ideal is such a deviation accordingly to desire. So,

unlike delusion, which is a distorted representation of reality, the ideal is an accurate representation of the desired change in reality" [2, p. 522].

Ideals arise due to the discovery of incompleteness of knowledge and understanding of the impossibility to achieve absolute truth: "it is the mismatch between the essence of reality and its external manifestation that gives rise to the idealization of this reality" [2, p. 525]. Thus, initially the ideal and truth are inseparably connected with each other. At first glance, argued V.P. Bransky, it may seem that the progress of cognition should sooner or later lead to the fact that man will get rid of the practice of idealization, replacing all erroneous ideas with true ones. It is not by chance that in the history of philosophy there are a number of attempts – notoriously futile – to solve this problem (for example, by construing the ideal as "a form of manifestation of the idea" or by defining truth as "a value useful for life"). In reality, however, this will never happen. The problem of the relationship between the ideal and truth should not be solved by reducing one to the other, but by revealing their relationship and interaction. "If we do not confuse truth and ideal," V.P. Bransky concluded, "it is easy to understand that there can be as many ideals as we like, whereas there can be only one objective truth. In other words, the pluralism of ideals does not contradict the monism of truth" [2, p. 525].

The dialectical unity of the ideal and truth was described by V.P. Bransky as follows: the nature of reality postulated in a particular philosophical system (ontological "model" or "picture of the world") determines the nature of truth, i.e., what the world is without reference to man, and truth, in turn, determines the nature of the ideal, i.e., what the world should be to meet human needs and interests. On the one hand, the proper cannot be comprehended if there is no knowledge of the existent, for then it is not clear how the desirable will differ from the actual. On the other hand, the proper cannot be cognized if there are no criteria of truth, which, obviously, are not derived from experience and require an appeal to the ideal. Summarizing his reflections on the relationship between the ideal and truth, V.P. Bransky wrote: "Truth without the ideal is 'blind', and the ideal without truth is 'lame'. Therefore, the relationship between truth and ideal resembles an old allegory used in his time by Schopenhauer – the image of a blind man carrying a lame man on his shoulders. Truth and ideal need each other as much as a strong-legged blind man and a sharp-sighted lame man" [2, p. 525–526].

V.P. Bransky's theory of the ideal was successfully used to substantiate his socio-philosophical views. First of all, the realization of the ideal determines the whole system of values of a given society, i.e. its culture. Without ideals and the practice of their realization in real life, no culture is possible at all. In addition, the dialectic of ideology and scientific knowledge determines the dynamics of the social system and can explain all "explosions" and revolutions, as well as periods of stagnation and degradation. The ideal, formulated on the basis of the analysis of existing knowledge, at first performs the function of a reference point of social development, promotes cultural growth and human improvement, but after a while it begins, as V.P. Bransky put it, to "age", i.e. it comes into conflict with new knowledge: truth becomes an increasingly "dangerous neighbor" for it. Due to the increasing tension in the relationship between the ideal and truth, conditions are created for the rejection of the existing ideal, the creative potential of which has already been exhausted, and the introduction of a new ideal, corresponding to the level of developed knowledge. "So, the significance of the category of the ideal in a philosophical system ultimately consists in the fact that this concept shows how, within the framework of this system, it is possible to answer the question of the meaning of human activity. The fact is that the concept of truth is unable to answer this question (contrary to a rather widespread belief). Truth bears no responsibility for its application precisely because this responsibility is entirely assumed by the ideal. As the ideal flourishes, the activity guided by this ideal is filled with deep meaning; as it declines, it gradually loses this meaning and becomes meaningless" [2, p. 526].

In conclusion, let us note once again that recourse to the ideas of Soviet philosophers, partly forgotten today, can be associated not only with the satisfaction of historical and philosophical interest, but also with the possibility of using them to solve pressing problems of our time.

References

1. Basin, M.A. (ed.) (1998), *Sinergetika i metody nauki. Sbornik statey* [Synergetics and Methods of Science. Collection of articles], St. Petersburg: Nauka (in Russian).
2. Bransky, V.P. (1999), *Iskusstvo i filosofiya* [Art and philosophy]. Moscow: Yantarnyy skaz (in Russian).
3. Bransky, V.P. (2002), The Leningrad School of Philosophy of Science, in: Karavaev, E.F., & Razecev, D.N. (eds.), *Filosofiya o predmete i sub-*

- yekte nauchnogo poznaniya* [Philosophy on the Object and Subject of Scientific Cognition], St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, pp. 47–60 (in Russian).
4. Bransky, V.P., & Pozharsky, S.D. (2006), History and globalization. Globalization and synergetic philosophy of history, *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'*, no. 1, pp. 109–120 (in Russian).
 5. Danilov, A.N. (2020), The programming role of culture: V.S. Stepin's universal model of civilizational development, in: Dudnik et al. (eds.), *Filosofiya istorii filosofii* [Philosophy of the History of Philosophy], St. Petersburg: SPbSU Publishing House, pp. 66–83 (in Russian).
 6. Marakhov, V.G., & Osipov, I.D. (2014), Philosophy in Russia. Present. Future. Conversation with Professor V.G. Marakhov, *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 17*, no. 2, pp. 5–11 (in Russian).
 7. Osipov, I.D., & Rybas, A.E. (2021), Science as a path to creativity: to the history of philosophical discussions at LSU in the 1950s and 1960s, *Voprosy filosofii*, no. 11, pp. 147–156 (in Russian).
 8. Rybas, A.E. (2020), Leningrad School of Philosophy of Science: main ideas and representatives, in: Malinov, A.V., & Rybas, A.E. (eds.), *Interkul'turnaya filosofiya: polilog traditsiy: Sbornik trudov konferentsii* [Intercultural Philosophy: The Dialogue of Traditions. Conference proceedings], St. Petersburg: Intersocis, pp. 276–286 (in Russian).
 9. Stepin, V.S. (2017), The 21st century – radical transformation of civilization development type, in: *Global'nyy mir: sistemnyye sdvigi, vyzovy i kontury budushchego: XVII Mezhdunarodnyye Likhachevskiyе nauchnyye chteniya, 18–20 maya 2017 g.* [Global World: System Shifts, Challenges and Contours of the Future: XVII International Likhachev Scientific Readings, May 18–20, 2017], St. Petersburg: St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions, pp. 185–188 (in Russian).
 10. Stepin, V.S. (2018), *Chelovek. Deyatel'nost'. Kul'tura* [Man. Activity. Culture], St. Petersburg: St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions (in Russian).
 11. Tugarinov, V.P. (1961), *O smysle zhizni* [On the Meaning of Life], Leningrad: LSU Publishing House (in Russian).
 12. Tugarinov, V.P. (1965), *Lichnost' i obshchestvo* [Personality and Society], Moscow: Mysl (in Russian).
 13. Tugarinov, V.P. (1971), *Filosofiya soznaniya* [Philosophy of Consciousness], Moscow: Mysl (in Russian).
 14. Tugarinov, V.P. (1978), *Priroda, tsivilizatsiya, chelovek* [Nature, Civilization, Man], Leningrad: LSU Publishing House (in Russian).
 15. Tugarinov, V.P., & Rumyantseva, T.M. (1976), *Predvideniye i sovremennost'* [Foresight and Modernity], Leningrad: Nauka (in Russian).

16. Vyakkerev, F.F. (1997), Ideas and concepts of the Leningrad Ontological School, *Veche: Al'manakh russkoy filosofii*, no. 9, pp. 190–200 (in Russian).

Игорь Д. Осипов

Актуальные идеи философов Ленинградской школы

Аннотация. Отмечая тот факт, что в настоящее время наблюдается кризис современности, который имеет не только политический, но и социально-культурный характер, автор статьи предлагает обратиться к тем социально-философским идеям, которые были выработаны философами Ленинградской школы во второй половине XX в. и в данный момент почти забыты. Эти идеи, осмысленные сквозь призму недавних событий, показавших шаткость и небезопасность однополярного мира, установившегося после распада Советского Союза, вполне могут быть актуализированы и использованы для поиска оптимальных решений. Особое внимание в статье уделяется анализу социально-философских взглядов В.П. Тугаринова, декана философского факультета ЛГУ с 1951 по 1960 гг., и В.П. Бранского, одного из наиболее выдающихся представителей Ленинградской философской школы. Показывается, что представление о гуманной цивилизации, которая мыслилась ими в качестве идеала развития общества, вполне отвечает теоретическим и практическим запросам современности. Основными характеристиками гуманной цивилизации являются следующие: 1) обоснование необходимости плюралистического взгляда на мир, человека и общество, который, обеспечивая свободу мысли и действий людей, не будет вести к деструкции социума, анархизму в общественной жизни и к релятивизму в познании; 2) провозглашение свободы высшей ценностью человеческой жизни и создание таких социальных институтов, которые смогли бы гарантировать осуществление свободы на практике; 3) обеспечение благоприятных условий для максимального развития личности и нравственного совершенствования человека; 4) критика буржуазной морали и образа жизни, а также псевдоценностей капиталистической культуры; 5) истолкование социально значимых идеалов в контексте динамики общественной жизни как необходимых элементов исторического развития, а не как «вечных истин».

Ключевые слова: Ленинградская философская школа, советский марксизм, общественный идеал, гуманизм, свобода, философский факультет ЛГУ.

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии СПбГУ.

Е.Е. Михайлова

П.Л. ЛАВРОВ: ОСОБЕННОСТИ НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ЭМИГРАЦИИ

Аннотация. В статье рассматриваются особенности научной деятельности и сотрудничества П.Л. Лаврова в период его вынужденной эмиграции (с 1870 г.). Русский философ-позитивист представлен как субъект культурного диалога, ведущегося между учеными, философами и политическими мыслителями разных стран. Показывается, что своей деятельностью в эмиграции Лавров зарекомендовал себя как человека, обладающего тремя способностями – научного исследователя, организатора сообщества и теоретика революции. Как исследователь, он изучал историю научной мысли, а также исследовал актуальные вопросы антропологии и социологии. Как организатор, он прославился своим умением коммуницировать, делать незнакомых людей единомышленниками, объединять их для решения какой-либо практической задачи. Как теоретик революции, он возглавлял печатные издания, писал политические статьи и обозрения. В статье проанализирована динамика и формы научной деятельности Лаврова в эмиграции. В первые три года он активно писал научные статьи по актуальным проблемам гуманитарного и социального знания, а также сотрудничал в международных профессиональных сообществах, в частности в антропологическом и социологическом. В последующие три десятка лет политическая деятельность стала заслонять науку, и Лавров ограничивался лишь написанием рецензий на новые книги ученых разных стран. В конце жизни Лавров вновь плотно занялся научной деятельностью, написав две монографии. В статье делается вывод о том, что политическая деятельность Лаврова в эмиграции затрудняла реализацию его научных интересов и исследовательских проектов.

Ключевые слова: П.Л. Лавров, история, культура, политика, научная деятельность, эмиграция, русская философия, позитивизм.

Михайлова Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета.

Культурное взаимодействие, частью которого является и научная деятельность, имеет несколько важных ракурсов. Главным здесь является процесс взаимной идентификации ученых, позволяющий ответить на вопрос «Кто я?», сравнить себя с другими и скорректировать свои знания и научные результаты. Полезным является также выход из привычного информационного «пузыря», сопровождающийся новизной, удивлением и, что неизбежно, временным стрессовым состоянием. Культурное взаимодействие стимулирует ученых к обмену интеллектуальными традициями и методологическими процедурами. В этом плане показательно международное научное содружество русских профессоров второй половины XIX в., среди которых весьма заметен философ-позитивист П.Л. Лавров.

Как обычно это бывает с масштабными фигурами, трудно дать объективный и целостный обзор научной и общественной деятельности Лаврова. Поэтому исследователи его творчества фокусируют внимание, как правило, на том, что близко им самим. В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» писал о Лаврове, обращая внимание прежде всего на трудную эмигрантскую участь человека, имя которого, не говоря уже о работах, долгое время было под запретом в царской России [8, с. 338]. В советской историографии по понятным причинам делался акцент на политической и революционной деятельности Лаврова (И.В. Книжник, А.И. Володин, Б.С. Итенберг) [4; 6]. В последнее время в рамки исследований наследия Лаврова попадают вопросы, связанные с постулатами позитивистской историософии (С.П. Бельчевичен), с критическим мышлением субъекта прогресса (М.Л. Бурова), с переплетением дискурса ученого и политика (О. Мархевски) [1; 3; 6]. Лавров называется в числе русских философов, развивших идеи представителей первого позитивизма – О. Конта, Дж.Ст. Милля, Г. Спенсера, Э. Литтре и др. (А.Е. Рыбас) [2, с. 137]. Отмеченный историографический контекст и темы, которые остались за гранью перечислений, дают возможность согласиться с тем, что к творчеству Лаврова интерес не ослабевает.

Цель данной статьи – рассмотреть научную деятельность Петра Лавровича Лаврова (1823–1900), ее формы, виды и особенности, проявившиеся в условиях эмиграции.

В марте 1870 г. Лавров оказался в вынужденной эмиграции. Он приехал в Париж на волне двух противоположных чувств – тревожности по поводу бегства из России и приподнятости от ожидания свободы и новых возможностей для занятий научной работой. В первые же дни Лавров нанес визиты Георг-

гию Николаевичу Вырубову и Владимиру Федоровичу Лугинину. С родоначальником позитивистской философии в России соотечественники обсуждали судьбу литературного наследия А.И. Герцена. Лавров не раз признавался, какую большую роль сыграло влияние Герцена на его собственное духовное созревание, и был готов написать его философскую и политическую биографию. Второй визави был когда-то учеником Лаврова в Артиллерийской академии, а ныне жил в Париже, слыл богатым меценатом и серьезно занимался химией. По понятным причинам разговор зашел о возможном спонсорстве различных издательских проектов. В ту пору Лугинин намеревался вложить деньги в довольно интересные, на его взгляд, петербургские проекты – в трехтомную «Историю европейской мысли в Новое время» и в энциклопедический словарь предположительным объемом в 12–15 томов.

Спустя месяц состоялась знаковая встреча Лаврова с Полем Броком. Родоначальник антропологии предложил российскому коллеге стать членом Парижского антропологического общества и подключиться к работе по созданию тематического журнала. Лавров, разумеется, не без удовольствия принял это приглашение, поскольку хорошо знал труды знаменитого ученого и несколько раз выносил их на обсуждение в России, в издании «Заграничный вестник». Спустя два года журнал «Антропологическое обозрение» увидел свет. Лавров вошел в состав редакции и занимался рецензированием русской и немецкой литературы по проблемам антропологии [4, с. 171–172].

Помимо научных обзоров, Лавров выступал с докладами в Антропологическом обществе. Для привлечения публики темы были самыми разными. До наших дней, например, сохранился текст доклада «О поклонении озерам» (1872) [5, с. 47]. Такая работа в журнале и в научном сообществе помогала Лаврову реализовать переплетающиеся потребности – интеллектуальные и материальные.

В круг парижских знакомств Лаврова вошел Николай Владимирович Ханьков – русский географ, этнограф, переводчик работы профессора Карла Риттера «Землевладение в Азии». Двух эрудированных русских эмигрантов объединили самые разные научные темы. По воспоминаниям людей из их ближнего окружения, они одновременно могли обсуждать фундаментальные изыскания немецкого географа Александра Гумбольдта, в частности его теорию климата и представление о языке как деятельности человека, а также изысканный романтизм и мистицизм датского поэта и писателя-романиста Йоханнеса Гауха.

В ожидании доставки из России своих рукописей и книг, крайне необходимых для научных занятий, Лавров обошел библиотеки Парижа, знакомясь с их фондами и архивами. Здесь уместно упомянуть интересную историю, связанную с его собственной домашней библиотекой. Поскольку изгнанник не имел права получать посылки из России, доверенные люди перевозили книги в своем багаже или отправляли их на свое имя из Москвы в Париж. Впоследствии вместе с Лавровым его библиотека переедет в Цюрих, а затем пересечет Ла-Манш и попадет в Лондон [4, с. 263]. В Лондоне библиотека в несколько тысяч томов, по сути, из домашней превратится в публичную, поскольку всем друзьям и знакомым будет открыт к ней свободный доступ.

Первые три года в эмиграции, с 1871 по 1873 гг., Лавров стал активно заниматься научной деятельностью. Об этом свидетельствуют изданные им 13 работ по самым разным проблемам гуманитарного и социального знания, например «Наука психических явлений и их философия (о Тэне)» (1871), «Научные основы истории цивилизации» (1871), «История городского и сельского устройства в Западной Европе» (1871), «Новая наука (о происхождении религии)» (1872), «Критическая история философии (о Дюринге)» (1873), «О методе в социологии» (1874). Однако работа в качестве редактора революционного журнала «Вперед» довольно скоро сместила приоритеты Лаврова, и он на годы погрузился в политическую деятельность. Только в конце жизни он вновь плотно занялся научной деятельностью. За два года до своей кончины Лавров успел реализовать затянувшийся проект «Опыт истории мысли Нового времени», издав фолиант в 960 страниц. В это же время им была написана работа «Задачи понимания истории» (1898), которую издал М.М. Ковалевский в Москве под псевдонимом С.С. Арнольди [5, с. 75, 110].

Судя по воспоминаниям самого Лаврова и по откликам его знакомых, мысли о жизни в изгнании его постоянно угнетали. Одно дело – приехать на стажировку для написания магистерской или докторской диссертации (Н.И. Кареев), учиться за казенный счет в европейском университете (Т.Н. Грановский), по заданию правительства изучать работу западноевропейских университетов (К.Д. Кавелин) или читать лекции по приглашению американских колледжей (П.Н. Милюков), другое дело – тайно бежать из страны, став политическим изгнанником. Лавров сознательно старался не заикливаться на отрицательных эмоциях, но в психологическом отношении ситуация «из-

гнания», конечно, оказалась серьезной. Уже спустя пять месяцев жизни за границей Лавров напишет своему сыну Михаилу довольно грустные слова: «Разорвать связи с отечеством, даже временно, очень тяжело, и тот, кто может быть для него полезным, оставаясь в его пределах, сохраняя с ним формальную связь, – тот должен сохранять ее. Мне было очень больно эмигрировать, и никому я не советую сделать это без крайней необходимости, лишь тогда, когда отрезаны все пути полезной деятельности в отечестве, – лишь тогда извинительна или обязательна эмиграция. Мне пути были отрезаны» [4, с. 174]. Позже, в 1873 г., в статье «Русским цюрихским студенткам» Лавров продолжит эту мысль, сетуя: «Сам по себе, уединенный от отечества, эмигрант очень скоро теряет понимание перспективы вопросов, волнующих его соотечичей...» [11, с. 10].

В российских журналах Лаврову, как государственному преступнику, публиковаться было запрещено. Поэтому ему приходилось печатать свои статьи под разными псевдонимами. В журнале «Знание» Лавров опубликовал свой ответ на критику «Исторических писем» и пространный анонс задуманной монографии по истории мысли «Очерки систематического анализа». Эти работы были подписаны «П.М.» и «П.М-в». Впоследствии все статьи Лаврова, напечатанные в российских изданиях на рубеже 70–80-х гг. XIX в., идентифицировались под разными псевдонимами: «П. Столетов», П. Крюков», П. Слепышов» и т.д. [4, с. 189, 238].

Ученик Огюста Конта, позитивист Эмиль Литтре организовал в Париже Социологическое общество. Лавров заинтересовался этой идеей и изложил ее в журнале «Знание» в статье «Социологи-позитивисты» (1872). Сама концепция сообщества, объединяющего исследователей в области общественных и политических задач, пришлась по душе русскому социологу. Однако ее первоначальная реализация мало походила на творческую научную деятельность. На взгляд Лаврова, члены общества занимались не столько разработкой острых проблем социологии, сколько сопоставлением своих суждений с базовыми взглядами автора положительной философии.

Современники подчеркивали две черты культурно-научных коммуникаций Лаврова, ярко проявившихся в эмиграции, – вспоможение и эрудицию. Неравнодушный, осознанно переживающий чужие проблемы, Лавров умел собирать людей под какую-либо задачу – организовать выставку, купить книги, оказать материальную помощь, рекомендовать нужных знакомых и т.д. К примеру, именно к Лаврову обратился Эжен

Мюнц, автор и собственник коллекции журналов, листовок, афиш, брошюр и плакатных карикатур времен франко-прусской войны (1870–1871) и Парижской Коммуны (1871). Тогда еще молодой искусствовед, а впоследствии видный историк искусств захотел продать свою коллекцию и искал покупателя. Лавров откликнулся сразу несколькими вариантами. И в итоге осуществилась интересная сделка. Через Владимира Васильевича Стасова, возглавлявшего в ту пору художественный отдел, коллекцию приобрела Императорская публичная библиотека. Современники солидаризируются во мнениях о том, что, как ученый, Лавров обладал огромной эрудицией, держал в памяти много информации и безошибочно рекомендовал почитать ту или иную книгу по данному вопросу. По широте синтеза и основательности знаний В.В. Зеньковский даже сравнивает огромные систематизаторские способности Лаврова с потенциалом Г. Спенсера и В. Вундта [8, с. 339].

В ноябре 1872 г. Лавров переехал из Парижа в Цюрих. Обетованная земля учащихся и ученых, центр умственной жизни Швейцарии – так называли разные путешественники и исследователи этот край. Академия искусств и музыки, университет, институт точных наук, институт юридических наук, политехническая и ботаническая школы, публичные библиотеки – все это свидетельствует о высокой академической культуре Цюриха. В городе сложилась большая русская колония, объединившая тех, кто приехал сюда за знаниями. Центром локации стала русская библиотека, выполнявшая роль и студенческого клуба, и профессорских встреч. «Вторая Россия» – метко охарактеризовал Цюрих той поры Вырубов [4, с. 193]. В декабре 1872 г. именно здесь состоялись три первые лекции Лаврова по истории науки. Объединены они были общим названием «Роль славян в истории мысли». Замысел лекций сводился к тому, что славяне могут и должны активно включаться в процесс социального переустройства Европы и России. С января 1873 г. начался новый цикл лекций, содержание которых составил вопрос о современных философских школах. Спустя десять лет тексты выступлений Лаврова будут напечатаны под названием «Лекции по основным вопросам философии» [5, с. 110].

Научная деятельность активизируется, как правило, с каждой интересной встречей. Выше уже отмечались три формы встреч Лаврова: с зарубежными коллегами, с соотечественниками и с друзьями. Встреча Лаврова с Николаем Ивановичем Кареевым стала знаковой для обоих ученых. Кареев приехал писать магистерскую диссертацию о положении крестьян на-

кануне Французской революции. В своих воспоминаниях он признавался, что прочитал все работы Лаврова еще до приезда в Париж и специально искал встречи с философом. Между молодым и маститым учеными установились тесные отношения. Кареев слушал лекции Лаврова, проводимые прямо в его квартире, делился с ним своими исследовательскими результатами и находками. Затем встречи переросли в научное сотрудничество. В своих мемуарах Кареев особо отмечал, что он и Лавров старались дистанцироваться от разговоров на тему радикализма в России [7, с. 144].

После защиты магистерской диссертации Кареев прислал Лаврову свою книгу «Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII века». Лавров одобрительно отзывался об исследовательских изысканиях Кареева, посоветовал ему написать на французском языке реферат монографии и отправить для оценки Фюстелю де Куланжу. Французскому историку книга тоже понравилась, и он опубликовал ее в трудах Академии моральных и политических наук. С этого момента имя молодого русского исследователя стало известным для европейских историков [4, с. 246]. Кареев впоследствии напишет статью «Теория личности П.Л. Лаврова» (1907) [9], а Лавров сфокусирует свое внимание на творчестве Кареева в статье «История Франции под пером новых русских исследователей» (1879) [5, с. 109]. Есть свидетельства, что ученые вынашивали совместный издательский проект по написанию всемирной истории. Соредактором предполагалось пригласить профессора Новороссийского университета А.С. Трачевского, издателем – профессора Киевского университета И.В. Луцицкого, соавторами – социолога М.М. Ковалевского, антрополога Ф.К. Волкова, византиеведа Новороссийского университета Ф.И. Успенского и физиолога А.Н. Хорватова. Проект остался нереализованным, но его обсуждение оставило след в сознании каждого участника. Главной полемической темой была герменевтическая процедура поиска достоверности исторических источников и их интерпретации. Впоследствии в «Отечественных записках» Лавров опишет «споры в кафе» в статье «Противники истории» [4, с. 245].

Жизнь эмигранта без постоянной работы и дохода заставляла Лаврова искать издателей и писать «хлебные» статьи, а активная политическая деятельность – революционные тексты. Несмотря на нехватку времени, Лавров успевал удовлетворять свой научный интерес, что выражалось, в частности, в форме написания целого ряда научных рецензий. Ученый публично, в печати, реагировал на вышедшие книги своих сооте-

чественников (Н.И. Кареева, В.А. Гольцева) и знакомил читателей с идеями и концепциями ученых и философов (И. Тэна, Е. Дюринга, Ч. Дарвина, Е.В. де-Роберти, А. Шопенгауэра, Т. Карлейля, Л.Н. Толстого, Г. Спенсера). В 1878 г. в Москве под редакцией В. Миллера и М.М. Ковалевского начал выходить журнал «Критическое обозрение», где была размещена не просто рецензия, а полноценная статья Лаврова о книге английского историка и общественного деятеля У.Э. Лекки «История Англии в XVIII веке». Работа для заработка отвлекала Лаврова от его основного труда – «Истории мысли». В общей сложности от замысла книги (еще в ссылке в России) до его реализации прошло четверть века. Только в 1888–1894 гг. в Женеве Лаврову удалось напечатать «Опыт истории мысли Нового времени» [5, с. 110].

Приближаясь к заключению, можно высказать не новое, но нечасто появляющееся на поверхности дискурса суждение. Исследовательские навыки помогали Лаврову писать не голословные памфлеты, а аргументированные тексты политического характера. Иллюстративным примером может служить статья в издании «Вперед» под названием «Счеты русского народа» (1873). По форме этот текст выглядит как исторический очерк о России от Смутного времени до правления Николая II, по содержанию – как политическое освещение исторических и социальных проблем России, как обличительное послание в адрес династии Романовых.

Если рассматривать текст статьи подробно, то он у Лаврова выдержан в духе исторической палитры С.М. Соловьева. История России под пером Лаврова развивается на основе многих факторов, среди которых климат, географическое положение, этническое разнообразие, особенности колонизации, формирование социальных слоев, роль городов и т.д. Важнейшей точкой отсчета для Лаврова служит эпоха Смутного времени как ринг борьбы власти и народа с последующим восшествием династии Романовых. Автор текста выводит четкую линию истории взаимоотношений общества и новой власти Романовых: от сословно-совещательного характера до абсолютистской власти: «Первый Романов был царь, ограниченный в своей власти, но скоро его наследники захватили в свои руки всю власть и стали единственными правителями земли русской» [10, с. 42–43]. Как и Соловьев, Лавров сопоставляет эпоху первых Романовых с временами Петра Великого. Императорство как форма правления становится для него главной негативной чертой истории России: «Мы обвиняем императорство русское, как одно поли-

тическое целое, за зло, сделанное им России» [10, с. 44]. Финальный пафос статьи сводится к призыву думать не о прошлых неудачах, а о будущих перспективах.

Статья Лаврова «Счеты русского народа» представляет собой любопытный синтез научной истории и лозунговой политики. Создается впечатление, что в тексте достоверные факты сознательно наряжены в политическую «шапку Мономаха», рассчитанную на малообразованных представителей народа. И это вызывает удивление, поскольку статья, как и многие другие работы Лаврова, была напечатана в либеральном издательстве, читателями которого являлись думающие и начитанные люди. Возникает вопрос, на какую аудиторию рассчитывал Лавров, формируя эту статью. Если на образованных людей, то стиль письма выглядит назойливо повторяемым памфлетом. Если на малограмотных людей, то вряд ли им показались понятными научные факты истории России.

В качестве обобщения вопроса о научной деятельности и сотрудничестве Лаврова за границей уместно собрать воедино следующие суждения. Можно начать с того, что поводом для написания данной статьи послужили два обстоятельства: первое – участие в секции X Международных чтений по истории русской философии, посвященной 200-летию со дня рождения П.Л. Лаврова; второе – знакомство с историко-философским исследованием О. Мархевски «Взгляд из Словакии на изучение философии русского народничества (П.Л. Лавров: дискурс «кабинета» и дискурс «улицы»), опубликованном в «Философском журнале» в 2021 г. В своей статье словацкий исследователь задавался вопросом о том, победил ли Лаврова-философа Лавров-революционер, и пригласил коллег к дискуссии [6, с. 163]. Трудно назвать нашу статью дискуссионной, поскольку, по сути, мы соглашаемся с суждением Мархевски о том, что для Лаврова дискурс «улицы» оказался сильнее дискурса «кабинета». Однако выбранный ракурс рассмотрения ситуации «ученый/политик» в условиях вынужденной эмиграции помог показать динамику жизненных исканий Лаврова: от реализации научных интересов к политике и вновь к науке. Эти искания можно выразить формулой: «В мире осталось еще много нового, того, что ты еще не попробовал».

Научная деятельность Лаврова со всей очевидностью активизировалась с каждой интересной встречей. Можно отметить формы научного сотрудничества Лаврова: совместные проекты с европейскими коллегами (П. Брок, Э. Литтре, Ф. де Куланж, Э. Мюнц) и соотечественниками (Г.Н. Вырубов, В.Ф. Лугинин,

Н.В. Ханыков, Н.И. Кареев, М.М. Ковалевский, В.В. Стасов, А.С. Трачевский, И.В. Лучицкий, Ф.К. Волков, Ф.И. Успенский, А.Н. Хорватов). Столь разнообразные контакты позволяют представить Лаврова носителем культурного диалога между учеными разных стран. Своей деятельностью он воплощал человека, обладающего тремя способностями – научного исследователя, организатора сообщества и теоретика революции. Как исследователь, Лавров изучал историю научной мысли, актуальные вопросы антропологии и социологии. Как организатор, он славился умением коммуницировать, делать незнакомых людей своими единомышленниками, объединять их с целью решения какой-либо практической задачи. Как теоретик революции, он возглавлял печатные издания, писал статьи и обзоры. Последний вид деятельности затруднял реализацию научных интересов Лаврова.

Литература

Исследования

1. *Бельчевичен С.П., Казанцева И.А.* Историософия Н.К. Михайловского // *Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции.* Воронеж: Истоки, 2023. С. 124–127.
2. *Бродский А.И., Рыбас А.Е.* Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна. СПб.: СПбГУ, 2013.
3. *Бурова М.Л.* Концепт критически мыслящей личности в философии истории П.Л. Лаврова // *Сб. трудов научн. конф. ГУАП, посвященной Всемирному дню авиации и космонавтики.* СПб.: СПбГУАП, 2021. С. 3–7.
4. *Володин А.И., Итенберг Б.С.* Лавров. М.: Молодая гвардия, 1981.
5. *Книжник И.В.* П. Лавров. Его жизнь и труды. Л.: Прибой, 1925.
6. *Мархевски О.* Взгляд из Словакии на изучение философии русского народничества (П.Л. Лавров: дискурс «кабинета» и дискурс «улицы») // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2021. Т. 14. № 2. С. 153–166.
7. *Михайлова Е.Е.* Н.И. Кареев: международные стажировки и встречи как форма научного диалога // *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия.* 2021. № 3 (57). С. 142–149.

Источники

8. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001.

9. *Кареев Н.И.* Теория личности П.Л. Лаврова. СПб.: Тип. «Общественная польза», 1907.
10. *Лавров П.Л.* Счеты русского народа // Лавров П.Л. Избранные сочинения на социально-политические темы. В 8 т. / Вступ. ст. и ред. И.А. Теодоровича. Т. 2: 1873–1874. М.: Изд-во Всесоюзного общества каторжан и поселенцев, 1934. С. 43–65.
11. *Лавров П.Л.* Русским цюрихским студенткам // Лавров П.Л. Избранные сочинения на социально-политические темы. В 8 т. / Вступ. ст. и ред. И.А. Теодоровича. Т. 2: 1873–1874. М.: Изд-во Всесоюзного общества каторжан и поселенцев, 1934. С. 7–21.

Elena E. Mikhailova

P.L. Lavrov: features of scientific activity in emigration

Abstract. The article deals with the peculiarities of scientific activity and cooperation of Pyotr L. Lavrov during his forced emigration (since 1870). The Russian positivist philosopher is presented as a subject of cultural dialog between scientists, philosophers and political thinkers of different countries. It is shown that through his activities in exile Lavrov established himself as a person with three abilities – scientific researcher, community organizer and revolutionary theorist. As a researcher, he studied the history of scientific thought, as well as explored current issues in anthropology and sociology. As an organizer, he was renowned for his ability to communicate, to make strangers like-minded, to bring them together to solve a practical problem. As a revolutionary theorist, he headed publishing houses, wrote political articles and reviews. The article analyzes the dynamics and forms of Lavrov's scientific activity in emigration. In the first three years he actively wrote scientific articles on topical problems of humanitarian and social knowledge, and cooperated in international professional communities, in particular in anthropological and sociological ones. In the next three decades, political activity began to overshadow scientific research, and Lavrov limited himself to writing reviews of new books by scholars from different countries. At the end of his life, Lavrov engaged in scientific activity again, writing two monographs. The article concludes that Lavrov's political activities in exile hampered the realization of his scientific interests and research projects.

Keywords: P.L. Lavrov, history, culture, politics, scientific activity, emigration, Russian philosophy, positivism.

Mikhailova Elena Evgenievna – Doctor of Philosophy, Professor, Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University.

В.В. Кравченко

Г.И. ГУРДЖИЕВ: УЧИТЕЛЬ ВОСТОЧНОЙ МУДРОСТИ ИЛИ РУССКИЙ МИСТИК?

Аннотация. Георгий Иванович Гурджиев вошел в мировую духовную историю не только как пропагандист древневосточных идей, но и как создатель оригинального духовно-практического учения и уникальной школы. Он оказал существенное влияние на русскую и западную культуру XX в. (в психологии, педагогике, политике, а также в области литературы, музыки и кино). В настоящее время «эзотерическое христианство» Гурджиева и его ученика П.Д. Успенского продолжает привлекать внимание как исследователей, так и интерпретаторов. В статье отстаивается тезис о том, что творчество Гурджиева, популяризатора древневосточного мистицизма, следует рассматривать в контексте традиции русского мистицизма. В отличие от западных эзотериков, для которых неизменным был и остается тезис Р. Киплинга «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись», русские мистики преследовали не узконациональные, а всечеловеческие цели совершенствования современных им культур, стремясь к формированию будущей глобальной гуманистической цивилизации. У Гурджиева, как и у других русских мистиков, воспитанных в лоне русской культуры, был сформирован этнически-русский менталитет, который и стал определяющим в их жизни и творчестве. Делается вывод, что признание русских мистиков, которые жили и работали на Западе, ментально русскими сегодня необходимо не только для достижения объективной истины, но и для современной русской культуры, в которой происходит воссоединение русско-советской и русско-зарубежной культурной памяти и восстанавливается свободная исследовательская работа по осмыслению богатейшего отечественного духовного наследия.

Ключевые слова: русский мистицизм, Г.И. Гурджиев, «Четвертый путь», П.Д. Успенский, Т. Гартман.

Кравченко Виктория Владимировна – доктор философских наук, профессор Московского государственного лингвистического университета им. М. Тореза, Международного юридического института (г. Москва).

Наряду с интересом к буддизму и древнеиндийской мистике в России к началу XX в. рос интерес к ближневосточным учениям. Большую роль в пробуждении интереса к суфийским и древневосточным учениям арабского и в целом мусульманского мира сыграл Г.И. Гурджиев. Более тридцати лет он путешествовал по Востоку (Ближний Восток, Передняя и Средняя Азия) в поисках сохранившегося древнего знания в закрытых братствах, монастырях. Обучался он у духовных учителей различных религиозных направлений. В 1910-е гг. Гурджиев начал собственную проповедническую деятельность в Российской империи.

В настоящее время все более очевидна важность исследованного феномена русского мистицизма и, в частности, творчества русского мистика Гурджиева. Основная сложность состоит в том, что русский мистицизм – это явление всемирной культуры, которое можно, с одной стороны, представить как одно из идейных направлений русского зарубежья, тесно связанных с восточным мистицизмом и западным эзотеризмом, а с другой, как часть закономерного процесса глобализации культуры, в котором русские мистики играли важную роль.

Сегодня нужно доказывать, что Г.И. Гурджиев был именно *русским* мистиком, исходя именно из особенностей его учения и практики. Георгий Иванович Гурджиев родился в январе 1877 г. (по некоторым источникам – в 1872 или 1874 г.) в г. Александрополе, Россия (ныне г. Гюмри, Армения). Отец его был каппадокийским греком, а мать – армянкой. Но дело даже не в формальной принадлежности многонационального города к Российской империи в то время, когда в нем родился Гурджиев. И этнические корни его родителей важны только для понимания особенностей жизненного творчества Гурджиева¹.

Для русской культуры, в которой «Словарь живого великорусского языка» создавал чистейший датчанин Вольдемар Даль, а «солнцем русской поэзии» является потомок эфиопского «арапа» Ганнибала, этническая принадлежность деятеля культуры всегда вторична. Главное – это встраивание его творчества в русло специфических и важнейших процессов культурного поля русской культуры, освоение, признание и развитие им русского менталитета, того, что сегодня часто именуют «кодом» русской культуры².

¹ См. подр. о Г.И. Гурджиеве [11, с. 241–278].

² Об авторском подходе к истолкованию понятий «культурное поле» и «менталитет» см. [12, с. 190–293].

Вне этого контекста наследие Гурджиева теряет свою истинную значимость и глубину. Так, в знаменитом «Словаре гнозиса и западного эзотерицизма» Воутера Ханеаграафа Гурджиев представлен как «греко-армянский холистический философ» [3, с. 445]. Здесь Гурджиев генетически полностью отрывается от России (хотя не известно, как бы эзотеристы прокомментировали, например, следующую естественную для русского менталитета фразу в нашей энциклопедии: «Великий русский художник Исаак Левитан родился в бедной еврейской семье»). Но дело в том, что русский космизм западные эзотеристы трактуют как новомодный «холизм» (учение о качественной специфике целостности); т.е. на Западе не осознают особенности русского менталитета Гурджиева, который, собственно, вообще не был философом в западном смысле этого слова. Сам себя он вполне резонно называл «учителем танцев» и «посланцем восточных учителей». А по существу, Гурджиев являлся вестником практического духовного учения, нравственно-философско-делательно-мистического, которое в рамках западных теорий никогда не может быть описано адекватно, как трехмерная фигура никогда полностью не уместится в рамки двухмерных плоскостей.

Подчеркнем, что мальчиком Гурджиев воспитание получил в многонациональной среде, будучи *православным*. Третью главу своей автобиографической книги «Встречи с замечательными людьми» он посвятил *русскому священнику*, отцу Бошу, декану Карского православного кафедрального собора, своему первому духовному наставнику, который стал для него, по словам самого же Гурджиева, «поистине источником... настоящей индивидуальности» [16, с. 51]. В конце жизни Гурджиев писал, обращаясь к духовному образу своего неизменного наставника: «Я не знаю, оправдал ли я и оправдываю ли Ваши мечты, но заповеди, которые Вы мне дали, я ни разу не нарушил за всю мою жизнь» [16, с. 57]. Гурджиев начинал свою учительскую деятельность в Петербурге и Москве. До конца жизни остававшийся подданным России, он поддерживал связь с родственниками и в СССР. Так, известно, что Сергей Дмитриевич Меркуров, один из выдающихся скульпторов и монументалистов СССР, академик и лауреат Сталинских премий, создавший посмертные маски Л.Н. Толстого, В.И. Ленина, В.В. Маяковского, был родственником Гурджиева и родился также в Гюмри (хотя, в отличие от последнего, оба родителя у Меркурова были греками).

Гурджиев умер в Париже, его отпевали в русском православном соборе св. Александра Невского.

Сегодня Гарри Хант подчеркивает большое значение детских воспоминаний Гурджиева, опираясь на западных психологов (З. Фрейда и др.) [5]. Но подобные рассуждения, с нашей точки зрения, являются малопродуктивными в исследовании гурджиевского менталитета. Гурджиев для своих русских учеников в Москве и Петербурге начала XX в. был олицетворением мудрости Востока. А на Западе в интернациональной среде своих групп и школ он воспринимался как русский учитель, всегда опиравшийся на русских учеников, их глубинное понимание его творческих и организационных проблем. Славу на Западе Гурджиев получил в значительной мере благодаря книгам П.Д. Успенского, растолковавшего западному читателю необычное учение и методы Гурджиева [7; 8].

Современная австралийская исследовательница Джоанна Петче подчеркивает значение музыки, сочиненной Гурджиевым и его учеником Ф. Гартманом¹, для всей системы учителя и, в частности, его «движений» и сакральных танцев. Но русскую «красную нить» в деятельности двух уроженцев России исследовательница полностью игнорирует. Гурджиев для нее – это «греко-армянский духовный учитель», а Гартман – его «украинский ученик» (sic!) [9, с. 92]. А современный исследователь Джозеф Азиз подчеркивает суфийские корни в гурджиевском мистицизме, музыке и системе упражнений [1]. Иначе говоря, в западном гурджиеведении проявляется обычное непонимание историко-культурного контекста, в котором формировались и творили ментально русские люди.

Западные исследователи учения Гурджиева указывают на влияние на него теософии Е.П. Блаватской на первом этапе его

¹ Фома Гартман (Thomas de Hartmann) (1885–1956) – известный русский композитор, музыкант и дирижер. Учился у А. Аренского и С. Танеева, в 17 лет окончил Императорскую консерваторию. В 1907 г. на сцене Императорского театра (знаменитой «Мариинки») был поставлен его четырехактный балет «Аленький цветочек», в котором были заняты Анна Павлова, Михаил Фокин и Вацлав Нижинский. Гартман познакомился с Гурджиевым в Санкт-Петербурге в 1917 г. Он и его жена, оперная певица Ольга, провели вместе с Гурджиевым более 10 лет (с 1917 по 1929 гг.) в качестве ближайших последователей и помощников. Фома Гартман был главным концертмейстером и основным аккомпаниатором во время ежедневных репетиций учеников, а Ольга – личным секретарем Учителя. Известна книга мемуаров четы Гартманов «Наша жизнь с мистером Гурджиевым» [4].

деятельности. Известный исследователь современного эзотеризма Аркадий Ровнер заметил: «Учение Гурджиева несет в себе явные следы влияния и умного использования идейных богатств теософии» [13, с. 372]. Действительно, Блаватская оказала сильное влияние на значительную часть русской читающей публики в конце XIX в. И Гурджиев, естественно, также не мог не интересоваться учением первой «посланницы восточных учителей».

Но обратим внимание на то, что Гурджиев в принципе отлеживал все новейшие идеи и открытия в русской культуре и науке. Его чисто русская любознательность охватывала широчайший круг вопросов, что уникальным образом отражалось, в частности, в его литературном творчестве.

Говоря о русском характере творчества Гурджиева, необходимо подчеркнуть особое значение его книг. Литературное творчество Гурджиева – это плод последнего этапа его жизни и учительской деятельности, проведенного на Западе. За несколько лет до смерти он закрыл свою знаменитую школу сакральных движений и танцев в предместье Парижа, в Фонтенбло, и приступил к созданию *opus magnum* – «Рассказов Вельзевула своему внуку» [15], написанных первоначально на *русском* и армянском языках. Даже перевод названия этой книги на английский (когда «рассказы» превращаются в “tales” и западным читателем могут быть истолкованы как «сказки») [14] уже вызывает разночтения... Нельзя не учитывать также русские слова, неологизмы, фразеологизмы, эвфемизмы и пр., используемые в уникальном «новоязе» Гурджиева, что неизбежно приводит к потере смыслов в иноязычных трактовках.

Так, современный западный исследователь Махаббад Мальтабарова (автор, пишущий для эзотеристического журнала «Correspondences»), определяющий Гурджиева как «греко-армянского духовного учителя», вынужден был признать, что в неологизме «хаватвернони» звучит русский корень «вера». Но ему невдомек, что здесь же скрывается и не менее важное русское слово «верность»! Или, когда тот же исследователь недоумевает по поводу возможного толкования гурджиевского неологизма «бытие-партдолг-обязанность», любой советский человек или человек, знакомый с понятием партийной дисциплины в СССР, легко объяснит его суть. И здесь недостаточно признать наличие одного русского корня (наряду с армянским и английским) в сложносоставном неологизме [6, с. 457]. Нужно прочувствовать дух тоталитарной эпохи, вкладывавшей в понятие «партийного долга» особый фатально-трагический и бытийный

смысл. Вне «мнемоистории» западного эзотеризма, для представителей и знатоков русской культуры совершенно очевидна связь гурджиевских языковых экспериментов с «новоязом» русских авангардистов, с «заумью» русских футуристов и т.п. Как отмечает А. Ровнер, в работе над второй книгой Гурджиева «Встречи с замечательными людьми» принимал активное участие Н.Н. Евреинов (1879–1953), замечательный русский драматург и театральный критик. Благодаря ему, по свидетельству Ровнера, «вторая книга Гурджиева обрела более каноническую литературную форму» [13, с. 461].

В этой же книге мы обнаруживаем еще одно поразительное свидетельство погруженности Гурджиева в русскую культуру на переломе веков. Гурджиев в притчевой форме излагает историю древней и неизвестной ныне цивилизации, погребенной под песками пустыни Гоби. Несомненно, в описании неведомой страны прослеживаются литературные фантазии, возможно, связанные и с некими мистическими откровениями. Однако нельзя не вспомнить, что в начале XX в. Российское географическое общество чествовало выдающегося путешественника и ученого Петра Кузьмича Козлова, ученика Н.М. Пржевальского, с 1907 г. проводившего раскопки в Монголии у излучины реки Эцзин-Гол, на территории древнейших руин города Хара-Хото [10]. В нем жил народ тангутов, создавший государство Си-Ся, обладавший высокой культурой и развитой тибетоязычной письменностью. Козлов обнаружил подземную библиотеку, сохранившую 2000 книг, захоронение жрицы с удивительными артефактами (в свое время восхитивших Н.К. Рериха), в также освободил от песка два мавзолея, крепостные стены и дома жителей. Гурджиев уже в середине XX в. явно вспоминает те сведения о Хара-Хото, поразившие его в начале века; он интригует западную публику информацией о неизвестной на Западе цивилизации, открытой русскими учеными.

Особого разговора заслуживает утверждение Гурджиева о том, что он посланец учителей древнего хваджагана («хваджа», или «ходжа», – святой; в мусульманстве – истинно верующий, совершивший «хадж», паломничество к святыням ислама). Гурджиев учил, что древнейшие школы передачи знания давно специализировались: в Индии развивалась философия, в Египте – «теория», а на территории Месопотамии, а также современных Персии и Туркестана сохранилась «практика». По мнению Дж.Г. Беннетта, традиции хваджагана уходят на глубину 30 тысячелетий, к погибшим цивилизациям на нынешних территориях Центральной и Средней Азии. Хваджаган был известен в

древних Бактрии и Согдиане, затем сыграл решающую роль при формировании в XII–XIV вв. двенадцати основных суфийских братств. В XV в. он постепенно сошел с исторической сцены, определив практику различных суфийских братств, повлияв на христианское монашество и сектантство, а также на мистические и эзотерические течения и тайные общества (от «Сармунгского братства» до розенкрейцерства и т.д.)¹.

Гурджиев интересовался практиками целого ряда тарикатов суфизма – накшбандийа, бекташийа, мавлавийа, кадирийа, йасавийа и др. Р. Лефорт нашел суфийских наставников Гурджиева в Иране, Ираке, Египте, Сирии, Израиле, Афганистане и Турции. По убеждению Беннетта, Гурджиев получил несколько высоких посвящений (обладал духовным даром «барака») и, не примыкая ни к одному тарикату, всегда принимался как желанный гость в любой «текке» (группе).

Исследователи гурджиевской системы находят в ней психотехнические и двигательные практики индийской йоги, буддизма, тантры, древнекитайских систем и пр. Сам Гурджиев признавался, что изучил более 200 религий, обнаружив в них единые основы и принципы. Чаще всего он называл свою систему «четвертый путь», противопоставляя его трем предыдущим путям – факира (читай: суфия), монаха (христианского подвижника) и йога (индийского аскета). Он учил своих последователей работать над своим телом, эмоциями и умом одновременно, не удаляясь при этом от обычной жизни.

Также свою систему Гурджиев называл «эзотерическим христианством», подчеркивая ее главную цель – научиться реально, самостоятельно и ответственно исполнять христианские заповеди. Гурджиев называл себя «учителем танцев», поскольку восприятие «теоретической части» его системы было невозможно без соответствующей подготовки тела. Потому свою систему он называл также «хайда-йогой», имея в виду, во-первых, усвоение и постоянную практику особых «движений» и танцев для «расширения сознания» и реального усвое-

¹ Примечательно, что Дж.Г. Беннетт писал: «К традиции хваджагана обращались многие русские исследователи Туркестана, но маловероятно, что Гурджиев имел доступ к этим исследованиям в юности. К 1901 г. Гурджиев сам был глубоко убежден в значимости этой школы» [2, с. 27]. Английский ученик Гурджиева напрасно сомневался в информированности Гурджиева по поводу новейших научных исследований Востока русскими востоковедами.

ния нового эмоционального опыта и интеллектуальной информации (как освоение хатха-йоги обязательно предшествует постижению раджа-йоги). Во-вторых, система Гурджиева позволяла существенно ускорить работу на пути, по сравнению с традиционными йогическими практиками. Понятно, что интерпретировать цельное знание гурджиевской системы в «теоретическом» довольно затруднительно. В каждом из возможных ракурсов – философском, религиозном, оккультно-эзотерическом, праксеологическом, педагогическом, социально-устроительном, психологическом и т.п. – неизбежно будет потеряно «ноу-хау» системы, лежащее в ее основе.

В философском плане предтечей Гурджиева можно смело назвать Сократа, с учетом специфики не разговорной практики древнегреческого мыслителя, а делательной и психофизической подготовки учеников русского мистика. Как и у Сократа, у Гурджиева главный жизненный принцип – «познай самого себя», подчеркивание религиозно-нравственных принципов учения (совесть – центральная категория жизненной практики), индивидуально-неповторимая работа с каждым последователем, преимущественно устные и наглядные методы передачи знаний.

Сравнение взаимоотношений Гурджиева и П.Д. Успенского с отношениями Сократа и Платона до сих пор широко распространено в кругах последователей русских мистиков. Как известно, Успенский впервые попытался в своих книгах систематически изложить устное учение своего учителя.

Таким образом, русские мистики, включая Гурджиева, оставили яркий след в западной культуре и, в частности, в западном эзотерицизме. И это произошло именно потому, что изначально они к нему не принадлежали. Но обладая мощной харизмой, особой духовной программой действий, полученной ими в мистическом опыте, невероятной работоспособностью и впечатляющей методологией, они провели кардинальные культурные трансформации в западном и мировом сообществе. В отличие от западных эзотериков, для которых неизменным был и остается тезис Р. Киплинга «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись», русские мистики преследовали не узконациональные, а всечеловеческие цели совершенствования современных им культур, стремясь к формированию будущей глобальной гуманистической цивилизации.

У Гурджиева, как и у других русских мистиков, родившихся и с детства воспитывавшихся в лоне русской культуры, был сформирован этнически-русский менталитет, определивший и

трудности, и достижения их судеб. Признание русских мистиков, которые жили и работали на Западе, *ментально русскими* сегодня необходимо и для русской культуры, в которой воссоединяется русско-советская и русско-зарубежная культурная память и восстанавливается свободная исследовательская работа по осмыслению богатейшего отечественного наследия.

Литература

Исследования

1. *Azize J. Gurdjieff: Mysticism, Contemplation, and Exercises.* New York: Oxford University Press, 2020.
2. *Bennett J.G. Gurdjieff: Making a New World.* New York: Harper Colophon Books, 1973.
3. *Hanegraaff W.J. (ed.) Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.* Leiden: Brill, 2006.
4. *Hartmann O., Hartmann T. Our Life with Mr. Gurdjieff.* New Revised and Expanded Edition. New York: Harper & Row Publ., 1983.
5. *Hunt H.T. Lives in Spirit: Precursors and Dilemmas of a Secular Western Mysticism.* New York: State University of New York Press, 2003.
6. *Maltabarova M. The Concept of Human Self: George Gurdjieff's Beelzebub's Tales to His Grandson // Correspondences.* 2019. Vol. 7, no. 2. P. 441–464.
7. *Ouspensky P.D. In Search of the Miraculous.* London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1955.
8. *Ouspensky P.D. The Fourth Way.* New York: Knopf; London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1957.
9. *Petsche J.M. Gurdjieff and de Hartmann's Music for Movements // Alternative Spirituality and Religion Review.* 2013. Vol. 4, no. 1. P. 92–121.
10. *Козлов П.К. Дневники монголо-сичуаньской экспедиции. 1907–1909.* СПб.: Нестор-История, 2015.
11. *Кравченко В.В. Вестники русского мистицизма.* М.: Издатцентр, 1997.
12. *Кравченко В.В. Симфония человеческой культуры.* М.: Аграф, 2017.
13. *Ровнер А.Б. Гурджиев и Успенский.* М.: София, Гелиос, 2002.

Источники

14. *Gurdjieff G.I. All & Everything.* London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1950.
15. *Гурджиев Г.И. Все и вся, или Рассказы Вельзевула своему внуку.* Кн.1. СПб.: ИКА «Тайм-аут», 1993.
16. *Гурджиев Г.И. Встречи с замечательными людьми.* М.: Летавр, 1994.

*Viktoriya V. Kravchenko***G.I. Gurdjieff: teacher of Eastern wisdom or Russian mystic?**

Abstract. Georgy Ivanovich Gurdjieff is famous not only as a propagandist of ancient Eastern ideas, but also as a creator of original spiritual-practical doctrine and unique school. He had a significant influence on Russian and Western culture of the 20th century (in psychology, pedagogy, politics, as well as in the field of literature, music and cinema). Currently, the “esoteric Christianity” developed by Gurdjieff and his disciple P.D. Ouspensky is still relevant to both researchers and interpreters. The article argues that the work of Gurdjieff, a popularizer of ancient Eastern mysticism, should be considered in the context of the tradition of Russian mysticism. Unlike the Western esotericists, for whom R. Kipling’s thesis “The West is the West, the East is the East, and together they cannot come together” has always been fundamental, Russian mystics pursued not narrow national, but universal goals of improving their contemporary cultures, striving for the formation of a future global humanistic civilization. Gurdjieff, like other Russian mystics raised in the bosom of Russian culture, had an ethnically Russian mentality that became determinant in this life and work. It is concluded that the recognition of Russian mystics who have lived and worked in the West as spiritually Russian is necessary today not only for objective truth, but also for modern Russian culture, in which there is a reunification of Russian-Soviet and Russian-foreign cultural memory and the restoration of free research work to deal with the rich indigenous spiritual heritage.

Keywords: Russian mysticism, George I. Gurdjieff, "The Fourth Way", Peter D. Ouspensky, Thomas Hartmann.

Kravchenko Viktoriya Vladimirovna – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, M. Thorez Moscow State Linguistic University, International Law Institute (Moscow).

А.Е. Рыбас

РОССИЯ И ЕВРОПА: ВОЙНА ЦИВИЛИЗАЦИЙ?

Аннотация. Анализируется идеологический контекст концепции столкновения цивилизаций С. Хантингтона, показывается ее непригодность для характеристики ведущейся в настоящее время войны на Украине. Утверждается, что именно эта концепция выступает в качестве основания для мифологизации и демонизации конфликта, в результате чего культивируются нарративы о глобальной борьбе «демократий» против «автократий» в XXI в. Согласно этой мифологии, Украина представляет собой яркий пример «распространения демократии», это демократическая страна, сражающаяся против «автократической России», чтобы защитить не только свою собственную демократию, но и весь демократический Запад. Адресованные широким массам, такие нарративы не могут не вызывать критической реакции со стороны академического сообщества, в том числе в США и Европе. Приводятся примеры такой реакции – статьи американских профессоров, опубликованные в информационном бюллетене общества «Неравнодушные философы за мир» весной 2024 г. Сопоставляются концепции «нового космополитизма» Э. Деменчонка и «конца истории» Ф. Фукуямы, показывается их противоположная идейная направленность, обусловленная различием философских позиций: если последний стремится реанимировать метафизический дискурс с его монологизмом и нетерпимостью к инакомыслию, то первый – создать диалогическую философию поликультурного мира. Утверждается, что в истории русской философии уже давно сложилась традиция диалогической мысли, которую можно рассматривать в качестве ориентира для выхода из ситуации кризиса. Обращение к трудам русских философов позволяет понять, что война, развязанная на Украине, – это война против идеи человечности с целью расчеловечить мир, сделав его удобным для управления и манипуляций.

Ключевые слова: цивилизация, европоцентризм, новый космополитизм, война на Украине, интеркультурный диалог, русская философия.

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Института философии СПбГУ, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН.

1

Разразившаяся сегодня война на Украине – это факт, с которым до сих пор не хочет считаться философское и – шире – интеллигентское сознание. До сих пор война эта кажется, по крайней мере в России, невозможной, поскольку она нарушает привычный порядок тотально рационализированного мира, – тот порядок, который уже давно стал считаться естественным. Отсюда неспособность рефлексии справиться с осмыслением актуальных событий, в результате чего вместо объективного анализа возникают различные толкования – от мифологизации до демонизации.

Между тем, в той войне, которая ведется сейчас на Украине, нет ничего необычного. Следует подчеркнуть, что война эта началась не в 2022 г., когда Россия объявила о проведении специальной военной операции в Донбассе, и даже не в 2014 г., когда в Киеве был совершен военный государственный переворот, в результате которого к власти пришли экстремистские украинские националисты и стали проводить политику открытого террора, чтобы расправиться с теми людьми на Украине (а их было и до сих пор остается там подавляющее большинство), которые не соглашались признавать государственный переворот и были против идеологии агрессивного национализма и русофобии. Когда в 2014 г. киевские власти начали свою так называемую «антитеррористическую операцию», отправляя отряды вооруженных карателей убивать мирное население южных областей Украины, которое было объявлено пророссийским, т.е. неполноценным, утратившим чистоту украинской нации и поэтому подлежащим уничтожению, тогда началась гражданская война, но и ее нельзя считать началом той войны, о которой идет речь. Более приемлемая дата – 1991 г., когда был разрушен Советский Союз. Но и эту дату следует считать условной: она маркирует лишь начало новой, активной фазы войны. Сама же война длится века. И это, разумеется, не война между Россией и Украиной, а война между Россией и Европой – или, точнее, если воспользоваться термином С. Хантингтона, между Россией и «Западной цивилизацией». Чтобы понять существо современного конфликта на Украине, необходимо разобратся в причинах этой «войны цивилизаций».

2

В современной России опять встал вопрос: почему Европа – или, точнее, Западная цивилизация – враждебна России? Эту

враждебность нельзя объяснить украинским конфликтом, так как сам этот конфликт – результат изначальной враждебности, ее выражение. Конфликт на Украине был создан искусственно, это закономерный итог работы западных политтехнологов, и поддерживается этот конфликт активно и сознательно, прежде всего посредством вливания огромных денежных ресурсов и обеспечения благоприятного для войны информационного фона. Без вмешательства и непосредственной заинтересованности Запада в этом конфликте война на Украине закончилась сразу бы, как только она началась, а точнее, она вообще никогда бы и не начиналась.

Следует заметить, что истинные причины конфликта на Украине хорошо понимают все, кто заинтересован в том, чтобы беспристрастно взглянуть на вещи. Это касается в том числе и западных интеллектуалов. Например, весной 2024 г. философский факультет Дейтонского университета (Огайо, США) выпустил информационный бюллетень общества «Неравнодушные философы за мир» (Concerned Philosophers for Peace, CPP) [2], предназначенный для массовой рассылки, прежде всего среди академической аудитории. В этом бюллетене были опубликованы статьи, в которых был дан анализ современной геополитической ситуации с акцентом на военных конфликтах в Палестине и на Украине.

Уже в первой статье «Военная помощь США Украине: бизнес, как обычно?» почетный профессор философии Хэмлинского университета Дуэйн Кэди пишет: «Военная помощь США, призванная помочь Украине защититься от российской агрессии, превратилась в политический футбол». И спрашивает: «Кому выгодны эти расходы?» [1, с. 10]. Ответ, который следует из его рассуждений, очевиден: бенефициарами являются военные корпорации США. Схема обогащения на войне такова: «...США являются крупнейшим торговцем оружием в мире. Мы делаем страны более опасными, продавая или иным образом поставяя все более совершенное оружие все большему числу государств. И часто мы предоставляем “иностранную помощь”, которая возвращается к нам, поскольку иностранные государства, которым мы помогаем, “покупают” у нас оружие на деньги, которые мы им дали» [1, с. 10]. К сожалению, Д. Кэди не говорит прямо о том, что США, «помогая» Украине, на самом деле являются инициатором и главным участником конфликта. Более того, он думает (а может, намеренно воспроизводит востребованное в американском истеблишменте идеологическое клише), что для России война на Украине – это

«чужая война» и что даже победа в ней не сулит России ничего хорошего. Тем не менее, он остается последовательным в изобличении «экономической» стороны конфликта: «Война – мерзкий бизнес. Военнослужащие рискуют жизнью и порой лишаются конечностей. Все чаще обычные граждане попадают под перекрестный огонь или даже становятся мишенью; они теряют членов семьи, дома, больницы, школы и многое другое, а их страны могут быть превращены в руины. Экономике рушатся, все больше граждан становятся беженцами, культурам наносится сильный урон, вплоть до уничтожения, а образ жизни нарушен настолько, что может никогда не восстановиться... Да, война – это мерзкий – и дорогостоящий – бизнес. Но это бизнес. Многие получают прибыль. Поскольку корпорации, производящие оружие, получают все больше государственных контрактов, стоимость акций и дивидендов растет, выплачиваются бонусы, и, да, создаются рабочие места» [1, с. 10].

В другой статье информационного бюллетеня, озаглавленной «Гегемонистские войны НАТО в Югославии и на Украине» и написанной профессором университета Форт-Вэлли Эдуардом Деменчком, представлено очень качественное и подробное описание событий, приведших к военному столкновению на Украине [3]. Статья отличается глубоким знанием материала и пониманием сути социальных и геополитических тенденций, причем автор добивается максимально возможной убедительности своих выводов и оценок при помощи анализа документов и цитирования работ прежде всего западных источников. Собранные и систематизированные Э. Деменчком факты позволяют проследить хронологию и логику развития трагических событий, неуклонно ведущих к развязыванию Третьей мировой войны, а также понять, что именно США и НАТО изначально были инициатором этого конфликта и кто до сих пор остаются заинтересованными в его продолжении. Особое внимание в статье уделяется разоблачению современной мифологии, созданной американскими политтехнологами, а именно концепции глобальной борьбы «демократий» против «автократий» в XXI веке. Согласно этой мифологии, Украина представляет собой яркий пример «распространения демократии», это демократическая страна, сражающаяся против «автократической России», чтобы защитить не только свою собственную демократию, но и весь демократический Запад. Э. Деменчок убедительно показывает, что этот возвышенный нарратив на деле выступает средством уничтожения Украины, поскольку он призывает украинский народ к бесконечным жертвам, пред-

ставляя его в качестве героического «супермена» и «спасителя Запада» в глобальной «мыльной опере». Таким образом, Украина – всего лишь «жертвенная пешка на геополитической шахматной доске гегемонии» [3, с. 34]. Этот же самый нарратив используется западной пропагандой для оправдания конфронтационной политики США и ЕС, а также сотен миллиардов долларов и евро, потраченных на эту войну в виде военной и финансовой помощи, направленной на поддержку киевского террористического режима. «Политика глобального гегемонизма и ядерное оружие, – делает вывод Э. Деменчонок, – опасная комбинация, угрожающая миру во всем мире и существованию человечества. Политика гегемонистской односторонности в однополярном мире по своей сути является насильственной и представляет угрозу миру во всем мире. Поэтому ее необходимо остановить и заменить мирным сосуществованием и отношениями сотрудничества суверенных государств как равных, основанных на международном праве, в многополярном мире» [3, с. 35].

Причины враждебности к России со стороны Европы и всего «цивилизованного мира», очевидно, следует искать не в каких-то случайных обстоятельствах, будь то авторитарные правительства, борьба за сферы влияния, отсутствие демократических (разумеется, исключительно в европейском понимании) институтов и т.п. Можно вспомнить о том, что когда в 1990-е гг. Россия вдруг резко из «авторитарно-коммунистической» стала «свободно-демократической», когда все требования Запада, победившего в холодной войне, были выполнены, то это никак не повлияло на отношение к России «цивилизованного мира»; более того, это отношение стало еще более враждебным, и война продолжилась с новой силой.

Скорее, причины враждебности к России со стороны Запада имеют историософский или даже метафизический характер. По крайней мере, сейчас вполне очевидно, что это война, которую нельзя объяснить какими-то частными интересами или корыстными мотивами. Возможно, Хантингтон хотел подчеркнуть именно эту особенность противостояния, когда в статье «Столкновение цивилизаций?» (1993) писал: «Согласно моей гипотезе, основополагающим источником конфликтов в этом новом мире будет не идеология и не экономика. Великое разделение среди человечества и доминирующий источник конфликтов будет культурным. Национальные государства останутся наиболее влиятельными акторами в мировых делах, но основные конфликты в глобальной политике будут происходить между на-

циями и группами различных цивилизаций. Столкновение цивилизаций станет ареной сражений будущего. Конфликт между цивилизациями станет последней фазой эволюции конфликтов в современном мире» [4, с. 22]. Эта гипотеза потом получила у него более основательное развитие в монографии на эту же тему.

3

Возникает вопрос: неужели война – это постоянный спутник человеческой истории, который никуда не девается даже тогда, когда человечество достигает в своем развитии стадии «цивилизации»? Согласно американскому политологу, это так. Военные конфликты будут возникать всегда, какими бы развитыми народами ни были. Если раньше войны велись между государствами-нациями, затем – между идеологиями, то теперь они будут вестись, по мнению Хантингтона, между культурами, или цивилизациями.

Но так ли это? Не хотелось бы думать, что человечество, развиваясь, никогда не сможет достичь состояния прочного мира, который был бы основан не на вынужденном компромиссе и не на равенстве противоборствующих враждебных сил, а на «совершеннолетию разума» и «доброй воле». Не хотелось бы думать, что идея «вечного мира», о котором мечтал И. Кант, – это всего лишь утопия, вывод праздного философского ума. И разве такой мир не следовало бы назвать состоянием цивилизации?

Таким образом, налицо своего рода «цивилизационная» дилемма. С одной стороны, «цивилизацию» можно понимать как высшую степень социального развития, при достижении которой исключается вражда между народами, поскольку предполагается, что цивилизованные сообщества никогда не будут причинять друг другу вред, никогда не будут воевать друг против друга, так как они руководствуются в своих действиях разумом и идеей человечности; кроме всего прочего, это означает, что быть разумным – это уважать другого как такого же разумного существа, признавать его право быть другим, его право быть человеком. Последовательное развитие этой точки зрения ведет к созданию, например, концепции «нового космополитизма», которая в последние десятилетия становится все более и более популярной как в США, так и в Европе. «Суть нового космополитизма, – пишет Э. Деменчонок, – в его *диалогическом* характере, который включает укорененность, открытость культурному разнообразию, признание Другого и нормативность диалогических отношений с Другим – с отдельными людьми, социальными группами, нациями и культурами. Он

демонстрирует возможность примирения различий через диалогические отношения, не умаляя голоса и уникальности Другого: «единство в разнообразии» [5, с. 412].

С другой стороны, если считать вражду и войну существенной чертой человеческой жизни, то необходимо признать, что и в состоянии «цивилизации» войны не исчезнут, а только примут новую форму. Далее, следует признать, что сам факт войны между цивилизациями отрицает возможность того, чтобы эти цивилизации считались равноценными, имеющими право быть самобытными и отстаивать свою самобытность: поскольку война предполагает победу одной из сторон, то, следовательно, это приводит к утверждению превосходства одной цивилизации над другой и в итоге – ее подчинение, ликвидацию ее самобытности и как следствие – нивелирование культурного разнообразия в мире, установление единых и обязательных для всех стандартов жизни и мысли. С этой точки зрения, достигнутый цивилизационный мир – это всегда скрытая война.

Хорошей иллюстрацией такого мира является, например, концепция «конца истории» Ф. Фукуямы. Приветствуя триумфальную победу западного либерализма в идеологической войне с альтернативными воззрениями, и прежде всего с советским марксизмом, Фукуяма утверждал, что эта победа знаменует собой «не просто окончание холодной войны или завершение какого-то периода послевоенной истории, а конец истории как таковой; иначе говоря, это финальная точка идеологической эволюции человечества и универсализация либеральной демократии Запада как окончательной формы правительства в человеческом обществе» [13, с. 85]. Не стоит думать, однако, что «конец истории» гарантирует «вечный мир». Во-первых, в мире остается большое число «исторических» народов, и первая задача победившей «постисторической» цивилизации, представляющей собой содружество стран либеральной демократии, заключается в том, чтобы помочь этим народам вырваться из истории, что предполагает активное идеологическое, экономическое и военное воздействие на эти народы и их государства. По мнению Фукуямы, постисторический мир – это состояние, в котором окажется человечество лишь в далеком будущем; в настоящее же время идет и должна вестись жестокая война за достижение этого мира. Во-вторых, постисторический мир, даже если он будет достигнут, – это слишком хрупкое образование. Прежде всего, существует опасность того, что история в любой момент может возобновиться, т.е. стандарты «правильной» жизни будут нарушены. Кроме того,

в западном либерально-демократическом мире уже сейчас наблюдается тенденция к «великому разрыву», когда диктатура правильности приводит к противоположному результату – росту аномии, потере смысла и ценности жизни, превращению общества в толпу одиночек. В итоге Фукуяма приходит к выводу, что противодействовать этим процессам и сохранять состояние постистории можно лишь при условии наличия «сильного государства», т.е. прежде всего силовыми методами.

4

Очевидно, что концепции вечного мира и нового космополитизма, с одной стороны, и войны цивилизаций и конца истории, с другой, содержательно противоположны друг другу. В первом случае обосновывается необходимость многополярного мира, в котором диалог между культурами и цивилизациями является структурообразующим принципом мироустройства. Во втором случае мы видим попытку доказать преимущество монополярного мира, где социальный порядок обеспечивается государством-гегемоном, которое, объявив себя вершиной социально-политического прогресса человечества, берет на себя обязанность выполнять функцию вселенского арбитра и гаранта всеобщей справедливости.

Между тем, обе концепции имеют и нечто общее. Нельзя не заметить, что и теория нового космополитизма, и идеология гегемонизма основываются на чрезмерной рационализации человека. А именно, в обоих случаях предполагается, что человек, как субъект социальных отношений, будет поступать преимущественно рационально, в результате чего все его действия можно будет понять и предвидеть. С точки зрения теории нового космополитизма, человек рано или поздно придет к выводу, что решение всех проблем достигается исключительно посредством диалога, который будет вестись в условиях равенства и взаимного уважения. Согласно концепции гегемонизма, оптимальная форма социального устройства уже найдена и реализована на практике в либерально-демократических государствах; следовательно, абсолютно все люди, как разумные существа, должны стремиться к установлению и поддержке либерально-демократического порядка, а если кто этого не делает, то ему достаточно объяснить преимущества западной цивилизации, и он обязательно станет на путь истинный (в том случае, если объяснение не сработает, допустимо, разумеется, применить силу и заставить человека стать счастливым, ибо цель, как известно, оправдывает средства, если она будет достигнута).

Теория нового космополитизма, безусловно, является более предпочтительной, чем теория гегемонизма, однако она, тем не менее, не может быть противопоставлена последней как истина – лжи. Дело в том, что рационализация человека делает ее утопичной. Действительно, эта теория работает только в том случае, если допустить, что человек добровольно согласится ограничить себя в своих притязаниях на господство и признает в другом человеке такое же полноправное и безусловно ценное существо, как и он сам. Кроме того, эта теория трактует диалог исключительно в положительном ключе – как конструктивный диалог между равноправными субъектами, стремящимися путем аргументированного рассуждения найти приемлемое для них обоих решение проблемы. Между тем, очевидно, что человек в его стремлении реализовать свою «волю к власти» совсем не обязан поступать рационально и признавать других людей равными себе: теоретическое обоснование равноценности каждого не является достаточным условием для совершения действия (как выражался в свое время М.М. Бахтин, для того, чтобы теоретически доказанная истина стала руководством к действию, нужно обязательно поставить под ней свою «подпись») [6]. Что касается диалога, то, очевидно, нет никакого резона исключать из сферы рассмотрения такие формы человеческого общения, как конфликт и война. Несмотря на то, что конфликты и войны – это то, что должно быть устранено из социальной жизни, они, тем не менее, представляют собой реальные способы интеркультурного диалога, с которыми нельзя не считаться.

Но если концепция нового космополитизма утопична, то идеология гегемонизма откровенно цинична: она предполагает расчеловечение мира как конечную цель социального развития. Ибо что такое мир, полностью соответствующий абсолютной идее, как не такой мир, в котором уже нет и не может быть места для человека? Действительно, человек, с его свободой воли и фактическим несовершенством, которое обуславливает его уникальность и вариативность, – это всегда нарушение порядка, или же «наделенная сознанием печатка» в выверенном тексте творения, если воспользоваться термином С. Кьеркегора [9, с. 304]. Тотальная рационализация мира предусматривает место для абстрактного, но отнюдь не для живого человека. Абстрактный человек – это существо, лишенное различий, причем не только культурно-исторических, но даже биологических. Такому человеку не нужна ни философия, ни культура. Не случайно Фукуяма, описывая постисторию как логическое завершение гегелевского идеализма и представляя Александра Кожева, по-

пулярного интерпретатора Гегеля, оказавшего влияние на интеллектуалов Европы 1930-х гг., как пророка и пионера постигшей исторической жизни, подчеркивает, что он перестал быть философом: «Действительно, жизнь Кожева вполне соответствовала его учению. Уверовав, что уже не осталось работы для философов, поскольку учение Гегеля было повсеместно правильно понято и усвоено, Кожев после войны оставил преподавание и провел остаток жизни (он умер в 1968 г.) в качестве чиновника Европейского экономического сообщества» [13, с. 88].

События последних лет отчетливо показали, что концепция конца истории является ошибочной, а надежда на то, что либеральная демократия способна дать человечеству прочный мир и обеспечить справедливое социальное устройство, оказалась тщетной. Все, против чего боролся европейский либерализм – авторитаризм, нетерпимость к инакомыслию, цензура, дискриминация, коррупция и т.д., – возродилось и получило небывалую раньше поддержку, но уже внутри самого либерализма. Сегодня под видом защиты либерально-демократических ценностей совершаются самые страшные преступления – от уничтожения культур до геноцида.

В таких условиях идея многополярного мира, который будет представлять собой полилог цивилизаций, становится все более привлекательной и получает все более основательное теоретическое обоснование. Свою лепту в это дело вносит и русская философская традиция.

5

В России уже в XVIII в. начинают широко обсуждаться вопросы, связанные с борьбой цивилизаций: европейской, с одной стороны, и русской, с другой. В процессе этой полемики были выработаны принципиальные положения, имеющие как философский, так и политико-идеологический характер, которые прочно вошли в основание «культурного кода» России.

Причины, в силу которых внимание русских мыслителей постоянно фокусировалось на проблематике борьбы цивилизаций, заключались в том, что начиная с XVIII в. в России проводилась интенсивная государственная политика европеизации всех сфер общественной жизни. Решая проблемы технической модернизации страны и заимствуя из Европы не только технологии, но и целые социальные институты, а также культурные ценности и нормы, Петр I создал благоприятные условия для того, чтобы в русском обществе сформировались такие важные для последующего развития общественной мысли вопросы, как

«Кто мы?», «Куда идем?», «Кто виноват?» и «Что делать?». Появившаяся в результате петровских преобразований русская интеллигенция (изначально это была так называемая «ученая дружина Петра I», сформировавшаяся на основе кружка Феофана Прокоповича) стала проводником европейской образованности в русском обществе, а также инициатором дальнейших реформ. Следует подчеркнуть, что успешное проведение той или иной реформы предполагало предварительное истолкование соответствующего нововведения с точки зрения традиции, т.е. согласование новых, европейских ценностей с традиционными ценностями русской культуры. В итоге уже в XVIII в. творческое противостояние двух цивилизаций стало определяющим для России.

В качестве примера активного диалога двух цивилизаций – европейской и русской – в интеллектуальном пространстве России XVIII в. можно привести сочинение В.Н. Татищева «Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах» (1733). По форме оно представляет собой диалог двух «приятелей», один из которых, адепт допетровской Руси, спрашивает, а другой, сторонник европеизации России, отвечает. Таким образом, на страницах книги разворачивается оживленная дискуссия между двумя системами воззрений и ценностей – европейской и традиционно русской, причем Татищев, будучи пропагандистом петровских преобразований, не стремится представить своего оппонента необразованным или глупым, а, наоборот, внимательно относится к его аргументам и уважительно – к его ценностям. Доказывая, что «мы, переняв науки и искусства у европейских народов, великую славу и пользу приобрели» [10, с. 111], он пытается согласовать «благо цивилизации» и устойчивость традиции. Конфликт цивилизаций, по мысли Татищева, может и должен быть разрешен мирными средствами, путем аргументированного размышления. С этой точки зрения, европеизация русской культуры представляет собой не ее отрицание, а развитие, прояснение изначально заложенных в традиции положительных ценностей.

6

В XIX в. своего рода стержнем социально-политической и философской жизни в России стали споры славянофилов и западников, причем и те и другие, каждый по своему, настаивали на том, что Россия представляет собой особый, самобытный тип цивилизации. Все началось с публикации первого «Философического письма» П.Я. Чаадаева в журнале «Телескоп» (1836). Сопоставляя Россию и Европу, Чаадаев полностью отдавал пред-

почтение последней. По его мнению, Европа представляет собой пространство бытования объективного разума, там существует истинное христианство (католицизм), успешно развиваются науки и искусства, тогда как Россия оказалась «выброшенной из истории» и представляет собой *tabula rasa*. Причину отсталости России Чаадаев видел в приверженности к православию – изначально искаженному христианству, которое не позволяло России примкнуть к духовному единству цивилизованных, европейских народов. «Ведомые злой судьбой, – писал Чаадаев, – мы заимствовали первые семена нравственного и умственного просвещения у растленной, презираемой всеми народами Византии», причём тогда, когда «Византия была оторвана от всемирного братства», и потому мы «приняли от нее идею, искажённую человеческой страстью» [14, с. 331]. В результате, «несмотря на звание христиан, мы не тронулись с места, тогда как западное христианство величественно шло по пути, начертанному его божественным основателем» [14, с. 326]. Характеризуя современную ему Россию, Чаадаев не жалел черных красок: «...мы никогда не шли вместе с другими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человечества, ни к Западу, ни к Востоку, не имеем преданий ни того, ни другого. Мы существуем как бы вне времени, и всемирное образование человеческого рода не коснулось нас... Мы принадлежим к нациям, которые, кажется, не составляют еще необходимой части человечества, а существуют для того, чтобы со временем преподать какой-либо великий урок миру» [14, с. 326].

Следует подчеркнуть, что Чаадаев критикует Россию не для того, чтобы показать ее ничтожность по сравнению с Европой и тем самым способствовать дальнейшей европеизации русской культуры. Как раз наоборот: сопоставление России с «цивилизованным человечеством» потребовалось ему для того, чтобы доказать самобытность России, ее особый путь. Будучи христианским мыслителем и понимая историю как осуществление божественного промысла, Чаадаев ставит вопрос о России с точки зрения ее предназначения в плане творения мира Богом. Если все, что происходит в мире, обусловлено волей Божией, а Россия – это *tabula rasa* и существует вне истории, то, значит, так и должно быть, ибо так угодно Богу. Понять, что такое Россия и почему она такая, какая есть, т.е. принципиально отличающаяся от Европы, – это значит понять, что мыслит о России Бог в вечности. Чаадаев стремится угадать эту мысль, и в результате создает оригинальную историософскую концепцию, согласно которой Россия – ключ к спасению всего человечества.

Разговор о России, начатый Чаадаевым, продолжили славянофилы и западники. В течение всего XIX в. противопоставление России и Европы позволяло русским философам обосновывать, с одной стороны, самобытность и важность «русского воззрения», а с другой, восхищаться достижениями «европейской цивилизации».

7

Особо следует отметить в этой связи сочинение Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (1869). Размышляя о причинах поражения России в Крымской войне (1853–1856), Данилевский пришел к выводу, что одной из причин являлось то, что император Николай I понимал эту войну как войну цивилизаций. А именно, он всерьез полагал, что основная задача России в войне против Османской империи – это решение так называемого «восточного вопроса», т.е. освобождение из-под власти турок покоренных ими христианских народов (греков, болгар, валахов, сербов, черногорцев). Таким образом, война России против Османской империи трактовалась им как война христианского мира с миром ислама. Ошибка Николая I заключалась в том, что он, подобно Хантингтону, полагал, что воюют цивилизации, а не государства, и что цели воюющих сторон определяются цивилизационными (религиозными), а не политическими или экономическими интересами. Когда же оказалось, что христианские европейские государства вступили в войну против России на стороне Турции, т.е. стали воевать за ислам и против христианства, то тогда миф о цивилизационном единстве быстро развеялся.

Данилевский задается вопросом, что же такое «цивилизация» и что обозначает быть «цивилизированным». Он начинает с того, что пытается выяснить причины ненависти Европы к России, – той ненависти, которая зачастую оказывается более веским аргументом в международных отношениях, чем экономические выгоды или же политические соображения. Он спрашивает: «Почему Европа враждебна России?». И отвечает: «Россия, – не устают кричать на все лады, – колоссальное завоевательное государство, беспрестанно расширяющее свои пределы, и, следовательно, угрожает спокойствию и независимости Европы. Это – одно обвинение. Другое состоит в том, что Россия будто бы представляет собой нечто вроде политического Аримана, какую-то мрачную силу, враждебную прогрессу и свободе» [7, с. 24].

Таким образом, Данилевский фиксирует две основные причины, в силу которых Европа традиционно ненавидит Рос-

сию: 1) Россия представляет собою угрозу Европе, так как стремится ее завоевать; 2) Россия – это олицетворение зла, здесь нет ни свободы, ни прогресса. Конечно, Данилевский показывает, что оба эти обвинения являются ложными, что они специально были созданы на Западе, чтобы культивировать соответствующий негативный образ России и с его помощью решать свои, никак не связанные с Россией проблемы. Но в то же время он хорошо понимает, что мифологические представления о России неискоренимы на Западе, их нельзя опровергнуть или исправить, потому что миф – это не что-то отличное от реальности, а основание самой реальности. Нетрудно заметить, что указанные Данилевским обвинения являются стереотипными и существуют по сей день, они активно используются в современной политической риторике Западного мира.

Далее Данилевский задается вопросом, что же такое Европа. И отвечает: «Смысл “Европы” не географический, а культурно-исторический... Европа есть поприще германо-романской цивилизации... Европа есть сама германо-романская цивилизация» [7, с. 58]. Анализируя понятие цивилизации, как оно используется на Западе, Данилевский показывает, что это концепт европоцентристской историософии. Согласно этой историософии, которая возникла в Европе, прежде всего во Франции, еще во второй половине XVIII в., возможна только одна – общечеловеческая – цивилизация, и именно та, которая в настоящий момент достигнута в Европе. Все остальные культуры ранжируются исходя из признания превосходства европейской цивилизации и структурируются посредством таких концептов, как «дикость» и «варварство».

Данилевский пытается найти основания, в силу которых европейскую цивилизацию можно было бы считать оптимальной формой человеческого существования, и не находит ничего иного, кроме тенденциозного истолкования человеческой истории и желания нивелировать многообразие культур. Вывод Данилевского такой: германо-романская цивилизация не совпадает с “общечеловеческой цивилизацией” и не является ее цветом.

Обосновывая этот тезис, Данилевский создает теорию локальных цивилизаций, или «культурно-исторических типов». Согласно этой теории, все культурно-исторические типы равноценны, их нельзя рассматривать в контексте развития от культур примитивных до высших.

Данилевский противопоставляет европоцентристской историософии естественную систему исторического развития локальных цивилизаций. Следует отметить, что, настаивая на

уникальности локальных цивилизаций, он выступает против изоляционизма и разрабатывает своеобразные формы интеркультурного общения, которым дает биологические названия: пересадка, или прополка; прививка; удобрение. Прогресс, по мнению Данилевского, состоит не в том, чтобы все народы развивались в одном направлении, а в том, чтобы во всех направлениях исходить поле исторических возможностей существования человечества.

Работа Данилевского оказала большое влияние на развитие цивилизационного мышления в России (под непосредственным воздействием идей Данилевского находились Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, Н.Н. Страхов, К.Н. Бестужев-Рюмин и др.), а также в Европе. Например, О. Шпенглер, опираясь на ключевые положения теории Данилевского, пишет свой «Закат Европы», анализируя ужасный опыт Первой мировой войны. Концепция множественности цивилизаций представлена и в «Постижении истории» А. Тойнби¹.

8

В XX в. критика европоцентризма и идеи единственной цивилизации была продолжена в России в работах евразийцев. Основатель евразийства Н.С. Трубецкой в трактате «Европа и человечество» провел скрупулезный анализ тезиса европейской исключительности и показал, что романо-германский эгоцентризм умело маскирует себя при помощи противопоставления таких понятий, как «шовинизм» и «космополитизм», в то время как эти понятия являются абсолютными синонимами.

Трубецкой опубликовал свой трактат в 1920 г. и представил в нем анализ причин и последствий Первой мировой войны, связанной «цивилизированным человечеством». Эта война, отмечает Трубецкой, многим раскрыла глаза на то, что под личиной европейской цивилизации скрывается ненасытная алчность, беспринципность, жестокость и агрессия. Вообще лицемерие, или, как сегодня принято говорить, двойные стандарты – это одна из самых важных черт европейской цивилизованности. Трубецкой демонстрирует это лицемерие при помощи анализа двух контрастных понятий: шовинизм и космополитизм.

Шовинизм, как идеология национального превосходства, ставящая целью обоснование права на дискриминацию, эксплуатацию и угнетение других народов мира, как известно, по-

¹ О влиянии Данилевского на Шпенглера и Тойнби см.: [12].

рицается в Европе, поскольку нарушает права человека и стимулирует конфликты на национальной почве. Шовинизму противопоставляется космополитизм, который, как кажется, утверждает совсем другие ценности. Однако, как показывает Трубецкой, никакой принципиальной разницы между шовинизмом и космополитизмом нет. «При оценке европейского космополитизма надо всегда помнить, что слова “человечество”, “общечеловеческая цивилизация” и прочие являются выражениями крайне неточными и что за ними скрываются очень определенные этнографические понятия» [11, с. 59]. Ибо, выступая за права человека как такового, европейские космополиты понимают под человеком как таковым именно европейца, с его обычаями и ценностями. А значит, все другие культуры, которые отличаются от европейской, подлежат устранению. Космополит так же, как и шовинист, сеет ненависть между народами и требует уничтожения всех, кто не похож на него.

Но европейская культура, делает вывод Трубецкой, не есть культура человечества. Это продукт истории определенной этнической группы. Следовательно, «европейский космополитизм» правильнее было бы называть откровенно общероманогерманским шовинизмом... Психологическое же основание космополитизма – то же самое, что и основание шовинизма. Это разновидность того бессознательного предрассудка, той особой психологии, которую лучше всего назвать эгоцентризмом. Человек с ярко выраженной эгоцентрической психологией бессознательно считает себя центром вселенной, венцом создания, лучшим, наиболее совершенным из всех существ. Из двух других существ то, которое к нему ближе, более на него похоже, – лучше, а то, которое дальше отстоит от него, – хуже. Поэтому, всякая естественная группа существ, к которой этот человек принадлежит, признается им самой совершенной» [11, с. 60]. «Романогерманцы, – продолжает Трубецкой, – были всегда столь наивно уверены в том, что только они – люди, что называли себя “человечеством”, свою культуру – “общечеловеческой цивилизацией” и, наконец, свой шовинизм – “космополитизмом”» [11, с. 64].

Интересно, что Трубецкой видит в экстремизме европейской цивилизации угрозу не только России, но и всему человечеству. Очевидно, что люди, живущие в Европе, также входят в состав человечества, а значит, экстремизм европейской цивилизации и для них представляет большую опасность. Таким образом, Трубецкой отделяет идеологию европейской исключительности от европейской культуры. Последняя всегда была ценна для России, и именно в диалоге с европейской культурой

развивалась русская культура, заимствуя лучшее и по праву считая себя ее преемницей.

Выводы, к которым пришли и Данилевский, и Трубецкой, а также многие другие русские мыслители XIX–XX вв., таковы: существует не одна, а множество цивилизаций; все цивилизации одинаково ценны, самодостаточны и равны; существенным признаком цивилизации является ее способность признавать равными все другие цивилизации, вступая с ними в диалог, а не стремясь подчинить себе; следовательно, «война цивилизаций» невозможна, это пустое понятие, или, точнее, идеологема, смысл которой заключается как раз в том, чтобы не допустить появления множества цивилизаций.

9

Современные события, в том числе и война на Украине, а также многочисленные актуальные и потенциальные военные конфликты по всему миру, которые сегодня трактуются как «столкновения цивилизаций», требуют более пристального внимания, в том числе и со стороны философов. Может быть, это даже единственный в настоящее время предмет философского интереса.

Война на Украине позволяет сейчас понять главное. Это не война русских против украинцев и даже не война России против Европы, или – шире – против Западного мира в целом. И Россия, и Украина, и Европа – жертвы в этой войне. Эта война ведется не между цивилизациями и даже не между государствами, а между претендующими на мировое господство капиталистическими корпорациями, с одной стороны, и всем человечеством, с другой. Это война против идеи человечности, а значит, против культуры, философии, религий. Цель этой войны – расчеловечение человека и мира. В последнее время часто приходится слышать, что по мере эскалации конфликта на Украине ставки растут, и таким образом человечество стоит на пороге Третьей мировой войны. Это отчасти так. Но мы должны понимать, что даже если человечеству и удастся избежать ядерной катастрофы, то оно все равно может быть истреблено – в том смысле, что превратится в легко управляемую бездумную массу. Мир, в котором человек низведен до уровня существа, все действия которого предсказуемы и моделируемы, нельзя считать человеческим. Это мир механистической цивилизации, где уже нет места ничему человеческому.

В свое время Ф.М. Достоевский в «Записках из подполья» доказывал, что человек никогда не сможет превратиться в

«фортепьянную клавишу» или в «штифтик». «Да осыпьте его всеми земными благами, – утверждал он, – утопите в счастье совсем с головой, так, чтобы только пузырьки вскакивали на поверхности счастья, как на воде; дайте ему такое экономическое довольство, чтоб ему совсем уж ничего больше не оставалось делать, кроме как спать, кушать пряники и хлопотать о прекращении всемирной истории, – так он вам и тут, человек, и тут, из одной неблагодарности, из одного пасквиля мерзость сделает» [8, с. 116]. Однако современные архитекторы однопольного мира, как кажется, близки к тому, чтобы доказать обратное. Расчеловеченный мир – это уже почти реальность.

Нельзя не усмотреть в концепции «войны цивилизаций» еще один важный момент: а именно попытку сохранения и актуализации метафизического мышления. Философия, понятая как метафизика, определила в свое время судьбу Европы, ее расцвет и декаданс, а также тотальный кризис европейской культуры, который стал проявляться уже во второй половине XIX в. В настоящее время метафизический дискурс, будучи дискредитированным в плане философского познания и формально уступивший место другим, альтернативным практикам философствования, все еще утверждает себя в реальной жизни – в качестве регулятива политики глобализма. Очевидно, что идея единой цивилизации – это такой же концепт метафизики, как и понятие единой, вечной истины. То, что выдается сейчас за столкновение цивилизаций, – это агония метафизики, вполне реальная и опасная угроза всему человечеству.

Единственный способ противостоять этой угрозе заключается в том, чтобы, преодолев соблазны как традиционного европоцентризма, так и всех современных его модификаций, развивать неметафизическое мышление. Лучше всего это достигается в интеркультурном диалоге. Именно здесь – основа для будущего мира.

Литература

1. *Cady D.* US Military Aid to Ukraine: Business as Usual? // Concerned Philosophers for Peace. Newsletter. Vol. 32 (Spring 2024) / Eds.: C. Lewis, C. Farvin. University of Dayton, 2024. P. 10, 16.
2. Concerned Philosophers for Peace. Newsletter. Vol. 32 (Spring 2024) / Eds.: C. Lewis, C. Farvin. University of Dayton, 2024.
3. *Demenchonok E.* NATO's Hegemonic Wars in Yugoslavia and Ukraine // Concerned Philosophers for Peace. Newsletter. Vol. 32 (Spring 2024) /

- Eds.: C. Lewis, C. Farvin. University of Dayton, 2024. P. 11, 21–35, 45–48.
4. *Huntington S.P.* The Clash of Civilizations? // *Foreign Affairs*. 1993. Vol. 72, no. 3. P. 22–49.
 5. Latin American and Russian Philosophy and Literature in Dialogue: Raul Fornet-Betancourt's Conversation with Edward Demenchonok // *Dialogue and the New Cosmopolitanism. Conversations with Edward Demenchonok* / Ed. F. Dallmayr. Lanham: Lexington Books. P. 375–418.
 6. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 7–68.
 7. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
 8. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 99–179.
 9. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 251–350.
 10. *Татищев В.Н.* Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах // Татищев В.Н. Избранные произведения. Ленинград: Наука, 1979. С. 51–132.
 11. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 55–104.
 12. *Тяпин И.Н.* Учение Н.Я. Данилевского как источник западноевропейской философии истории // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии*. 2023. Вып. 1(13). С. 50–56.
 13. *Фукуяма Ф.* Конец истории? // *Вопросы философии*. 1990. № 3. С. 84–118.
 14. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собр. соч. и избранные письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991.

Aleksandr E. Rybas

Russia and Europe: war of civilizations?

Abstract. The ideological context of Huntington's concept of the clash of civilizations is analyzed, and its unsuitability for characterizing the ongoing war in Ukraine is shown. It is argued that this very concept serves as a basis for mythologizing and demonizing the conflict, resulting in the cultivation of narratives about the global struggle of "democracies" against "autocracies" in the 21st century. According to this mythology, Ukraine is a prime example of "spreading democracy", a democratic country fighting against "autocratic Russia" to defend not only its own democracy but also the entire democratic West. Addressed to the broad masses, such narratives cannot but provoke

critical reactions from the academic community, including in the United States and Europe. Examples of such a reaction are given – the articles by American professors published in the newsletter of the society “Concerned Philosophers for Peace” in spring 2024. The concepts of “new cosmopolitanism” by E. Demenchonk and “the end of history” by F. Fukuyama are compared, and their opposite ideological orientation is revealed due to the difference in philosophical positions: while the latter seeks to reanimate the metaphysical discourse with its monologism and intolerance of dissent, the former seeks to create a dialogical philosophy of a multicultural world. It is argued that in the history of Russian philosophy there has long been a tradition of dialogical thought, which can be regarded as a guide to overcome the situation of crisis. Referring to the works of Russian philosophers allows us to understand that the war unleashed in Ukraine is a war against the idea of humanity in order to dehumanize the world, making it convenient for control and manipulation.

Keywords: civilization, Eurocentrism, new cosmopolitanism, war in Ukraine, intercultural dialogue, Russian philosophy.

Rybas Aleksandr Evgenievich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Е.В. Бильченко

РУССКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ АРХЕТИП КАК МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ: МУЗЫКАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ М.И. ГЛИНКИ*

Аннотация. Исследования русского культурного архетипа имеют дискуссионный бэкграунд, связанный с политизацией вопроса в полемике западников и славянофилов. Западники настаивают на травматическом характере русского архетипа как симптома колониального сознания, а славянофилы – на его освободительном вселенском потенциале. Мы предлагаем феноменологически нейтральный структурно-семиотический анализ русского архетипа как мифологического феномена. Суть гипотезы состоит в выявлении сакрального логоцентризма как ключевого консервативного принципа, определяющего язык и знак в русском архетипе, которому противостоит либерализм на уровне авторских творческих рефлексий данного архетипа. Музыкальная философия М.И. Глинки преодолевает противостояние либеральных элит и консервативных масс в русском мифе через мотив всеединства, который соответствует логоцентризму языка русской культуры и мессианству ее нарратива. Глинка создает образ героя, который принадлежит к типу платоновского (радикального) субъекта, способного объединить сингулярность и универсальность. Опера «Жизнь за Царя» является ярким примером синтеза языка, нарратива и архетипа, ее нарратив отражает культ альтруистического служения, а архетип связан с базовыми универсалиями жизни и смерти, добра и зла.

Ключевые слова: архетип, нарратив, Глинка, философия музыки, миф, логоцентризм, либерализм, консерватизм, всеединство, мессианство.

Бильченко Евгения Витальевна – доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01839, <https://rscf.ru/project/23-28-01839>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского

Актуальность научного анализа русского культурного архетипа связана с нехваткой в современной философии комплексных и системных исследований данного явления на основании принципов академизма, историзма, компаративистики. Долгое время в постсоветской гуманитарной литературе русский культурный архетип подавался исключительно в свете вульгарной неолиберальной критики, согласно которой русская ментальность описывалась как травматическая, обладающая взаимно исключаящими признаками: эмоциональный характер совести как стихийного иррационального переживания, редукция совести к стыду перед Другим; внешний характер ответственности как выполнения наружного предписания, переложение ответственности на власть, государство и социум, бегство от свободы, социальная пассивность и самозакрепощение; отсутствие интереса к настоящему, мечты о будущем и ностальгия о прошлом, консервативный синдром и футуристические иллюзии; отсутствие ценностей личности и свободы в иерархии ценностей, растворение личности в общинном укладе и понимание свободы как произвола, вызывающего смешанное чувство притяжения и страха; отчуждение и подчинение как амбивалентный способ общения с социумом, в рамках которого человек ощущает себя одновременно бесправным и защищенным; отношение к правителю как к умеренному авторитарному лидеру патриархального толка, который выполняет функцию Отца по защите общины, азиатская покорность и «мещанское рабство», предпочтение царя перед Законом, жестокий бунт в случае несоответствия царя чаяниям народа, амбивалентное сочетание восточного империализма со стихийной охлократией и т.д.

Используя преимущественно американистские, прагматические, протестантские образцы в качестве ориентиров моделирования ментальности, русская культурологическая мысль, выполняя долгое время функции идеологии западного мира, по сути, обосновывала не столько культурный архетип русского народа, сколько тезис о наличии «шизофашистского» импульса в ментальности русских, связанного с ксенофобией, империализмом, шовинизмом, этатизмом, национализмом, колониализмом и равнодушным отношением к материальным ценностям, связанным с привычкой к бедности и неумением зарабатывать. В основе данной критики лежала постмодерная потребительская и гедонистическая идеология глобального мира как мнимая аполитичность – форма идеологической пропаганды, не называющая себя своим именем, но прибегающая к

внешне «нейтральной» риторике феноменологии и культурной антропологии. По факту же под видом «научных теорий» здесь подавались архетипы и институции западной контрgegемонии: частная собственность как основа экономического развития, либерал-демократия как основа политической жизни, индивидуализм как основа культурной идентичности. При этом обратные стороны данных архетипов (империалистический капитализм, новая тоталитарность, трансгрессия и глобальный контроль) не принимались во внимание, исходя из вышеупомянутой мнимой аполитичности. В результате имел (и имеет) место конфликт интерпретаций, информационная война, а не объективный научный анализ.

В последние годы, в свете критического переосмысления неолиберальных реформ в России, появилось довольно большое количество позитивных исследований русского архетипа. А.В. Сергеева определяет русский архетип как интуитивно-чувственный психологический тип (или, по К.Г. Юнгу, «интуитивно-этический интраверт») и выделяет такие его свойства как: феминность, способность к предчувствию, развитая интуиция, чувственное переживание бытия, особое внимание к внутренней духовно-душевной жизни, иррациональность и страстность, позволяющие выделять «совесть» как «самость» – отдельное от «сознания» этическое образование, связанное с зовом «сердца», чувством справедливости, глубинной нравственной «правды», отличной от рассудочной «истины» Запада, в языках которого «совесть» (иррациональное) и «сознание» (рациональное) определяются одним словом [5, с. 10; 6, с. 159–162]. Голос «совести» и необходимость следования ему как некая инициация в сакральное пространство мифа порождают детскую доверчивость и впечатлительность, тягу к ярким новым ощущениям, неприятие рассудочной рутины, экстремизм и максимализм, *любовь к крайностям при их взаимной нейтрализации* (обнулении, радикальном разрыве), гиперболизацию и категоричность, ярко выраженные в символике Царь-колокола, чья предельная сила, подобная силе богатырю Святогору, есть бессилие, реализации идеи столицы как центра вне центра – проекта Парадиза, города на болотах, Петра Первого, в наивном проведении марксистских реформ в СССР, в показном демиургическом капитализме «новых русских» с их боярской роскошью и т.д. Русская чувственность обнаруживает себя в коллективизме, общинности, эмпатии к чужим страданиям, что проявляется в речевых практиках как внимание к внутренней речи независимо от знаковых форм: так, иностранца в России пытаются понять, несмотря на ошиб-

ки в произношении, не по морфемам и фонемам, а по смыслам, которые улавливаются интуитивно, посредством восприятия подтекста. Именно детскостью можно объяснить пассивность перед принятием решений («обломовщину», леность) и пиетет перед Большим Другим, сформированный в рамках патриархальной русской культуры, с целью перенесения способности активного действия на фигуру Отца (старшего, начальника, государства).

С.Ф. Смирнов и Б.А. Дорошин, продолжая идеи А.В. Сергеевой, утверждают антиномичность русского культурного архетипа как «пограничного» между Востоком и Западом, Азией и Европой [7, с. 60]. «Восточность» русского архетипа проявляется в таких его свойствах как: религиозность, народность, пренебрежение к буржуазному комфорту, централизация государственного аппарата, коллективизм, мессианство, колеблющееся между абсолютным альтруизмом и чувством превосходства, мужеством и женской мягкостью, добротой и жестокостью. Западное же начало русского архетипа традиционно не сла интеллигенция с ее ценностями личной свободы, вины и ответственности, анархического протеста, инфантильности, романтичности, страстей и метаний, отраженных в неоднозначных героях русской классической литературы, в дискуссиях западников и славянофилов о судьбах нации и т.д.

Вместе с тем, в современном пестром ассортименте ментальных исследований русского архетипа, посвященных в основном повседневному культурным практикам, ощущается недостаток глубинных метафизических исследований, связанных с анализом сакрального опыта русских, их религиозной символики и тяги к сверхчувственным формам познания, основанном на синкретизме язычества и христианства. Целостность русского культурного архетипа предстает единством духовного гештальта и религиозно-философских умозрений, практической мудрости и теоретической рефлексии (А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, С.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, Г.В. Флоровский, П.Н. Савицкий, Н.В. Федоров, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, В.Ф. Одоевский), предопределивших следующие фундаментальные черты русского архетипа: соборность, софийность, всеединство, евразийство, космизм, мессианство, мистицизм [2, с. 205]. Благодаря синтезу идей русской религиозной философии с культурологическим анализом ментального гештальта определяются характерные черты культуры русского народного православия: это – пасхальное радование о Христе, культ Богородицы как

матери-земли, героизм и добровольчество, жертвование и культ святых, а также обрядовые, связанное с театральной литургичностью, пышностью, театрализацией, космизмом, мистическим реализмом русской веры в ее мифологическом единстве реальности и видимости. Противоречивость и иррациональность русского архетипа делают его избыточным, непонятым, Другим для рациональной западной ментальности.

Сложившееся вокруг концепции русского архетипа напряженное контекстуальное поле, связанное с дискуссиями западников и славянофилов, либералов и консерваторов, безусловно, придает исследованию особую коммуникативную остроту, наполняя его свойственной для постмодерна дискурсивной текучестью и затрудняя его непредубежденный научный анализ. Мы предлагаем рассматривать русский архетип одновременно в синтагме и парадигме: как статичный архетип и как динамичный нарратив, представляющий собой не завершенное произведение, а его актуализацию в акте дискурса. Актуальность предлагаемого нами структурно-семиотического подхода состоит в сближении понятий «текст», «архетип» и «миф», обладающий исторически устойчивой структурой, состоящей из собственно текста (языка), а также из нарратива (концепта, вбирающего множество вариативных рефлексий и рецептов) и глубинного смыслового ядра (архетипа). Структура мифа позволяет объединить временное и вечное, динамичное и статичное, синхроничное и диахроничное начала.

В свете избранного нами философско-культурологического видения особую остроту приобретает попытка дифференциации русского культурного архетипа как целостного цивилизационного Логоса, связанного с функционированием определенного ментального сообщества. Западная культурная антропология и все ее универсалистские и партикуляристские школы (эволюционизм, диффузионизм, структурализм, функционализм, релятивизм) склонны выделять автономные типы человеческих сообществ по этническому, религиозному, ценностно-смысловому и прочим критериям. Однако в случае выделения русского культурно-цивилизационного архетипа со стороны гуманитариев Запада возникает огромное идеологическое сопротивление, связанное с подозрениями в перерастании структурного психоанализа русского архетипа в «неофашизм», «шовинизм» и т.п. Русская идея, связанная с космизмом, стигматизируется этническими означающими, а противопоставленный ей западный космополитизм, наоборот, универсализируется, расширяя свой партикулярный корпоративный дискурс до границ Все-

ленной. Фобия по отношению к опасности русского «империалистического/этнического реванша» порождает прагматическую и неопозитивистскую стратегию отрицания «русской» цивилизации на основе феноменологической созерцания частностей без метанарративов, которые, тем не менее, используются по отношению к западному неолиберальному глобализму как «лучшей» («единственной») форме правления, безальтернативной и истинной, создавшей миф собственной тотальности.

Целью нашего исследования является восстановление русского культурного архетипа как целостного мифа, опирающегося на три составляющие (по Р. Барту): означающее (язык, текст), означаемое (концепт, нарратив) и знак (собственно архетип, или смысл). В структурном психоанализе Ж. Лакана триадическая структура мифа предстает как единство колец Борромео: Символического, Воображаемого и Реального. В диалектике мифа А.Ф. Лосева данная структура предстает как гармония имени (означающего), истории (означаемого) и чуда (знака) и разворачивает морфологию мифа во времени. Обратная процедура – статическая дешифровка мифа, остановка времени, синхронизация диахронии – приводит к свертыванию динамического потока истории мифа в его устойчивую структуру, состоящую из пространственных (синтагмальные, статичных) и временных (парадигмальных, динамичных) элементов: реально-символического языка (означающего и знака) и воображаемого значения (означаемого, нарратива).

Реализация поставленной цели зависит от выполнения двух научных задач: структурного анализа реально-символического языка русского мифа на примере центристской модели «матрешки», и структурного анализа воображаемых значений русского мифа, связанных с индивидуальной художественной рефлексией архетипа матрешки в культуре, в частности, в музыке М.И. Глинки, который в своем творчестве максимально полно, на наш взгляд, воплотил русскую соборную идею, предвосхитив философские поиски В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева в этом направлении. Показательно, что соборный статус русского архетипа как целостного и одновременно расколотого пространства (Логоса, гештальта, прасимвола) не отрицается классическими философами Запада. О. Шпенглер писал о том, что «Россия» является ярчайшим примером исторического «псевдоморфоза», возникшего на почве синтеза национального содержания и культурных заимствований: от византинизации Киевской Руси до петровских реформ [9, с. 66–67]. Понятие «псевдоморфоза» («ложной формы»), заимствованное в геш-

талтпсихологии от геологии, означает минеральную субстанцию с составом одного материала и конфигурацией другого. Когда «свое» национально-ментальное содержание надевает в культуре чужеродные формы, возникает диссонанс внешнего и внутреннего, ментального и текстуального, семантического и семиотического, что порождает состояние культурно-психологического стресса. Так возникают культуры с одним означающим и другим означаемым: нервные, маргинальные, неуравновешенные, тяготеющие к амбивалентным интенциям деспотии и анархизма, «железной руки» и «вольницы», космополитизма и хуторянства, мессианизма и вселенского покаяния. Другой западный мыслитель, А. Тойнби, в работе «Постижение истории» разработал концепцию отдельного славяно-византийского типа культуры как «*Imperium Redivivum*» (лат. «Империи на использованных материалах»), которая реализует проект императора Константина, воплощенный в идее Константинополя как «Второго Рима» (диакон Агапит) и Москвы как «Третьего Рима» (инок Филофей), призванных продолжить мессианскую функцию развития антично-римского универсализма в условиях христианского модерна [8, с. 599].

Часто в спорах о существовании «русского архетипа» происходит вульгарное отождествление субъекта и предиката, субстанции и акциденции, сущности и ее признака, означающего и означаемого: духовно-религиозных архетипов и их рефлексивных интерпретаций. Например, отмечаемая многими религиозными философами России соборность – это духовно-религиозный архетип, выраженный в образе России как субъекта Богочеловечества, призванного осуществить западно-восточный синтез и стать космическим вместилищем (мировым чувствилищем), но данный архетип часто отождествляется с исключительно его негативными трактовками: гипертрофированным этатизмом, внутренним колониализмом, имперским кодом. Необходимо дифференцировать реально-символический язык культуры и ее отдельные воображаемые значения, возникающие в процессе исторического развития рефлексий и рецепций архетипа.

В то же время от чрезмерной дифференциации нас удерживает не только нерасторжимость устойчивой семиотической структуры мифа, но и осознание манипулятивных эффектов фрагментации: искусственное отсекание от целостного «тела» культуры отдельных ее составляющих с их дальнейшим изолированием для «нейтрального феноменологического исследования» является не менее опасным шагом, чем восприятие куль-

туры в мифологической безраздельности. Если монистическая идеализация культуры вызывает к жизни «жесткую» силу тоталитарной дисциплинарности, то релятивная плюральная фрагментация активизирует воздействие «мягкой силы» манипуляции, направленной на осуществление аккультурации Чужого со стороны глобального мира, то есть, похищения статуса инаковости русской, ее «складки», ее отличия. Фрагментировать культуры на локусы, чтобы управлять ими, включив локусы в космополитическое пространство рынка, – это опасный идеологический жест.

Попытка отделить, например, русский язык от цивилизационного типа России – это основанная на неолиберальном постмодерне и постструктуральной антропологии «культурных коммуникаций» западная технология создания множественных «кросскультурных идентичностей» для локусов русскоязычных «нерусских» (в крайнем проявлении – русофобов), призванных раздробить цельность национально-цивилизационного мифа при помощи такого семиотического механизма диалога культур, как протест реципиента против донора, выделенный еще Ю.М. Лотманом [4, с. 231]. Авторитет донора (России) отделяется от авторитета транслируемых им текстов (русского языка) и воспринимается как «недостойное место» его хранения, исходя из желания реципиента получить реванш. В результате тексты переносятся на «более достойное место», связанное с локусами сателлитов западного мира (Украина, страны Прибалтики), где в результате неолиберального воздействия эффекта «замкнутого круга» происходит циклическое движение от консерватизма через временно промелькнувший либерализм «кросскультурных идентичностей» (русскоговорящие украинцы и т.д.) с последующим этническим реваншем, моноэтнизмом и упразднением всякой множественности в лице недавно выделенных комбинированных проектов идентификации смешанного типа.

Поэтому в нашем исследовании мы выдвигаем гипотезу о том, что для обеспечения целостного восприятия архетипа русской культуры необходимо критически соединить обе составляющие ее мифа: реально-символический язык (означающее и знак) и воображаемые значения (означаемое). Речь идет о выявлении некоего ключевого архетипа русской культуры (если таковой имеется) и поиске соответствий для него в искусстве и в теоретическом мышлении, в нашем случае – в музыкальной философии Глинки. Восстановление органичной мифологической целостности русского архетипа встречает сопротивление

со стороны не менее органичной антиномии русской души как выражения метафизической истерии (Н. Бердяев). Последняя связана с тем, что форма и содержание, означающее и означаемое, в русской культуре относятся к диаметрально противоположным типам, выделенным в философии и культурной антропологии (К. Леви-Стросс, Ф. Ницше, Л. Фробениус, Ж. Дюран, А. Дугин) в качестве оппозиций: это – традиционные (статичные, синхроничные, «холодные», «женские», культуры, культуры диурна, Центра и суши) и инновационные (динамичные, диахроничные, «горячие», «мужские», культуры, культуры ноктурна, Периферии и моря). Первые существуют в пространстве, обладает циклической моделью хронотопа, к их исследованию применяется региональный подход. Вторые развиваются во времени, характеризуется линейным хронотопом к их изучению применяется подход исторический (эволюционизм). В контексте данной типологии форма и сущность русского мифа, взлелеянные в народе, есть культура Центра, а его историческое содержание, выработанное в рефлексиях элит, – культура Периферии.

В качестве ключевого архетипического свойства русской культуры, который в нашем истолковании можно полагать основой ее реально-символического языка, то есть, внешней формы и самой глубокой сути одновременно, означающего и знака, мы выделяем сакральный логоцентризм – ориентацию на Логос, устремленность к сущностному, божественному, бытийному, глубинному. Именно логоцентризмом объясняется базовое устремление русского народа к высшей правде, к внутренней морально-духовной справедливости, основанной на совести, которая ставится выше Закона и предопределяет постоянный поиск подлинного смысла вещей, необходимый для установления гармоничного миропорядка. Логос неотделим от онтологического присутствия, от метафизической полноты бытия, от субъекта истины, красоты и добра, погруженного в бытие в качестве самости, или, выражаясь языком М. Хайдеггера, от экзистенциального стояния в просвете бытия *Dasein*. «Жить по правде» и «судить по совести» – это одно и то же: правда и совесть нерасторжимы в едином центрированном сгустке внутренней духовности, субъектности, самости, космичности. Внешний Закон не имеет такой силы, как внутренняя правда, отсюда нехватка в русской душе цивилизационных элементов: юриспруденции, рационализма, технологий, правового мышления, дизайна, которые отличают западный мир.

В центрированных культурах складывается особая модель пространства, построенного по радиальной системе концентрических кругов «матрешки» [3, с. 247]. В свое время это блестяще доказал С.С. Аверинцев в своем семантическом анализе текста Софии Киевской по принципу «Ойкумена», в ее середине – избранная (еще со времен Иллариона) «ведомая и слышимая во все концы земли Русская земля»; в ее середине, в свою очередь, – «святой» град (Киев, потом Москва как «Третий Рим»); в ее середине, в свою очередь, – Церковь и Икона Божией матери как концентрат воплощенной святости – Мария Оранта, Премудрость Божья, София [1, с. 221–223]. Интенсивность эманации сакрального повышается по мере сужения кругов: в сюжете русской сказки о тайне смерти Кощея Бессмертного игла – символ священного топоса вечности, где стирается грань бытия и небытия, – в яйце, яйцо в утке, утка в зайце и т.д. Время в центрированных культурах – это замкнутое время фундаменталистского ретроспективного «вечного возвращения» (М. Элиаде) к историческим истокам, к фундаменту, к архетипу Золотого века, к божественной Софии («почвенничество»).

Антиномия русского сакрального логоцентризма проявляется в том, что Россия ощущает себя центром в культурно-духовном плане и периферией – в социально-экономическом, цивилизационном. От реально-символического языка культуры, ее архетипа и знака, отделяется нарратив – воображаемый концепт, связанный с рефлексиями элит над судьбами русской истории. Западничеству в русской мысли как дискурсу либерализма на уровне нарратива противостоит славянофильство как дискурс консерватизма на уровне архетипа, в рамках которого периферийность скептического мышления преодолевается посредством идеи мессианства – провиденциального переживания богоизбранности русского народа к защите других народов земли от насилия и несправедливости, осознания необходимости охраны Россией христианства, понимания земли Русской (Святой Руси, после Петра – Великой России, Империи, после революции 1917 г. – СССР) как единственного наследника подлинного православия (подлинной социальной справедливости) после падения Константинополя (Второго Рима, Запада) и утверждения исторической миссии России в приближении Царства Божьего (коммунизма) на Земле.

В мессианской идее проявляется экзистенциальная тотальность русского сознания, тяготеющего к максимализму: если уже делать что-то, то во вселенских масштабах, и в этом мистическом формате бытия как всеединства, холизма, мониз-

ма абсолютная сила и абсолютная слабость, максимум и минимум, грандиозность замысла и нулевая степень результата – биполярно тождественны в ситуации трагедии творчества как легитимированного парадокса между творческим актом и творческим продуктом, взлетом и падением, огнем и затуханием, где величие и бессилие – одинаково сакральны, ибо абсурдны (вспомним Царь-колокол: он показывает не только и не столько грандиозность замысла, сколько – еще и – трагичность результата, и эта трагичность уже-вписана в дискурс в качестве ритуализированной смерти, метафизической истерии, некоего эсхатологического оптимизма). Именно поэтому мессианская идея вводит, узаконивает, вписывает в себя нехватку – разрыв между идеалом и реальностью, между стремлением к духовной соборности, единению, любви и суровыми практиками – войн, страданий, трагедий, жертв, мученичества, но также и – святости, добровольчества, побед, героических подвигов и свершений. Осознание и переживание конечности земного бытия сопровождается сохранением веры в божественное и вечное, со способностью к восстановлению целостного субъекта мифа как чуда из нулевой точки кенозиса.

В музыкальной философии Михаила Ивановича Глинки выстраивается гармоничная мифологическая модель всеединства, которая соответствует сакральному логоцентризму как реально-символическому языку русской культуры и мессианству как ее нарративу. Целостность данной модели позволяет соединить означаемое, означаемое и знак, архетипы народной культуры и ее элитарную художественную рефлексию. Как утверждает исследователь Н.В. Бекетова, опера «Иван Сусанин» («Жизнь за Царя»), премьера которой состоялась 27 ноября 1836 г., появилась в период, когда русская идея была наиболее востребована, поскольку молодой возраст тогдашнего имперского мифа требовал свежего и живого патриотического сюжета, подсказанного композитору поэтом В. Жуковским. Восторг перед царем в данном контексте – не верноподданничество и не подхалимство, а глубочайший духовный опыт восприятия сакрального, нуминозного начала, Большого Другого. Он связан не с рабским подчинением Левиафану (Закону), а с любовью, не с современным рационально-машинным дискурсом Господина и Раба, а с премодерным патриархальным дискурсом Отца и Сына. Главный герой оперы «Жизнь за Царя» – крестьянин Иван Сусанин – это типичный платоновский субъект: соборный и собранный. В качестве бес-смертного субъекта он отдает жизнь за свое Отечество, за спасение государя, осуществляя подвиг, заранее обрекая себя на ги-

бель. В таком качестве Сусанин предстает как типично русский, юродствующий, герой – носитель святости, жертвенности и добровольчества, выразитель эсхатологического оптимизма и экзистенциального абсурда веры вопреки всему. Примечательно, что смерть, бытие-к-смерти, здесь преодолевается благодаря пасхальным мотивам Воскресения, пасхального радования, которое смертью попирает смерть («смерть, где твое жало»), ибо Иван остается жить в вечности, а опера о нем повествует о религиозном преобразении мира, о том, каким этот мир должен быть, но еще не есть («уже есть» благодаря обратимости культурного времени).

Историческое время в тексте оперы является не прошлым, ушедшим в прошлое, музейным прошлым, а прошлым в настоящем и прошлым в будущем, которое возвращается для того, чтобы побудить нас к перестройке субъектности и творческому пробуждению. Вечное артикулирует себя через временное, временное становится вечным, тотальность пространства нарушается временем, тотальность времени нарушается экзистенциальным мгновением, обращенным в вечность, – это постоянное внесение отличия (складки) не лишает нас тотального, целокупного, восприятия мироздания как абсолютного единства пространства, времени, мгновенности, вечности. Фактически Иван становится персонажем диалектики мифа А.Ф. Лосева: именем героя, который воплощает чудо в истории, означаемым, несущим знак через исторический нарратив. Он соединяет всеобщность и единичность, универсальность и сингулярность, вечность и временность. Будучи выражением народной стихии, эпический герой Иван возвышается до уровня индивидуальной метафоры авторства (парадигмы), чтобы затем раствориться в бесконечности космоса (синтагмы). Семиотическую глубину образа четко уловил Николай Первый, когда изменил предложенное Нестором Кукольниковым название «Смерть за Царя» на «Жизнь за Царя»: в русском космосе жертвенность не предполагает виктимности, а легитимированная трагедия Царь-колокола, узаконенная травма, не только не исключает, но и предполагает Победу. В триумфальности, несмотря на страдания и смерть, грех и вражду мира, и состоит гармоничность воспроизведенного Глинкой мифологического архетипа. Глинка не только воспроизводит структуру мифа в единстве Символического (Бог, Царь, Отечество), Воображаемого (Иван, его фольклорный нарратив, народная культура, крестьянская история) и Реального (война, смерть, жизнь), но и диалектику мифа как последовательность символически порожденных событий и фактов, требующих герменевтического истолкования.

«Жизнь за Царя» создавалась целым коллективом авторов – музыкантов, поэтов, художников, администраторов, возглавляемых лично Императором и ощущавших свою причастность к переломному моменту в истории, к истине-событию, к Dasein, – для сознательного воплощения национальной идеи в музыке. Фактически данное сотворчество представляло как соборный теургический ритуал воплощения космогонического мифа – преобразования хаоса в порядок, гармонизация и структурализации Вселенной. Поэтому возможное трение на всех уровнях творческой коммуникации было минимизировано: между замыслом и результатом творения Глинки, между результатом и продвижением его в социальную практику, между всеми коммуникантами, между музыкой и либретто, словом и звуком, поэзией и ее адаптацией к многообразию ритмов. Воистину, это был коллективный труд во славу Бога, Отечества и Царя, синтетический мистериальный акт, задуманный, воплощенный и выполненный в качестве мифологического архетипа. Сам Глинка рождался в нем как композитор, поэт и творец мифа одновременно, как персонификация русского архетипа. Поэтому зазора между реально-символическим языком мифа и его воображаемым значением, между концептом, архетипом и знаком здесь не наблюдается. Означающим здесь является божественная воля Императора, означаемым – патриотический сюжет Глинки, а знаком – священная война за Отечество, София как Любовь. Религиозная составляющая оперы заново выстраивает средневековый план канонического двойного бытия: неба и земли, священной истории и мирской истории, должного и действительного, Бога и Царя, сакрального и профанного. Опера превращается в диалог между Зовом и Ответом, Вестью и Вещью, Небом и Землей, которые обмениваются духовными смыслами, соответственно, сверху-вниз (схождение, очеловечивание Бога) и снизу-вверх (восхождение, обожение человека), соблюдая синергию, выраженную в патриотической песне «Славься», песне-Зове, песне-Вести, песне-Софии, выражающей тему Русского Собора – центральный архетип в структуре мифа.

Принцип «матрешки» как основа сакрального логоцентризма также присутствует у Глинки: главную музыкально-драматургическую идею композитор помещает в точку золотого сечения, соблюдая гармонию, пропорцию и симметрию всех сцен и пассажей, сфокусированных радикальными оборотами вокруг центра. Пространство оперы – замкнуто. Время – циклично. Космос молодой монархии приобретает согласованные,

стройные, строгие, совершенные черты, свойственные для Золотого века и его триумфальной памяти. Национальная опера, появление которой знаменовала начало подлинно русской музыки, сочетала в себе фольклор, церковный мелос и европейские мотивы, воспроизводя древнерусскую традицию церковного синтеза искусств в новой теургии. Экономное и скупое классицистическое мышление Глинки не допускало никаких лишних деталей: мифологическое тело оперы возрастает концентрической круговой спиралью, изначально соотносенной с литургической Вестью «Славься». Опера создавалась Глинкой «наизворот», путем ретроспективного «ввинчивания», именно с этой литургической центральной песни, созданной в качестве ведущего мотива в 1828 г., что говорит нам о законе обратной перспективы древнерусской живописи, выраженной через звук. В архитектонике оперы воплощается система концентрических кругов: музыкальное тело произведения опоясано центонами («подобнами»), предполагающими закольцованность интродукции и финала. Так рождается София в качестве не столько предвосхищения грядущего Откровения, сколько уже преображенного сакрального бытия, в котором присутствует Бог, бытия Со-Вести, бытия подвига героя как носителя соборности, который символизирует переход между профанным и священным миром. Благодаря идее софийности музыкальная философия Глинки преодолевает типичный конфликт русского мифа – противостояние элит и масс, реально-символического языка и воображаемых значений, консервативного архетипа и его либеральных рефлексий.

Литература

Исследования

1. *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. К.: Дух и литера, 2001. С. 221–250.
2. *Булгаков С.Н.* Моя родина // Новый мир. 1989. № 10. С. 204–211.
3. *Вайль П.* Принцип матрешки // Новый мир. 1989. № 10. С. 247–250.
4. *Лотман Ю.М.* Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. М.: Наука, 1989. С. 227–235.
5. *Сергеева А.* Русские. Стереотипы поведения, традиции, ментальность. М.: Наука, 2004.
6. *Сергеева А.С.* Дорога в Тридесатое царство. Славянские архетипы в мифах и сказках. М.: София, 2016.

7. *Смирнов С.Ф., Дорошин Б.А.* Русский культурный архетип: европейское, азиатское, самобытное // Народы Евразии. История, культура и проблемы взаимодействия: материалы международной научно-практической конференции 5–6 апреля 2011 года. Пенза; Баку: Научно-издательский центр «Социосфера», 2011. С. 54–57.

Источники

8. *Тойнби А.* Постигание истории. М.: Рольф, 2001.
9. *Шпенглер О.* Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 23–68.

Eugeniya V. Bilchenko

Russian cultural archetype as a mythological integrity: the musical philosophy of M.I. Glinka

Abstract. Studies of the Russian cultural archetype have a debatable background associated with the politicization of the issue in the controversy between Westerners and Slavophiles. Westerners insist on the traumatic nature of the Russian archetype as a symptom of colonial consciousness, while Slavophiles insist on its liberating universal potential. We offer a phenomenological neutral structural-semiotic analysis of the Russian archetype as a mythological phenomenon – at the intersection of syntagma and paradigm, in the ambivalent unity of a real-symbolic language and imaginary meanings, a common deep meaning and a varied personal narrative. The essence of the hypothesis is to identify sacred logocentrism as a key conservative principle that determines the language and sign in the Russian archetype, which is opposed by liberalism at the level of the author's creative reflections of this archetype. Musical philosophy of M.I. Glinka overcomes the confrontation between the liberal elites and the conservative masses in the Russian myth through the motive of unity, which corresponds to the logocentrism of the language of Russian culture and the messianic nature of its narrative. Glinka creates an image of a hero who belongs to the type of Platonic (radical) subject, capable of uniting singularity and universality. The opera *A Life for the Tsar* is a vivid example of the synthesis of language, narrative and archetype. Its language corresponds to the closed space and cyclical time of the myth, its narrative reflects the cult of altruistic service, its archetype is associated with the basic universals of life and death, good and evil. An analogue of the integrity of the Russian archetype in the musical philosophy of Glinka is the existential philosophy of the absurd, expressed in the concept of the tragedy of creativity in Russian religious philosophy, when the universality of the idea does not lose anything from the death of the author of this

idea and from a zeroing of the whole result. In absurd optics the heavenly plan itself, without earthly incarnation, as a legitimation of the idea of death for the neighbor, becomes a formula for a joint crucifixion, a religious transformation of the world. Glinka's Ivan Susanin became a symbol of this view.

Keywords: archetype, narrative, Glinka, philosophy of music, myth, logocentrism, liberalism, conservatism, unity, messianism.

Bilchenko Eugeniya Vitalievna – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Christian Humanitarian Academy named after F.M. Dostoevsky.

Е.М. Гашкова

«ФИНЛЯНДСКИЙ ВОПРОС» В ВОЗЗРЕНИЯХ Г.С. ПЕТРОВА-РУССКОГО

Аннотация. Современная сложная историческая ситуация, меняющая политику государств и их элит по отношению к соседним странам, не уникальна. Исследуя прецеденты этой ситуации, автор статьи обращается к изучению взглядов Г.С. Петрова (Русского) (1866–1925) на проблему сохранения культурной самобытности Финляндии, в то время Великого княжества в составе Российской империи. Изучение исторических реалий и документов необходимо для принятия взвешенных и эмоционально не ангажированных решений в настоящем. Забытые или «непроработанные» уроки истории служат причиной неадекватности современников. В конце XIX – начале XX в. «финляндский вопрос» в российском обществе достиг не просто небывалой остроты, но и привел к резкому размежеванию различных политических сил. Григорий Спиридонович Петров (Русский) – священник, проповедник, публицист, общественный деятель, депутат Государственной Думы – активная политическая фигура указанного переломного для России периода, незаслуженно сейчас забытая. Петров-Русский последовательно занимал либеральную «профинляндскую» позицию, был сторонником финской автономии. После лишения сана за критическое письмо митрополиту Антонию (1908 г.) он проживал в ссылке на территории Финляндии в городе Выборг. Статьи Петрова-Русского о финской культуре, обычаях и социальном устройстве, небольшая книжка «Страна болот» и основной труд «Финляндия, страна белых лилий», написанная и изданная уже после Октябрьской революции в эмиграции, являются ценным материалом для исследователей, а также помогают разобраться в современной геополитической ситуации.

Ключевые слова: «финляндский вопрос», историческая память, русская социально-политическая мысль, Г.С. Петров-Русский.

Гашкова Елена Михайловна – кандидат философских наук, доцент, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии С.-Петербургского государственного университета.

Для жителей Санкт-Петербурга территория Карельского перешейка всегда ассоциировалась с местами дачного и курортного отдыха, возможностью сменить обстановку и побыть «чуть-чуть за границей». Бизнес-контакты в Российской империи на финской территории были активны и взаимовыгодны, существовавшая таможенная граница их регулировала и ограничивала. Послереволюционные годы развели Финляндию и молодую страну большевиков на долгие десятилетия, «Зимняя» и Вторая мировая войны перекроили карту земель, но времена «мирного сосуществования» вновь обратили страны к сотрудничеству, взаимовыгоде и взаимопониманию. Перестройка, с ее ориентацией на «открытое общество», привела связи двух стран в некое сбалансированное состояние. Вновь жители России стали приобретать собственность в Финляндии, заключать межнациональные браки, ездить на шоппинг и уикенд в приграничные города. Несмотря на русифицированные названия поселков и природных объектов, мы продолжаем ностальгически произносить: Куоккала (Репино), Келломяки (Комарово), Терийоки (Зеленогорск). Повсеместно попадаются следы пребывания предшественников, граждан Финской автономии / Великого княжества Финляндского / Финляндской республики: кирхи, дома, остатки бытовых и хозяйственных построек, памятники на кладбищах.

Однако исторические катаклизмы геополитических сдвигов неожиданно докатились до тихой «соседки», долгие годы бывшей нейтральной Финляндии. Конфликт на Украине перерос в столкновение со всем «коллективным Западом», элиты которого, не будучи субъектными, кинулись в некой ажиотации поддерживать и вступать в военный блок НАТО. Культура «отмены» привела не только к экономическим санкциям, но и к искажению исторической и культурной памяти [6]. Финляндия закрыла границы, запретила контакты российских граждан, даже тех, кто имеет семейно-родственные связи. Апофеозом русофобии стало недавнее вступление финнов в НАТО (хронологически даже раньше Швеции), которое автоматически увеличило границу нашего соприкосновения с военным блоком почти в два раза и которое позволит альянсу создавать инфраструктурные и военные объекты на территории Финляндии.

Обращение к историко-философскому наследию помогает понять многие нюансы взаимоотношений между разными культурами и историческими периодами [13]. Так, необычайно популярная фигура священника Григория Спиридоновича Петрова-Русского (1866–1925), жившего и в России, и в Финлян-

дии, и в Европе в годы не менее критические и напряженные по всем направлениям, замыкает на себе, как бы кристаллизуется, привлекает внимание к аналогичным проблемам и подходам, где высказывает позицию одного из «лагерей» в ряде своих публикаций и воззрений.

Двадцать лет назад про нашего героя практически никто не знал и не вспоминал. Однако проведенные реформы в России и поиски, попытки самостоятельного государственного строительства, национальной политики вернули из небытия целые пласты русской жизни и культуры, особенно эмигрантской. Так, в 2004 г. была подготовлена к печати, переведена и опубликована написанная в эмиграции основная работа Г.С. Петрова-Русского «Финляндия, страна белых лилий» с предисловием Марии Витухновской [16]. Даже такой популяризатор исторических личностей и сюжетов, как драматург Эдвард Радзинский, и то рассказал о жизни Петрова-Русского в телепередаче, посвященной академику И.П. Павлову, поскольку первая супруга Григория Спиридоновича – Мария Капитоновна Петрова – была ассистенткой и сотрудницей академика, крестной его детей¹.

В академической религиозно-духовной среде появился ряд публикаций «о деле Петрова» (священник был лишен сана), оцифрованы многие его работы публицистического характера [4; 8; 18]. Поскольку Петров-Русский активно участвовал в движении «обновленчества», а с 1918 г. стал эмигрантом, в новой, советской России со сложным статусом РПЦ персоне его была сознательно забыта. И это несмотря на то, что его пытались привлечь к взаимовыгодному сотрудничеству с большевиками даже приехавший из эмиграции В.И. Ленин; Петров-Русский не принял предложения и позднее довольно неслестно характеризовал самого Ленина.

Петров-Русский был неотъемлемой частью политической и культурной жизни России конца XIX первой четверти XX в. Россыпь впечатлений и оценок можно найти в мемуаристике того времени, И.Е. Репин написал яркий портрет Петрова [17], скульптор И.Я. Гинцбург создал «малую форму» – скульптур-

¹ М.К. Петрова (1874–1948) – виднейший физиолог, работала в Институте экспериментальной медицины, затем в Физиологическом институте АН СССР, с 1946 г. заведовала лабораторией. В 1935–1944 гг. профессор, заведующая кафедрой физиологии и патофизиологии высшей нервной деятельности Ленинградского института усовершенствования врачей, лауреат Сталинской премии. Оставила мемуары. Похоронена на Литераторских мостках в Ленинграде.

ный образ священника. Об этом мы рассказывали довольно подробно в статье предыдущего выпуска нашего ежегодника [7].

После сложения сана священника Г.С. Петров-Русский с 1908 до 1914 г., начала Первой мировой войны, проживал на территории Финляндии в городе Выборг. Знакомство с Финляндией было отчасти вынужденным, но тем не менее это не помешало Петрову проникнуться истинной любовью к этому народу и краю. «Лицом к лицу лица не увидать. Большое видится на расстояньи», – своеобразный принцип обретения ценности «другого», самосознания и идентичности. Пребывание в другой стране зачастую дает нам совершенно новый взгляд и на свои собственные проблемы и задачи. Искренняя любовь к России заставляла Григория Спиридоновича отмечать сходства и различия, постоянно сравнивать две страны. «Мы то смеемся, то возмущаемся, что за границей плохо знают Россию и что иностранцы, когда говорят и пишут о нашей родине, то сообщают часто или нелепо-забавный, или сочиненный оскорбительный вздор. Но, упрекая в невежестве относительно России иностранцев, мы должны признаться, что в громадном большинстве мы и сами знаем свою родину, все разнообразие ее жизни не лучше, чем иностранцы» [15, с. 3]. И далее практически указывает на методологическое основание изучения и описания финского края: «Одних различных народностей с самыми разнообразными наречиями, обычаями, степенями умственного развития в России насчитывается многие десятки. Судить обо всех одинаково, мазать всех одною краскою, кроить на всех одежду по одной мерке здесь никак нельзя. Нужно пристально взглядеться в лицо каждой отдельной народности, живущей в том или ином уголке общей нашей великой родины. Понять душу этой народности. Понять, к чему эта народность стремится, что она может дать и что дает России» [15, с. 4].

Надо отметить, что большая часть интеллигенции, и консервативной, и либеральной, особо относилась к финской автономии. Схожесть условий проживания, видов деятельности, любовь к северной природе «Страны озер» позволяли смотреть на соседнюю страну как знакомую и близкую. «Образ Финляндии в русском искусстве, в прозе, поэзии и вообще в массовом сознании русских первой половины XX века был весьма позитивным... Как “не наше” воспринимались русскими в Финляндии камни, скалы, обнаженные гранитные площади. Каменная Финляндия удручала одних, восхищала других и наводила на мысль о демонизме Севера, о границах бытия. С легкой руки А.С. Пушкина в русском сознании утвердился стереотип: финн-

рыбак, “печальный пасынок природы”. Но на смену этому стереотипу быстро пришел другой – финн-хозяин, отец природы. Как “не наши” воспринимались в Финляндии изумительная чистота, трудолюбие, необыкновенный порядок. Если трудолюбие вызывало восхищение, то порядок некоторым героям русской литературы порой хотелось нарушить, и финский уют был порой “холоден и жестковат”. В целом образ Финляндии в России был одним из излюбленных. Политика, военная конфронтация, конечно, влияли на формирование образа, но не могли уничтожить сложившегося отношения к образу Финляндии как к образу “не нашей”, но надежной и цивилизованной соседней страны» [11, с. 237–238].

Эта маленькая по масштабам в сопоставлении с Российской империей страна стала причиной резкого размежевания политических сил России в разные исторические периоды, но особенно в тот, когда власти российской метрополии пытались покончить с финской автономией. «Финляндский вопрос» стал центром обсуждений и политических дискуссий. «В это время империя вела наступление на финляндские права по нескольким направлениям: законодательство Финляндии было подчинено общегосударственному, понижалась роль финского парламента, были предприняты шаги по уничтожению финской армии» [3, с. 18]. Русификаторская политика имела бурное сопротивление, и своеобразным апогеем протеста стало убийство в 1904 г. генерал-губернатора Финляндии Н.И. Бобрíkова. К тому же, на горизонте событий маячила Первая русская революция.

Итак, раскол сил по финляндскому вопросу был следующим: «антифинляндский лагерь» – крайние правые, националисты и октябристы с ярким сторонником и представителем этого лагеря Петром Аркадьевичем Столыпиным во главе¹ и «профинский» лагерь – левые партии, кадеты и наиболее реально мыслящее чиновничество во главе с российскими либералами, которые в прессе активно защищали Финляндию в

¹ В позиции Столыпина была рациональность, поскольку власти ВКФ укрывали и помогали террористам и революционерам (В.И. Ленин, например, долго скрывался на территории Финляндии), мечтали иметь свою армию, но в российской службе отказывались или срывали призыв, при том что это было не отдельное государство, имеющее самостоятельную внешнюю политику, а автономия. В период Первой русской революции и Русско-японской войны финские власти переправляли деньги от японского правительства российским революционерам для дестабилизации страны изнутри [1].

восторженно-комплиментарных публикациях [2]. Г.С. Петров был, как мы указали, одним из последовательных сторонников «профинской» позиции, в своих работах он приводил аргументы в защиту финской автономии. Так, в небольшой статье «Пигмалионы Севера» он восторгался обустроенностью Финляндии и стремлению к культуре в столь суровых условиях. Вслед за описанием зоопарка на острове, обсерватории, зеленых ковров-газонов, продуманности бытовых мелочей Петров переходил к сравнению национальных черт финнов и русских, к анализу причин различий – как политических, так и культурно-нравственных.

«Отчего же в маленькой, крохотной, бедной, суровой Финляндии это есть, а у нас, в великой России, нет? Нищих на улицах нет. Безобразно пьяных также. По всем городам, городкам и поселкам не только в изобилии всевозможные школы, но и всякого рода собрания, общества, залы чтений, музыкальных обществ, игр и развлечений... Даже враги финляндцев... не могут не признать их исключительной честности. Русского человека, впервые попавшего сюда, эта общая, массовая честность прямо поражает» [14, с. 144]. Далее Петров подчеркивал, что государственный контроль в виде законов, юридических и экономических проверок становится излишним, если «начала внутренней жизни» строятся на нравственном законе и культурно воспитанном населении. «В такой стране не нужны сотни сенаторских ревизий. Здесь честность пронизала и верхи, и низы населения. Как хотите, а это требует долгой и своеобразной культурной работы над населением, и к охране финляндцами их основных начал внутренней жизни мы должны отнестись не с легкомысленною подозрительностью, а с осторожным уважением. Потоптать зеленый ковер Финляндии не стоит никакого труда, но вопрос: чего стоило рождение этого ковра и при каких условиях внутренней жизни Финляндии он только и мог родиться?» [14, с. 149].

В другой работе того периода «Страна болот» Петров развивает свой пафос о благоустроенном крае, но связывает удобство и комфорт с «благами конституции», т.е. с соблюдением основ законности. Напомню, что депутатом II Думы Петров-Русский был как раз от партии кадетов, конституционных демократов, «партии народной свободы». «Те блага конституции, которые мы еще только пытаемся ввести по всей России, в Финляндии существуют уже сто лет. И благодаря им... крошка Финляндия в сравнении со всею остальною громадою России является областью чудес народного благоустройства» [15, с. 13].

Поездки по Финляндии укрепили убеждение Петрова в необходимости сохранения особого положения этой автономии, поскольку для такой огромной державы, как Россия, эта маленькая страна, по его мнению, не представляла опасности. Идеализация Финляндии привела Петрова к мысли о том, что России необходимо ей подражать и копировать формы социальной организации этого княжества. Поскольку Петрову было запрещено посещать столицы (Санкт-Петербург и Москву), он вел активную деятельность не только на территории Финляндии, но и в губернских провинциях России. Он постоянно выступал с лекциями просветительского характера, которые не содержали, конечно, революционных призывов, но были яркими и запоминающимися. В архивах имеется множество донесений полицейских, осуществлявших надзор за неблагонадежными, где описывается неугасающий интерес публики к выступлениям известного бывшего священника [3, с. 21]. Петров-Русский был последовательным сторонником улучшения жизни через «внутреннюю трансформацию» граждан, через первичные нравственные установки и здоровые привычки.

Отказ от пьянства – одна из таких мер, которые могут изменить человека в лучшую сторону. Об этом Петров знал не понаслышке, он был ярым сторонником трезвого образа жизни, одним из активных деятелей Александро-Невского общества трезвости при храме Воскресения у Варшавского вокзала, где находится икона «Неупиваемая чаша». Исторически район у Обводного канала, где был построен храм, – это самые бедные кварталы для рабочих многочисленных предприятий, окруженных кабаками для «досуга» жителей рабочих окраин. Григорий Спиридонович постоянно выступал с проповедями (до снятия сана), с лекциями, с призывами отказаться от пьянства, регулярно публиковался в журнале «Друг трезвости», выпустил брошюру «Долой пьянство!» (1901) [9, с. 252]. Глубокие чувства и боль за «бедных людей», надежда на просвещение и евангельские истины, призывы к новой, цельной жизни – вот содержание его выступлений. Когда молодой священник написал труд «Евангелие как основа жизни» (1898) и снискал огромную популярность как проповедник «новой школы», тогда же он получил очень перспективное карьерное предложение: стать наставником детей великих князей Павла Александровича и Константина Константиновича. Но блестящая карьера при дворе не состоялась, поскольку священнику намекнули впредь не увлекаться демократизмом и темными сторонами действительности, не добиваться любви со стороны простого

народа, рабочих и крестьян. Отец Григорий отверг эти предложения, увидев в них искушение, поскольку всегда хотел стать священником бедных [19].

Для Финляндской автономии проблема пьянства стояла также остро. Борьба за трезвость, как и «трезвенные движения», имеет богатую историю. В уста своего персонажа, «духовного отца нации» Юхана Снельмана, Петров вкладывает следующий пассаж: «Сосчитайте теперь, сколько в стране пьяниц, которые, при разумном воспитании народных масс, были бы трезвыми тружениками. Посчитайте, сколько в стране неучей, лентяев, сколько, наконец, преступников. Большинство из них были бы полезными сынами своей родины, если бы с ранних детских лет, а затем в молодые годы, когда вырабатывается характер человека, если бы в это время их разум воспитали, а не оставили без руководства в темном лесу жизни» [16, с. 121]. В 1866 г. в Финляндии было запрещено изготовление самогона в домашних условиях, поскольку действовала госмонополия Российской империи на производство спиртного, а с 1889 г. закон запрещал продавать в одни руки меньше двух литров водки, так появилась первая стандартная финская бутылка вместимостью два литра. Несколько странно читать про борьбу с пьянством таким образом, хотя понятно, что это мера носила экономический характер и ограничивала кабаки-«наливайки» – заведения на любой кошелек.

Когда зародилось рабочее движение в Финляндии, то борьба с пьянством приобрела радикальный характер, стала выдвигаться идея введения сухого закона, который и был проведен в 1907 г. в однопалатном финском парламенте, но Николай II его не утвердил. Уже после Февральской революции в 1917 г. Временное правительство одобрило инициативу, однако в действие закон вступил только на территории независимой Финляндии в 1919 г. и просуществовал до 1932 г. Для пропаганды были созданы «Союз сухого закона» и множество подобных объединений, базирующихся на разных социальных группах. Прошло более 70 лет, но до сих пор финны отмечают факт отмены «сухого закона», поскольку фактически он действовал до конца 1968 г. До настоящего времени цены на алкоголь и налоги на спиртное очень высокие, поэтому естественно, что, попадая в страны с дешевым алкоголем, финны себя не сдерживают и имеют репутацию отнюдь не трезвенников.

Возвращаясь к взглядам Г.С. Петрова-Русского по финляндскому вопросу, кратко перечислим события в судьбе страны и нашего героя. Ссылка стала бессмысленной и была пре-

рвана после начала Первой мировой войны, и Петров включился в новый водоворот истории, хотя вплоть до революционных событий находился под полицейским надзором. Он продолжал вести активную публицистическую жизнь, читал лекции в разных городах и весях, часто бывал в Крыму, где у него была дача-дом «Вишневый сад», названная так в память об А.П. Чехове, с которым он был знаком и восхищался его личностью и талантом. Сведения об этом периоде достаточно скудны, но мы знаем, что перед Октябрьской революцией Петров встретил свою будущую вторую жену в Нарве, а уже после революции в 1919 г. в Киеве у пары родилась дочь. Практически в это же время погиб сын Петрова от первого брака Борис, который служил в армии Деникина. Вскоре Петров присоединился к Добровольческой армии, где читал лекции на Кубани и Северном Кавказе. С Белой армией Деникина он «бежал гол и бос» через Крым сначала в Константинополь, затем в Галлиполи, Триест и, наконец, Белград. Началась новая жизнь, новая биография, новая слава [2, с. 13–14].

После многих катаклизмов, утвердившись на новом месте в новой стране, Петров вновь обратился к размышлениям о северном крае. За десять лет образы Финляндии потеряли резкость черт, но приобрели ностальгический флер и идеалистическую окраску. Книга «Финляндия, страна белых лилий» стала неким универсальным ориентиром к построению самостоятельного национального государства, обретению идентичности в рамках осуществляющихся демократических преобразований. Тем более, что сама Финляндия к тому времени приобрела реальную независимость. Процесс был очень непростым, поскольку и России судьба предпослала многочисленные трагические испытания, которые часто вели страну на грань исчезновения [10; 12].

Финляндии до обретения независимости как самостоятельной страны не существовало, поскольку территория входила сначала в состав Швеции, а затем в состав Российской империи. Шведы шесть веков господствовали во всех структурах, государственный язык был шведский, шведская культура доминировала, поскольку никаких газет, литературы, искусства у финнов не было. Да никто и не стремился к развитию финской идентичности. С момента присоединения к России финны попали в очень сложную ситуацию, как сейчас говорится, им «стало необходимо выйти из зоны комфорта», поскольку предоставленная автономия требовала самостоятельных действий и обретения «самости» в новой реальности [5]. Собственно об этом и написал Г.С. Петров-Русский свою книгу. В

ней последовательно рассматриваются социально-государственные образования и структуры, новые формы объединения и сплочения на духовных основаниях через просвещение, семейные ценности, культуру. Особо подчеркивается роль духовных лидеров, как религиозных, так и светских, национальной интеллигенции и артистическо-художественной среды.

«Финляндия, страна белых лилий» – книга, повлиявшая на европейских современников; чего стоит только тот факт, что Кемаль Ататюрк после прочтения этой книги (она была переведена на турецкий язык в 1928 г.) приказал включить ее в программы для учебных заведений, в том числе и армейских. Множество раз книга переиздавалась на разных языках: болгарском, сербском, турецком, курдском, арабском. Сравнительно поздно она была переведена и издана в Финляндии, в 1978 г.

Герои финской истории зачастую выведены условно и мифологизированно (Элиас Ленрот, Юхан Людвиг Рунеберг, Юхан Вильхельм Снельман), но достаточно подробно. Некоторые черты персонажам явно достались от самого автора. Иногда совершенно неожиданно Петров описывает такие формы общения и сближения, о значении которых тогда вряд ли задумывались. Так, например, очень популярное и массовое увлечение, почти как эпидемия, английским футболом Петров оценивает крайне негативно. В уста Снельмана он вкладывает сентенцию о том, как «променивается интеллектуальное развитие молодежи на толстые ноги буйволов». «Что станет с этими героями с мускулистыми бедрами, коленями и ступнями?.. Что с ними будет в дальнейшей жизни? Какими новыми духовными благами обогатят они родину?» [15, с. 84]. И дальше ирония по поводу всеобщей радости от побед команды «Сильная нога» переводится в призыв создать «команды» по другим основаниям. «Я был бы счастливее, если бы в нашей дорогой Суоми существовало бы несколько обществ с названиями: “Сильная мысль”, “Великое дело”, “Молочное производство”, “Лучшее яйцо”, “Отборное зерно”, “Белое полотно”, “Чистая совесть”, “Новые идеи”, “Гордость механики”, “Сытый народ”» [15, с. 87].

Никто не будет отрицать, что современные фанаты (в том числе и футбола) являются одной из социальных баз экстремистских групп и движений в различных странах. Пророческое предвиденье Петрова смещает внимание читателя в сторону семьи, отношений родителей и детей, где и происходит воспитание, развитие ума и сердца. Он подчеркивал, что воспитание и формирование нравственности в семье не личное дело, а «вопрос общественный, народный, государственный» [15, с. 92].

Просветительский пафос требует своих героев, образцов и идеалов. Кому, как не представителям культуры, выполнять эти задачи? На примере появившихся на рубеже веков новых финских художников, архитекторов, театральных деятелей можно убедиться в становлении нового национального самосознания. «Для мировой истории процесс формирования нации, а затем образования независимого государства скорее является исключением, чем правилом, так как нарушает наиболее распространенную логику развития событий: государства создавали нации, а не наоборот. Между тем Финляндия очень достойно прошла этот путь. Включение нескольких восточных шведских провинций в состав Российской империи 1809 г. создало условия для складывания финляндской идентичности и формирования политической нации. За более чем столетний российский период Финляндия “заработала” упорным трудом право на независимость. И в тот момент, когда история предоставила шанс стать независимым государством, она этим шансом умело воспользовалась» [10, с. 124].

Петров-Русский вдали от своей Родины осознал, что у Финляндии реализовался свой собственный путь, которого он искренне желал этому краю тружеников. Для многих государств в исторические переломные моменты распада империй, больших территорий рецепты «финского сценария» оказались полезными. Однако современные процессы глобализации навязывают некогда самостоятельным и субъектным государствам «чужие сценарии», когда воля народа подчинена управляемым элитам, которые далеко не всегда отстаивают национальные интересы.

Литература

Исследования

1. *Бахтурина А.Ю.* П.А. Столыпин и финляндский вопрос. URL: http://www.tsaarinikolai.com/tekstit/Stolypin_i_finljandski_vopros.htm.
2. *Витухновская М.А.* Бунтующая окраина или модель для подражания: Финляндия глазами российских консерваторов и либералов второй половины XIX – начала XX веков // Многоликая Финляндия. Образ Финляндии и финнов в России: Сб. статей. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2004. С. 89–142.
3. *Витухновская М.* О Григории Петрове // Петров Г.С. Финляндия, страна белых лилий. СПб.: Европейский дом, 2004. С. 7–39.
4. *Воронцова И.В.* Священник Г.С. Петров и его «дело»: процесс над церковным публицистом. 1906–1907 гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. II:

- История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С. 11–29.
5. *Гашкова Е.М.* Идеи естественного права Г.С. Петрова-Русского // Русская философия XX века и ее вклад в мировую интеллектуальную традицию. К 100-летию «Философского парохода». Тезисы международной конференции. В 2 т. Т. 1. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 155–157.
 6. *Гашкова Е.М.* «Культура отмены» как механизм искажения исторической и культурной памяти // Диалоги и конфликты культуры в меняющемся мире: XXI Международные Лихачевские научные чтения, 25–26 июня 2023 года. СПб.: СПбГУП, 2024. С. 204–206.
 7. *Гашкова Е.М., Попова Е.В.* Судьба одной скульптуры (И.Я. Гинцбург и Г.С. Петров-Русский) // Вече: Ежегодник русской философии и культуры – 2022. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2022. С. 154–169.
 8. *Костромин К.* «Он – лучше своей книжки неизмеримо...». Священник Григорий Спиридонович Петров (1866–1925) // РУСОФИЛ. Русская философия, культура. Некоммерческий проект Владимира Шаронова. URL: <http://russophile.ru>.
 9. *Макаров А.Ю.* Церковно-просветительская деятельность священника Григория Петрова в 1891–1908 гг. // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (8). С. 249–256.
 10. *Новикова И.Н.* От автономии к независимости: Временное правительствo и Финляндия в 1917 году // Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения. 2018. Т. 11. Вып. 2. С. 107–127.
 11. *Сойни Е.Г.* Образ Финляндии в русском искусстве и литературе конца XIX – первой трети XX в. // Многоликая Финляндия. Образ Финляндии и финнов в России: Сб. статей. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2004. С. 237–238.
 12. *Суни Л.В.* Велико княжество Финляндское (первая половина XIX в.). Становление автономии. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013.
 13. *Цамутали А.Н.* Образ Финляндии в России: влияние на его формирование среды и времени // Многоликая Финляндия. Образ Финляндии и финнов в России: Сб. статей. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2004. С. 12–34.

Источники

14. *Петров Г.* Пигмалионы Севера // Наши пролежни: сборник статей Г.С. Петрова. М.: Тип. А.П. Поплавского, 1913. С. 140–149.
15. *Петров Г.* Страна болот. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1912.

16. *Петров Г.* Финляндия, страна белых лилий / Пер. М. Витухновской. СПб.: Европейский дом, 2004.
17. Портрет священника Григория Петрова. URL: <https://ar.culture.ru/ru/subject/i-e-gerin-portret-g-s-petrova>.
18. *Петров Г.С.* Собрание сочинений // Lib.Ru. URL: http://az.lib.ru/p/petrov_g_s/text_1909_obvinennye_sudii.shtml.
19. *Петров Г.С.* Братец у священника // Святая трезвость. URL: <http://www.trezvost.com/Articles/Petrov.htm>.

Elena M. Gashkova

“The Finnish Question” in the views of G.S. Petrov-Russky

Abstract. The current complex historical situation that changes the policy of states and their elites towards neighboring countries is not unique. Investigating the precedents of this situation, the author of the article turns to the study of G.S. Petrov’s (Russky) (1866–1925) views on the problem of preserving the cultural identity of Finland, at that time a Grand Duchy within the Russian Empire. The study of historical realities and documents is necessary for making balanced and emotionally unbiased decisions in the present. Forgotten or “unlearned” lessons of history cause shortsightedness of contemporaries. At the end of the 19th and beginning of the 20th centuries, the “Finnish question” in Russian society became the subject of heated discussion and led to a sharp division of various political forces. Grigory Spiridonovich Petrov (Russky) was an Orthodox priest, popular preacher, publicist, public figure, deputy of the State Duma, an active politician of that crucial period for Russia, but now is undeservedly forgotten. Petrov-Russky consistently took a liberal “pro-Finnish” position, was a supporter of Finnish autonomy. After being deprived of his dignity for his critical letter to Metropolitan Anthony (1908), he lived in exile on the territory of Finland in the city of Vyborg. Petrov-Russky’s articles on Finnish culture, customs and social structure, a small book “The Land of Swamps” and the main work “Finland, the Land of White Lilies”, written and published after the October Revolution in exile, are valuable material for researchers and also help to understand the current geopolitical situation.

Keywords: “Finnish question”, historical memory, Russian social and political thought, G.S. Petrov-Russky.

Gashkova Elena Mikhailovna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Senior Lecturer, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

С.В. Глебова, Н.В. Перова

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ В РОССИИ: ПРОБЛЕМА ДОВЕРИЯ *

Аннотация. На сегодняшний день внедрение искусственного интеллекта уже широко практикуется, так как ожидается, что эта технология окажет влияние практически на все сферы жизни человека. Тем не менее, открытыми остаются вопросы безопасности, приватности, а также скорости развития данного процесса. В статье рассматриваются особенности внедрения и использования искусственного интеллекта в российском обществе в контексте проблемы доверия цифровым технологиям. В целом Россия остается страной «технооптимистов»: цифровые решения благоприятно воспринимаются обществом. Однако, когда речь заходит о предоставлении личных данных государству, общество реагирует неоднозначно. На основе статистических данных и опросов общественного мнения выявляются ключевые причины доверия (и недоверия) ИИ в России. В результате анализа корреляции особенностей функционирования ИИ и цифровой грамотности граждан делается вывод о необходимости повышения осведомленности населения о принципах работы ИИ, ставится вопрос об эксплуатации общественного доверия усиления контроля за соблюдением прав граждан в рамках внедрения искусственного интеллекта.

Ключевые слова: искусственный интеллект, доверие, безопасность, цифровая грамотность, субъектность, прозрачность.

Глебова Софья Валерьевна – кандидат философских наук, ассистент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Перова Нина Вадимовна – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ № 24-28-00562 «Философские основания этических рисков в сфере систем искусственного интеллекта», С.-Петербургский государственный университет.

Цифровые технологии, и не в последнюю очередь искусственный интеллект (ИИ), вызывают множество опасений в современном обществе. Эти опасения можно разделить на различные категории. Недоверие может быть связано с незнанием механизмов работы инструментов, или в следствии не достаточного доверия к обладателю хранилища данных или цифровым технологиям, применяемым для обработки этих данных. Недавняя массовая паника в России по поводу вопроса перевода биометрических данных в Единую биометрическую систему является яркой иллюстрацией недоверия граждан России цифровым решениям [11]. Часто, люди не интересовались вопросом, где хранятся их биометрические данные (и, даже не знали, что они где-либо хранятся) до того, как не получали уведомление в мессенджере от знакомых, что нужно срочно запретить передачу этих данных в центре «мои документы». Тем не менее, если обратиться к исследованиям о доверии граждан России процессу цифровизации, то результаты будут демонстрировать обратное.

Проблема применения искусственного интеллекта является одной из наиболее дискутируемых в сегодняшнем медийном и академическом поле, т.к., среди прочего, напрямую ставит под вопрос уникальность субъектности человека. Тот факт, что приобретение ИИ способности самостоятельно принимать решения, является ключевым вопросом, он свидетельствует о множественных проявлениях человеческой рефлексии. Художественные исследования, например, фильмы, описывающие то восстание машин («Терминатор»), то сильный искусственный интеллект, восхищающийся человеком («Двухсотлетний человек»). И, более близкие нам, но более строгие в отношении фактов, научные исследования, направленные на формирование все более узких определений субъектности и более сложных тестов для ИИ.

В то время, как Европейский союз представил документ позволяющий классифицировать ИИ по степени рисков [4], в российском поле не существует даже согласия о том, насколько опасен ИИ, опасен ли вообще, и в каких областях. В то время как одни продвигают распространение ИИ, в том числе власть имущие группы населения, так президентом России принята стратегия развития ИИ до 2030 г. [13]; другие, чаще с использованием медиаресурсов, все еще продолжают говорить о том, что «быстрое развитие искусственного интеллекта может представлять угрозу цивилизации»[7].

Результаты исследований показывают, что российское общество – общество технооптимистов [16], россияне в большинстве своем доверяют техническому прогрессу, достижениям

науки, в том числе технологиям с применением ИИ. В 2022 г. более половины (55%) россиян утвердительно ответили на вопрос о доверии ИИ [8]. И, что важно, этот показатель растет из года в год. Однако, стоит отметить, что, при этом, на момент 2022 г., объяснить принцип работы данной технологии могли (по своей собственной оценке) только в районе трети опрошенных (36%) [8].

На деле сложно определить корректность самодиагностики в области навыков и понимания принципа работы ИИ. В целом, людям свойственно оценивать себя несколько более лояльно, чем окружающих, что демонстрирует, в частности, показатели исследования Высшей школы экономики: на вопрос «Умею определить пиратский цифровой контент» 22,4% пользователей ответили, что не умеют, 25,4% отметили, что могут это сделать с посторонней помощью, 36,7% – что могут сделать это сами и 15,7% сказали, что разбираются в этом и могут объяснить принципы [12, с. 48]; то есть практически половина опрошенных (47,8%) разбираются в вопросах оригинальности контента на достаточно посредственном уровне. При этом, 70,3% опрошенных ответили «скорее да» и «да» на вопрос «Всегда соблюдаю правила в отношении авторских прав и лицензий на цифровой контент, который я нахожу» [12, с. 49]. В связи с чем, авторы предлагают рассматривать показатели способности объяснить работу ИИ на фоне показателей цифровой грамотности населения России.

То же исследование о цифровой готовности указывает, что 54,9% пользователей не способны без посторонней помощи проверять вебсайты на предмет безопасности личных данных [12, с. 50]. Больше трети пользователей (35,5%) не способны защитить себя от спам-сообщений, кражи личных данных и пр. [12, с. 50]. 61% не имеет четких представлений о передовых достижениях в области цифровых технологий и о том, как они влияют на жизнь человека [12, с. 56]. Все вышеперечисленное (даже с учетом самостоятельной диагностики пользователей) свидетельствует о недостаточно развитых компетенциях россиян в области обеспечения безопасности собственных данных.

Важным фактором в этом вопросе оказывается возраст. Повсеместное использование ИИ стало доступно относительно недавно. Это значит, что для большей части населения ИИ является именно новой технологией, требующей объяснения принципов и перепроверки информации для формирования доверия. При этом, если мы обратим внимание на компьютеры или Интернет, их использование является частью социальной

реальности значительно дольше. Домашние компьютеры, такие как «Агат», «Сура» и ряд других появились в Советском Союзе еще в 80-е гг. XX в., датой появления Интернета считается 28 августа 1990 г. [9]. Это означает, что многие жители нашей страны, родившиеся после этого, не только знакомы с этими технологиями, но уже воспринимают их как часть реальности. В 2010 г. людей, которые практически или совсем не застали жизнь без Интернета и компьютеров было не меньше 20% [5]. Согласно последней переписи населения, речь идет минимум о 40% населения [6], для которых эти технологии в той или иной степени существовали всегда. То есть, для этих людей не может идти речь о необходимости формирования доверия к технологиям, это доверие появляется в них в рамках воспитания и социализации. Речь идет о двух поколениях нашей страны, которые воспринимают цифровые технологии как часть повседневности, не требующей перепроверки.

Результаты исследования ВЦИОМ подтверждают, что доверие вызывают те технологии, которые являются более привычными: «максимальный уровень доверия зафиксирован в группе молодых людей 18–24 лет (75%). Показатель также выше среди мужчин (60%) и материально обеспеченных граждан (65%)» [8]. Так, старшее поколение в России, напротив, в большинстве своем доверяет информации, изложенной в телевидении [10].

При этом, использование программного обеспечения с применением ИИ зачастую связано проблемой безопасности данных пользователей. Программное обеспечение с ИИ, который рядовой пользователь использует в рамках повседневного обихода работает, как правило, на основании статистики, собранной из массивов больших данных и цифрового следа самого пользователя. Поисковые системы, «умные колонки», сайты и мобильные приложения для просмотра видео и прослушивания музыки, онлайн магазины и маркетплейсы и пр. для более точных рекомендаций накапливают и используют предыдущую информацию. При этом, данная информация накапливается в центрах обработки данных, соответственно, управление данной информацией с устройства пользователя уже невозможно. Накопленная в дата-центрах информация создает достаточно подробный портрет пользователя, и утечка этих данных может создать серьезную угрозу манипуляции. Так, в 2022 г. мошенническими методами у конечных пользователей цифровых услуг банков было украдено 14,1 млрд. рублей [17]. Опуская человеческий фактор мошенничества применение ИИ

в качестве единственного основания для принятия решений может создать достаточно серьезную угрозу.

Одним из требуемых параметров для запуска работы цифрового решения, в том числе ИИ выступает прозрачность. Эти идеи часто присутствуют в проектах кодексов и различных программах развития ИИ. Так, прозрачность, понимаемая как «объяснимость работы искусственного интеллекта и процесса достижения им результатов» [13], выделяется как один из обязательных принципов использования ИИ в рамках Национальной стратегии ИИ. В то время как, сегодня по большей части ИИ функционирует по принципу «черного ящика», то есть понимание профессионалов и, тем более, широкой общественности о конкретных шагах, предпринятых для получения того или иного результата, ресурсах и методах глубокого обучения не является полным.

Здесь стоит отметить три важных момента. Во-первых, в силу того что вся привлекательность ИИ в его современном виде, то есть в виде генеративных систем построена на том, что он генерирует результаты на основании паттернов, многие из которых не доступны человеку. Генерация ответов происходит на основании языковых моделей, обученных на объемах данных недоступных любому человеку. Массивы данных могут составлять часть коммерческой и/или государственной тайны. Человек просто не в состоянии зафиксировать эти паттерны из-за ограничений памяти и скорости работы мозга. Во-вторых, результат, который выдает ИИ всегда является вероятностным по своей сути, а не точным, как при использовании линейных алгоритмов. И в-третьих, в связи с тем, что основная задача генеративных языковых моделей собственно производство нового текста (кода) на основе предоставленных им данных – языковые модели способны создавать фантомы (to hallucinate). Такую информацию, если бы нам выдал человек мы бы назвали «враньем». Однако ИИ способен не только продуцировать такие фантомы, но и включать их в последующие свои операции. В связи с чем, слепое доверие к ИИ при принятии решений может представлять значительные риски. Так, например, в США ИИ направлял полицию, прогнозируя преступления, в районы, где живут преимущественно черное население [3, с. 51]. В России из-за ошибки ИИ в тюрьму был отправлен не виновный в убийстве человек [15]. В случае с рядовым пользователем могут возникнуть как бытовые проблемы: вроде выбора более длинного маршрута или неправильного расчета времени при использовании онлайн карт, т.к. они обладают не-

полной информацией и/или недостаточно точно рассчитывают пробки. Так и более серьезные, например, слепое полагание на языковые модели и факты, которые они «галюцинируют».

Интуитивно люди понимают данные угрозы, хотя и не формулируют свои опасения при ответе на общие вопросы, вроде «доверяете ли вы искусственному интеллекту». Это явно видно по результатам опроса ВЦИОМ «Прогресс или угроза, или об искусственном интеллекте в медицине»: 49% будут испытывать дискомфорт, если врач при принятии решения будет *консультироваться* с ИИ [14]. Кроме того, «Более половины россиян выступают против замены водителя искусственным интеллектом при управлении транспортными средствами на дорогах общего пользования (59%). Примерно такая же доля опрошенных допускают использование технологии распознавания лиц в целях обеспечения правопорядка лишь при условии сохранения личных данных и прав граждан на личную жизнь (57%)» [8]. Все это против 32%, которые отвечают отрицательно на вопрос доверия ИИ в целом [8]. Следовательно, доверие резко снижается, как только человек встает перед реальной перспективой влияния решения ИИ на их жизнь.

Личное соприкосновение непосредственно с роботами так же имеет скорее негативные последствия для восприятия субъектом ИИ: роботизированные консультанты нервируют, предлагают стандартные решения, в том числе для пользователей, которые уже прошли этот путь и не добились результата. Постоянное общение с ботами, спам-звонки из банков и медицинских центров, когда вместо человека на другом конце оказывается всего лишь генератор голоса и тщательно продуманный скрипт не только не формируют полезную для человека информационную среду, но и создают дополнительные отвлекающие стимулы, препятствуя сосредоточению на необходимом деле. Современные, наиболее распространенные в качестве маркетингового инструмента роботы не способны воспринимать контекст, сложные запросы, они являются по сути своей коммутаторами, при чем зачастую проактивными коммутаторами. Взаимодействие с такими системами, не может быть эквивалентно взаимодействию с настоящими людьми «по запросу» самого агента. Тем не менее, если еще несколько лет назад отличить звонок бота от звонка реального человека мог каждый, то сегодня уровень технологий позволяет придать боту не отличимые от человека тембр, интонации, таким образом отличить бота от человека достаточно затруднительно. В результате, уже привычная форма коммуникации – разговор по телефону – заставляет субъекта

екта сомневаться в вопросе «что есть человек», создавая эффект «зловещей долины». Ранее, когда человек отвечал на телефонный звонок, существовала уверенность, что разговор будет именно с человеком. Не видя собеседника перед собой, человек тем не менее подсознательно наделял его некоторыми качествами, которые свойственно приписывать человеку. Теперь этот процесс оказывается весьма размытым. Сам процесс общения преобразовался в команды и теги «вопросы оплаты», «расписание», «связать с оператором». Однако ИИ не является первой технологией, которая поставила вопрос таким образом. До этого сомнение в статусе собеседника стали вызывать социальные сети, до этого – телефон как таковой. Изменение форм общения каждый раз приводит к переосмыслению человека как непосредственного участника коммуникации. При этом, внедрение цифровых технологий в процесс не означает полное разрушение человека. Скорее, можно говорить о том, что по-новому ставится вопрос о доверии, как людям, так и цифровым технологиям. Однако, в моменте слома могут возникать проблемы взаимодействия с новой технологией.

Кроме открытости и самого способа коммуникации с человеком, среди значимых аспектов ИИ называют объективность и непредвзятость. Уже сама по себе постановка вопроса о непредвзятости весьма сомнительна, т.к. принципы работы ИИ закладываются людьми, а обучается программа статистическим перебором успешных результатов. Тем не менее, даже при условии абсолютной беспристрастности ИИ имеет тенденцию «поучить» аналог метафоры «серой слизи» из этики нанотехнологий или гипотезе «тепловой смерти Вселенной», то есть фактическому отсутствию этических решений и оценок» [1, с. 143], то есть вопрос применимости беспристрастных суждений к сложному, полному контекста миру социальных взаимодействий остается под вопросом. В.Ю. Перов с своем докладе «Искусственный Моральный Агент: парадокс беспристрастности» отмечает, что беспристрастность далеко не всегда является синонимом справедливости. При решении многих этических дилемм требуется как раз внимание к полу, возрасту, контексту, в котором оказался человек. Данный тезис поддерживают так же респонденты ВШЭ в рамках опроса о «цифровой готовности населения России», авторы аналитического обзора отмечают «чем выше уровень цифровой грамотности (от начального до продвинутого), тем слабее влияние фактора недоверия технологиям и тем сильнее влияние фактора социально-этического недоверия» [12, с. 64].

Таким образом, три основных фактора, которые предъявляются ИИ в качестве обязательных требований: открытость, ясность коммуникации, непредвзятость на сегодняшний момент являются проблемными для разработчиков. В связи с этим, приходится отметить тот факт, что население России достаточно наивно относится к перспективам цифровизации; представления о цифровой безопасности данных и о последствиях применения ИИ и новых технологий в целом являются явно недостаточными для ответственного принятия решений в области цифровизации.

Также приходится признать, что в погоне за званием передовой цифровой державы в повседневную практику в России вводятся технологии с применением ИИ определяемые как технологии с высокой степенью риска. Такие как распознавание лиц, сбор и хранение биометрических данных [2, с. 114]. Хранение цифрового слежка, содержащего в себе все номера идентификационных документов, данные о месте проживания и составе семьи безусловно является очень удобным в ежедневном использовании, однако, ответственность за безопасность этой информации лежит на государстве, как на заказчике и, что более важно, гаранте прав гражданина, а также на IT-специалистах ответственных за продукт. В то время, как утечки данных с портала происходят практически ежегодно (пример – пост в Телеграмме зампреда комитета Госдумы по экономической политике Михаила Делягина: <https://t.me/delyagin/26711>) и никак не компенсируются пострадавшим – конечным пользователям.

Безусловно, остановить прогресс в области цифровых технологий невозможно и не нужно: в рамках современной экономики слишком многое зависит от темпов технологического развития. Однако, на данном этапе становится очевидно, что требуются значительные изменения в области распространения информации о принципах цифровой грамотности среди широких слоев населения; представляется так же важным обратить внимание на формирование профессиональных этических стандартов IT-специалистов и методических материалов для оценки рисков применения ИИ. Необходимо также усилить государственный контроль, при этом сформировав комиссии по контролю за соблюдением прав граждан на приватность и невмешательство в личную жизнь со стороны самого государства. В противном случае, текущая ситуация демонстрирует серьезные риски злоупотребления доверием граждан к технологическим инструментам. Симптоматичной в данном случае является как раз ситуация массовой паники по поводу перенесения

биометрических данных на хранение в Единую биометрическую систему. А вместе с потерей доверия к технологиям представляется вполне возможной перспектива утраты доверия к заказчику технологии (бизнесу или государству).

Литература:

Исследования

1. *Перов В.Ю.* Искусственный Моральный Агент: парадокс беспристрастности // XV Международная конференция «Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы – 2023. Разумность. Практичность. Человечность»: Материалы конференции, Санкт-Петербург, 16–18 ноября 2023 года. СПб.: Сборка, 2023. С. 143–144.
2. *Этика и «цифра»: от проблем к решениям / Под ред. Е.Г. Потаповой, М.С. Шклярук.* М.: РАНХиГС, 2021.
3. *Этика и «цифра»: Этические проблемы цифровых технологий.* М.: РАНХиГС, 2020.

Источники

4. The AI Act Explorer // The EU Artificial Intelligence Act. URL: <https://artificialintelligenceact.eu/ai-act-explorer>.
5. Всероссийская перепись населения 2010 // Росстат. URL: https://rosstat.gov.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm.
6. Всероссийская перепись населения 2020 // Росстат. URL: <https://rosstat.gov.ru/vpn/2020>.
7. Греф увидел потенциальную угрозу в быстром развитии искусственного интеллекта // Интерфакс. URL: <https://www.interfax.ru/russia/580517>.
8. Искусственный интеллект: угроза или светлое будущее? // ВЦИОМ. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/iskusstvennyi-intellekt-ugroza-ili-svetloe-budushchee>.
9. История рунета: как развивался интернет в России. Досье // ТАСС. URL: <https://tass.ru/info/2546068>.
10. Новости, достойные доверия // ВЦИОМ. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/novosti-dostoinye-doverija>.
11. Отказ от биометрии в МФЦ в 2023: что говорит закон и можно ли удалить свои данные // Тинькофф. URL: <https://journal.tinkoff.ru/news/biometrics-how>.
12. Оценка цифровой готовности населения России: доклад к XXII Апр. междунар. науч. конф. по проблемам развития экономики и общества, Москва, 13–30 апр. 2021 г. / Н.Е. Дмитриева (рук. автор. кол.), А.Б. Жулин, Р.Е. Артамонов, Э.А. Титов; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021.

13. Указ Президента Российской Федерации от 10 октября 2019 года № 490 «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации» // Президент России. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/44731>.
14. Прогресс или угроза, или об искусственном интеллекте в медицине // ВЦИОМ. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/progress-ili-ugroza-ili-ob-iskusstvennom-intellekte-v-medicine>.
15. *Проскуракова Т.* «Если глаза, нос и рот в нужном месте»: как ИИ может отправить любого за решетку // НТВ. URL: <https://www.ntv.ru/novosti/2804097>.
16. Россия – страна технооптимистов // ВЦИОМ. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/rossiya-strana-tekhnooptimistov>.
17. Россияне сдали мошенникам рекордные ₽14 млрд. // РБК. URL: <https://www.rbc.ru/newspaper/2023/02/15/63eb5da89a794701b759621>.

Sofia V. Glebova, Nina V. Perova

Artificial intelligence in Russia: the problem of trust

Abstract. Today, the introduction of artificial intelligence is already widely practiced, as this technology is expected to have an impact on almost all areas of human life. Nevertheless, the issues of security, privacy, and the speed of development of this process remain open. The article discusses the peculiarities of the introduction and use of artificial intelligence in the Russian society in the context of the problem of trust in digital technologies. In general, Russia remains a country of “techno-optimists”: digital solutions are perceived favorably by society. However, when it comes to sharing personal data with the state, society has mixed reactions. Based on statistical data and public opinion polls, we identify the key reasons for trust (and non-trust) of AI in Russia. As a result of analyzing the correlation between the peculiarities of AI functioning and digital literacy of citizens, the conclusion is made about the need to raise public awareness about the principles of AI operation, and the question is raised about the exploitation of public trust in strengthening control over the observance of citizens' rights within the framework of the introduction of artificial intelligence.

Keywords: artificial intelligence, trust, safety, digital literacy, subjectivity, transparency.

Glebova Sofia Valerievna – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Nina Vadimovna Perova – postgraduate student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

С.Г. Коленко

КАДРОВЫЙ ГОЛОД И ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ

Аннотация. Мобилизация нашей экономики и промышленности, вызванная беспрецедентными санкциями со стороны Запада, обнаружила целые пласты важных проблем, которые не решались в течение нескольких десятилетий. Одной из этих проблем является кадровый голод: в стране наблюдается острый дефицит людей, владеющих рабочими специальностями. В статье исследуются причины, породившие данную проблему. Одну из причин автор видит в длительной стагнации среднего профессионального образования: сама его методика была устаревшей и не соответствовала современным запросам высокотехнологичного и компьютеризированного производства. Кроме того, длительное время не обновлялась материальная база этих учебных заведений, не обновлялся кадровый состав – и это не могло не сказаться на качестве среднего профессионального образования. Второй причиной является дисбаланс между средним и высшим образованием, когда безусловным приоритетом молодежи было образование высшее. В статье вскрываются фундаментальные причины, способствовавшие столь неблагоприятной картине. Автор приходит к выводу, что эти причины кроются в гораздо более глубоких мировоззренческих пластах нашего бытия, и большая доля ответственности за провалы в подготовке кадров лежит именно на сфере культуры, а также на неадекватной культурной политике государства, открыто игнорировавшей в постсоветское время падение престижа рабочих профессий в обществе и способствовавшей тем самым размыванию традиций трудового воспитания, негативной трансформации общественных идеалов вплоть до превращения их в противоположности.

Ключевые слова: постсоветская эпоха, рабочий класс, престиж профессии, среднее профессиональное образование, культурная политика.

Коленко Сергей Геннадьевич – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

О проблеме, вставшей во весь рост сегодня в нашей стране, можно сказать, что она оказалась столь же неожиданной, сколь и ожидаемой. Это можно сравнить со снегопадом – он всегда застает врасплох. Впрочем, опыт ежегодно повторяющегося наступления зимы все-таки выработал у нас определенные условные инстинкты и алгоритмы действий. Смена же общественных формаций происходит, к счастью, не так часто, как смена времен года...

Сказанное о людях «По плодам их узнаете их» можно отнести и к эпохам: по плодам их мы узнаем сущность их. Перед нами – вдруг, как снегопад, как тот самый «снег на голову» из русских поговорок – начал раскрываться смысл, итог той общественной формации, в которой мы жили последние 30 лет. Один из «плодов» уходящей эпохи – это утрата целого социального слоя, того самого рабочего класса, который был движущей силой, строителем государства в веке XX-ом и превратился в «уходящую натуру» века XXI-го.

По утверждению российского информационного агентства «Новости», нехватку персонала в 2022 г. ощутило свыше 80% работодателей. «По данным сервиса Workforce, наиболее востребованы сварщики (газо- и электросварщики) – на них приходится 15 процентов запросов, на монтажников металлоконструкций и технологических трубопроводов – девять, на слесарей – четыре. Остальные 72 процента – рабочие разных строительных специальностей. “Строительной отрасли сегодня не хватает от трех до пяти миллионов рабочих, притом что общее число занятых в этом секторе достигло в прошлом году 11,1 миллиона человек”, – отмечает Кирилл Поляков, сооснователь Workforce» [2].

РИА Новости приводят высказывания некоторых руководителей. Так, Владимир Толстиков, руководитель отдела продаж Деденевского завода металлоизделий, сетует: «Хороших сварщиков не найти. Их в принципе мало, да и на HeadHunter и SuperJob они не сидят. Я два года потратил на поиски персонала: ездил по городу и расклеивал объявления на остановках, но эффективнее всего оказались личные знакомства. Хороших сварщиков не увольняют и не отпускают с производства. Если они захотят уйти – им повысят зарплату, дадут премию. Сделают все, чтобы удержать». Ольга Соловьева, гендиректор того же предприятия, перечисляет вакансии: «Токари, фрезеровщики, операторы станков. С учетом того, что на предприятии новое, современное оборудование, нехватка станочников ощутима. Также есть проблема с инженерно-техническим составом» [2].

С 2022 г. значительно вырос спрос на сантехников, слесарей, разнорабочих, электромонтажников, сварщиков, бульдозеристов, крановщиков, токарей, трактористов, комбайнеров и многие другие рабочие специальности.

Исследование, проведенное в октябре 2023 г. среди более 400 российских компаний, выявило мнение работодателей, 58% из которых считают, что «в 4 квартале 2023 года на рынке труда самыми востребованными останутся те специалисты, которые обладают рабочей специальностью – это сварщики, токари, электрики и другие. На втором месте – представители массовых профессий (33%), а на третьем – инженеры и технические специалисты (28%)» [3].

«Руки рабочих», которые – как гордо пелось в советских песнях – «давали движенье планете», стали такой редкостью, что за ними вынуждены охотиться руководители предприятий, конкурировать между собой, переманивать их друг у друга. Если хотя бы немного приподняться на метафизический уровень над текущей ситуацией, то нельзя не вспомнить народную мудрость, гласящую: «Чем согрешил, тем Бог и наказует». Ведь те самые «руки рабочих» строили не просто великое мощное справедливое государство, но в первую очередь атеистическое государство – государство, в основу которого была положена идея отрицания Бога. «Руки рабочих» не только строили, но и разрушали храмы и монастыри, устраивали на их месте танцплощадки и овощехранилища (в точности исполняя пророчество Священного Писания (Пс. 78, ст. 1–2)). Рабочие как класс, как пролетарский интернационал должны были, по замыслу идейных вождей русской революции, стать разрушителями старого христианского мира по всей планете и строителями нового – безбожного. Эксперимент по созданию атеистического социалистического государства был осуществлен «в отдельно взятой стране» и обернулся крахом этого государства спустя 70 лет после его рождения. Вызов, брошенный Богу, не остался без ответа...

Однако, удержавшись еще немного на метафизической, или – если угодно – историософской позиции, мы увидим не столько наказующий, сколько – и даже в гораздо большей степени – спасительный смысл происходящих с нами событий. Народная мудрость, как всегда, имеет на любой случай исчерпывающе точное заключение. И сейчас она подбрасывает нам ободряющее: «Не было бы счастья, да несчастье помогло». Действительно, не случись экстраординарных внешних событий – нескольких волн жестких экономических санкций, начала СВО, мы бы

продолжали существовать в навязанной нам Западом постиндустриальной модели, связавшей «по рукам и ногам» наши национальные силы и стремления, пока до конца не растворились бы, не разложились бы духовно в этой усыпляющей полуреальности. Проснувшись от внешнего толчка и ощутив грозящую опасность, наше общество мобилизовалось и взялось решительно за укрепление собственной экономики и обороноспособности. Собственно эти внешние обстоятельства и объясняют фактор «неожиданности» кадрового вопроса. Общество сразу «прозрело» и увидело перед собой вал созревших – и перезревших – проблем, от решения которых теперь зависит судьба страны. Однако почему все же мы утверждаем, что кадровый голод в области рабочих профессий явился проблемой ожидаемой?

Во-первых, специалисты в области среднего профессионального образования давно ставили вопрос о несоответствии качества этого образования современным запросам. Одной из главных проблем называется «диспропорция между требованиями рынка и подготовкой квалифицированных специалистов, в связи с чем выпускники образовательных учреждений зачастую не трудоустраиваются по полученной специальности» [4]. Другой проблемой является «изношенность материально-технической базы большинства учреждений СПО. Учебные заведения необходимо обеспечивать не только методическими пособиями и учебниками, но и компьютерной, аудио и мультимедийной техникой. Вышеупомянутая проблема сопрягается с еще одной – недостаточное финансирование сферы среднего профессионального образования» [4].

Вторая причина негативных ожиданий заключается в дисбалансе, сформировавшемся также в сфере образования, когда приоритеты выпускников школ смещались долгие годы в сторону получения высшего образования. Подтверждением тому служит разрастание системы высшего образования, появление множества негосударственных вузов в отличие от системы среднего профессионального образования. Здесь же следует упомянуть о том известном факте, что львиную долю студентов вузов составляли будущие экономисты, юристы и менеджеры. При этом статистика говорит о том, что далеко не все выпускники вузов работают впоследствии по полученной специальности. Инженеры и другие технические специалисты выпускались в гораздо меньшем объеме, что также повлияло на нынешнюю ситуацию: кадровый голод чувствуется и в отношении руководителей технических производств и инженеров.

«Директора средних специальных учебных заведений отмечают, что... еще несколько лет назад у них были проблемы с набором учащихся, и многие направления даже приходилось закрывать из-за низкого спроса... сегодня отношение к профессиональному обучению начало меняться... еще четыре года назад абсолютное большинство мастеров производственного обучения были предпенсионного возраста и по 15–20 лет не повышали свою квалификацию» [7].

Третья причина негативных ожиданий количественного характера. Она связана с так называемой «демографической ямой»: в 1990-е гг. наблюдался существенный спад рождаемости, сегодня 25–35-летних молодых людей просто не хватает физически – соответственно, их не хватает и в виде рабочих и инженерных кадров.

Пресс-секретарь президента России Дмитрий Песков так комментирует эту ситуацию: «Есть проблемы непреодолимого характера, демографические ямы, которые нас преследуют. Это демографическая яма, связанная с Великой Отечественной войной, и демографическая яма, связанная с девяностыми годами, когда рушилась страна и когда рождаемость упала. И то падение, в свою очередь, было спровоцировано продолжающейся ямой от войны. Мы с вами живем в десятилетие, когда эти ямы соединились – это исторический хвост, который нас преследует» [5].

И, наконец, четвертая причина – это причина ментального характера: отсутствие образа рабочего человека в общественном дискурсе, в культурном пространстве и в СМИ. Причем длительное отсутствие. Черта всей постсоветской эпохи: ни в 1990-е, ни в 2000-е гг., вплоть до самого сегодняшнего дня эта тема не просто не была в «мейнстриме», но почти тотально была обойдена вниманием российского общества. В подтверждение этому приведем исследование Ю.А. Ястремской и А.П. Иглиной «Изменение образа рабочего на материале городской провинциальной прессы», опубликованное в 2019 г. Авторы описали изменение образа рабочего в общественном восприятии, основываясь на упоминаниях в местной прессе, начиная с 1917 г. до наших дней. Они обнаружили, что:

1) трансформация образа рабочего в провинциальной прессе происходила в русле общей тенденции в стране, следовательно, выводы, сделанные на материале одной газеты, в принципе правомочны в отношении всей страны;

2) до 1917 г. упоминания в прессе о рабочих практически отсутствуют;

3) первые упоминания неразрывно связаны с образом *рабочего-революционера*; квинтэссенцией положительных характеристик этого образа авторы считают качества, выраженные в знаменитой скульптуре И. Шадра «Бульжник – оружие пролетариата»: стремительность и уверенность, энергия и суровая решимость;

4) для послереволюционного времени характерен образ *рабочего-производственника*; он – рабочий – является частью большого производственного процесса, элементом индустриализации огромной державы; «это не люди, а просто винтики, части большого механизма», «самоотверженные труженики», у них отсутствует стремление к славе и особому достатку – таковы положительные характеристики рабочего этого периода; этот образ сохранялся неизменным до начала Великой Отечественной войны;

5) с началом Великой Отечественной войны образ рабочего-производственника приобретает дополнительные характеристики: можно сказать, что все его положительные черты возводятся в превосходную степень – создается образ *рабочего-стахановца*; стахановец – это тот, кто стремится не просто выполнить план, норму, а перевыполнить, да еще в 2–3 раза; этот героический тип удерживается в общественном сознании как образец для подражания и в военное, и в послевоенное время, когда пришлось из руин восстанавливать страну;

6) к началу 1980-х гг. постепенно оформляется новый образ рабочего – это *рабочий-рационализатор*; мы видим переход от модели интенсивного труда к модели интеллектуального труда;

7) уже с конца 1980-х гг. и до самого окончания XX в. цельный образ рабочего начинает распадаться: становятся неактуальными рационализаторство, требовательность к себе; авторы исследования приводят строки из газеты тех лет: «На лицах печать уныния и скептицизма, горечи и разочарования» [8, с. 354]; в общественном дискурсе начинают циркулировать новые мировоззренческие формулы, такие как «хорошая работа – прибыльная работа»; образ рабочего 1990-х гг. – это образ труженика, «испытывающего все трудности, которые выпали на долю народа», для которого «труд больше не праздник» [8, с. 355];

8) в 2000-е и в 2010-е гг. происходит вытеснение образа рабочего другими, более «успешными» стереотипами, такими как «босс», «силовик», «богема», «счастливый фермер»...

Другое исследование – «Рабочие в дискурсе российских телеканалов и печатной прессы» (авторы А.В. Ваньке и М.А. Кулаев) – было посвящено анализу презентации образа рабочего в новостных телепередачах центральных российских каналов и в

материалах известных периодических изданий в течение 2013–2014 гг. Авторы обнаружили, что понятие «рабочий» почти никогда за указанный период не фигурировало в новостном дискурсе программы «Время» на канале «Россия 1». «Во всем корпусе аудиовизуальных материалов оно встретилось всего *один раз* в выпуске от 1 мая 2014 года в контексте истории возникновения Дня солидарности трудящихся» [1, с. 128]. В сюжете показано праздничное шествие профсоюзов по Красной площади; мэр С.С. Собянин встречается с рабочими, фотографируется с ними, рабочие выражают благодарность представителям власти. Мы видим сокращение «социальной дистанции». На «Первом канале» авторы констатировали аналогичную ситуацию (отсутствие материалов о рабочих) и обнаружили также единственный за период 2013–2014 гг. сюжет о рабочих в программе новостей от 27 августа 2013 г. В нем рассказывалось о визите президента В.В. Путина в Кемерово и о его встрече с шахтерами. Данный сюжет информировал о действиях президента, о его обещании улучшить условия труда шахтеров.

Нетрудно заметить, что смысловой акцент в данных передачах был не на самих рабочих, их профессии, достижениях и проблемах, а на образе действующей власти. Рабочие служили лишь контекстом, легитимирующим действия властей, некоей все еще авторитетной силой, опирающейся на традиционный для старших поколений образ рабочего класса.

Анализ материалов прессы (исследователи взяли издания либеральной направленности – «Коммерсантъ» и «Русский репортер») выявил сюжеты, связанные с митингами и другими акциями протеста, где рабочие показаны как сила, поддерживающая оппозицию и противостоящая власти. Авторы исследования признают, что либеральные издания «уделяют внимание проблеме снижения числа квалифицированных рабочих кадров и уменьшению числа профессиональных училищ. Они стремятся осмыслить и повысить в глазах читательской аудитории “престиж” квалифицированного физического труда» [1, с. 131]. Однако корень существующей проблемы либеральные СМИ усматривают в недостаточной политической активности рабочих и их профсоюзов.

Авторы исследования приходят к выводу, что как новостные сюжеты центральных телеканалов, так и материалы либеральной прессы выражают прежде всего политическую мотивацию издателей, хотя и противоположных направленностей.

Лишь в самое последнее время (с началом СВО) рабочие опять начинают фигурировать в новостных передачах, и имен-

но в контексте их собственной деятельности, на фоне их трудовых достижений: мы снова стали видеть строящиеся мосты и дороги, производственные цеха, возводящиеся современные жилые дома и больницы, тракторы и комбайны, ссыпавшие зерно в «закрома Родины» (столь знакомые сердцу советского человека картинки).

Что касается более широкой сферы, призванной художественно отражать реальность, той области, которую называют у нас сферой культуры, то если уходящая 30-летняя эпоха и оставила какие-либо произведения, содержащие образ рабочего, то их, право же, придется с большими усилиями поискать.

Теперь следует сказать о тех мерах, которые предпринимаются для решения проблемы кадрового голода. В первую очередь мы видим решительные шаги в области образования и промышленного производства. Важно то, что эти действия интегрированы друг с другом: единство задачи – привлечь молодежь в сферу реального производства – подсказало верный алгоритм действий, в котором государство и бизнес оказались «в одной упряжке». Одной из таких объединяющих платформ является новая программа для средних учебных заведений «Профессионалитет».

Заместитель председателя правительства России Татьяна Голикова говорит о трех главных нововведениях, на которые опирается новая программа: «Первое – вовлечение в образование... представителей профессиональных сообществ, “действующих игроков рынка”, которые также станут инвесторами системы образования. Второе – сокращение сроков обучения при увеличении его интенсивности. И третье – создание в учебных заведениях разного рода центров молодежных инициатив» [6].

Программа «Профессионалитет» является флагманским проектом. Сейчас она проходит период апробации (с 1 июня 2022 по 31 декабря 2025 г.), в ней задействовано 150 тыс. учащихся колледжей и техникумов из разных регионов страны. Если эксперимент покажет нужные результаты, программа будет введена во всех ССУЗах страны. По сути, проект возвращает систему среднего профессионального образования к советской практике профессионально-технических училищ, где учащиеся получали образование в достаточно короткие сроки и обучение было тесно связано с практикой производства. Сегодня срок обучения в ССУЗах – 4 года. В данный момент это признается а) устаревшим и б) затратным для бюджета. Введение программы «Профессионалитет» будет означать сокращение сро-

ков обучения рабочим профессиям до 2-х лет, более технологичным – до 3-х лет.

Министр просвещения РФ Сергей Кравцов объясняет, почему такое нововведение сейчас становится возможным: «Образовательные технологии, с одной стороны, и производство, с другой, развиваются такими темпами, что нужные навыки, позволяющие молодому человеку трудоустроиться и быть успешным, можно привить ему довольно быстро» [6]. «Основная задача – максимально приблизить систему подготовки кадров среднего звена к запросам рынка в разных регионах и конкретных отраслях. А также сделать обучение студентов в ССУЗах менее затратным для бюджета, переложить часть финансовой ответственности за студентов-бесплатников на нуждающиеся в рабочих руках компании и производства, в которых молодой человек, предположительно, сможет работать. Они же будут делиться с молодежью опытом и практическими знаниями и умениями» [6]. В настоящее время к проекту подключаются Министерство промышленности и крупные работодатели, такие как «Росатом», «РЖД», «Сибур», «Русагро» и другие.

Участие работодателей в федеральном проекте «Профессионалитет» практически гарантирует дальнейшее трудоустройство учащихся, работодатели сами формируют запрос к образовательным программам, выступают наставниками, предоставляют свои площадки для обучения. Они же иницируют мероприятия профориентации для школьников, проводят дни открытых дверей в технопарках, ресурсных центрах и т.д. Наряду с федеральным проектом «Профессионалитет» большой вклад в популяризацию рабочих профессий вносит Агентство стратегических инициатив, которое организует чемпионаты и конкурсы по профессиональному мастерству.

Вопросы повышения заработной платы и социальной поддержки, такие как обеспечение общежитием, льготы по ипотеке, обеспечение детскими садами, качественными и бесплатными медицинскими услугами, регулируются в большой мере, как мы видим, законами рынка. Большой спрос на рабочие руки заставляет работодателя поднимать уровень жизни своих сотрудников. Все эти меры, безусловно, способствуют популяризации рабочих профессий. И уже сейчас, по некоторым оценкам, почти 60% девятиклассников выбирают для дальнейшего обучения средние специальные учебные заведения (в 2000-е гг. их было 10–12%).

Остается без ответа вопрос поддержки всех этих инициатив сферой культуры. На фоне активизации образования, экономи-

ки и социальной сферы бездеятельность наших культурных институтов в отношении повышения престижа рабочего человека просто не может не бросаться в глаза. Не оставляет ощущение, что наша культура никак не соприкасается с жизненно важными вопросами страны и ее людей. Она вполне комфортно себя чувствует в постсоветской потребительской модели, без конца штампуя близнецы-сериалы о жизни криминала или медицинского персонала, кормя зрителя вместо насущного хлеба какими-то суррогатными леденцами. Вся эта безынициативность тем более удивительна, что мы знаем, как остро поэты и художники, деятели искусства переживали переломные моменты истории, смены эпох, как их творчество меняло ценностные ориентиры, устанавливало новые, как сдвигало приоритеты. Культура и искусство всегда были рефлексующим субъектом, авангардом, меняющим общественное сознание. Почему этого не происходит при нынешнем сломе эпох, ответит время.

Между тем, у государства есть рычаги, способные сдвинуть с мертвой точки эту ситуацию. Один из таких рычагов – госзаказ. В советское время по госзаказу было снято множество художественных фильмов, и весомую часть из них занимают те, которые вошли в сокровищницу советского, а подчас и мирового киноискусства. Как соединить свободный полет творческого вдохновения с заданной извне идеей? Оказывается, можно. Для этого идея должна стать своей – присвоенной, обжитой. Для истинного таланта заданные рамки – не проблема, а лишь возможность усовершенствования своего художественного языка. Многие фильмы, прославляющие рабочего человека («Девчата», «Высота», «Весна на Заречной улице», «Большая семья»), стали любимыми, самыми популярными в свое время. А ведь они были сняты по госзаказу.

Для того, чтобы деятели культуры начали мыслить и действовать в унисон с интересами государства, существует целая система рычагов (финансовых, творческих, социальных), которые находятся в руках государства. Эта система называется культурной политикой. Если государство не использует эти рычаги, то действует оно как бы в вакууме, лишая себя мощной поддержки – той силы убеждения, которой, несомненно, обладает искусство. Это хорошо понимали большевики, когда при страшной нужде, в условиях гражданской войны находили средства для театра и кино. Нынешним государственным чиновникам, отвечающим за сферу культуры, нужно научиться не просто раздавать средства, а этими средствами управлять, как это делали их предшественники. А пока, к сожалению,

нию, мы можем констатировать несостоятельность культурной политики и культурной сферы в целом, оказавшейся не готовой достойно ответить на вызов, брошенный нашей стране.

Литература

1. *Ваньке А.В., Кулаев М.А.* Рабочие в дискурсе российских телеканалов и печатной прессы // Социологические исследования. 2015. № 7. С. 126–132.
2. *Дембинская Н.* «Уже некого набирать»: Россия столкнулась с новой проблемой // РИА Новости. URL: <https://ria.ru/20230508/trudoustroystvo-1870029905.html?ysclid=loq61etz2k525082848>.
3. Исследование выявило наиболее востребованные профессии в России // РИА Новости. URL: <https://ria.ru/20231107/professii-1907820426.html?ysclid=loohlkg97b801976008>.
4. *Николаева Е.Н.* Современное состояние и проблемы развития среднего профессионального образования в России // Prodlenka. URL: <https://www.prodlenka.org/metodicheskie-razrabotki/491215-sovremennoe-sostojanie-i-problemy-razvitiya-s>.
5. *Поздеева Е.* Демографическая яма. Сокращение населения России бьет по рынку труда // Финам. URL: <https://www.finam.ru/publications/item/demograficheskaya-yama-sokrashchenie-naseleniya-rossii-bet-po-rynku-truda-20230523-1731/?ysclid=loslaxm2hy982744822>.
6. Профессионалитет в 2023 году // Я знаю. URL: <https://www.kp.ru/edu/spo/professionalitet/?ysclid=lp9hzk06bm529984349>.
7. *Смирнова С.* Почему колледжи становятся популярнее вузов // RG.RU. URL: <https://rg.ru/2021/09/07/reg-szfo/pochemu-kolledzhi-stanoviatsia-populiarnее-vuzov.html?ysclid=loskr5qca6910004276>.
8. *Ястремская Ю.А., Иглина А.П.* Изменение образа рабочего на материале городской провинциальной прессы // Вестник Шадринского государственного педагогического университета. 2019. № 4 (44). С. 353–356.

Sergey G. Kolenko

Staff hunger and cultural policy challenges

Abstract. The mobilization of our economy and industry, caused by unprecedented sanctions from the West, has revealed entire layers of problems that have not been resolved for several decades. One of these problems turned out to be a shortage of personnel: the country has an acute shortage of people with blue-collar skills. The article examines the reasons that gave rise to this problem. One of the reasons is long-term stagnation of secondary vocational education: its methodology was outdated and did not meet the

modern demands of high-tech and computerized industry. In addition, material base of these educational institutions has not been updated for a long time, the personnel has not been updated – and this could not but affect the quality of secondary vocational education. The second reason is an imbalance between secondary and higher education, when higher education was an absolute priority for young people. The article reveals the fundamental reasons that contributed to such an unfavorable picture, and they lie, as always, in much deeper ideological layers of our existence, and a large share of responsibility for these failures lies with the cultural sphere, on the inadequate cultural policy of the state, which ignored decline in the prestige of working professions in society, erosion of traditions of labor education, transformation of social the ideals up to their opposite.

Keywords: post-Soviet era, working class, prestige of the profession, secondary vocational education, media, cultural policy.

Kolenko Sergey Gennadievich – candidate of cultural studies, Senior Lecturer, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

В.М. Соловьев

НЕПОСТИЖИМАЯ И ЗАГАДОЧНАЯ. ГЕНОТИПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ БАБЫ-ЯГИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. Неоднозначный образ Бабы-Яги в русской культуре начиная с впитавшего языческую мифологию фольклора и кончая современными реминисценциями постоянно попадает в фокус научных исследований. Настоящая статья – очередная попытка показать многообразную сложность таинственной хозяйки лесной избушки на курьих ножках, высветить природу противоречий ее характера, отделив фантазийно-сказочное от реального. Фактически это своего рода попытка контурно обозначить научную биографию Бабы-Яги, дополнив штрихи к ее портрету за счет довольно обширного ресурса источников, лежащих в сфере культуры. Вместе с тем автор постарался не пренебречь когнитивным ракурсом анализа в корреляции с антропологическим, философским, социокультурным измерениями и психолого-гендерными моментами темы. Акцентируется языческий контекст образа Бабы-Яги, который дает о себе знать специфическим осмыслением мира в виде таких черт, как аниматизм, анимизм, антропоморфизм, пантеизм и тотемизм. Все это составляло силовое поле из бинарных оппозиций и градуальных серий, легшее в основу прарусской культуры. И генотипический образ Бабы-Яги – веское подтверждение тому, как богата, красочна, многообразна была палитра народного воображения. Эти краски не потускнели, не выцвели до сих пор, и с вхождением Руси в христианский мир они продолжали быть в ходу, придавая своеобразие и особый колорит изобразительному искусству, зодчеству, всей традиции христианской русской культуры.

Ключевые слова: архаика, архетип, генотипический образ, демонология, национальный геном, палимпсест, народная сказка, русский фольклор, язычество.

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН.

Если перенестись в далекую эпоху архаики, то можно понять, что первое существенное отличие нас, сегодняшних, от наших предков заключается в том, что они не хуже животных обладали способностью видеть и слышать носом. Обоняние, чутье, или, прибегая к научной терминологии, ольфакторный фактор – это ощущения запаха, которые поступают в наши носовые рецепторы и передаются в мозг для дальнейшей обработки. Запахи, как известно, влияют на эмоции, настроение, поведение, поскольку связаны с подкорковыми областями мозга, ответственными за ощущения и ассоциации.

Древнейшие русские сказки – ценнейший источник и памятник архаической эпохи, когда религиозной системой и типом теизма (веры в существование высшей силы) было многобожие (политеизм).

Понятие «язычество» (от др.-рус. *Лзычьникъ*, ст.-слав. *лзычьникъ*) восходит к христианскому богословию и подспудно несет отрицательную окраску, ибо словом «язычник» маркировали человека отвергаемой церковью веры. Негативная коннотация, осуждающий оттенок как бы приклеивали такому вероносителю ярлык-сигнал: это не такой, как надо, нехристь. С крещением Руси (988 г.) все языческое официально стало именоваться поганым, низким, мягко говоря, недостойным.

В языческой мифологии отложились средневековая иерархичность, разделение на высших и низших. Так, в пантеоне князя Владимира до крещения Руси фигурируют громовержец Перун (главный бог, покровитель князя и дружины), Хорс (олицетворенное солнце), Дажьбог (тоже солнечное божество), Стрибог (повелитель ветров), Семаргл (божество, связующее небесный и земной миры), Мокошь (женское божество, покровительница прядения и ткачества).

Персонажами демонологии (низшей мифологии) выступали различные духи природы, наделенные сверхъестественными способностями, но не имеющие статуса божественного существа, обобщенно именуемые нечистой силой, нечистью. Это были злые духи, черти, дьяволы, бесы. К демонам первого ряда относились такие сказочные герои, как лесная старуха-волшебница, ведьма-воительница Баба-Яга и злой колдун, чародей Кащей Бессмертный.

Исследователь русского фольклора В.Я. Пропп создал свою сказковедческую концепцию, отталкиваясь от ольфакторики. Он считал непреложным, что наши пращуры буквально сканировали своим природным чутьем окружающее одушевленное и неодушевленное пространство.

Пропп установил, что по языческим представлениям мир делился на две зоны – царство мертвых и царство живых. Ученый очень убедительно показал, что у каждого из этих царств был свой отличительный запах [6, с. 36–89]. То, что в мире мертвых были свои ароматы, ничего общего, разумеется, не имевшие с «Old Spice», для Проппа очевидно. Запах разлагающегося тела, исходящий от покойника, всегда вызывал у живых людей отвращение и неприятие. Но точно так же, как для них невыносим был запах тления и гниющей плоти, усопшим был омерзителен запах человека здравствующего.

Баба-Яга – медиум, посредник, стоящий на границе двух миров. Заведуя миром мертвых и будучи хозяйкой диких зверей, ведьма время от времени общается с людьми, и, как свидетельствует забор из человеческих костей с черепами на кольях, далеко не всегда мирно. За ней закреплена зловещая слава похитительницы детей. Попавших в ее цепкие лапы несчастных мальчиков и девочек она забрасывает в печь лопатой, жарит, но не пожирает, а перепекает, совершая тем самым жреческий обряд инициации – перехода из одной возрастной группы в другую с приобретением новых качеств.



Вспомним, как описывает лукоморье А.С. Пушкин в «Руслане и Людмиле»:

Там ступа с Бабою Ягой
Идет, бредет сама собой...

Ступа – это атрибут своеобразной утилитарности, свидетельствующий о прямой принадлежности Бабы-Яги к царству мертвых. Интересно, что она использует ее как «транспортное средство», в то время как в реальности это был предмет, служивший для складывания останков покойника. Ступа представляла собой выдолбленную изнутри колоду, в которой тяжелым пестом дробили не сгоревшие на погребальном костре кости умершего.

Рис. 1. Деревянная ступа и пест

Что касается этимологии имени Яга, то только краткая библиография включает в себя не менее десятка названий. Наиболее убедительными представляются два значения: одно связывает имя «Яга» со словом «змея», другое – со словом «зло».

По Проппу, Баба-Яга – яркий представитель царства мертвых [6, с. 36–89]. Даже из короткого, в один абзац, фрагмента ясно, что от нее исходит агрессия: «На печи, на девятом кирпичи лежит Баба-Яга, костяная нога, нос в потолок врос, сопли через порог висят, титьки на крюку замотаны, сама зубы точит». Именно такой изобразил ее художник И.Я. Билибин.



Рис. 2. Иван Билибин. Баба-Яга в ступе. 1900 г.

Живет Яга в гробообразной домовине – избушке на курьих ножках без окон и дверей. Курьи ножки – возможно, деревянные опоры или сваи, с помощью которых камеру с умершим помещали высоко над землей, чтобы не добрались дикие звери. В этом смысле картину Н.К. Рериха «Изда смерти» можно рассматривать как реконструкцию распространенных в ранний период нашей первоистории погребальных сооружений – домовин, поставленных на комли, нижнюю часть ствола дерева, выкорчеванную вместе с корнями, похожими на куриные ноги.

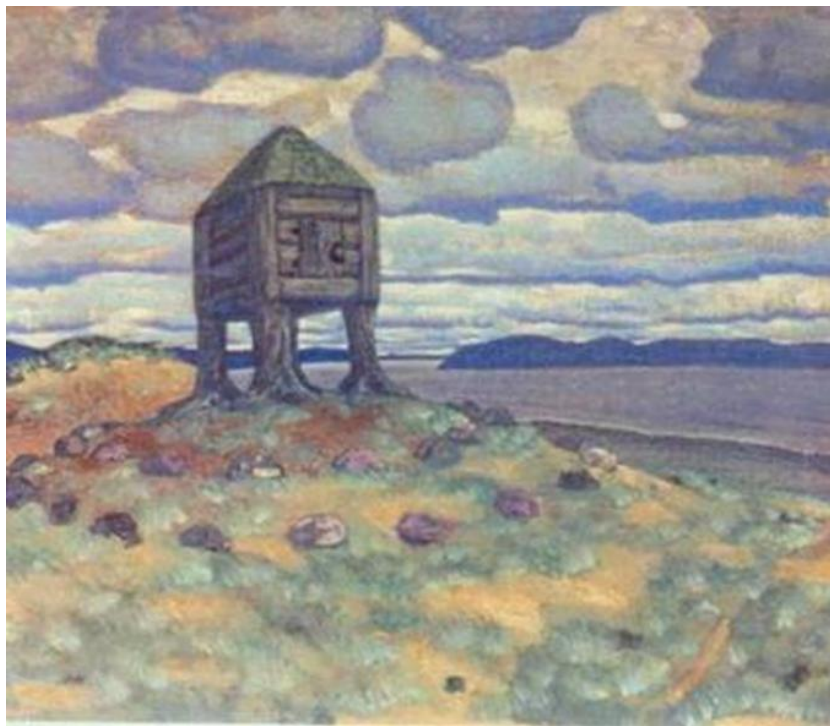


Рис. 3. Изда смерти. Николай Рерих. 1905 г.

Во многих сказках «в гости» к Бабе-Яге приходит добрый молодец. К примеру, это может быть Иван-царевич, который целенаправленно разыскивает лесную ведьму, ибо посвящен в то, что она наделена тайным знанием и могуществом, и потому надеется с ее помощью найти потерянную возлюбленную.

У Бабы-Яги есть доступ в тридешатое царство, тридевятое государство – «иную», или «небывалую», страну, отделенную от обычного мира непроходимым дремучим лесом, пропастью,

морем или иным препятствием. В тридесатом царстве много чудес и диковинок вроде молодильных яблок, живящей и целующей воды, дарящей вечную юность и здоровье, но добрый молодец преследует конкретную цель: вернуть похищенную красавицу.

Но Баба-Яга менее всего склонна выступать в качестве добровольной помощницы чужаку из ненавистного ей мира живых.



Рис. 4. Иллюстрация Ивана Билибина к «Сказке о трех царских дивах и об Ивашке, поповском сыне». 1911 г.

Чтобы сделать бабку своей союзницей, герой идет на хитрость – прикидывается своим, а не чужим, т.е. мертвым, а не живым.

Когда Баба-Яга прилетает домой, она первым делом восклицает: «Фу! Фу! Русским духом пахнет». Это означает, что бабка учуяла не привычную мертвечину, а запах живого человека.

И тут Иван-царевич проявляет смекалку и начинает склонять Бабу-Ягу на свою сторону:

– Что ж ты, бабушка, такая неприветливая? Разве так гостя встречают? Ты меня накорми, напои, да потом спать уложи.

От таких слов бабка несколько опешивает и даже впадает в шок. Ведь тем самым ей дали понять, что она не признала сво-

его и приняла его за чужого. Иначе как бы живой стал изъявлять желание разделить с ней трапезу, что было равносильно готовности испить мертвой воды и отведать мертвую пищу? Да еще удалец не страшится разделить с хозяйкой ложе (спать уложи – это значит уложи вместе с собой, т.к. в тесной избушке иначе нельзя).

Баба-Яга слепа, но помимо чувствительного носа, она, как всякая женщина, воспринимает мир ушами, и речи Ивана-царевича услаждают ее слух и делают свое дело. В результате за-добренная ведьма начинает помогать.

Образ Бабы-Яги значительно сложнее того привычного с детства персонажа, в котором все сведено к злему началу. Именно так трактует старуху-волшебницу один из главных художников, ожививших русскую сказку, В.М. Васнецов. На его полотне Баба-Яга – исчадье ада и ничего больше.



Рис. 5. Виктор Васнецов. Баба-Яга. 1917 г.

То культурно-бессознательное, архетипическое, что с ней связано, выпадает, и остается застывшая в своей определенности злокозница. Нет даже намека на то, что Баба-Яга может по-разному влиять на судьбу человека, спасти его в той или иной ситуации, помочь в жизни, как не допускается и мысль о том, что ее характер может меняться.

Деловито и буднично пролетает Баба-Яга в своей ступе на картине Александра Бенуа. Дети смотрят ей вслед больше с любопытством, чем со страхом.



Рис. 6. Баба-Яга. Иллюстрация А.Н. Бенуа к букве «Б» для «Азбуки в картинках». 1904 г.

И уж совсем бесстрашно общается с грозной представительницей мифологического bestiaria советский октябренок-постреленок, или, точнее, судя по его красному галстуку, пионер, который заявляет:

Этих сказок не боюсь я.
Зря стараешься, бабуся.



Рис. 7. Иллюстрация Ивана Малютина к книге Николая Агнивцева «Октябренок-постреленок». 1925 г.

Музыкальное полнозвучие в передаче образа нередко берет верх над литературой и живописью. Созданные М.П. Мусоргским и А.К. Лядовым музыкальные портреты Бабы-Яги, каждый по своему, передают эффект присутствия персонажа в лесной стихии. Обитательница избушки на курьих ножках свое нравна, таинственна, непредсказуема, действия ее неожиданны и спонтанны.

В известной сюите Мусоргского «Картинки с выставки...» (1874) девятая пьеса названа «Избушка на курьих ножках (Баба-Яга)». Композитор искусно передал в своей музыке слитность, неразрывность разрушительного и созидательного начал ведьмы-волшебницы. Они чередуются, и верх берет то одно, то другое. Точно так же попеременно превалируют, словно соревнуются, то мистически-черные, макабрические, то мажорные, светлые, веселые и даже озорные интонации. В итоге Баба-Яга у Мусоргского, конечно, не Мадонна, но она не безоговорочно свирепа и не загнана, как у Васнецова, в закуток, где сплошь

царят жестокость, ужас и страх. В финале пьесы накатывает мощная звуковая волна, теснящая мрак и ликующе задорными и фортепианными регистрами возвещающая нечто радостное и праздничное.

В симфонической миниатюре Лядова Баба-Яга прорисована музыкальными звуками, из которых возникает впечатление, будто вся она порыв и сумбур. Изобразительность этого произведения композитора настолько отчетлива, что встающая перед глазами картинка легко поддается пересказу: «Баба-Яга вышла во двор, свистнула, – перед ней явилась ступа с пестом и помелом. Баба-Яга села в ступу и выехала со двора, пестом погоняет, помелом след замечает... Скоро послышался в лесу шум: деревья трещали, сухие листья хрустели...».

Лядов запечатлел Бабу-Ягу в полете. Причем фагот, бас-кларнет и струнные, каждый инструмент по-своему, ритмично подчеркивают нарастающую скорость этого стремительного полета.



Рис. 8. Картинка к симфонической миниатюре (оп. 56)
Анатолия Лядова для большого оркестра. 1904 г.

Естественно, что популизм как неизбежный спутник массовой культуры вывел на первый план облегченную научную версию и осовремененный фольклор (сказки, легенды, былины и т.д.). Так, в советское время классик волшебной киносказки Александр Артурович Роу креативно экспериментировал с вариациями русских народных сказок для всех возрастов, и в его фильмографический актив вошли «Василиса Прекрасная», «Кощей Бессмертный», «Марья-искусница», «Огонь, вода и... медные трубы», «Варвара-краса, длинная коса», «Финист – Ясный Сокол». И, к чести режиссера, нельзя не сказать, что, вводя в свои работы Бабу-Ягу, он не следовал обкатанному шаблону, не шел по пути наименьшего сопротивления. Его интерпретация лесной старухи-волшебницы приобретает феерическую многомерность во многом благодаря актерскому мастерству Георгия Милляра – незаурядного исполнителя этой роли. Ни одна из его специфических экранных героинь не повторяется. Все они разные, у каждой свой нрав и характер. Если у Васнецова Баба-Яга однозначно зловредная, коварная, мстительная, то Роу с Милляром наделяют ее добротой, избрательностью, спокойной мудростью, усталостью от бессилия вразумить самонадеянных и безрассудных.



Рис. 9. Георгий Милляр в роли Бабы-Яги в фильме «Морозко». 1964 г.

Иное дело – Баба-Яга из триады рисованных советских мультфильмов, приуроченных к летним Олимпийским играм 1980 г. Этот анимационный цикл под названием «Баба-Яга против!» – история интриг и ухищрений, на которые пускается предприимчивая ведьма в союзе со Змеем Горынычем и Кащеєм Бессмертным с целью помешать попасть на олимпиаду в Москву медвежонку Мише, выбранному талисманом спортивного праздника. Однако все их попытки терпят крах. Здесь жанровая упрощенность сюжета напоминает сценарий представления для детской новогодней елки.



Рис. 10. Картинка из мультфильма «Баба-Яга против!». 1979 г.

Нечто трогательное, даже милое было в Бабе-Яге, которую играла на сцене московского Театра юного зрителя Инна Чурикова. И не случайно кинорежиссер Глеб Панфилов вставил в свой знаменитый фильм «Начало» (1970) выразительные эпизоды, где в молоденькой актрисе, изображавшей колдунью, разглядел исполнительницу роли Жанны д'Арк. Ведь обе они, национальная героиня Франции и русский фольклорный персонаж, женщины-мистерики.

В музыкальной киносказке для детей и взрослых «Новогодние приключения Маши и Вити» (1975) у Бабы-Яги вообще

не отталкивающая внешность. Когда же поет, она становится поистине привлекательной и даже очаровательной. Текст ее забавной песенки говорит сам за себя:

Мне нравятся птички и рыбки,
Веселая трель ручейка,
И я не могу без улыбки
Смотреть на полет мотылька.

Припев:

Здесь ждет вас ужин и ночлег,
Я печку истоплю,
Ведь мальчиков и девочек,
Я очень люблю.

Над кровлей у старой избушки
Струится дымок голубой.
Ко мне, как живые игрушки,
Приходят зверушки гурьбой.

Припев.

Я с детства дружу с Белоснежкой.
Все знают мою доброту.
Спеши ко мне путник, не мешкай,
Я чую твой дух за версту.

Припев.



Рис. 11. Самой красивой считается Баба-Яга из фильма «Новогодние приключения Маши и Вити».

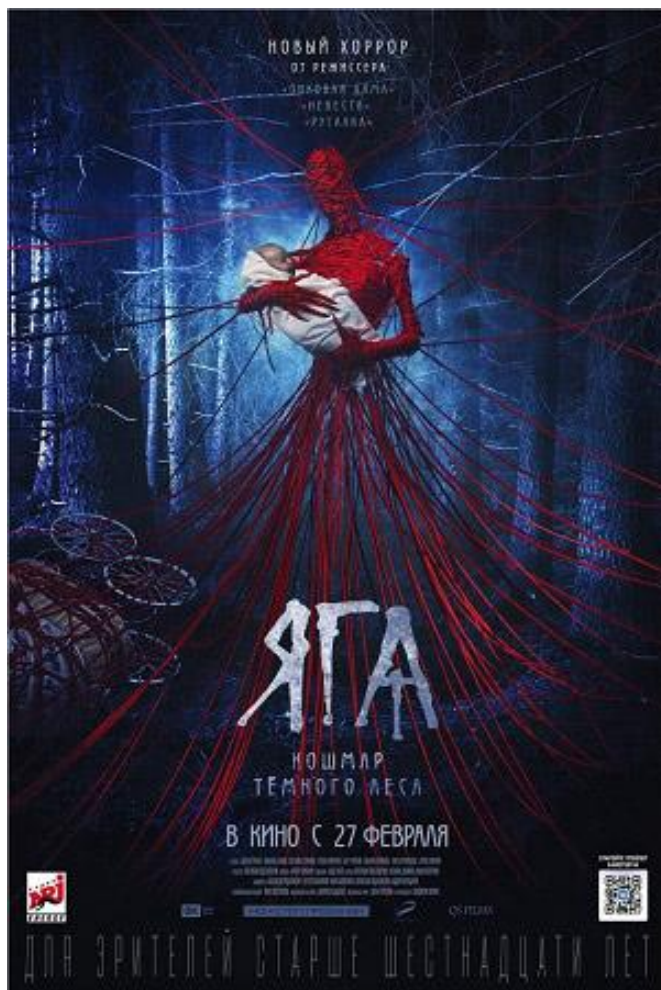


Рис. 12. Афиша фильма ужасов «Яга: Кошмар темного леса». 2020 г. Действие происходит в семье, живущей в современном мегаполисе. Баба-Яга, обернувшись молодой женщиной, проникает в семью, нанявшись няней, и крадет ребенка.

Шутливая рецепция Бабы-Яги в повести В.М. Шукшина «До третьих петухов» (1974) гротескно доводит концентрацию зла в этом образе до полу-абсурда. Старая карга погрязла в обывательском злобствовании и на все лады проявляет хитрость, коварство, жадность, вероломство, хотя из корыстных побуждений готова с легкостью умерить лютость и соглашает-

ся не сжигать в печи пришедшего к ней Ивана-дурака, если тот возьмется построить ей справный коттеджик.

В дошедших до наших дней сказках о Бабе-Яге (их не менее десяти) [4, с. 58, 126, 139, 267], при всех последующих искаживших первооснову переложениях, присутствует ядро, не оставляющее сомнений в том, что в них сплелись мотивы языческих мифов, доносящих до нас вполне актуальный и сейчас императив: жизнь в Праруси, на Руси, в России – всегда тяжкий труд, подвиг, преодоление вызовов и рисков, неизбежных при хозяйствовании в суровых, часто экстремальных природных условиях. Кроме того, карма Бабы-Яги символизирует неодолимый щит и разящий меч, потому что отражение вражеских набегов и нашествий, отстаивание независимости родной земли, самосохранение в губительных, кровавых раздорах и схватках при междоусобных конфликтах, преодоление всевозможных опасностей – это долгий, непрерывный контекст, константа не только предыстории, но и почти всей истории России.

Баба-Яга не примитивная злыдня, а хранительница и ревнительница рода, почвенных ценностей. В ее образе скондесированы энергия сбережения, воля к выживанию и стойкому сопротивлению внешней экспансии и внутренним распрям.

Что касается неприглядного, даже отталкивающего облика Бабы-Яги, то достаточно вспомнить, что это всего лишь оболочка, видимость, за которой кроется тайна регенерирующего возвращения к истокам, возобновления едва не истребленного племенного корня, т.е. архаическая картина мира, скорее всего, не исключала и допускала реинкарнацию умерших – повторное воплощение, вмещение их сущности из тлена брэнного тела в тело новорожденное.

Мавзолей-усыпальница в центре Москвы, пышные церемонии и обряды, превосходящие те, что устраивались халдеями вокруг Пергамского алтаря, вошедшего в историю как сатанинское место, – яркая современная иллюстрация и красноречивое напоминание о том, насколько глубоко въелось, вошло в национальный геном, в состав крови языческое ожидание чуда от могущественного первопредка из Царства мертвых.

Вовсе не странно, что все сверхчеловеческое в Бабе-Яге в конечном счете оборачивается человеческим. Под ее безобразностью, глубокими морщинами, седыми космами, когтистыми руками скрывается поистине героическая сущность. Это образ, в котором метафорически воплощены горемычная женская доля, неистовое жизнелюбие, беспримерное долготерпение, врожденная мимикрия и адаптация – приспособление к суще-

ствованию под разящими ударами судьбы, когда нужно выдерживать жестокий прессинг бед, несчастий, страданий.

Бабе-Яге есть откуда черпать силы. Оттого-то она приходит на выручку жертвам эрозии идентичности, тем, кто утратил уверенность в себе и необходимые ориентиры привычного социального поведения.

Отечественная философская мысль неоднократно фокусировала внимание на том, что сущее не делится на разум без остатка, и обращалась при этом к понятийно-художественному способу постижения бытия [7, с. 162–172].

В русской культуре немало такого, что с давних пор трафаретно-стереотипно, а то и превратно и ложно толкуется, и спрямление, лубочное упрощение вытесняет и обедняет заслуживающую внимания более информативную трактовку. В связи с этим важно не упустить из виду синергетичную способность Бабы-Яги к самоорганизации и регуляции, которая вообще распространяется и на русскую культуру, и на весь Русский мир [1, с. 1217–1223].



Рис. 13. Гравюра на меди. XVIII в. Лубок из собрания Д. Ровинского. Надпись сверху гласит: «Яга-баба с мужиком, плешивым стариком, скачут, пляшут, в волынку играют, а ладу не знают».

Если бы не подпись, Бабу-Ягу на лубке не распознать. Она изображена как некрасивая женщина в зеленом, расшитом золотом платье, с огромными золотыми серьгами в ушах, богатым чепце на голове, и лишь пест и длинный гребешок за поясом позволяют идентифицировать ее как Бабу-Ягу. Лубок воспринимается как потешная картинка (краски яркие, персонажи смешные), избличающая выставленное напоказ богатство.

Ему предшествовал другой лубок – колючая народная сатира, изображающая Бабу-Ягу с пестом в руках, восседающую на свинье и отправляющуюся драться с бородатым стариком, названным крокодилом. Расшифровка лубка следующая. Крокодил в народе именовали тогда Петра I. Поскольку никакого портретного сходства с царем не наблюдается и, более того, старик на лубке изображен с бородой, то, чтобы было понятно, что крокодил – это Петр, под ним изображен маленький кораблик – любимое детище монарха. В данном случае Баба-Яга принимает сторону теснимого душегубскими реформами народа.



Рис. 14. Лубок 1760-х гг. из собрания РГП им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Надпись сверху: «Яга-Баба едет с крокодилом драться на свинье с пестом, да у них же по[д] кустом скляница с вин[ом]».

Баба-Яга служит идеальным примером архетипического первообраза, который изначально был в постоянном развитии, содержал скрытые, подчас непредсказуемо-потаянные моменты, в частности, напоминая, что это женский образ с присущим ему гендерным ореолом таинственности и непостижимости [9; 3, с. 97–103; 8, с. 126]. В этом образе заключено и то священное отношение к предкам, которое Пушкин называл любовью к отеческим гробам. Память об умерших родных и близких – тот же живой родник жизни, что и дети, внуки правнуки, народившееся новое поколение.



Рис. 15. Некогда Баба-Яга была красавицей Ягиней

В отличие от Лягушки-царевны Баба-Яга ни в одной из сказок или быличек не сбрасывает уродливую шкуру и не превращается в неотразимую чаровницу, какой некогда была. Но у нее тоже происходит смена ликов и масок, и она предстает то коварной искусительницей, то умелой манипуляторшей. Ведь архетип – это не что-то окостеневшее, не неподвижная схематичная конструкция, а гибкая и пластичная матрица, бесконечно наполняющаяся и раскрывающаяся в своем многообра-

зии и высвечивающая в бытии человека, в его действиях и поступках все новые и новые грани.

Земное и сакральное, настоящее и фантомное, естественное и аномальное причудливо переплелись в Бабе-Яге, придав ей реальные и ирреальные черты. Она средоточие матрилинейности и матрицентричности, которые в других культурах представлены так называемой Первозданной Женщиной и тысячекройкой матерью [2; 8]. При кажущейся второстепенности она, если разобраться, далеко не статистка и в конечном счете не умещается в очерченных В.Я. Проппом рамках дарительницы, похитительницы и воительницы, существенно выступая за пределы этих полей, и фактически почти во всех повествовательных раскладах играет решающую роль. Именно она, пуская в ход магический дар, практический опыт, житейские и чародейские знания, умения, интуицию, вразумляет и наставляет главного героя, и без нее ему никак не справиться – слишком много, по сказке, надо переселить врагов, преодолеть препятствий, развязать замысловатых узлов, разгадать хитрых загадок. И выход из тупика всегда подсказывает герою не кто иной, как Баба-Яга. Незачем приписывать ей человеколюбие, сострадание или эмпатию. Вместе с тем у нее избыток того здравого смысла, которого порой так не хватает Василисе Премудрой. Она, безусловно, умна, умудрена многими знаниями, но руководствуется исключительно возложенной на нее высшими силами ответственной миссией жрицы-ведуньи. Баба-Яга не монстр, а первоизданное, естественное существо, в котором обнаруживаются здоровые добрые инстинкты изведавшей полнокровной жизни дикой, но не пропащей женщины, исполненной предназначенных ей природой побуждений, наделенной экстрасенсным ясновидением и даром исцеления. Здесь невольно всплывает ассоциация с бабой Вангой, с ее слепотой и чудесно-мистическими прорицаниями и предсказаниями.

Статусность Бабы-Яги – это интересный и предполагающий специальные исследования вопрос [5, с. 66–70].

Вытравливание и своего рода опускание всего языческого как низменного и непотребного проповедниками и носителями православной веры исказило ранние страницы истории русской культуры. Воспринятое в Византии христианство в его ортодоксальной версии много дало Руси, изменило траекторию ее развития, но не превратило культуру в «недокультуру», и нет повода испытывать комплекс неполноценности за тот строй жизни, мифологию или культовые художества, которые превалировали в языческую пору. До крещения в русской культу-

ре как своеобразный палимпсест проступают фрагменты и остатки языческой архаики. Палимпсест в переводе с греческого (*παλιμψηστον*) – «вновь соскобленный». Так называли рукопись, написанную на пергаменте, повторно использованном как пишущий материал. Позднее это понятие было перенесено и на наскальные росписи первобытного искусства, когда на стены с полустершимися от времени росписями наносили новые изображения.

Языческий палимпсест, при всей его призрачности, дает о себе знать специфическим осмыслением мира в виде таких черт, как аниматизм, анимизм, антропоморфизм, пантеизм, тотемизм. Все это составляло силовое поле из бинарных оппозиций и градуальных серий, легшее в основу прарусской культуры. И генотипический образ Бабы-Яги – веское подтверждение тому, как богата, красочна, многообразна была палитра народного воображения. Эти краски не потускнели, не выцвели и с вхождением Руси в христианский мир продолжали быть в ходу, придавали своеобразие и особый колорит изобразительному искусству, зодчеству, всей христианской традиции.

Литература

1. *Берсенева Т.П.* Феномен синергии в древнерусской культуре // *Философия и культура*. 2013. № 9. С. 1217–1223.
2. *Казанков А.* Тысячеликая мать. Этюды о матрилейности и женских образах в мифологии. М.: Нестор-История, 2017.
3. *Карпенко А.Л.* Полоролевая идентификация современной женщины // *Психология и психотехника*. 2012. № 9. С. 97–103.
4. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В 3 т. Т. 1. М.: Наука, 1984.
5. *Пашазаде А.А.* О статусе женщин в восточной и западной цивилизациях // *Философия и культура*. 2012. № 1. С. 66–70.
6. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998.
7. *Сиземская И.Н.* «Сущее не делится на разум без остатка»: Отечественная философская мысль о понятийно-художественном способе постижении бытия // *Философия и культура*. 2014. № 2. С. 162–172.
8. *Эстес К.П.* Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. М.: София, 2004.
9. *Юнг К.Г.* Структура психики и архетипы. М.: Академический проект, 2009.
10. *Яковлева Е.Л.* Баба-Яга как архетип русской женщины // *Психология и психотехника*. 2014. № 8. С. 838–845.

Vladimir M. Solovyov

Inscrutable and mysterious. The genotypical image of Baba-Yaga in Russian culture

Abstract. The ambiguous image of Baba-Yaga in Russian culture, starting from the folklore, which has absorbed pagan mythology, and ending with modern reminiscences, is constantly in the focus of scientific research. This article is another attempt to show the multifaceted complexity of the mysterious mistress of the forest hut on wooden legs, to highlight the nature of the contradictions of her character, separating the fantasy and fairy-tale from the real. In fact, it is a kind of attempt to outline the scientific biography of Baba-Yaga, adding touches to her portrait at the expense of a fairly extensive resource of sources lying in the cultural sphere. At the same time, the author tried to take into consideration the cognitive perspective of analysis in correlation with anthropological, philosophical, socio-cultural approaches and psychological and gender aspects of the topic. The pagan context of Baba-Yaga's image is emphasized, which can be seen in a specific comprehension of the world in the form of such features as animatism, animism, anthropomorphism, pantheism and totemism. All this constituted a force field of binary oppositions and gradual series, which formed the basis of the Prarusian culture. And the genotypical image of Baba-Yaga is a strong confirmation of how rich, colorful, diverse was the palette of people's imagination. These colors have not faded, have not faded until now, and with the entry of Russia into the Christian world they continued to be in use, giving originality and a special color to the fine arts, architecture, the whole tradition of Christian Russian culture.

Keywords: archaic, archetype, genotypic image, demonology, national genome, palimpsest, folk tale, Russian folklore, paganism.

Solovyov Vladimir Mikhailovich – Doctor of Historical Sciences, Professor, Associate Researcher of the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – branch of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences.

А.А. Черных, О.А. Александрова

«БОРИС ГОДУНОВ» А.С. ПУШКИНА КАК «ЭДИП НАШЕЙ ИСТОРИИ»

Аннотация. В статье рассматривается трагедия А.С. Пушкина «Борис Годунов» через призму античной драматургии, прежде всего трагедии Софокла «Царь Эдип». Приводится анализ «Бориса Годунова» советским философом М.А. Лифшицем, отстаивается его тезис о том, что содержательно произведение Пушкина, как и трагедия Софокла, является историчным. Историчность художественного произведения характеризуется в статье как отражение реальной трагедии истории, которая складывается в результате невозможности найти позитивный, созидательный выход из существующих общественных противоречий. Подчеркивается, что Пушкин обратил внимание на эту проблему и выразил ее в своей трагедии, написанной с опорой на сюжет, который он взял из «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина. Сопоставляя «Бориса Годунова» с трагедией «Царь Эдип», авторы отмечают ряд существенных сходств между этими произведениями. Прежде всего, это такие приемы классической трагедии, как трагическая ретардация, трагическая ирония и вестник, а также наличие хора (в «Борисе Годунове» в роли хора выступает народ, который то умоляет принять Годунова царский престол, то многозначительно безмолвствует); сходным образом представлены образы главного героя и народа. Делается вывод, что трагедия Пушкина содержательно стоит выше античной трагедии, так как полнее отражает суть истории и ее трагических моментов.

Ключевые слова: «Борис Годунов», «Царь Эдип», трагедия, ирония, вестник, ретардация, судьба, народ, царь-цареубийца, родовое проклятие, читатель-зритель.

Черных Андрей Александрович – аспирант Института философии СПбГУ; ассистент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного экономического университета.

Александрова Ольга Андреевна – студентка юридического факультета Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена.

Годунов его вышел мелодраматическим злодеем, которого мучит совесть и который в своем злодействе нашел себе кару. Мысль нравственная и почтенная, но уже до того избитая, что таланту ничего нельзя из нее сделать!..

В.Г. Белинский

Насколько слова В.Г. Белинского, вынесенные в эпиграф, справедливы, мы увидим позднее. Сейчас же рассмотрим вопрос о том, к чему трагедия А.С. Пушкина «Борис Годунов» ближе: к драматургии У. Шекспира или к античной трагедии. Широко известно о влиянии Шекспира на драматургию Пушкина. Например, Белинский писал, что «трагедия Пушкина есть драматическая хроника, образец которой создан Шекспиром» [3, с. 592], историк русской философии В.С. Никоненко отмечал, что «в изображении образа Бориса Годунова Пушкин следовал своему идеалу творца, о чем он неоднократно говорил, а именно Шекспиру» [6, с. 469].

Любопытно, что Аристотель, главный античный теоретик драмы, считал «Царя Эдипа» Софокла эталоном трагедии, а Белинский – крупнейший литературный критик своего времени – говорил о «Борисе Годунове» Пушкина как о лучшем русском драматическом произведении. Очевидно, это всего лишь совпадение, но оно наталкивает на мысль, что проведение параллели между двумя трагедиями имеет какой-то смысл.

«Борис Годунов» Пушкина, как и любое драматическое произведение, имеет античные корни в силу исторического генезиса и развития данного рода литературы. А.А. Аникст пишет: «Говоря о сущности народной драмы, Пушкин набросал широкими мазками общие контуры развития трагедии у древних греков» [1, с. 47]. Но есть основания думать, что Пушкин черпал вдохновение не только в античной драме как таковой, но и в трагедии «Царь Эдип» Софокла. Ранее о сходстве трагедий «Борис Годунов» и «Царь Эдип» писал разве что А.А. Дельвиг [1, с. 69–70]. И хотя точно не известно, читал ли Пушкин трагедию Софокла «Царь Эдип», но он совершенно точно знал содержание не только трагедии, но и всего Фиванского цикла. Кроме того, Пушкин не мог не знать принципы классической аттической трагедии, так как изучал ее в лицейские годы. Как нам кажется, Пушкин мог использовать те или иные мотивы трагедии Софокла «Царь Эдип» при создании своего «Бориса».

Намеки на связь между «Борисом Годуновым» и «Царем Эдипом» можно увидеть у некоторых исследователей (В.И. Тютча, С. Молчанова и др.). Однако они не идут дальше проведения простой параллели [10; 5].

Примечательно, что в «Борисе Годунове» имеет место хор, хотя и не в таком явном виде, как в античной трагедии. В «Царе Эдипе» хор состоит из фиванских старцев, которые передают своему правителю мольбы о помощи, а в «Борисе Годунове» в этой роли выступает народ, который то умоляет принять Годунова царский престол, то многозначительно безмолвствует. Само наличие народа в действии свидетельствует о некоторой историчности произведения. И эта же историчность, вероятно, присуща мифу об Эдипе, который в самом деле мог быть правителем Семивратных Фив.

Об античных корнях «Бориса Годунова» и об историчности этой трагедии говорил в своей лекции крупный советский философ М.А. Лифшиц, в 2023 г. была издана стенограмма этой лекции [4, с. 118–131]. Согласно Лифшицу, и античная трагедия, и «Борис Годунов» историчны. Историчны в том смысле, что герои представляют собой не случайных индивидов (единичное), а определенные общественные силы (особенное), в которых драматург сознательно или несознательно отражает исторический процесс (всеобщее) в его трагическом моменте. Суть этого момента в безвыходности, невозможности именно в данный исторический момент разрешить общественное противоречие. Сходство также в реализации трагического: не действие трагично (как у Шекспира), а именно «положение», то есть то, что заранее дано, заранее известно (как в античной трагедии, например в том же «Царе Эдипе»). Это заранее известное в ходе действия не возникает, а уже дано и развертывается подобно конкретно-всеобщему или логике Гегеля. Но главное – это народ (хор), который есть и в античной трагедии, и в «Борисе Годунове», причем именно народ своим безмолвием – если сказать словами Н.Г. Чернышевского – выносит приговор действительности. Согласно марксизму, человечество стремится к идеалу человеческого общества, но не только еще не достигло его, но и в некоторые исторические периоды продвижение вперед оказывается невозможно: эта реальная трагедия истории и отражена в «Борисе Годунове». Народ оказывается главной жертвой политической борьбы между представителями боярства. Безмолвием народа Пушкин показывает, что общественное противоречие не разрешилось убийством семьи Годунова.

Обратимся к некоторым формальным вопросам о сходстве «Бориса Годунова» с античной драмой. В трагедии Пушкина использованы приемы классической трагедии: трагическая ретардация, трагическая ирония, вестник. Эти приемы вызывают у читателя-зрителя эстетическое переживание, катарсис.

Пьесу можно условно разделить на два сюжета: истории Гришки Отрепьева и Бориса Годунова. Сцены с участием Лжедмитрия мы рассматриваем как ретардацию. Чисто технически, они не развивают действие трагедии, а только отдалают наступление катастрофы. Трагедия завершается смертью именно детей Бориса, то есть завершением эпохи Годуновых, а не печальной кончиной самозванца. Встроенный в пьесу сюжет о Гришке Отрепьеве идет параллельно с основным действием. Эта ретардация усиливает эстетическое переживание, которое читатель-зритель испытывает в конце трагедии, так как сцены с самозванцем напоминают читателю-зрителю об истории России и трагичности Смутного времени, но сами по себе не приближают развязку трагедии.

В качестве примера такой ретардации обратим внимание на диалог Гришки Отрепьева с Мариной Мнишек, в котором самозванец раскрывает свою тайну, но патетически провозглашает себя царевичем. Несмотря на свою силу, данный эпизод все-таки не развивает действие трагедии. Однако знание дальнейших событий – как и в «Царе Эдипе» – заставляет читателя-зрителя испытать трепет от слов Лжедмитрия. Остается только гадать о том, в какой момент истории драматург завершит свою пьесу, а соответственно, что именно станет вершиной переживания. Поэтому ретардация оказывается необходимой. Если заранее известная концовка наступит слишком рано, то читатель-зритель вряд ли испытает эстетическое переживание. А ретардация позволяет не только вызвать интерес, но и усилить чувство сострадания и страха у читателя-зрителя.

Далее, в трагедии «Борис Годунов» мы заметили четыре вестника. Однако стоит сразу сказать, что, в отличие от вестников в трагедии «Царь Эдип», вестники у Пушкина выступают также и в роле обычных персонажей. Появившись однажды на сцене как вестник, персонаж не обязательно будет оставаться в рамках своего изначального архетипа в дальнейшем действии. Один и тот же персонаж может представлять собой поочередно два архетипа.

К примеру, Шуйский в разговоре с Воротыньским выступил в роли вестника. Читатель-зритель впервые именно от Шуйского узнает, что царевич Дмитрий был убит по приказу Бориса. Воротыньский же предполагает, что Борис и не собирается становиться царем. Но Шуйский на это возражает:

Скажу, что понапрасну
Лилася кровь царевича-младенца;
Что если так, Димитрий мог бы жить [11, с. 406].

В дальнейшем действии драмы Шуйский не всегда будет вестником.

Интересно и то, что почти от каждого вестника, кроме Семена Годунова, читатель-зритель узнает, что царевич Дмитрий был убит по воле Бориса. Аналогично в трагедии «Царь Эдип» вестники рассказывают только о том, что связано с преступлениями Эдипа.

Следующий вестник – Пимен. Григорий, выслушав поучительный монолог старика, спрашивает его о смерти царевича Дмитрия. В ответ будущий самозванец слышит рассказ об убийстве молодого царевича, свидетелем чему и был Пимен. Из слов последнего читатель-зритель узнает, что убийцы прямо на месте покаялись в грехе «и назвали Бориса» [11, с. 420].

По аналогии с расследованием Эдипа действие пушкинской пьесы приобретает оттенки детектива. Следующий вестник – А.М. Пушкин. В разговоре с Шуйским он заводит речь о своем племяннике, который прислал гонца из Кракова. От него А.М. Пушкин узнал, будто бы Дмитрий не умер в Угличе, а остался жив. И хотя оба собеседника сомневаются в правдивости этого чудесного спасения, очевидно, что даже слух имеет значение, ведь даже ложь о живом царевиче – повод для войн и раздоров в Смутное время.

Из общего ряда вестников выбивается родственник Бориса Семен Годунов. Он рассказывает о доносах, которые получил от слуг бояр, но ни слова не говорит в изобличение греха Бориса. Возможно, Семена и не следует рассматривать в качестве вестника; во всяком случае, такой вестник едва ли родит «Бориса» с «Эдипом». Из-за того, что Борис узнает от своего родича, он решает послать за Шуйским, который и сам к нему пришел. Таким образом, с Семена основной акцент переходит на Шуйского, который снова оказывается вестником. «Царь, из Литвы пришла нам весть...» [11, с. 443] – говорит Шуйский Борису. Можно предположить, что хитрый интриган Шуйский понял, что Борис узнает о гонце, а потому и решил доложить. Или же он хотел просто угодить царю своей вестью. Так или иначе, Шуйский рассказывает Борису о самозванце и о его союзе с Литвой.

Как видно, в каждой из вестей тем или иным образом хотя бы вскользь затрагивается тема греха Бориса. Ведь и весть Семена связана с Литвой, в которую как раз прибыл самозванец.

Трагическая ирония – наиболее частый прием классической трагедии в «Борисе Годунове». В репликах многих персонажей пьесы выражено двойное значение, хотя наиболее часто трагическая ирония встречается именно в словах Бориса. С од-

ной стороны, в иронии заключено то, что намеревался сказать сам герой. С другой стороны, то, на что намекал автор, то, о чем уже известно читателю-зрителю. Так, мальчик в доме Шуйского поет песню о царе и его семье. В этой песне звучат строки с неоднозначными ассоциациями:

Да здравием цветет его семья,
Да осенят ее драгие ветви [11, с. 435].

Здесь возможен намек на похоронную процессию. Для похорон в православной традиции стелются еловые ветви, чтобы умерший мог «уйти» по ним на тот свет. Трагическая ирония звучит и в словах Ксении, дочери Бориса: «Нет, матушка, я и мертвому буду ему верна» [11, с. 440]. В этой же сцене Борис говорит своему сыну слова, которые можно трактовать как пророчество о смерти Федора:

Как с облаков ты можешь обозреть
Все царство вдруг: границы, грады, реки.
Учись, мой сын: наука сокращает
Нам опыты быстротекущей жизни [11, с. 441].

Далее, Борис клянется головой сына, что за свою хитрость Шуйский может поплатиться собственной жизнью:

...Но если ты теперь
Со мной хитришь, то головою сына
Клянусь – тебя постигнет злая казнь [11, с. 446].

Хотя Шуйский в данном эпизоде не хитрил, а говорил правду (Борис спрашивал о смерти Дмитрия), все-таки стоит помнить, что злой казни от рук Годунова Шуйский избежал.

И снова Борис пророчествует Годуновым незавидную участь. Он задает себе вопрос, будто бы догадываясь о дальнейшей судьбе его детей. Борис будто бы знает, что самозванец лишит Годуновых и жизни, и власти: «Иль звук лишият детей моих наследства?» [11, с. 447]. Также трагическая ирония слышится из уст простолюдинов. Двое из народа стоят на площади перед собором в Москве и обсуждают происходящее в соборе. Один говорит: «А царевичу поют теперь вечную память» [11, с. 473]. И второй, казалось бы, резонно возражает: «Вечную память живому! Вот ужо им будет, безбожникам» [11, с. 473]. Вероятно, речь шла о царевиче Федоре, который был еще жив. Но для читателя-зрителя это лишь очередное напоминание о судьбе, нависшей над Годуновыми. Далее, Федор, прощаясь с умирающим отцом, просит Бориса не покидать его. Сын говорит отцу пророческую фразу: «Народ и мы погибли без тебя» [11, с. 487]. И род Годуновых

действительно обречен, так как бояре в связи с наступлением Лжедмитрия вскоре предадут Федора. И народ тоже «погиб», ведь ни царь Борис, ни бояре с Лжедмитрием не могли предложить тот исторический выход, разрешение общественного противоречия, в котором действительно народ нуждался и в котором заключается смысл истории.

Обратимся к теме судьбы в трагедиях Софокла и Пушкина. События «Царя Эдипа» разворачиваются вокруг судьбы Эдипа и как следствие – судьбы народа города Фивы. Задолго до начала действия трагедии «Царь Эдип» дельфийский оракул предсказал, что Эдип убьет отца и станет мужем матери.

В начале действия трагедии узнав о том, что грех царевубийства становится причиной эпидемии, Эдип начинает расследование, чтобы узнать, кто виновен в смерти Лая, прежнего царя Фив, и, как следствие, в скверне, от которой страдают фиванцы. Судьба Эдипа тесно связана с судьбой города. Но предметом эстетического переживания в первую очередь становится именно Эдип. А вместе с ним и его семья: жена-мать и дети. Как ясно из фиванского цикла мифов, все Эдипиды (Полиник, Этеокл, Исмена и Антигона) несут на себе родовое проклятие за грехи отца.

В трагедии «Борис Годунов» события строятся вокруг личности Бориса, но не чисто биографически, а скорее в контексте политической жизни героя. Аникст пишет: «Не Борис Годунов, в своей биографической неделимости, составляет предмет ее (идеи Пушкина. – *Авт.*), а царствование Бориса Годунова – эпоха, им наполняемая, – мир, им созданный и с ним разрушившийся, – одним словом – историческое бытие Бориса Годунова» [1, с. 63]. Причем трагедия не кончается смертью Бориса, а продолжается до гибели всего рода Годуновых, так как и после смерти Бориса сохраняется его «историческое бытие». Классическая трагедия закончилась бы на страдании или смерти главного героя, но Борис не исчерпал себя своим материальным присутствием. Пушкин доводит события до той точки, в которой Годунов даже духовно исчезает вовсе. Тем самым автор переводит внимание с личности главного на судьбу народа России.

Говоря о концовках трагедий, уместно заметить, что эстетическое переживание читатель-зритель испытывает по поводу разных, но сходных вещей. В трагедии «Царь Эдип» – по поводу судьбы Эдипа и его семьи. Судьба города Фивы как бы прилагается к року Эдипидов. А в трагедии «Борис Годунов» на первый план выходит судьба народа и только после – Бориса и его детей. Таким образом, суть эстетического переживания

распределена в трагедиях по-разному. Софокл выдвигает на первый план личность, а Пушкин – народ. Но такой вывод мы делаем из понимания и трактовки замысла. По форме же судьба личности и история диалектически переплетены, поэтому в разрыве друг от друга их рассматривать не только не имеет смысла, но и невозможно.

Большое значение в обеих трагедиях имеют образы народов-страдальцев. Пушкин считал, что для развития российской трагедии она должна быть народной, а не придворной и аристократической. В этом смысле драма античной Греции видится эталоном, так как театральные представления для свободных эллинов были привычным делом, а потому именно народ (демос) был, как мы сказали бы сегодня, целевой аудиторией. Но если драма древней Греции зародилась на площади, то российская драма, напротив, возникла в аристократических кругах, а потому изначально была оторвана от народа. Рассуждая об этой проблеме, Пушкин задается вопросом: «Какие суть страсти сего народа?» Для создания народной драмы необходимо знать о народных тревогах, чтобы верно отразить их в пьесе.

Создавая трагедию «Борис Годунов», автор претендовал на народность своего произведения. Именно народ является тем «героем», который страдает из-за грехов своего царя. И через народ выражается самая суть трагедии – катастрофа, которая произошла в России (Смута). Сделав народ одним из героев трагедии, Пушкин изображает то, что волнует этого героя.

Показательна заключительная ремарка пьесы. С ее помощью Пушкин выражает отношение именно народа к произошедшему политическому убийству, к попытке боярства разрешить общественное противоречие. «Народ безмолвствует» – в этой фразе эстетическое переживание (катарсис) достигает своего пика. Через страх и сострадание, испытываемые по поводу убийства Годуновых, читатель-зритель испытывает эти чувства также и по поводу судьбы народа.

Отсюда следует вывод, что «вся трагедия полна глубоких мыслей о природе власти на Руси» [1, с. 50]. А там, где есть власть, есть и народ, которым властвуют. Но в период Смуты власть сменялась чрезмерно часто. Это особенно хорошо видно в рамках единого действия пьесы. В условиях нестабильной политической обстановки жизнь народа становится беспокойной: голод и интервенция поляков нарушают порядок течения жизни. Таким образом, народ в трагедии «Борис Годунов» – это народ-страдалец, народ-мученик.

Народ в Фивах также страдает из-за своего царя. Но стоит несколько разграничить причины народных страданий. В трагедии «Царь Эдип» скверна была прямым следствием того, что Эдип находился в Фивах. В трагедии же «Борис Годунов» страдание народа исходит от царя, но не напрямую, а косвенно. Учитывая более очевидную историчность «Бориса», можно сказать, что эти причины лежат не в сфере эстетического исследования, а в рамках социальной и политэкономической проблематики. Кажется, за пеленой мистической связи между грехами царя и страданием народа скрывается действительное содержание общественных процессов. Царь-грешник не угоден богу, и народ выбрал себе этого грешника царем. Это старое мистическое представление, которое заметно уже в античности, отражает реальное положение вещей: даже если антинародный правитель и находится у власти, то, по крайней мере, с молчаливого согласия народа, который в результате своего согласия страдает.

Однако в этом ключе любопытно, что народ в трагедии Софокла «Царь Эдип» бессилен и беспомощен, фиванцы молятся богам, чтобы скверна покинула их город, но это не помогает. Кроме того, жители Фив приходят к Эдипу с просьбой о помощи, они надеются, что царь сможет их спасти. И Эдип, подобно заботливому родителю, действительно пытается спасти народ, проводя свое расследование. Интересно, что такие отношения царя и народа мало отличаются от тех, что складывались в России «Бориса Годунова».

То есть народ в каждой из трагедий – беспомощные люди, которые надеются только на покровительство своего правителя, страдают из-за него, но отказаться от него не могут. Хотя стоит заметить, что народ готов изгнать или убить своего правителя, если он приносит этому народу чрезмерно много зла. Например, народ в трагедии «Борис Годунов» был готов убить детей Бориса, считая, что это справедливо. Но это сделали бояре, чем было вызвано безмолвствие народа: как будто на него снизошло озарение, что это не выход, а всего лишь повторение старой истории. В трагедии же «Царь Эдип» главный герой по своему благоразумию и мудрости сам обличил собственные преступления и сам же покарал себя, после чего даже просил об изгнании.

Стоит обратить внимание на то сходство между Эдипом и Борисом, что оба они – цари-цареубийцы. Приведем замечание Аникста: «А. Дельвиг писал, что Пушкин выдержал в своем произведении единство действия; в центре всего – Борис, и вокруг него развиваются события» [1, с. 69]. Образ главного героя,

как и в трагедии «Царь Эдип», является связующим элементом пьесы. В «Литературной газете» (1831, № 2) Дельвиг назвал Бориса Эдипом нашей истории, тем самым подчеркнув сходство двух царей-цареубийц. Аникст также отмечал, что «Годунов, по мнению Дельвига, подлинный трагический герой, сравнимый с Эдипом; это уподобление, должно быть, имело в виду то, что как у Софокла, так и у Пушкина трагическая вина героя обнаруживается постепенно» [1, с. 69]. Однако стоит заметить, что «обнаруживается» вина не для читателя-зрителя, которому заранее все известно, а, скорее, для персонажей трагедий, а в случае с «Царем Эдипом» – еще и для главного героя.

Возвращаясь к теме, обратим внимание на реплики Пимена, в которых возникает резко негативный образ Бориса Годунова:

Прогневали мы Бога, согрешили:
Владыкою себе цареубийцу
Мы нарекли [11, с. 419].

Эдип тоже совершает цареубийство, в результате чего становится царем вместо убитого. Однако его образ в трагедии «Царь Эдип» скорее положителен. Читателю-зрителю с самого начала понятно, что Эдип и сам боится своих грехов, совершить которые ему суждено по воле рока, а не по злomu или корыстному умыслу.

Борис же кажется скорее отрицательным героем, однако и он не столь однозначен, по мере развития действия его образ несколько осветляется. Из реплик Бориса читатель-зритель понимает, что его тоже терзают угрызения совести за совершенное преступление. Например, в своем монологе он говорит сам о себе:

И все тошнит, и голова кружится,
И мальчики кровавые в глазах...
И рад бежать, да некуда... ужасно!
Да, жалок тот, в ком совесть нечиста [11, с. 424].

Позднее Борис – опять в монологе – говорит слова, от которых читатель-зритель испытывает не только страх перед кошмарами Бориса, но и, быть может, даже жалость по отношению к цареубийце:

Так вот зачем тринадцать лет мне сряду
Все снилось убитое дитя! [11, с. 447].

Даже юродивый, то есть любимец Бога, говорит о греховности Бориса. Юродивый Николка жалуется Годунову: «Ни-

колку маленькие дети обижают... Вели их зарезать, как зарезал ты маленького царевича» [11, с. 475]. А в ответ на просьбу помолиться за Бориса Николка отвечает: «Нет, нет! нельзя молиться за царя Ирода – Богородица не велит» [11, с. 475].

Далее, в прощании с сыном Борис выглядит как будто положительным персонажем. Он не тратит время на покаяние, чтобы успеть дать сыну наставление, которое должно помочь ему в его царствовании:

Обнимемся, прощай, мой сын: сейчас
Ты царствовать начнешь... о Боже, Боже!
Сейчас явлюсь перед тобой – и душу
Мне некогда очистить покаянием.
Но чувствую – мой сын, ты мне дороже
Душевного спасенья... так и быть! [11, с. 485].

К тому же, наставления Бориса сыну направлены не только на благо Федора, но и на благо народа. А положительная сторона Эдипа выражается в том, что он еще до узнания в себе убийцы признавал свои поступки преступными. Эдип раскаивается в грехах еще до их совершения, пытаясь избежать судьбы. Борис же совершил грех и лишь после был мучим видениями и кошмарами. И в конце Годунов, по сути, пожертвовал своей душой ради сына и народа. Аналогично Эдип, понимая, что дальнейшее расследование обстоятельств смерти Лая не принесет ему блага, идет до конца, так как видит в этом справедливость и благо для своего города. Поняв, что он убийца отца и муж жены, Эдип наказывает сам себя ослеплением и изгнанием.

Борис Годунов и Эдип – цари-цареубийцы. Они совершили грехи, за которые прокляты они и их род. В то же время, как Борис, так и Эдип признают свою вину за преступления, а потому они сами себя наказывают: Борис отказывается от покаяния перед смертью, а Эдип выкалывает себе глаза и уходит в добровольное изгнание.

Рассмотрим родовые проклятия Эдипидов и Годуновых. Грехи Эдипа и Бориса в одинаковой степени приводят к трагичным последствиям. Эдипидов после изгнания отца ожидает тяжелая участь: сыновья Эдипа Этеокл и Полиник убьют друг друга в борьбе за власть над Фивами. А дети Бориса будут убиты знатью – и тоже в борьбе за власть. С. Молчанова пишет: «Заключительная сцена... завершится, как в античной трагедии – казнью вдовы и сына Годунова за сценой» [5]. Так или иначе, потомки обоих царей погибли не своей смертью. Причина тому – родовое проклятие, которое, в свою очередь, проистекает из рока. Эдипу была предсказана его судьба и судьба

его детей:

Пошел я в Дельфы. Но не удостоил
Меня ответом Аполлон, – лишь много
Предрек мне бед, и ужаса, и горя:
Что суждено мне с матерью сойтись,
Родить детей, что будут мерзки людям,
И стать отца родимого убийцей [12, с. 289].

Надо сказать, что природа этих проклятий несколько различна. Эдип совершил тяжкие преступления, убив родного отца и женившись на собственной матери. Борис же в интерпретации Карамзина и Пушкина убил царевича Дмитрия, чтобы захватить власть в России. В обоих случаях проклятие исходит свыше: грехи Эдипа противны олимпийцам, а грехи Бориса – Богу. Напрямую об источниках проклятий не говорится, однако они подразумеваются, так как в рамках мифологического и христианского мировоззрений такой вывод подразумевается.

Говоря о судьбе царевича Дмитрия, Пимен объясняет убийство волей Бога: «...но Бог судил иное» [11, с. 421]. Кроме того, можно сказать, что все происходит по воле народа, т.е. согласно поговорке: «Глас народа – глас божий». Сначала народ молил Бориса принять царский сан, и Борис стал царем. А в конце пьесы народ идет свергать Годуновых с престола со словами:

Вязать! Топить! Да здравствует Димитрий!
Да гибнет род Бориса Годунова! [11, с. 492].

И опять же, события разворачиваются сообразно желанию народа. Таким образом, природа судьбы и родового проклятья очевидна: если голос народа и голос Бога суть одно и то же, то становление Бориса царем и последующая гибель его детей – воля Бога. Иррациональная и жестокая, эта божественная воля имеет поразительное сходство со слепым роком античности.

Античная судьба или божественная воля представляет собой отражение реальных трагических ситуаций, которые возникают в ходе истории. На пути к идеальному человеческому обществу люди сталкиваются с тем, что выбор между двумя путями оказывается ложным, потому что каждый из двух выходов оказывается на самом деле историческим тупиком. Такие «тупики» не ведут человечество дальше по пути прогресса, а возвращают к тому противоречию, которое не удалось разрешить. При выборе из двух вариантов, которые предлагает история, необходимо увидеть, что истинный путь как бы скрыт. Пушкин показал, что ни путь Годунова, ни путь Лжедмитрия не ведет человечество к идеальному, к истине, и что истинный

путь как-то должен быть связан с народом, а не с боярством. В «Царе Эдипе» эта идея так ярко не выражена, что ставит «Бориса Годунова» даже выше этой классической античной трагедии.

Литература

Исследования

1. *Аникст А.А.* Теория драмы в России от Пушкина до Чехова. М.: Наука, 1972.
2. *Аристотель.* Поэтика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 645–680.
3. *Белинский В.Г.* Сочинения Александра Пушкина. Статья Десятая // Белинский В.Г. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 3. М.: Госуд. изд-во худ. литературы, 1948. С. 567–596.
4. Лекция проф. Лифшица «Борис Годунов» (19 декабря 1936 г.) // Что такое классика? 2-е изд. / Сост.: В.Г. Арсланов, А.С. Лагурев, А.П. Ботвин. СПб.: Умозрение, 2023. С. 118–131.
5. *Молчанова С.* «Борис Годунов» в свете классической теории драмы // Литература. 2001. № 44(476). URL: <http://lit.lseptember.ru/article.php?ID=200104401>.
6. *Никоненко В.С.* Идея истории в драме А.С. Пушкина «Борис Годунов» // Никоненко В.С. Труды по русской философии и литературе. СПб.: РХГА, 2014. С. 460–475.
7. *Тамарченко Н.Д., Тюпа В.И., Бройтман С.Н.* Теория литературы: Учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений. В 2 т. Т. 1 / Под ред. Н.Д. Тамарченко. М.: Академия, 2004.
8. *Тамарченко Н.Д., Тюпа В.И., Бройтман С.Н.* Теория литературы: Учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений. В 2 т. Т. 2. / Под ред. Н.Д. Тамарченко. М.: Академия, 2004.
9. *Тронский И.М.* История античной литературы: Учебник для ун-тов. и пед. ин-тов. Изд. 5, испр. М.: Высшая школа, 1988.
10. *Тюпа В.И.* «Борис Годунов» и жанровая природа трагедии // Новый филологический вестник. 2009. № 1(44). С. 4–15.

Источники

11. *Пушкин А.С.* Борис Годунов // Пушкин А.С. Евгений Онегин: роман в стихах. Поэмы. Драмы. Сказки. М.: Эксмо, 2010. С. 405–494.
12. *Софокл.* Царь Эдип // Античная литература. Греция. Антология. Ч. 1 / Сост.: Н.А. Федоров, В.И. Мирошенкова. М.: Высшая школа, 1989. С. 261–316.

Andrey A. Chernykh, Olga A. Aleksandrova

Pushkin's "Boris Godunov" as "Oedipus of our history"

Abstract. The article considers A.S. Pushkin's tragedy "Boris Godunov" through the prism of ancient drama, primarily Sophocles' tragedy "Oedipus Rex". The analysis of "Boris Godunov" by the Soviet philosopher M.A. Lifshitz is given, his thesis that Pushkin's work, like Sophocles' tragedy, is historical is defended. The historicity of the artistic work is characterized in the article as a reflection of the real tragedy of history, which is formed as a result of the inability to find a positive, creative way out of the existing social contradictions. It is emphasized that Pushkin paid attention to this problem and expressed it in his tragedy, written on the basis of the plot, which he took from the "History of the Russian State" by N.M. Karamzin. Comparing "Boris Godunov" with the tragedy "Oedipus Rex", the authors note a number of significant similarities between these works. First of all, these are such techniques of classical tragedy as tragic retardation, tragic irony and herald, as well as the presence of the chorus (in "Boris Godunov" in the role of the chorus is the people, which then begs Godunov to accept the royal throne, then meaningfully silent); similarly presented images of the protagonist and the people. It is concluded that Pushkin's tragedy is higher in content than ancient tragedy, as it reflects more fully the essence of history and its tragic moments.

Keywords: "Boris Godunov", "Oedipus Rex", tragedy, irony, herald, retardation, fate, people, tsar-tsarkiller, family curse, reader-spectator.

Chernykh Andrey Aleksandrovich – postgraduate student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University; Assistant, Department of Social Sciences, St. Petersburg State University of Economics.

Aleksandrova Olga Andreevna – student, Law Faculty, A.I. Herzen State Pedagogical University.

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

И.И. Евлампиев

РАЗВИТИЕ ТРАДИЦИИ ГНОСТИЧЕСКОГО ХРИСТИАНСТВА В ФИЛОСОФИИ ОРИГЕНА И ЕГО НАСЛЕДНИКОВ

Аннотация. В монографии рассматривается становление традиции философской интерпретации первоначального, неискаженного (гностического) христианства, начиная с систем Валентина и Василида (II век) и заканчивая системой Псевдо-Дионисия Ареопагита (VI век), легализовавшей ключевые принципы гностической мысли внутри ортодоксального богословия. Детально анализируется богословско-философское учение Оригена, понятое как исходная и образцовая форма мистического пантеизма – метафизической модели отношений Бога, мира и человека, которая определила главную линию развития всей последующей европейской философии, вплоть до систем И. Фихте, Ф. Шеллинга, А. Шопенгауэра и А. Бергсона. Доказывается, что Ориген ясно выразил главный принцип указанной метафизической модели – полагание некоего загадочного «дефекта» в Боге (ничто), из-за которого божественное всемогущество оказывается неполным и оставляет место человеческой свободе как качеству, определяющему не только все события земного бытия, но и судьбу тварного мира в целом. Прослеживается влияние идей Оригена на складывание учений Ария и Пелагия, которые с еще большей настойчивостью доказывали абсолютность человеческой свободы. Обосновывается гипотеза о создании трактатов, опубликованных под именем Дионисия Ареопагита, в кругу гностических мыслителей, самыми известными представителями которых были Иоанн Скифопольский и Иоанн Филопон.

Ключевые слова: гностицизм, история христианства, Ориген, Псевдо-Дионисий Ареопагит, арианство, пелагианство, мистический пантеизм.

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

*Оглавление**

1. Валентин и его последователи	160
2. Гностические системы и неоплатонизм.....	169
3. Учение Оригена: попытка синтеза гностической и ортодоксальной традиций	176
4. Абсолютность человеческой свободы	194
5. Апокатастасис как недостижимый идеал.....	208
6. Концепция воплощения Бога в человека. Мистический пантеизм Оригена	221
7. Борьба вокруг наследия Оригена. Учение Ария	240
8. Пелагий и Августин: решительное противостояние.....	250
9. Гностические умозрения Евагрия Понтийского	259
10. Сотворение Дионисия Ареопагита: победа гностической мысли	266
11. Мистический пантеизм Ареопагитик.....	275

* Публикуемый текст является фрагментом второй части монографии «Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории», которая должна выйти в свет в Издательстве РХГА в 2024 г. В первой части монографии дается обоснование гипотезе о том, что гностицизм I–IV вв. – это не ересь, как утверждалось церковными историками на протяжении столетий, а альтернативная форма христианства (гностическое христианство), которое является непосредственным развитием первоначального учения Иисуса Христа, в то время как ортодоксальное, историческое христианство представляет собой искаженную версию этого учения.

1. Валентин и его последователи

Уже в своей исходной версии, изложенной в Евангелии от Фомы и Евангелии от Иоанна, первоначальное, неискаженное христианское учение выглядело как сложное философское мировоззрение, не удивительно, что с начала II в. оно стало активно развиваться именно в философской форме. В это время появляется ряд выдающихся гностических мыслителей, создавших последовательные системы, среди них особенно известными были Валентин и Василид (Вл. Соловьев в своей статье о Валентине в энциклопедии Брокгауза и Ефрона характеризует его словами «один из гениальнейших мыслителей всех времен» [33, с. 3]). Никаких достоверных текстов под их именами до нас не дошло, но мы можем составить общее представление об их философских системах по изложениям в книгах борцов с ересями, в первую очередь в труде Иринея Лионского «Против ересей», который был написан около 180 г.

Исток всего Валентин называет Первоначалом и Глубиной, он является непостижимым и невыразимым, поэтому также именуется Молчанием. В этом Молчании рождается начало, которое уже может быть познано и описано, – то, что становится основой всего реального; это Ум, называемый также Единородным и Отцом всего (существующего). Вместе с Умом в Молчании рождается его «идеальная объективация» (по выражению Вл. Соловьева) – Истина. Взаимодействие Ума и Истины порождает следующие пары эонов, божественных существ (женские и мужские) – Смысл и Жизнь, а также Человек и Церковь (т.е. идея-образ отдельного человека и идея-образ органического единства людей). Дальнейшее взаимодействие этих божественных, но порожденных существ приводит к появлению новых эонов, их общее число достигает тридцати, причем последним является женский эон Премудрость, София.

София испытывала страстное желание познать Отца, т.е. высшее Первоначало, однако она не понимала, что такое познание возможно только через Ум (Единородного), который один имел непосредственную связь с Отцом. В результате, страсть Софии, не находя удовлетворения, распространялась и могла привести к тому, что София превратилась бы во всеобщую субстанцию (т.е., как можно понять, в этом процессе она потеряла бы свою божественную личность), но здесь ее встретила божественная сила Предела. Предел привел Софию в исходное состояние и вернул ее на прежнее место в Плероме, в то

же время отделившись от нее страсть стала отдельной субстанцией, из которой в конце концов возник наш земной мир.

Чтобы предотвратить повторение с другими зонами неприятности, пережитой Софией, Ум по согласию с Отцом породил еще одну пару эонов – Христа и Святой Дух: первый передал зонам доступное для них знание об Отце как непостижимом и открытом только для Единородного, второй уравнил их между собой и привел к окончательному покою, результатом этого стало, то, что «эоны сделались равны между собою как по образу, так и по настроению: все сделались умами, все словами, все человеками, и все христами; подобно сему и женские эоны все сделались истинами, все жизнями, духами и церквями» [19, с. 25–26]. После такого позитивного завершения происшествия с Софией все эоны стали славить Отца, а потом каждый дал от себя самого лучшего, что имел, и они все вместе произвели из этого «совершенный плод» – Иисуса, который одновременно есть и Спаситель, и Слово, и Христос, и Все (понятно, что здесь имеется в виду небесный Иисус как один из эонов Плеромы).

Дальше в системе Валентина, согласно изложению Иринея, рассматривается судьба той страстной сущности, которая отделилась от Софии и осталась за пределами Плеромы. Благодаря Христу и Святому Духу она обрела личную форму и называется «падшей Софией» или Ахамот (искаженное множественное число еврейского имени Софии – *Хохма*); ее удел – постоянное страдание от невозможности окончательно соединиться с Христом, ее Спасителем, и от невозможности познать Плерому и Отца (хотя неясный образ Плеромы и Отца в ней все-таки сохранился благодаря действию на нее Христа). В результате, именно страсть Софии, превратившейся в Ахамот и продолженная страданием последней, объективировалась и стала веществом, из которого возник наш мир. Ахамот, будучи не божественным, но духовным существом, сотворила еще более низкое, душевное существо, Демиурга, и уже ему доверила порождение мира. Только в момент сотворения Демиургом человека она вмещалась и вложила в земного человека божественный дух. Таким образом, человек имеет душу от Демиурга, а дух от Ахамот и ее матери Софии, при этом он имеет два тела – одно составлено из вещественной субстанции, произошедшей из страсти Софии и Ахамот, второе – из низшего, плотского начала, порожденного Демиургом.

Целью всего мирового процесса является возвращение Ахамот в божественную реальность, это произойдет, когда

Спаситель выйдет из Плеромы и соединившись с Ахамот как жених с невестой, вернется обратно в Плерому, которая станет для них брачным чертогом. Вместе с ними в Плерому войдут избранные духовные люди, пневматики, достигшие совершенства в земной жизни. Демиург поднимется на место своей матери Ахамот вблизи Плеромы, вместе с ним будут пребывать душевные люди, не раскрывшие в себе божественный дух, но освободившиеся от привязанности к материи. Люди третьего типа, которые остались привязанными к материи, стоят в космическом огне вместе с материальным миром.

В этом изложении воззрений Валентина не очень понятна роль Иисуса Христа как человека, но скорее всего это просто упущение Иринея, который больше говорит о Плероме и ее обитателях, чем о земном мире и судьбе людей в нем. Вряд ли в учении Валентина было такое непонятное смещение акцентов. В конце концов Иринея все-таки упоминает Иисуса Христа как сына Демиурга: «Некоторые из них говорят, что Демиург также произвел Христа, как своего собственного Сына, но душевного, и говорил о нем чрез пророков. Это – Христос, прошедший чрез Марию, как вода проходит чрез трубу, и на него при крещении сошел в виде голубя принадлежащий Плероме и происшедший от всех Спаситель» [19, с. 39]. Такое представление об Иисусе ведет к докетизму: небесный Спаситель, вошедший в Иисуса не мог страдать на кресте, страдал только душевный Христос, сотворенный Демиургом.

Нетрудно видеть, что в целом система Валентина соответствует логике древнего гностического мифа, изложенного в самом известном гностическом тексте Апокриф Иоанна [15], хотя нужно отметить и два важных нововведения. Прежде всего это разделение Софии на собственно божественный эон и Софию-Ахамот, «падшую Софию», страдания которой, объективируясь, создают материю нашего мира и которая рождает Демиурга. Также нужно отметить, что Демиург перестает быть злым Богом, практически совпадающим с дьяволом; в системе Валентина он просто низшее божественное существо, не обладающее знанием о высшем мире. Соответственно, иудаизм и ортодоксальное христианство, которые поклоняются Демиургу как высшему и единственному Богу, перестают восприниматься как орудия дьявола, здесь можно увидеть попытку сгладить противоречие между двумя версиями христианства. Согласно пересказу Иринея, Валентин признавал гностиков духовными людьми, которым спасение уже гарантировано, а людей церкви душевными людьми, которые, не обладая полнотой откро-

венного знания, еще должны заслужить спасение добрыми делами [19, с. 36]. Эти изменения, несомненно, являются результатом философской обработки мифа, придающей ему более рациональную форму.

В своем труде Ириной отмечает еще несколько идей последователей Валентина, которые дают дальнейшую разработку исходной мировоззренческой системы гностического христианства; некоторые из них в дальнейшем окажутся принципиально важными для развития философии.

Решительный шаг на пути устранения из философских концепций рудиментов исходной мифологической системы связан с нивелированием идеи «порождения» последовательности эонов, составляющих Плерому. Гораздо более логичным является представление о рождении из глубины Отца сразу всей Плеромы как божественной сущности, которая допускает познание человеческим умом. В этом случае все отдельные эоны первоначальной мифологической системы и системы Валентина превращаются в отдельные качества и свойства порожденного божественного мира (или существа): «...некоторые из них, считающие себя разумнее других, говорят, что первая осмерица произошла не постепенно, так чтоб один эон происходил от другого, но все они вместе и зараз произведены были Первоотцом и Его Мыслию... Они говорят таким образом: что Первоотец замыслил произвести, то названо Отцом; поелику же что произвел Он, было истинно, то сие названо Истиною. Когда восхотел показать себя, то сие названо Человеком; когда же произвел тех, кого предварительно имел в мысли, этому дано имя Церкви. Человек произнес Слово: это – первородный Сын; за Словом же следует Жизнь, и таким образом закончилась первая осмерица» [19, с. 56].

В следующем разделе своего труда Ириной утверждает, что некоторые гностики идут еще дальше и именование «Человек» переносят на самого неизреченного Бога: «Другие еще между ними говорят, что Первоотец всего, Первоначало и Недомыслимое, называется Человеком, и в этом состоит великое и сокровенное таинство, что превышая всего и всеодержительная Сила называется Человеком, и поэтому-то Спаситель называет Себя Сыном Человеческим» [19, с. 56]. Похожую мысль Ириной приписывает секте офитов: «Другие опять говорят чудовищное, именно, что в силе Глубины существует некоторый первый свет, блаженный, нетленный и безграничный; Он есть Отец всех вещей и назван Первым Человеком. Из него происшедшую мысль называют Его Сыном, и вот, говорят, – Сын

человеческий, второй человек» [19, с. 101]. Далее он удивительно точно характеризует всю эту тенденцию гностического христианства, обвиняя своих противников в том, что они полагают *земного несовершенного человека в качестве образа для понимания Бога*: «...вы ничего не предоставляете Богу, но хотите возвестить рождение и происхождение Самого Бога и Его Мысли и Слова и Жизни и Христа, составляя понятие об этом не по чему другому, а по человеческим страстям» [19, с. 192]. В этом случае Христос оказывается простым человеком, который показал возможность раскрытия в каждом человеке божественного начала. Иринеи указывает на эту тенденцию гностического христианства при описании учений Карпократа и Керинфа. По поводу первого он пишет: «Карпократ и его последователи учат, что мир и то, что в нем находится, сотворен ангелами, гораздо низшими нерожденного Отца, Иисус же родился от Иосифа и был подобен прочим людям, но отличался от них тем, что Его твердая и чистая душа хорошо понимала то, что она видела в сфере нерожденного Отца; и поэтому, от Него была послана ей сила, чтобы она могла избежать мироздателей и, прошедши чрез всех и от всех освободившись, вознестись опять к Нему; тоже бывает и с теми душами, которые принимают подобное. Душа Иисуса, говорят они, воспитанная в обычаях иудейских, презирала их и, поэтому, получила силы, посредством которых разрушила страсти, которые жили в людях, как наказание (за их грехи)... Таким образом душа, подобная душе Иисуса, может презирать начальства, создавшие мир, и также получить силы к совершению подобных действий. Поэтому, они зашли в своем высокомерии так далеко, что некоторые говорили, что они подобны Иисусу; другие же говорили, что они в некотором отношении могущественнее Его, а иные почитали себя превосходнее Его учеников, Петра и Павла и прочих апостолов, которых впрочем они ставят ничем не ниже Иисуса, ибо их души, вышедшие из той же самой сферы и также презиравшие мироздателей, были удостоены той же самой силы и возвратились в то же самое место. Если же кто презирает земное более, чем Он, то может быть превосходнее Его» [19, с. 92]. Похожим образом, только более кратко описано учение Керинфа: «Некто Керинф, наученный в Египте, учил, что мир сотворен не первым Богом, но силою, которая далеко отстоит от этого превысшего первого начала и ни чего не знает о всевышнем Боге. Иисус, говорит он, не был рожден от девы, (ибо это казалось ему невозможным); но подобно, как и все прочие люди, был сын Иосифа и Марии, и отличался от

всех справедливостью, благоразумием и мудростью. И после крещения сошел на Него от превысшего первого начала Христос в виде голубя; и потом Он возвещал неведомого Отца и совершал чудеса; наконец, Христос удалился от Иисуса, и Иисус страдал и воскрес; Христос же, будучи духовен, оставался чужд страданий» [19, с. 94–95].

Взгляды Керинфа являются разновидностью адопционизма, здесь земная личность Иисуса является только «сосудом» для божественной личности Христа, которая совершает все главные деяния. Гораздо более оригинально и необычно выглядят воззрения Карпократа. Он понимает Иисуса как обычного человека, отличие которого от остальных только в том, что его душа обладала более точным и полным знанием (гнозисом) о высшем мире, и благодаря этому могла вступить в борьбу с «мироздателями» (злыми творцами и управителями мира) и вернуться в Плерому, несмотря на их сопротивление. Фактически здесь Иисус Христос выступает образцом «высшей личности» для всех людей: идти по тому же пути и стать такой же «высшей личностью» (и даже более «высокой», чем Иисус!) может каждый человек. При этом его мистическое могущество в конце этого пути может превосходить могущество правителей земного мира! Как утверждает Ириней, еретики полагают, что «они имеют силу даже повелевать начальствами и создателями сего мира, а также и всеми созданиями в нем» [19, с. 92]. Именно такое понимание Иисуса Христа, а через него и любого человека, окажется самым оригинальным и важным для последующей европейской философии.

Чрезвычайно важные сведения Ириней сообщает об «основателе» гностической ереси, Симоне Волхве, здесь представлено совсем другое представление о возникновении мироздания из высшего Бога-Отца, озадачивающее тем, что несовершенство первых возникших божественных существ оказывается настолько радикальным, что они вынуждены существовать в виде обычных земных личностей: «...Симон самарянин, от которого произошли все ереси, образовал свою секту следующего содержания. Он, выкупив в Тире, финикийском городе, некоторую женщину, по имени Елену, водил ее всюду с собою и выдавал за первую Мысль (Εννοία), мать всех вещей, чрез которую он в начале замыслил создать ангелов и архангелов. Ибо эта Мысль, выходя из него, и зная волю своего Отца, низошла в нижние области (пространства) и породила ангелов и власти, которыми, по его словам, и сотворен этот мир. После того как она их произвела, была она задержана ими из зависти, так как

они не хотели считаться порождением какого-либо другого существа. Его самого они вовсе не знали; а его Мысль была удержана порожденными ею властями и ангелами и терпела от них всякое бесчестие, так что она не возвратилась к своему отцу и даже была заключена в человеческое тело, и по временам, как бы из сосуда в сосуд, переходит из одного женского тела в другое. Она была в той Елене, из-за которой произошла Троянская война... Странствуя из тела в тело, терпя от сего всегда бесчестие, она наконец отдалась в развратный дом; она-то и есть погибшая овца... Поэтому, Он пришел Сам, чтобы опять взять ее к себе и разрешить ее от уз, а людям доставить спасение чрез познание Его. Так как ангелы худо управляли миром, потому что каждый из них стремился к верховной власти, то Он пришел для исправления вещей и сошел, преобразившись и уподобившись силам, властям и ангелам, чтобы явится среди человеков человеком, хотя Он не был человек; и показался пострадавшим в Иудее, хотя он не страдал. Пророки же предсказывали вдохновляемые ангелами, устроителями мира; поэтому, на них более не обращали внимания те, которые веруют в Него и в Его Елену и, как свободные, делают, что хотят; потому что люди спасаются Его благодатью, а не за дела праведные. Ибо дела праведны не по природе, а случайно, так как ангелы, создавшие этот мир, установили это, имея в виду посредством таких заповедей поработить людей. Поэтому, Он обещал, что этот мир разрушится, и что Его последователи освободятся от власти сотворивших мир» [19, с. 87–88].

Сведения о Симоне и его жизни достаточно разнообразны, хотя по большей части сказочны и не вызывают доверия; приведенная версия гностического мифа, связанная с Симоном и существенно отличающаяся от той, что содержится в Апокрифе Иоанна, не встречается ни в одном известном древнем памятнике, а все ее воспроизведения у позднейших христианских писателей являются просто повторением слов Иринейя. Проще всего было бы счесть рассказ Иринейя недостоверным или сильно искаженным и не признавать в нем отражение реальной тенденции понимания творения и судьбы Софии-Елены. Но по своей главной мысли этот рассказ очень точно соотносится с парадоксальной идеей, содержащейся в еще одном древнем гностическом памятнике, в Евангелии от Филиппа: «Мир произошел из-за ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды» [14, с. 288]. Елена и Симон из рассказа Иринейя могут быть поняты как такие творцы-неудачники, вы-

нужденные странствовать в виде простых людей в мире, который является их собственным творением. Одной из характерных тенденций гностического христианства является своеобразное онтологическое уравнивание совершенства и несовершенства, доходящее до полагания некоего «дефекта», «темного начала» в самом Боге; история Симона, хотя и передаваемая Иринеем в очень искаженном виде, доносит до нас какое-то очень древнее мифологическое выражение этой тенденции, сыгравшей огромную роль в формировании итоговых систем мистического пантеизма в европейской философии XIX–XX вв.

Если даже в самом Боге содержится некий элемент несовершенства, то сотворенные сущности никак не могут избежать печати несовершенства – даже высшие из них. Идея несовершенства первых порожденных божественных существ оказывается одной из наиболее важных в гностической концепции Творения, причем во всех ее версиях. В книге Иринея этой теме посвящено достаточно много места, отец церкви чутко улавливает здесь принципиальное отличие гностического христианства от ортодоксального, к которому принадлежит он сам. Издеваясь над идейными противниками за то, что они предполагают нечто «пустое» и «темное» внутри божественной реальности, он достаточно подробно излагает их взгляды, давая нам ценнейшее свидетельство формирования самой оригинальной и глубокой метафизической традиции европейской философии. Эта традиция является безусловно пантеистической, но при этом избегает того недостатка, который ей приписывали и приписывают все ортодоксальные критики: если Бог объемлет все существующее, то все якобы должно быть совершенным и полностью подчиненным божественной «необходимости». Последний вывод нейтрализуется с помощью предположения о том, что внутри Полноты есть нечто «пустое» или, что внутри ослепительного божественного света, заполняющего все, есть «темное» пространство. Вот как это описывает Иринея, имея в виду и Валентина, и всех его последователей: «Но если они... признаются, что Отец всего все содержит, и вне Полноты ничего нет... то... какая же эта будет Глубина, которая допускает быть в ее недрах пятну и позволяет кому-то другому в ее же области создавать или производить вопреки ее воле. Ибо это нанесло бы бесчестие всей Полноте, коль скоро она вначале могла бы устранить этот недостаток и происшедшие от него истечение и не допустить образоваться творению в неведении, в страсти или в недостатке... И толки их о тени и пустоте, в которых, по их словам, произошло рассматриваемое нами

творение, разрушатся, если они сотворены в области, обнимаемой Отцом. Ибо, если они считают свет их Отца таким, что Он мог наполнять и освещать все, находящееся внутри его, – то как могла Пустота или тень быть в том, что обнимаемо было Полнотою и отеческим светом? Они должны внутри Первоотца или Полноты указать место, неосвещенное и никем не занятое, в котором Демиург или Ангел создали, что им было угодно. И место, в котором произведено такое и столь великое творение, не малое. Посему, вполне необходимо им выдумать внутри Полноты или внутри их Отца нечто, по пространству пустое, безвидное и темное, в котором было произведено сотворенное. А таким образом, свет их Отца подвергнется упреку в том, что не мог осветить и наполнить того, что внутри Его. Итак, называя это творение плодом недостатка и делом заблуждения, чрез это привносят недостаток и заблуждение в Полноту и в самое лоно Отца» [19, с. 119–120].

Несовершенство, тождественное незнанию (незнанию Отца), вкравшееся уже в Плерому, в высшую, божественную сферу сотворенного, в земном мире становится источником зла, здесь находится основание еще одной фундаментальной концепции, тесно связанной с тенденцией мистического пантеизма, главной линии развития европейской философии. В этом случае Ириной также оказывается достаточно проницательным читателем гностических текстов, точно улавливающим соотношение главных принципов рассматриваемых концепций. «И причина... зла есть ваш Отец; ибо величие и силу Отца вы называете причинами неведения, уподобляя его Глубине и придавая это имя неименуемому Отцу. Если же неведение есть зло, и вы утверждаете, что всякое зло произошло от него, а причиною его называете величие и силу Отца, то, значит, вы представляете Его виновником всякого зла. ...если Он, когда восхотел, сделался ведом не только эонам, но и людям, жившим в позднейшие времена, и не был познаваем, потому что не хотел изначально быть ведомым, то, значит по вашему, причина неведение есть воля Отца. Ибо если Он заранее знал, что это случится именно так, то почему Он лучше не устранил неведение прежде, нежели оно возникло, чем потом, как бы из раскаяния, исцеляет его чрез произведение Христа? Ибо то познание, которое даровал всем чрез Христа, Он мог бы даровать гораздо ранее чрез Слово, которое было также первенцем Единородного. Если же Он прежде знал и хотел, чтобы это было так, то дела неведения будут продолжаться всегда и никогда не пройдут» [19, с. 157–158]. Любопытно, что здесь Ириной различает Слово как творящий первопринцип и Христа,

через которого Бог дает людям познание себя; это показывает, что в середине II в. тенденция к отождествления Иисуса Христа и творящего начала Логоса еще не получила всеобщего признания.

Наконец, Иринеи упоминает еще одну важную концепцию гностического христианства, которой было суждено стать неотъемлемым элементом самых оригинальных философских систем европейской философии, – это идея бессмертия человеческой личности в форме учения о переселении душ; существование этого слагаемого гностического учения подтверждается тем фактом, что Иринеи уделяет опровержению этого учения особый раздел в своей книге [19, с. 211–215]. В окончательной форме концепция бессмертия личности в форме переселения душ и бесконечной последовательности земных жизней личности будет разработана Оригеном.

2. Гностические системы и неоплатонизм

В III в. античная философия испытывает последний в своей истории подъем – Плотин создает школу неоплатонизма, которая завершает развитие античной языческой мысли. Ее влияние историки философии фиксируют во все последующие эпохи, вплоть до эпохи Возрождения и ее великих мыслителей (Николай Кузанский, Марсилио Фичино и др.). Поскольку подавляющее большинство оригинальных мыслителей последующих эпох, находившихся, по убеждению историков, под влиянием неоплатонизма, были христианами, здесь перед исследователями должен был встать вопрос о том, как христианское мировоззрение этих мыслителей сочеталось с интересом к концепциям языческой философии. Однако возникающая здесь проблема, по общему мнению, оказывается легко решаемой якобы благодаря удивительному соответствию между догматическим учением христианства и ключевыми принципами неоплатонизма, не только допускающими переформулирование в христианском духе, но и способствующими выявлению глубокого смысла основных догматов этого учения. Как утверждают сторонники традиционных представлений об истории раннего христианства, неоплатонизм возник в эпоху становления ортодоксального христианства, которое в ту эпоху еще не обладало развитой теорией, но именно через использование идей этой языческой школы в последующие века успешно создало себе вполне последовательную философскую форму. Особенно большую роль в этом процессе, как нам сообщают учеб-

ники, сыграли несколько великих христианских мыслителей – Августин, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий Ареопагит и др.

Таким образом, неоплатонизм воспринимается как философское направление, органично дополняющее ортодоксальное христианство и не приносящее ему больших проблем, не содержащее идей, вступающих в противоречие с догматической системой. Это приводит к тому, что при определении философских оснований взглядов раннехристианских мыслителей указание на неоплатонизм является наиболее простым и исчерпывающим решением проблемы, почти не требующим доказательств, и делающим излишним поиск каких-то иных, более оригинальных влияний в трудах этих мыслителей. В частности, этот подход препятствует попыткам усмотреть гностические мотивы в раннехристианской философии: даже если последние обнаруживаются, они рассматриваются как маргинальные по своему философскому значению на фоне «глубоких» и «содержательных», как принято считать, заимствований из неоплатонической философии.

Однако здесь нужно обратить внимание на то, что в III в., когда жил и создавал свою систему Плотин, гностическое христианство уже обладало весьма развитой философией, которую, несмотря на почти полное отсутствие у нас аутентичных текстов, достаточно ясно описали первые христианские борцы с ересями. Сопоставляя сохранившиеся сведения об учениях великих гностических мыслителей, подтверждаемые найденными в 1945 г. гностическими апокрифами, с неоплатоническим учением, нетрудно увидеть удивительную схожесть ключевых принципов этих двух философских школ. Поскольку гностические системы возникли гораздо раньше философии Плотина и его последователей, вполне естественно возникает вопрос о том, не было ли в отношениях этих двух школ заимствований, или хотя бы косвенного влияния.

В настоящее время этот вопрос не только поставлен, но и получил вполне обоснованный ответ в ряде исследований: *скорее всего, Плотин прямо заимствовал некоторые свои ключевые идеи и принципы из систем гностической философии* [42, с. 223–264; 48]. Например, ключевая идея Плотина о том, что Абсолют-Единое находится за пределами всех возможных определений и качеств и ему нельзя приписать даже качества бытия, т.е. Единое есть Ничто, Не-сущий Бог, впервые высказал Василид еще в середине II в. (согласно свидетельству Ип-

полита Римского)¹. Как доказывают современные исследователи, представление Плотина о мистическом восхождении души к Единому также можно понять как результат знакомства с гностическими трактатами – с теми, которые относятся к так называемому сифианскому циклу (Аллоген, Зостриан, Три стелы Сифа и др.). Это позволяет сделать вполне определенное заключение о том, кто у кого заимствовал идеи в этом вопросе: «В целом, тот факт, что в кружке Плотина циркулировали откровения за авторством “Аллогена”, “Зостриана” и “Зороастра”, а также то, что учения, отвергаемые Плотиним в Эннеадах (Енн., II, 9) сильно перекликаются с идеями “группы Аллогена”, можно предположить, что именно неоплатоники зависели от сифианских “платоников”, а не наоборот» [36, с. 120; см. также 44]. Ключевая неоплатоническая концепция уровней бытия Единое–Ум–Душа–Природа также присутствует в сочинениях гностических мыслителей, причем в изложении, очень похожем на ее неоплатоническую версию.

Если учесть сказанное, то общепринятые указания на неоплатонические истоки философских построений христианских мыслителей приобретают весьма двусмысленный характер: они вполне могут ложными, заслоняя подлинные гностические истоки исследуемых систем. В дальнейшем мы увидим, что так в большинстве случаев и происходит, *в реальности гностические системы имели в истории гораздо большее влияние, чем неоплатонизм.*

Помимо скрупулезного содержательного анализа и сопоставления источников, здесь возникает проблема выработки каких-то простых критериев для различения собственно неоплатонических элементов от элементов, которые выглядят как неоплатонические, но в реальности происходят из гностических систем. В решении этой проблемы нам может помочь сам основатель неоплатонизма, который в специальном трактате ясно сформулировал различие между своей философией и учением истинного христианства.

Внимательно читая трактат «Против гностиков», нетрудно заметить, что для Плотина гностики выступают в качестве *платонической школы*, хотя и «неправильно понявшей» философию великого учителя². Он потому и спорит с ними, что

¹ Вероятно, впервые значение этого слагаемого философии Василида для последующей философии обозначил Л. Карсавин в работе 1922 года [20].

² В то же время в конце III в. Порфирий в своем жизнеописании

хорошо знает близость своих представлений к представлениям этой школы и одинаковое происхождение своих и их учений из сочинений Платона: «Все ценное взято ведь ими у Платона, все же нововведения, появившиеся, чтобы установить собственную философию, непричастны истине. Потому что и законы, и реки Аида, и перевоплощения – [все они] взяты ими из Платона. И когда они производят множество в умопостигаемом: Сущее, Ум, Демиург, иной, нежели Душа – все это взято из *Тимея*» [29, с. 309].

Обратим внимание на то, как Плотин далее объясняет отличие собственной системы от систем гностиков. Сначала он формулирует общую канву платоновских идей в своей системе и у гностиков: «Различия [частных] душ должно искать в состояниях и в природе, несколько от божественных мужей древности не отрываясь, но благосклонно принимая мнения их, как старейших; и то, что они прекрасно говорят, брать у них – бессмертные души, умопостигаемый космос, первичность Бога, то, что должно бежать душе связи с телом, учение об отделении от него, о бегстве из рождений в сущность. Все ведь это Платоном мудро утверждено, и тот, кто говорит так же, прекрасно делает» [29, с. 310]. Однако эти главные мотивы платонизма можно понимать по-разному, это и разводит его с гностиками. Первичность Бога и умопостигаемого мира по отношению к земному миру сам Плотин понимает как относительное несовершенство земного мира, не умаляющее его общего совершенства и благости; гностики же доводят эту мысль до крайности, до представления об абсолютном несовершенстве

Плотина говорит о гностиках, которых критикует Плотин, так, словно не видит большой разницы между ними и всеми остальными христианами: «Были при нем <Плотине> среди *христиан* многие такие, которые отпали от старинной философии, – ученики Адельфия и Аквиллина; опирались они на писания Александра Ливийского, Филокома, Демострата, Лида и выставляли напоказ откровения Зороастра, Зостриана, Никкофея, Аллогена, Меса и тому подобных, обманывая других и обманываясь сами, словно бы Платон не сумел проникнуть в глубину умопостигаемой сущности! Против них он высказал на занятиях очень много возражений, записал их в книге, озаглавленной нами “Против гностиков”, а остальное предоставил на обсуждение нам» [30, с. 433, курсив мой. – *И.Е.*]. Вполне рутинное признание Порфирием гностиков в качестве одной из «школ» христианства явно свидетельствует против традиционной оценки их как «еретиков», не имеющих прямого отношения к учению Христа.

земного мира, они изображают его в качестве творения злого бога (Демиурга). Точно так же и стремление души уйти от тела можно понять как желание высшего совершенства, не достигающее до отрицания тела и презрения к нему, гностики же считают единство души с телом не относительным несовершенством, а чистым злом. В результате, Плотин, делает вывод, что гностики «противоречат древним» в большинстве своих утверждений: «То, что позднее было взято ими у древних, получило у них неуместные прибавки, там же, где они хотели противоречить, они ввели всеобщее возникновение и уничтожение, стали бранить космос, обвинили Душу в общении с [космическим] телом, стали поносить Управителя мира, отождествили Демиурга с Душой [мира], и стали приписывать ей страсти, свойственные частным душам» [29, с. 311].

Плотин считает Демиурга, творца земного мира, и мировую Душу, которая управляет созданным миром и дает жизненную силу всем частным душам, – в полной степени божественными существами, т.е. совершенными и лишенными той временности и относительности, которые характерны для земной действительности и для человека. Гностики же и здесь, по мнению Платона, идут против «правильной» интерпретации идей Платона: они признают Демиурга и мировую Душу полностью подобными отдельному человеку и обладающими всеми его недостатками, ведущими их (пусть и невольно) к ошибкам и к порождению зла.

Здесь нужно заметить, что в некоторых своих произведениях Плотин описывает земную действительность и жизнь души в теле в весьма негативных выражениях, заставляющих вспомнить гностические концепции, но в трактате, направленном против гностиков, где он захотел более выпукло представить отличие своей системы от этих более ранних систем, он меняет свою позицию на более «оптимистическую» и выдвигает на первый план традиционную идею греческой философии о совершенстве Космоса, мироздания в целом. Это заставляет его признать земной мир лишь относительно несовершенным, но в целом вполне отвечающим своему высшему замыслу и не противоречащим общей гармонии мироздания, заданной высшим началом. «Мир пришел в жизнь не таким образом, что его жизнь есть что-то несвязное, она не подобна тому мельчайшему в нем, что он от полноты жизни производит днем и ночью, но он непрерывен, ясен и велик, и повсюду жив, являя собой безыскусную мудрость, – как же не назвать его очевидным и прекрасным изваянием умопостигаемых богов! Если же, буду-

чи подражанием, он не есть само умопостигаемое, эту свою подражательность он имеет согласно своей природе, ибо будь он самим умопостигаемым космосом, не был бы уже подражанием. Но это ложь, что подражание не подобно [первообразу], ибо в нем не отсутствует ничто из того, что делает его прекрасным природным образом [умопостигаемого]... И если есть другой космос, лучший, чем этот, то что это за космос? Если необходимо должен быть космос, сохраняющий подобие умопостигаемому, а другого нет, тогда таков именно наш космос. Вся Земля полна существ живых и бессмертных, и все полно ими вплоть до неба; разве звезды – и те, что в высших сферах, и те, что в низших – не боги? Они – движущиеся в порядке и кругообращающиеся в красоте? Почему они не обладают добродетелью; что мешает им иметь ее?» [29, с. 314–315]. Плотина возмущает тот факт, что гностики признают наш космос областью несовершенства и зла, т.е. *адом*, в соответствии с древнейшим гностическим мифом, а небесные тела не божественными и совершенными существами, а такими же относительными и несовершенными порождениями, как и земные создания. Это можно признать первым и наиболее наглядным и конструктивным критерием для различия неоплатонических и гностических систем.

Второй критерий связан с известнейшей гностической идеей о том, что в каждом человеке есть частица, «искорка» Абсолюта, Бога-Отца, в результате чего человек может счесть себя бесконечно выше всего земного бытия и всех его обитателей, в том числе божественных (планет и светил, ангельских сил и т.п.). Плотин согласен с гностиками в том, что в рамках платоновской традиции человек может и должен признать себя «богом», поскольку «родина» его души – в небесном, божественном мире, однако и в этом пункте он требует «умеренности»: божественный статус имеет разные градации, и душа человека занимает низшее положение в иерархии божественных сущностей, а не высшее, как это утверждают гностики, усматривая прямую связь каждого человека с Богом-Отцом.

Вот как об этом пишет Плотин в своем трактате: «Если ты хочешь смотреть на них с презрением и вознести себя как ни в чем им не уступающего, то, во-первых, соответственно человеческому совершенству возрастает и благосклонность ко Вселенной и к людям; далее, возвеличивать себя должно в меру, не как [хвастливые] мужики, но насколько наша природа, вообще говоря, может возвыситься; и другим должно полагать место близ Бога – не мы одни после него существуем; думая-

щий таким образом, как витающий во снах, лишает себя возможности стать богом, даже насколько это возможно для души человеческой; а это возможно для нее настолько, насколько она ведома Умом; ставя же себя выше Ума, ты уже от Ума отпал. Но глупые люди верят, когда слышат: “Ты будешь лучше всех, не только людей, но и богов” – много ведь в людях самоуверенности, и вот униженный, заурядный, частный человек слышит: “Ты – сын Божий, а те, которыми вы восхищались, те, кому поклонялись вы и ваши отцы, не суть дети Божьи; и не прилагая усилий, ты лучше этого неба...”, тут и другие крик поднимают – ну как ему устоять?» [29, с. 318–319].

Наконец, еще одно и, вероятно, самое принципиальное различие между учением самого Плотина и учениями гностиков задано их стремлением объяснить причины зла и несовершенства нашего мира неким «дефектом», возникшим в самом божественном источнике нашего мира: «...если исследовать [их] “просвещение тьмы”, то это сделает их согласными с истинной причиной космоса, ибо почему должна Душа просвещать, если не в силу необходимости ей быть всецело [Душой]? Это [просвещение] либо согласно природе [Души], и тогда существует вечно, либо против ее природы. Если против природы, то и Там [в самой божественной Душе] будет это “против природы”, тогда будет и множество зол прежде этого мира, и не этот космос будет причиной их, а тамошнее зло будет причиной зла в нем, зло будет распространяться не от этого мира к Душе, но от нее к этому миру, и такое учение [необоснованно] вознесет космос к Первым [началам]. Если же космос, то и материю, из которой он появился. Ибо Душа, как они говорят, склонившись, увидела и осветила уже существующую материю. Но откуда же сама тьма? Если они собираются сказать, что Душа создала ее своим склонением, тогда, очевидно, ей некуда было бы склоняться и сама тьма не была причиной склонения, но природа самой Души. Но это то же самое, что считать причиной падения предшествующую необходимость, и тем самым возводить [зло] к Первым [началам]» [29, с. 325–326].

Однако, признавая это третье различие наиболее принципиальным, мы не можем считать его достаточно конструктивным для разграничения неоплатонических и гностических элементов в трактатах раннехристианских мыслителей. Идея о том, что источник зла находится в высшем божественном начале, является настолько радикально еретической, что мало кто из христианских мыслителей отваживался ее высказывать; если она и присутствовала, то только в очень опосредо-

ванной и скрытой форме, так что опознание ее присутствия в системе становится не менее сложной и спорной проблемой, чем исходная проблема различения неоплатонических и гностических заимствований.

Однако и двух первых принципов оказывается достаточно для того, чтобы при должном внимании сделать вывод о том, какие идеи происходят из неоплатонических, а какие из гностических источников.

3. Учение Оригена: попытка синтеза гностической и ортодоксальной традиций

Во II в. в Александрии формируется главная школа христианской философии. Первоначально здесь возникло огласительное (катехизической) училище, предназначенное для подготовки к крещению тех, кто решил стать христианином. Но с течением времени на первый план в его деятельности вышли теоретические аспекты христианского учения; это последнее еще не сложилось в окончательном виде, и поэтому множество важных проблем оставались открытыми, требовали активного обсуждения.

Как показывает история Маркиона, в середине II в. римская община стала центром того «преобразованного» христианства, которое в конце концов сложилось в ортодоксальную традицию. Александрийская община, по всей видимости, с самого своего основания старалась быть верной неискаженному учению Иисуса Христа, хотя и она не могла избежать тех влияний, которые оказывали на тогдашнее христианство решительные действия римских «преобразователей». На рубеже II и III вв. произошел окончательный перелом: римской иерархии удалось распространить свою власть на все главные центры христианства, в своей организации и в обрядовой стороне жизни все общины подчинились ее диктату. В теоретической сфере ситуация была еще не столь однозначной: ортодоксальное богословие не могло на равных соперничать с гностическими системами, которые существенно превосходили его по своему идейному содержанию и глубине. Хотя даже самые талантливые и волевые мыслители не могли противостоять все более решительным требованиям единомыслия на основе постепенно складывающейся догматики, они пытались сохранить главные принципы неискаженного христианства, искусно «декорируя» свои системы многословными ортодоксальными дополнениями. Интеллектуальный уровень борцов с ересями и активных ортодоксальных идеоло-

гов часто был таким низким, что их легко можно было обмануть даже такими элементарными приемами. Именно на этом пути была создана первая всеобъемлющая система, которая была настолько популярной и влиятельной (по крайней мере, до V в.), что, несмотря на последующую многовековую борьбу с ней, дошла до наших дней (хотя и с некоторыми искажениями); мы имеем в виду систему Оригена.

Св. Иероним в конце IV в. в сочинении «О знаменитых мужах» передает легенду, согласно которой основателем Александрийской богословской школы считался евангелист Марк. Первым из достоверно известных нам руководителей огласительного училища был Пантен (умер между 202 и 204 гг.). Наиболее важной фигурой в первой половине III в. в рамках формирующейся богословско-философской школы стал Аммоний Саккас, или Аммоний Александрийский, учениками которого стали два величайших мыслителя III в. – Ориген и Плотин. От Аммония не дошло никаких сочинений; тем не менее сохранившиеся биографические сведения о нем заставляют признать его фигуру абсолютно принципиальной для оценок того, как происходило развитие христианского учения в III в. С одной стороны, самое известное свидетельство об Аммонии сохранилось в краткой биографии Плотина, написанной Порфирием. Здесь мы читаем: «К философии он <Плотин> обратился на двадцать восьмом году и был направлен к самым видным александрийским ученым, но ушел с их уроков со стыдом и печалью, как сам потом рассказывал о своих чувствах одному из друзей; друг понял, чего ему хотелось в душе, и послал его к Аммонию, у которого Плотин еще не бывал; и тогда, побывав у Аммония и послушав его, Плотин сказал другу: “Вот кого я искал!” С этого дня он уже не отлучался от Аммония и достиг в философии таких успехов, что захотел познакомиться и с тем, чем занимаются у персов, и с тем, в чем преуспели индийцы. Поэтому, когда император Гордиан предпринял поход на Персию, он записался в войско и пошел вместе с ним; было ему тридцать девять лет, а при Аммонии он провел в учении полных одиннадцать лет» [30, с. 428] (согласно этому свидетельству, Плотин учился у Аммония в 232–243 гг.). Второе важнейшее свидетельство принадлежит Евсевию Кессарийскому (258/265–339/340), который в своем письме к Карпиану упоминает, что Аммоний создал «симфонию» евангелий, т.е. согласование евангельских текстов по их сюжетам и содержанию. Сам Евсевий известен тем, что составил «каноны», т.е. систему параллельных ссылок между евангелиями, которые использовались на протяжении всех Средних веков; как можно

понять, Евсевий опирался именно на работу, проделанную Аммонием.

Эти два свидетельства об Аммонии настолько различны по своему содержанию, что значительная часть исследователей не считает возможным признать в них одного и того же человека; в результате, в литературе появляются два Аммония, живших в первой половине III в.: один основатель философской школы неоплатонизма, второй – церковный деятель, исследователь евангелий. Однако Порфирий в своем жизнеописании Плотина указывает, что учеником Аммония-неоплатоника вместе с Плотиним был Ориген, которого наиболее естественно отождествить с известнейшим христианским мыслителем первой половины III в., что ставит под сомнение идею о различии Аммония-христианина и Аммония-неоплатоника. Существенным аргументом против гипотезы о существовании двух Аммониев является свидетельство Фотия, патриарха Константинопольского (IX в.), который в своем описании книги платоника Гиерокла «О провидении» утверждает: «Шестая книга посвящена всем философам после Платона, начиная с самого Аристотеля и до Аммония Александрийского, наиболее знаменитыми учениками которого были Плотин и Ориген» [цит. по: 31]. Под Аммонией Александрийским Фотий, конечно, имеет в виду христианского мыслителя, упоминавшегося Евсевием, как можно понять, известный византийский систематизатор и компилятор древних текстов не видит никаких оснований для противопоставления двух измерений личности Аммония: его близости к неоплатонизму и его интереса к евангелиям (видимо, этого противопоставления не было и в книге Гиерокла).

Однако «удвоение» образа Аммония Александрийского – это только половина проблемы и даже не самая важная. Господство ложных стереотипов по поводу происхождения неоплатонизма и его отношений к христианству, приводят к тому, что некоторые исследователи, сопоставляя всю совокупность свидетельств об обучении Оригена у Аммония, считают необходимым «удваивать» также и образ этого известнейшего христианского мыслителя! Самым веским аргументом в пользу гипотезы о «двух Оригенах» является очень разный характер упоминания Оригена в двух текстах Порфирия: в «Жизнеописании Плотина» и в трактате «Против христиан» [32]. В первом сочинении содержится следующее описание взаимоотношений Плотина и Оригена после их обучения у Аммония: «С Гереннием и Оригеном Плотин заключил уговор никому не раскрывать тех учений Аммония, которые тот им поведал в сокровенных

своих уроках; и Плотин оставался верен уговору: хотя он и занимался с теми, кто к нему приходил, но учения Аммония хранил в молчании. Первым уговор их нарушил Геренний, за Гереннием последовал Ориген (написавший, правда, только одно сочинение о демонах, да потом при императоре Галлиене книгу о том, что царь есть единственный творец); но Плотин еще долго ничего не хотел записывать, а услышанное от Аммония вставлял лишь в устные беседы. Так он прожил целых десять лет: занятия вел, но ничего не писал» [30, с. 428]. В трактате «Против христиан» дан совсем другой образ Оригена: «С этим нелепым подходом <аллегорическим толкованием Библии> можно познакомиться на примере мужа, которого я встречал, будучи еще совсем молодым, обретшего большую известность и до сих пор знаменитого благодаря оставленным им сочинениям, [а именно – на примере] Оригена, чья слава широко распространилась среди наставников этого учения. Став слушателем Аммония, который в наше время достиг наибольшего преуспеяния в философии, он получил много полезного от учителя в том, что касается опытности в науках, но в выборе правильной жизни пошел в противоположном ему направлении. Аммоний, христианин, выращенный христианскими родителями, когда соприкоснулся с мудростью и философией, тотчас обратился к законопослушному образу жизни, а Ориген, эллин, воспитанный в эллинских учениях, впал в варварское безрассудство» [цит. по: 32, с. 45–46]¹. Во втором случае несомненно имеется в виду известный христианский мыслитель, но вот по поводу первого фрагмента у исследователей возникают сомнения: создается впечатление, что упоминаемый в нем Ориген написал всего два сочинения и весьма далеких от христианской тематики. Имеются и другие достаточно существенные несоответствия в свидетельствах об Оригене Порфирия, Евсевия и других, более поздних писателей.

В исследовательской литературе детально обсуждаются аргументы «за» и «против» гипотезы двух Оригенов. Как нам кажется, аргументы «против» явно преобладают. Например, можно отметить, что для правоверного платоника Порфирия, все труды Оригена с явно христианской тенденцией не представляли никакого интереса, не могли претендовать на статус настоящего философов, поэтому можно предположить, что в

¹ Отметим, что этот текст Порфирия свидетельствует против гипотезы двух Аммониев, здесь Аммоний, учитель Плотина и Оригена, описывается по своему происхождению как верный христианин.

процитированном отрывке из «Жизнеописания Плотина» он сознательно игнорирует все такого рода сочинения и упоминает только те, которые считает написанными в чисто платоническом духе. Не претендуя на полноту освещения этой проблемы, упомянем только еще одно веское мнение. Как замечает один из известных исследователей платонизма Р.В. Светлов, «существования примерно в одно и то же время двух мыслителей, родившихся и проведших важную часть жизни в одном городе (Александрии), возможно обучавшихся у одного и того же учителя (Аммония), испытавших влияние платонизма и перепутанных уже спустя столетие после смерти (...по крайней мере христиане ко временам Евсевия уже должны были путать их), – все это кажется некоторым историческим нонсенсом, если не излишеством. К тому же ни один из авторов, писавших о человеке по имени Ориген не утруждает себя указанием: “В это время жил еще другой Ориген...” По крайней мере от языческих авторов мы вправе это ожидать. Однако такого различия не производит ни Порфирий, ни, судя по всему, Гиерокл» [31, с. 494].

Очевидно, что наиболее решительными сторонниками гипотезы двух Оригенов (и, соответственно, двух Аммониев Александрийских) являются церковные исследователи, для них совмещение в одном мыслителе, особенно таком известном в христианском мире, как Ориген, идей сугубо платонических («языческих», по их мнению) и строго христианских кажется невозможным, «унижающим» христианского деятеля. Здесь мы наглядно видим негативные последствия того радикально искажения истории раннего христианства, которое осуществила церковь, объявив истинных наследников Иисуса Христа «еретиками-гностиками». В реальности во II–III вв. именно эта версия христианства была более влиятельной и фундаментальной по теоретическому обоснованию. Но гностическое христианство – это христианство философское, «эллинизированное», поэтому для принадлежащих к нему мыслителей было абсолютно естественно использовать сложные философские конструкции для оригинального оформления своих систем, синтезирующих евангельское учение Христа и мандейско-гностическую космологию. Главной ошибкой традиционных подходов к исследованию этой эпохи является чрезмерное внимание к противостоянию ортодоксального христианства («религиозной» мысли) и неоплатонизма («философской» мысли) и полная слепота по отношению к богатому и насыщенному направлению, расположенному между этими крайностями. При таком подходе понять мировоззрение главных христианских

мыслителей эпохи, таких как Аммоний, Климент и Ориген, оказывается просто невозможно. На деле они принадлежали именно к гностической традиции, которая была *первичной и по отношению к ортодоксальной традиции, и по отношению к неоплатонизму*. Приведенное выше свидетельство Порфирия о значении для философского развития Плотина учебы у Аммония Александрийского, христианского мыслителя и исследователя евангелий, дает наглядный пример сказанному. Здесь мы должны принять как доказанный факт происхождение неоплатонизма из первых христианских (гностических) философских систем. Принятие альтернативной версии истории раннего христианства, согласно которой главной линией его развития являлась гностическая традиция и именно в ней были созданы все базовые *философские* концепции той эпохи, устраняет все надуманные проблемы и делает излишними странные гипотезы о наличии пар мыслителей с одним именем: одного – правоверного христианина, второго – «языческого» философа.

Книга Иринея Лионского, написанная около 180 г., обозначила начавшийся в середине II в. процесс наступления ортодоксии на приверженцев истинного христианства; в начале III в. мы видим зримые плоды этого наступления: откровенно гностические общины, вероятно, продолжали существовать, но постепенно становились маргинальными и из-за активного преследования теряли сторонников. В середине III в. Плотин резко спорит с гностиками (в трактате «Против гностиков»), которые, вероятно, еще рассматривались в качестве самой серьезной философской школы христианства, но в конце века Порфирий пишет очень похожую полемическую работу, несомненно, продолжая дело Плотина, но называет ее уже «Против христиан», и это, скорее всего, означает окончательное подчинение диктату римской церкви не только собственно общин верующих, но также и сферы мысли, богословия.

Ориген создавал свои труды в первой половине III в., как раз в то время, когда началось окончательное наступление церкви на «еретиков», он уже понимает невозможность прямо разделять гностические убеждения, это означало бы обресть себя на общественную изоляцию, а свои труды на уничтожение и забвение. Однако пока еще оставался возможным более сложный путь сохранения христианской истины: нужно было всеми способами создавать видимость своего согласия с церковным учением, а в реальности продолжать развивать выработанные

мыслителями II в. системы идей, выражающие содержание неискаженного христианства.

В своем главном произведении «О началах» Ориген рискнул дать последовательное и системное изложение своей версии христианского учения, прямо опираясь на традицию предшествующей гностической мысли. Подлинные истоки системы, изложенной в этом трактате, конечно же, не остались незамеченными, в связи с чем идеи Оригена вызывали уже при его жизни яростную полемику и порицание. Это самым печальным образом сказалось на судьбе мыслителя: вероятно, после трактата «О началах» он уже не пытался прямо и ясно выражать свои подлинные взгляды; другие дошедшие до нас тексты Оригена содержат гораздо меньше оригинальных идей, в них гораздо сильнее чувствуется стремление автора быть в согласии с учением церкви и нежелание затрагивать ключевые проблемы христианского богословия, столь остро поставленные в главном трактате. В результате, эти работы имеют гораздо меньшее значение для понимания взглядов Оригена и оценки их влияния в истории.

Читая первую книгу трактата «О началах», мы наглядно ощущаем, что мысль Оригена уже не является вполне свободной, что принадлежность к христианской общине теперь означает невозможность философских рассуждений, которые бы явно расходились с формирующимся догматическим учением. На протяжении всего своего труда Ориген нарочито демонстрирует приверженность церковной традиции, он явно боится обвинений в ереси. Формулируя исходные положения христианского богословия, он многократно подчеркивает, что приводит их в полном соответствии с «церковным преданием» – печальный знак новой эпохи, в которую христианская истина становится все более и более гонимой и все больше подменяется «догматикой»: «...мы должны хранить церковное учение, переданное от апостолов через порядок преемства и пребывающее в церквях даже доселе: только той истине должно верить, которая ни в чем не отступает от церковного и апостольского предания» [28, с. 42]. Далее он излагает основные положения принимаемого учения: «Апостольское же учение, ясно переданное, сводится к следующим положениям. Во-первых, что един Бог, Который все сотворил и создал и Который все привел из небытия в бытие... Потом (церковное предание учит), что сам пришедший Иисус Христос рожден от Отца прежде всякой твари. Он служил Отцу при создании всего, ибо “все через Него начало быть” (Ин. 1:3); но в последнее время,

смирив Себя, Он воплотился, сделавшись человеком, хотя был Богом, и, сделавшись человеком, пребыл тем, чем Он был прежде, т.е. Богом. Он воспринял тело, подобное нашему телу, с тем только различием, что оно было рождено от Девы и Святого Духа. Этот Иисус Христос родился и пострадал истинно, и этой общей смерти подвергся не призрачно, но истинно; истинно Он воскрес из мертвых, после воскресения обращался со Своими учениками и вознесся... После этого (церковное предание учит), что душа, имея собственную субстанцию и жизнь, по выходе из этого мира получит воздаяние по своим заслугам: она или получит наследие вечной жизни и блаженства, если этому помогут дела ее, или же будет предана вечному огню и наказаниям, если в это повергнет ее виновность в преступлениях. Церковное предание также учит, что наступит время воскресения мертвых, когда это тело, сеемое теперь в тлении, восстанет в нетлении и, сеемое в уничтожении, восстанет в славе (1 Кор. 15:42–43)» [28, с. 42]¹.

Но сразу вслед за этим кратким и совершенно формальным воспроизведением церковной догмы начинаются оговорки, которые позволяют внутри принятой общей богословской схемы разрабатывать идеи, которые дают совсем иное видение Бога, мира и человека. Ориген обращает внимание на то, что церковное учение недостаточно ясно излагает некоторые важные темы, поэтому их можно уточнять, не нарушая (хотя бы по видимости) указанную общую схему; кроме того само Священное Писание, из которого ортодоксальные христиане должны черпать все свое познание, чаще всего дает слишком прямолинейные ответы на главные вопросы веры, в силу чего его нужно трактовать не в буквальном, а в *символическом* и *духовном*

¹ Здесь нужно отметить, что до нас не дошел аутентичный греческий текст трактата, мы имеем только его латинский перевод, сделанный на рубеже IV и V вв. Руфином Аквилейским, последователем Оригена, стремившимся отвести от него обвинения в ереси. Руфин честно признается в предисловии к своему переводу, что он изменил оригинальный текст, опустив при переводе те фрагменты, которые слишком явно расходятся с догматическим учением, поскольку, по его убеждению, они не принадлежат самому Оригену, а были добавлены некими «еретиками». Современные исследователи констатируют, что Руфин, скорее всего, не только опустил самые неортодоксальные идеи Оригена, но и добавил от себя некоторые фразы, которые должны были свидетельствовать в пользу согласия Оригена с церковными представлениями. Не исключено, что процитированные фрагменты являются как раз такими добавлениями.

смысле: «...в церковном предании содержится еще то, что этот мир сотворен и начал существовать с известного времени и, по причине своей порчи, должен быть спасен. Но что было прежде этого мира или что будет после него – это для многих остается неизвестным, потому что в церковном учении не говорится об этом ясно... Затем, церковное предание учит, что Писания написаны Святым Духом и имеют не только открытый смысл, но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых таинств и образом божественных знаний. Вся церковь одинаково учит о том, что весь закон духовен; но духовный смысл закона известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святого Духа в слове премудрости и знания» [28, с. 44]. В последней фразе с неожиданной прямоотой проявляется противоположность двух христианских традиций по вопросу о том, кто является носителем христианской истины: нарочитому (хотя во многом неискреннему) «демократизму» ортодоксальной традиции Ориген противопоставляет известный гностический духовный «аристократизм».

Именно искусное использование провозглашенного здесь метода символического истолкования священных текстов (Ветхого и Нового Заветов) позволяет Оригену построить в своей книге такую модель мироздания, которая при внешнем ее соответствии церковному учению в реальности представляет собой дальнейшую философскую разработку ключевых принципов истинного христианства. Он ставит вопросы, направленные на разъяснение слишком абстрактно выраженных положений церковной веры, и дает на эти вопросы такие ответы, которые, по сути, опровергают смысл этих исходных положений. Например, ортодоксия принимает иудейскую концепцию творения мира Богом, но в исходной форме она носит мифологический, а не строго философский характер, поэтому по отношению к ней оказываются уместными вопросы, которые при их внимательном философском продумывании ведут к ее опровержению. Поскольку Творение мыслится протекающим во времени (это явно прописано в мифологической истории Книги Бытия), то Ориген задает «наивный» вопрос о том, что было в том же времени до указанного акта Творения и что будет после уничтожения мира на Страшном суде; поскольку нет оснований считать Бога бездействующим и не благим в эти эпохи, логично предположить, что и в них был свои акты Творения, создававшие миры, подобные нашему, и свои Страшные суды, подводящие итог существованию возникших миров. В резуль-

тате он приходит к выводу, что нужно предполагать существование бесконечной последовательности таких миров. Хотя каждый мир имеет начало и конец, сама их последовательность не имеет ни начала, ни конца, т.е. число таких миров бесконечно: «...мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры. ...века были прежде (этого мира) и будут после (него)» [28, с. 316].

Как уже не раз говорилось выше, искажение учения Христа, которое было осуществлено в ортодоксальной традиции было связано с внедрением в него нескольких идей, позаимствованных из иудаизма: идеи антропоморфного Бога, подобного эмпирическому, несовершенному человеку; идеи Творения, которое создает онтологическую дистанцию между Богом и миром; идеи грехопадения, за счет которой человек полностью лишается божественного сущности, становится слабым, уязвимым, несовершенным существом, не способным стать существенно лучшим, чем он есть; наконец, идея божественного Суда и Царствия Небесного как окончательной «награды» тем, кто был полностью послушен Богу и его служителям на земле. Первые апологеты ортодоксального христианства не придавали большого значения философскому «умствование» (вспомним приписываемый Тертуллиану тезис «верую, ибо абсурдно», хорошо отражающий суть церковной веры); поэтому и указанные базовые положения раннего церковного богословия формулировались ими без должной строгости. Это и использует Ориген в своем сочинении: он заполняет «белые пятна» в несовершенном ортодоксальном богословии своими построениями, имеющими исток в гностической традиции. В условиях уже почти свершившейся организационной победы церкви над истинными христианами-гностиками он находит способ переделать изнутри церковное учение, незаметно вернуть его к базовым положениям учения Христа.

Начинает Ориген с философской разработки представления о Боге. Хотя формально он признает ортодоксальную концепцию Троицы, его описание соотношения Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа оказывается гораздо ближе к стандартной гностической *иерархии* божественных сущностей, чем к строгому пониманию Троицы в духе Никейского Символа веры (принятого через сто лет). Сначала он опровергает наивную идею о телесном бытии Бога, при этом не разу не упоминает о возможности представить Бога в качестве личности. Наиболее важным и точным для символического описания Бога и

его отношения к миру и человеку Ориген считает образ всеобщего света, пронизывающего весь мир и просвещающего людей. При этом он оговаривается, что это только символический образ, что Бог принципиально непостижим и «невыразимо и несравнимо превосходит» все духовные существа: «...мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим и неоценим. Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем» [28, с. 58]. Приводя известную фразу Иисуса Христа из Евангелия от Иоанна «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18), Ориген интерпретирует ее как выражении идея абсолютной непознаваемости Бога-Отца для человека. В результате, его представление о Боге-Отце почти ничем не отличается от классической гностической концепции апофатического Абсолюта, выраженной в Апокрифе Иоанна¹. Здесь отсутствует только прямое утверждение о том, что Бог является не-сущим, пребывает выше всего существующего, обладающего бытием, однако анализ фрагментов на эту тему в других работах Оригена приводит исследователей к выводу, что и эта идея присутствовала в его учении [26, с. 163–164].

Во второй главе первой книги трактата «О началах» Ориген развивает метафизическую концепцию сущности Христа. Отмечая, что Христос имеет в Писании множество имен и обозначений, Ориген делает абсолютный акцент на определении Христа как Премудрости (Софии). Вспоминая идейный контекст эпохи, в которую творил Оригена, невозможно счесть этот акцент случайным, здесь явно предстают гностические убеждения мыслителя: он придает особое значение божественному знанию (гнозису), которое должны обрести люди, чтобы стать совершенными; косвенно здесь можно увидеть и отсылку к главному мифологическому образу гностического христианства – образу Софии. отождествляя Софию с Христом, Ориген, как кажется, нивелирует главное слагаемое этого мифологического образа – пред-

¹ Большинство исследователей, пытающихся понять, какие влияния мог испытать Ориген в своем учении о Боге, констатируют точное совпадение его представлений с представлениями об Абсолюте-Едином в философии Плотина [35, с. 86]. Здесь проявляется типичное заблуждение: верных продолжателей капитально разработанной философии истинного христианства сопоставляют по отдельным идеям и концепциям с вторичной и эпигонской неоплатонической версией этой великой традиции.

ставление о «космической ошибке» Софии, приведшей к рождению Демиурга и созданию несовершенного земного мира. Тем не менее, как мы увидим, в его дальнейших рассуждениях относительно природы Христа и его участия в акте творения появляются мотивы, в которых можно увидеть отражение этого важно-го слагаемого образа гностической Софии.

Подчеркивая *субстанциальное*, относительно независимое от Бога-Отца существование Христа-Премудрости, Ориген отрицает его рождение во времени; связь Отца и Сына оказывается близкой по смыслу к идее эманации, постоянного исхождения Христа из Бога-Отца: «Бог Отец никогда, ни на один момент не мог, конечно, существовать, не рождая этой Премудрости... В самом деле, если Бог родил к бытию Премудрость, прежде не существовавшую, то Он или не мог родить Ее прежде, нежели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя сказать о Боге... Вот почему мы всегда признаем Бога Отцом едиnorodного Сына своего, от Него рожденного и от Него получающего бытие, однако без всякого начала» [28, с. 68]. «Ведь это рождение – вечное и непрерывающееся наподобие того, как сияние рождается от света» [28, с. 71]. Уже здесь появляется мысль о том, что Христос не является равноправным началом по отношению к Отцу, здесь применима та же модель отношений, которая задает происхождение Плеромы из Бога в более ранних системах. В пользу представления о подчиненном и иерархически вторичном положении Христа по отношению к Богу-Отцу свидетельствует само отождествление Христа с Премудростью, которая и в ее гностической, и в ортодоксальной версии является безусловно вторичным божественным существом по отношению к Богу-Творцу. Можно добавить, что Ориген в своем творчестве достаточно часто использует аналогию, разъясняющую, как нужно представлять себе отношение Христа к Богу-Отцу, – рождение «хотения от мысли» [35, с. 93]. Но по такой же «модели» объясняется рождение из несущего Бога-Отца его Мысли (Энной), которая становится Пронией, т.е. *намерением, хотением* (творящим принципом, «материнским чревом»), в древнейших текстах неискаженного христианства, прежде всего в Апокрифе Иоанна. Так что гностические истоки учения Оригена достаточно очевидны, хотя церковные исследователи не могут и не хотят их увидеть.

Признание Христа Премудростью в трактате Оригена является самым общим тезисом, вбирающим в себя все остальные определения Христа, в том числе определение в качестве Слова, Логоса. В концепции Логоса, характерной для ортодоксальной

традиции, это наименование означает признание Христа творящим принципом; в гностической традиции акцентные расставлены по-другому: в качестве божественного творящего принципа выступает София-Премудрость, а Христос-Логос обозначает возможность для земного человека постичь мистическое знание о Боге-Отце, в той степени, в какой это ему доступно в земной жизни. Именно такую концепцию мы находим в книге Оригена: «В... ипостаси Премудрости находились вся сила и предначертание будущего творения – и того, что существует с самого начала мира, и того, что происходит впоследствии; все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предвидения... Премудрость предначертывает и содержит в Себе начала всей твари. Так же должно понимать и наименование Премудрости Словом Божьим, а именно в том смысле, что Премудрость открывает всем прочим (существам), т.е. всей твари, познание тайн и всего сокровенного, содержащегося внутри Божьей Премудрости: Она называется Словом потому, что служит как бы толкователем тайн духа» [28, с. 69].

Здесь наглядно проявляется принципиально разное понимание в ортодоксальном и гностическом христианстве Христа как Спасителя. В ортодоксальной традиции Христос является Спасителем через свою голгофскую жертву, которая «компенсирует» акт грехопадения, совершенный первыми людьми. В гностической традиции никакого грехопадения нет, есть только незнание и слабость в стремлении каждого человека к Богу и совершенству, поэтому спасительная миссия Христа связана с его функцией передачи откровенного знания людям, помогающая им самостоятельно двигаться к спасению. При этом важнейшей частью знания, передаваемого Христом, является знание о подлинной сущности смерти и бессмертия. Имея, помимо прочих определений, также определение Жизни, Христос является источником жизни для всех земных существ; не зная в своей чистой божественной сущности смерти, Христос нисходит в земное бытие и переживает земную смерть (совершает *кенозис*) ради того, чтобы помочь людям увидеть собственный путь преодоления смерти и восхождения в божественному совершенству: «...так как некоторым тварям предстояло отпасть от жизни и причинить самим себе смерть – именно самим отпадением от жизни (ибо смерть есть не что иное, как отпадение от жизни) – и так как в то же время было бы, конечно, не последовательно, если бы однажды сотворенное Богом для жизни совершенно погибло, то ввиду этого прежде еще смерти должна была существовать такая сила, которая могла бы разрушить эту будущую смерть и

быть воскресением. Это воскресение и осуществилось в Господе и Спасителе нашем» [28, с. 70]. Эта логика исключает представление об акте грехопадения и о радикальной ограниченности человека как его результате: для человека открыт путь к Богу, и смерть не является непреодолимым препятствием на этом пути. *Ветхозаветного представления об акте грехопадения нет в системе Оригена.* Он завершает свое первое рассуждение о Христе возвращением к главному его определению как Премудрости и еще раз подчеркивает его роль передатчика знания о Боге-Отце людям: «Итак, Спаситель наш есть образ невидимого Бога Отца; по отношению к Самому Отцу Он есть истина; по отношению же к нам, которым Он открывает Отца, Он – образ, чрез Который мы познаем Отца, Которого не знает никто другой, кроме Сына, и знает еще тот, кому захочет открыть Его Сын» [28, с. 73].

Отметим, что, по Оригену, путь воскресения Христос открыл людям не в том смысле, что до его смерти и воскресения люди не обладали такой же способностью, а только в смысле *познания и демонстрации внутренней божественной полноты самих человеческих существ*, которые всегда были бессмертными и обладали способностью воскресения, но только не знали об этом (в этом смысле смерть нет необходимости «разрушать», она и так не страшна для тех, кто правильно познал ее): «Сын Божий, будучи образом Божьим, уничижил Себя и чрез самое Свое уничижение старается показать нам полноту Божества» [28, с. 74]. Хотя это высказывание является несколько неопределенным, его можно и нужно интерпретировать именно в смысле признания божественной полноты в каждом человеке. Это подтверждается последующим рассуждением Оригена о совечности Богу всех личностей, об отсутствии начала во времени для их бытия (об их «предвечном» сотворении), которое уже является откровенно еретическим. Эту мысль Ориген доказывает на основе идеи всемогущества Бога-Отца. Это всемогущество выражается, в частности, в том, что Бог господствует над сотворенными им разумными существами, но тогда утверждение о наличии начала во времени для этих разумных существ (людей) означало бы умаление всемогущества Бога по отношению к его предшествующему состоянию. Как пишет Ориген, если были века или протяжения, в которых Бог не имел никого в своем подчинении, то «в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать» [28, с. 77]. Как мы увидим дальше, эта мысль оказывается чрезвычайно важной для

Оригена и ведет к важным последствиям в представлении о судьбе земного мира, по сути, она означает отрицание идеи Страшного суда и конца земного мира: если у земных человеческих личностей (именно у земных личностей, обладающих телами, а не просто у душ!) нет начала, то не должно быть также и конца, а вслед за идеей совечности человека Богу придется признать точно такую же совечность Богу земного мира (точнее, бесконечной последовательности его воплощений).

В христологии Оригена Христос выражает доступное земным существам знание об Отце, однако по своему бытию он принципиально отличается от него: Отец является не-сущим Абсолютом, возвышающимся в своей непостижимости над всем существующим, Христос же обладает существованием и в этом смысле «равен» земному миру и человеку, хотя и представляет по отношению к ним идеал совершенства и высшую форму познания божественных «тайн»¹. Здесь явно подразумевается иерархическое отношение между Богом-Отцом, Христом и земной реальностью, эта безусловно еретическая конструкция стала главной причиной для последующего осуждения учения Оригена².

Ориген прямо не утверждает, что Бог-Отец не обладает бытием, и в этом смысле противостоит не только земному миру, но и Христу, который, являясь силой, творящей мир, безусловно имеет бытие. Тем не менее он постоянно подчеркивает недоступность, непостижимость, невыразимость Бога-Отца, в то время как Христос непосредственно открывает себя людям и через себя дает высшее знание об Отце: «...все подчинено Иисусу, и Сам Он властвует над всем, и чрез Него уже все подчинено Отцу – именно подчинено все чрез Премудрость, т.е.

¹ Этот сугубо еретический мотив в понимании Христа развивал один из самых талантливых продолжателей богословия Оригена Евагрий Понтийский. Он называл и Христа, и Св. Дух «буквами» Отца, через которые разумные творения познают его, это означало иерархическую вторичность Христа по отношению к Отцу [4, с. 55–56].

² В.В. Болотов в книге «Учение Оригена о Святой Троице» [6] пытался доказать существенное согласие этого раздела философии Оригена с церковными представлениями. Однако никого, кроме тех, кто заранее знает ответ на поставленный вопрос, эта книга убедить не может; рассуждения Болотова представляют собой наглядный пример православной «схоластики», погруженной в тонкие понятийные дистинкции, но принципиально не видящей и не желающей видеть главного в анализируемом учении.

словом и разумом, а не насилием и принуждением» [28, с. 78–79]. В самом конце своего рассуждения о Христе Ориген утверждает, что отношение подобия Христа и Бога-Отца, является таким же, какое имеет место между отражением в зеркале и отражаемым объектом, однако чуть раньше он приводит совсем иное символическое описание этого отношения: он уподобляет его отношению бесконечной статуи, заполняющей весь мир и поэтому недоступной для нашего ясного познания, и маленькой копией той же статуи, которую мы можем ясно воспринять и познать. Такая аналогия явно подразумевает, что Христос является *ограниченным* выражением *бесконечной* сущности Бога-Отца.

Еще одной функцией Христа является непосредственная трансляция воли Отца в тварный мир, ее Ориген описывает через сопоставление Христа с душой. Душа в живом существе осуществляет связь высшего начала, разумного духа, с телом и управление последним, точно таким же образом Христос связывает Бога со всем сотворенным: «...под душою Бога можно разуметь едиnorodного Сына Божьего. В самом деле, как душа, разлитая по всему телу, все движет и приводит в действие, так и едиnorodный Сын Божий, Который есть Слово и Премудрость Его, касается и достигает всей силы Божьей, пребывая в ней» [28, с. 202]. Поскольку сотворенный телесный мир невозможно мыслить таким же бесконечным и абсолютным, как Бога, Христа, слитого с миром и управляющего им как его «душа», в этом контексте снова приходится мыслить *ограниченным* в сравнении с Богом-Отцом.

Идея *ограниченности* и *невсемогущества* Бога, по крайней мере в ипостаси Бога-Сына, является одной из самых дискуссионных в воззрениях Оригена. В одном месте своего трактата (в начале главы 9 второй книги) он прямо выражает эту мысль: «Теперь возвратимся к предположенному плану рассуждения и рассмотрим начало твари, каким бы ни созерцал это начало ум Творца – Бога. Должно думать, что в этом начале Бог сотворил такое число разумных или духовных тварей (или как бы ни называть те твари, которые мы наименовали выше умами), сколько, по Его предвидению, могло быть достаточно. Несомненно, что Бог сотворил их, наперед определивши у Себя некоторое число их. Ведь не должно думать, что тварям нет конца, как этого желают некоторые, потому что где нет конца, там нет и никакого познания и невозможно никакое описание. Если бы это было так, то Бог, конечно, не мог бы содержать сотворенное или управлять им, потому что бесконечное по природе – непо-

знаваемо» [28, с. 203–201]¹. Поскольку Ориген постоянно подчеркивает абсолютность, бесконечность и непостижимость Бога-Отца, находящегося выше всех определений, выраженная здесь мысль об ограниченности божественного управления творением и познания сотворенного невозможно отнести собственно к Богу. Говоря о «Бог», в реальности Ориген имеет в виду не Бога-Отца, а упомянутый в начале всего этого высказывания «Ум Творца» – это, безусловно Христос как Логос и Премудрость, как творящий принцип мира². Именно для того, чтобы он мог содержать сотворенное, управлять им и познавать его, замысел Творения должен иметь ограниченный характер, соответствующий *ограниченности самого Христа*. Эта мысль является естественным развитием ключевой идеи Евангелия Истины об ограниченности тех существ, которые «вышли» из Бога-Отца и стали основанием мироздания, а значит, и об ограниченности Христа, связанного с ними и содержащего их «имена-призывы». В последующей истории эта мысль получит оригинальное выра-

¹ Этот фрагмент сохранился в более точном виде в письме императора Юстиниана к Мине; сопоставление этой версии высказывания с переводом Руфина позволяет увидеть, как последний «смягчал» слишком смелые мысли Оригена: «В умопостигаемом начале Бог, по Своей воле, установил такое число разумных существ, какое могло быть достаточным. Ибо – нужно сказать – и Божье могущество ограничено, и под предлогом прославления Бога не должно отвергать ограниченность существа (Его). В самом деле, если бы могущество Божье было безгранично, то оно по необходимости не знало бы само себя, потому что по природе безграничное – непознаваемо» [28, с. 203].

² А. Спасский, обращая внимание на процитированный фрагмент трактата «О началах», признает наличие в нем мысли об ограниченности Бога, однако отказывается видеть, что эта мысль относится не к Богу-Отцу, а к Христу как творящему принципу. В результате, он констатирует грубое логическое противоречие во взглядах Оригена на Бога и почти прямо утверждает, что тот является слабым мыслителем, не создавшим никакой последовательной системы, но лишь произвольно скомпилировавшим идеи, заимствованные у своих великих современников, прежде всего у Плотина: «Это оригинальное понятие Оригена о Боге, как существе самоограниченном по всемогуществу и всеведению, осталось его личной собственностью, между тем как его неоплатоническое воззрение на Божество, как бытие непостижимое, недоступное никаким логическим определениям, воспринято было и еще далее развито у последующих поколений» [35, с. 88; ср.: 35, с. 90–91, 94–96, 100, 106–107 и др.].

жение в философии Мейстера Экхарта, в концепции «двух Богов»: Божества и Бога-Творца, из которых первый является абсолютным и непостижимым, а второй ограниченным и постижимым в качестве Троицы.

Размышляя о сущности Святого Духа, Ориген помещает его на тот же низший онтологический уровень бытия, что и Сына; самая общая характеристика Духа совпадает с характеристикой Сына: «...как Сын, один только знающий Отца, открывает (Его) кому хочет, так и Дух Святой, проникающий глубины Божьи, открывает Бога кому хочет, ибо “Дух дышит, где хочет”» (Ин. 3:8)» [28, с. 104]. Далее Ориген проводит различие между Сыном и Духом по тому действию, которое они оказывают на земные разумные существа. «Я думаю, – пишет Ориген, – что действие Отца и Сына простирается как на святых, так и на грешников, как на разумных людей, так на бессловесных животных и даже на неодушевленные предметы и вообще на все существующее. Действие же Святого Духа ни в каком случае не простирается на предметы неодушевленные или на одушевленные, но бессловесные существа, не простирается оно и на существа разумные, которые пребывают во зле и не обратились к лучшему. Действие Святого Духа, по моему мнению, простирается только на тех, которые уже обращаются к лучшему и ходят путями Иисуса Христа, т.е. живут в добрых делах и пребывают в Боге» [28, с. 105–106]. «Итак, существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность – от Слова, святость же – от Святого Духа» [28, с. 109]. Получается, что, с одной стороны, действие Духа Святого имеет более ограниченную сферу приложения, чем действие Бога-Отца и Бога-Сына, но, с другой стороны, это действие является гораздо более глубоким и содержательным, поскольку определяет последний этап движения человеческой личности к совершенству и к полному слиянию с Христом и Богом (к святости, к обожению).

Таким образом, Ориген описывает сущность Бога-Отца, Христа и Духа Святого и их соотношение близко к тому, как это интерпретируется в первых сочинениях, определивших философское развитие гностического христианства. При этом происходит упрощение исходной мифологической модели, заданной в Апокрифе Иоанна: божественный мир, Плерома исчезает из философской модели мироздания; возникновение мира и человека понимается в рамках концепции, соединяющей идею эманации и идею предвечного творения; божественный, духовный Христос соединяет в себе функцию Софии (творение) и функцию Логоса (откровение высшего знания, гнозиса),

кроме того он является передатчиком воли Бога всему сотворенному; Дух Святой руководит святыми на последнем этапе слияния с Богом, «возвращения» в Бога «вышедших» из него существ. Последняя из перечисленных функций Христа и описание действия Духа Святого явно свидетельствуют о пантеистическом характере той системы, которую создает Ориген; ниже мы еще будем говорить об этом.

На фоне такой ясно прописанной иерархической модели отношений божественных ипостасей достаточно искусственными выглядят попытки Оригена создать видимость полного согласия своих взглядов с ортодоксальной моделью равноправия и единства Лиц Троицы (здесь, возможно, сказываются добавления, которые внес в оригинальный текст трактата его латинский переводчик V в. Руфин)¹. Тем не менее многочисленные упоминания «единства Троицы», утверждения, что все лица действуют совместно и что в Троице «не должно мыслить ничего большего или меньшего» [28, с. 108], не помогли Оригену, критика его воззрений началась уже при его жизни, а в конце IV – начале V в. его учение о Троице (вместе с утверждением о предсуществовании душ и другими положениями) было официально осуждено. Как мы увидим далее, христология Оригена оказала существенное влияние на складывания арианской и пелагианской ересей в последующие века.

4. Абсолютность человеческой свободы

После разъяснения сущности божественных Лиц Ориген переходит к описанию происхождения и сущности разумных существ, сотворенных Богом, точнее, произошедших из Бога, поскольку он считает, что все они совечны Богу и не было времен, когда их не было. Среди этих существ есть совершенные ангельские, называемые престолами, властями, силами, господствами и собственно ангелами; есть радикально несовершенные и злые – демоны; есть уклонившиеся от пути к Богу и

¹ Вплоть до наших дней церковные «защитники» Оригена утверждают, что он сыграл огромную роль в формировании ортодоксальной концепции Троичного Бога: «Три ипостаси и одна Троица! – эта формула в первый раз произнесена Оригеном и стало неотъемлемым достоянием церковного богословия» [35, с. 100]. Они словно бы не знают о «редакторской правке» текста Руфином, а ведь она, скорее всего, и заключалась в добавлении в трактат Оригена уже сформировавшейся к концу IV века концепции Троицы.

греховные, но способные к исправлению и восстановлению в себе божественного образа – человеческие личности. В более поздней концепции божественной иерархии Дионисия Ареопажита ангельские существа были признаны радикально отличающимися от людей и созданными сразу разными по своему совершенству, определяющему их близость к Богу. Однако, по мнению Оригена, если бы Бог создал все существа с разной степенью приближенности к себе, это было бы несправедливо, поскольку превосходство одних над другими не было бы оправдано их заслугами. В противоположность этому, он предполагает, что ангелы, демоны и люди первоначально, по своему творению, были созданы *абсолютно равными*: «...в Нем не было никакого разнообразия, никакой изменчивости, никакого бессилия, поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными, потому что для Него не существовало никакой причины разнообразия и различия» [28, с. 208–209]. При этом все сотворенные были достаточно близкими к Богу, хотя *не полностью совершенными*. Бог, создав их, хотел, чтобы они дошли до соединения с ним через собственные свободные деяния, через самостоятельное преображение себя к божественному совершенству. Однако наличие свободы открыло этим существам не только путь вверх, к Богу, но и вниз, от Бога; в результате, именно их свободный выбор и их добровольное движение в выбранном направлении привели к тому, что одни вознеслись до ангельского состояния, другие пали до демонов или до человеческих личностей.

В этом пункте ясно проступает еще одно отличие оригеновской концепции Творения от церковно-догматической. В последней Бог создает мир и человека сразу в совершенной, «райской» форме, хотя в этом случае трудно понять, как могли быть совершенными такие существа, как пауки, тараканы и т.п. Только в силу того, что первый человек, раздвоенный на Адама и Еву, совершает грехопадение и тем самым отделяет себя от Бога, он обрекает и себя, и весь связанный с ним мир на деградацию и радикальное несовершенство. В системе Оригена все по-другому: здесь нет ничего похожего на иудейскую идею грехопадения, принятую ортодоксальным христианством; *мир сразу, по самой своей сущности, заданной Богом, является не вполне совершенным*, но обладающим потенцией совершенства и способным через свободные усилия разумных существ подняться к соединению с Богом. Поскольку движение к Богу каждое разумное существо осуществляет самостоятельно, из своей собственной сущности, получается, что, несмотря на ис-

ходное несовершенство, оно в глубине своей сущности обладает полнотой божественного начала, и движение к Богу означает раскрытие это начала, превращение его из потенциального, скрытого в актуальное. Причастность каждого человека *по своей сущности* к Богу прямо утверждается Оригеном в заключении своего трактата: «...если небесные силы, через участие в премудрости и освящении, принимают участие в интеллектуальном свете, т.е. в Божественной природе, и в том же свете и премудрости получили участие также человеческие души, то эти души и небесные силы – одной природы и одной сущности» [28, с. 397]. Поэтому нет никаких препятствий к тому, чтобы человек собственными силами достигал полного подобия Богу: «...возможность совершенства дана ему вначале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам через исполнение дел» [28, с. 323]. Таким образом, еще одна характерная идея гностического христианства – представление о наделенности каждого человека «искоркой» Бога, благодаря которой он может сам двигаться к Богу и обрести единство с ним – также в полной мере присутствует в системе Оригена.

В одном месте своего главного трактата Ориген пытается объяснить причину, по которой созданные Богом существа оказались несовершенными: «...так как те разумные существа, сотворенные, по вышесказанному, в начале, были сотворены из ничего, то именно потому, что они прежде не существовали, а (потом) начали существовать, они получили по необходимости совратимое и изменчивое бытие; ведь добродетель, призошедшая в их субстанцию, не была присуща им по природе, но была произведена по милости Творца. И самое бытие у них – не собственное и не всегдашнее, но данное от Бога, потому что они не всегда существовали; все же, что дано, может быть отнято и прекратиться. Причина же этого прекращения будет заключаться в том, что движения душ направляются не согласно с законом и правдою. Ибо Творец предоставил созданным Им умам произвольные и свободные движения, конечно, для того, чтобы добро было собственным их добром в том случае, если оно будет сохраняться по собственной (их) воле. Но лень и нерасположение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение и пренебрежение к лучшему положили начало отступлению от добра. Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло, ибо известно, что зло есть недостаток добра» [28, с. 204–205]. Эта логика объяснения несовершенства творения и происходящего из него зла станет абсо-

лютно универсальной в традиции мистического пантеизма, ее будут воспроизводить самые известные представители этой традиции, наиболее точно «по Оригену» – Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский и Шеллинг. У Оригена это объяснение слишком лаконично и оставляет много вопросов, это, безусловно, связано с тем, что он боялся обвинений в ереси. Последующие мыслители будут более ясно и прямо обозначать важнейший пункт этого рассуждения, без которого оно не могло стать непротиворечивым и который не очень ясен в тексте Оригена: начало ничто, из которого Бог (Христос) творит разумные существа, *является независимым от Бога*, по сути, ограничивает его всемогущество (хотя, вероятно, оно происходит из самого Бога), и именно присутствие этого начала в сотворенных существах «рядом» с божественной сущностью (!) открывает для них возможность двигаться не только к Богу, но и от Бога, т.е. в «сторону» ничто. В системе Оригена одна из самых парадоксальных идей Евангелия от Филиппа о «неудаче Творения» получила последовательное философское оформление и стала важнейшим принципом объяснения наличного состояния мироздания. Лаконичное определение зла как недостатка добра также станет «классическим» после Оригена, впервые во всех деталях оно будет разработано в трактатах, опубликованных в VI в. под авторством Дионисия Ареопагита (см. ниже).

В ортодоксальной концепции очень трудно дать объяснение свободе, которой Бог наделил человека: если человек сразу един с Богом, свобода ему не нужна и даже вредна, поскольку единственный вариант ее содержательного осуществления состоит в движении от Бога. За что же Бог наказал первых людей, если они попробовали реализовать присущее им божественное качество свободы в том единственном направлении, который был им доступен? В системе Оригена все гораздо логичнее и понятнее (как и во всех гностических системах): создав не вполне совершенный мир и человека как разумного и свободного существа, Бог предоставил ему содержательный и весьма ответственный выбор между движением вверх и вниз.

При этом нужно все время помнить, что в гностической философии Бог не является антропоморфным существом и невозможно в строгом смысле говорить, что он имел «замысел» Творения (хотя Ориген иногда и использует подобные выражения). Для корректного описания этого акта принципиальное значение имеет оригеновское понимание Христа. По существу, Бог-Отец «творит» только Христа, как ограниченную божественную сущность, хотя правильнее было бы сказать, что Хри-

стос сам «выходит» из неизреченной глубины Отца, для того чтобы сотворить несовершенный мир. При этом идея несовершенства творения делает гораздо более ясной связь Христа с гностическим эоном Софией, на что намекало уже совмещение образа Христа с образом Премудрости, последний формально представляется как «ортодоксальный», но явно подразумевает своего гностического двойника. Ориген продолжает развитие гностической модели Творения, сформулированной в Апокрифе Иоанна. В последнем несовершенство тварного мира было выражено наиболее прямо через идею злого творца мира, Демиурга, порожденного Софией; в системе Валентина (по изложению Иринея) Демиург перестает быть злым по своей сущности, но является ограниченным по своему знанию; в системе Оригена место Софии и Демиурга занимает Христос-Премудрость, при этом сохраняется мысль о том, что Христос является *ограниченным* (тем самым доступным для нашего человеческого разума) выражением Бога-Отца и поэтому создает мир, не являющийся полностью совершенным, но именно в силу этого оставляющим место для действия нашей свободы.

Последовательное и весьма решительное неприятие Оригеном ортодоксальной концепции Творения и грехопадения, наряду с упорной защитой абсолютной свободы человеческих личностей, наиболее наглядно показывает гностические истоки его учения. Он доходит до того, что прямо издевается над библейской версией Творения, основываясь на своем методе символического и духовного толкования Писания. Он утверждает, что в некоторых случаях духовное толкование должно даже не игнорировать буквальный смысл библейских историй, а просто отрицать его, как сознательно ложный, созданный только «для сокрытия глубочайшего смысла от толпы»: «...где ...исторический рассказ, написанный ради высших тайн, не соответствовал учению о духовных вещах, там Писание вплело в историю то, чего не было на самом деле, – частью невозможное вовсе, частью же возможное, но не бывшее в действительности» [28, с. 362]. Первой и главной из таких «невозможных» и «не бывших в действительности» историй является история Творения и грехопадения, рассказанная в книге Бытия! «Кто, имея разум, – иронично вопрошает Ориген, – подумает, что первый, второй и третий день, также вечер и утро были без солнца, луны и звезд, а первый день – даже и без неба? Кто настолько глуп, чтобы подумать, будто Бог, по подобию человека-земледельца, насадил рай в Эдеме на востоке и в нем сотворил дерево жизни, видимое и чувственное, чтобы вкушающий от

плода его телесными зубами тем самым обновлял свою жизнь, а кушающий от плодов дерева (познания) добра и зла участвовал бы в добре и зле?» [28, с. 363–364].

Тем не менее при изложении своих представлений о возникновении мира и разумных существ в нем он оказывается не таким смелым в критике и отвержении иудейских представлений, принятых церковью. Боясь быть обвиненным в ереси, он дает очень двусмысленное решение проблемы начала мира. С одной стороны, в первых строках главы 5 третьей книги трактата «О началах» Ориген схематично воспроизводит церковные представления о начале мира: «В числе церковных определений имеется еще одно, состоящее, согласно удостоверению нашей истории, в том, что этот мир был создан и начал существовать с определенного времени и, вследствие своей порчи, должен быть спасен, как это возвещено всем в учении о совершении века» [28, с. 314]. С другой стороны, буквально на следующей странице он задает вопрос о том, можно ли считать Бога бездействующим до начала нашего мира, и выводит отсюда необходимость существования иных сотворенных Богом (фактически, Христом-Премудростью) миров до возникновения нашего мира. Поскольку последовательность таких миров уходит в бесконечное прошлое, по существу, приходится признать, что сотворенное мироздание в учении Оригена является столь же вечным, как и Бог.

Однако сразу следом за утверждением о существовании в прошлом бесконечной последовательности миров, Ориген задается вопросом о сотворении разумных существ и выстраивает рассуждение, которое можно понять как признание для них начала во времени. Сначала он принимает предположение, что мировая история имеет конец и разумные существа в конце истории придут в полное единство с Богом, это будет означать исчезновение мироздания, как несовершенного и отделенного (хотя бы относительно) от Бога. Ниже мы увидим, что само это предположение о «конце всего» не имеет обоснования в учении Оригена и возникает вопреки главной линии развития его идей. Но в рассуждении о сотворении разумных существ он использует этот тезис, утверждая, что исходное, начальное состояние указанных существ, из которого они «пали» в нынешнее несовершенное состояние в земном мире, должно было быть точно таким же, как состояние в конце истории. В результате, он определяет акт создания мира как «низведение всех вообще существ из высшего состояния в низшее» [28, с. 318]. Здесь можно увидеть попытку хотя бы минимально согласовать свои

представления с церковной (по сути, иудейской) концепцией Творения и грехопадения: Ориген представляет разумные существа в их земной форме имеющими начало существования во времени, причем первым и самым важным событием в их бытии является их «падение» из исходного совершенного состояния (единства с Богом) в несовершенное, земное (аналог грехопадения). Тем не менее, эта компромиссная концепция не очень помогает Оригену. Она все равно слишком сильно расходится с ортодоксальными представлениями: ведь получается, что разумные существа не были созданы вместе с земным миром, а «пришли» в него из божественного состояния, в котором они, видимо, существовали вечно; кроме того акт «падения» существ в земной мир определен Богом, а не ими самими, что совершенно не соответствует скрытому замыслу концепции грехопадения – добиться признания человека немощным существом, виновным в собственном «падении» и не способным своими силами идти к спасению. Для Оригена же абсолютная свобода человека является важнейшей аксиомой, от которой он не может отказаться даже ради компромисса с церковью.

Ориген неоднократно утверждает, что разумное существо может выбрать путь от Бога и стать злым и грешным, но в любой точке своего порочного пути оно может одуматься и, изменив направление движения, вернуться в прежнее состояние и дальше двигаться к божественному совершенству – *причем все это собственными силами, а не волею или благодатью Бога.* «Следовательно, если кто-нибудь иногда случайно подвергнется легкому падению, но скоро одумается и придет в себя, то он, собственно, не может совершенно разрушить (свое нравственное состояние), но может снова восстать и возвратиться на прежнюю ступень – он может снова восстановить то, что было потеряно им по небрежности» [28, с. 111]. Чрезвычайно характерно, что понятие «греха» у Оригена оказывается тождественным понятию незнания, отказа от разума и истины (т.е. от божественного гнозиса) – в полном соответствии с определяющей идеей гностического учения: «...всякое разумное существо, нарушающее границы и законы разума, вследствие преступления, направленного против истины и правды, без сомнения, делается грешным» [28, с. 119]. Такой грех легко исправляется самим нарушившим закон разума существом – через пробуждение в себе разумной способности и приведение ее в согласие с божественной Премудростью, с Христом, выступающим передатчиком божественного гнозиса. Впрочем, утверждая полную самостоятельность разумных существ в их движении к Богу

или от Бога, Ориген не может полностью отвергнуть влияние Бога на процесс спасения, поэтому он утверждает, что Бог создал целую систему высших «наставников», помогающих человеку и другим, еще более «деградировавшим» существам, встать на путь спасения. К числу таких наставников» Ориген относит разнообразные ангельские силы и небесные тела (солнце, луну и звезды).

В этом месте рассуждений Оригена появляется заметное противоречие, которое демонстрирует внутреннюю нелогичность его концепции «падения» разумных существ (точнее концепции низведения существ Богом в несовершенное состояние в начале творения), показывает ее несоответствие главным принципам всего учения. Ориген утверждает, что различие «рядовых» существ и тех, которые должны исполнять роль «наставников» для «рядовых», *имело место уже в их первоначальном божественном состоянии*. Как он пишет, «разумные существа низшли из высшего состояния в низшее, и притом – не только души, заслужившие это (снисхождение) разнообразием своих движений, но и те существа, которые были низведены из высшего и невидимого состояния в это низшее и видимое для служения всему миру, хотя и не по своему желанию, “потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее – в надежде” (Римл. 8:20). Так именно солнце, луна, звезды, ангелы получили назначение служить миру и тем душам, которые вследствие крайних уклонений ума получили нужду в этих грубых и плотных телах; ради этих именно существ, которым это было необходимо, устроен был и этот видимый мир» [28, с. 318]. Задумаемся о том, что здесь сказано. Разделение существ *по воле Бога* на более и менее совершенные, которое здесь явно подразумевается, Ориген неоднократно и вполне недвусмысленно отрицает в своем трактате, это принципиальное положение его учения, и его невозможно поставить под сомнение. Видимо, осознавая возникающее противоречие, он в описании «предвечного» различия существ пытается ввести причины такого различия: «низшие» существа, требующие руководства, здесь описываются как те, которым и положено было «пасть» в силу «разнообразия движений» и вследствие «крайних уклонений ума». Однако, как эти характеристики можно применить к абсолютно совершенным существам, находящимся в полном единстве с Богом, Ориген не объясняет, и это невозможно объяснить в его логике. Единственный способ сделать это описание разумным – признать, что никакого божественного, абсолютно совершенного состояния

существ никогда не было, существа перешли в наш мир после его сотворения не из божественного состояния, а *из несовершенного состояния предшествующего мира*. В соответствии с неудачами и достижениями, обусловленными их жизнью в предшествующем мире они и распределяются на «рядовые» существа, обладающих «крайними и «высшие» существа (сохранившие значительную степень своего совершенства), которые могут руководить другими.

В соответствии с учением Оригена, вся структура небесных, земных и адских «кругов», населенных разумными существами соответствующего достоинства, в конечном счете, *определена исключительно волей и действиями самих этих существ в мире, предшествовавшем нынешнему*: «...причина различия и разнообразия во всех тварях заключается не в несправедливости Распорядителя, но в более или менее ревностных или ленивых движениях самих тварей, направленных в сторону или добродетели, или злобы» [28, с. 140]. Роль Бога сводится только к тому, что он как бы «фиксирует» структуру, сложившуюся в предшествующем мире, назначая существа, дошедшие до высшего совершенства властвующими и блаженствующими, а существа падшие и ставшие несовершенными – страдающими и подчиняющимися. Как пишет Ориген, «вследствие своей лености, каждое существо само делается причиной своего падения, причем одно падает скорее, другое – медленнее, одно – больше, другое – меньше. И так как это падение, посредством которого каждое существо уклоняется от своего состояния, как мы сказали, имеет очень большое разнообразие, согласно с движениями ума и воли, потому что одно существо падает легче, другое более тяжким образом, то для этого существует праведный суд Божественного промысла, чтобы каждый мог получить по заслугам, соответственно разнообразию своих движений, возмездие за свое отпадение и возмущение... некоторые получают ангельский чин в управлении и распоряжении миром, другие же получают чин сил, иные – чин начальств, иные – чин властей, чтобы властвовать над теми, которые нуждаются во власти над своей головой, иные получают чин престолов, т.е. должность суда и управления теми, которые нуждаются в этом, иные получают господство, без сомнения, над рабами» [28, с. 128–129]. При этом нужно иметь в виду, что, даже будучи зафиксированная Богом в настоящем мире, такая структура может радикально измениться в следующем мире, поскольку существа остаются свободными и мо-

гут как возвысится от исходного состояния, так и пасть вниз. Также Ориген настаивает на том, что как бы глубоко ни пало то или иное существо, оно всегда сохраняет свободу выбора добра и зла и имеет силы для движения в обратную сторону, т.е. к Богу. Это убеждение означает, что даже дьявол может раскаяться, начать движение в сторону Бога и в конце концов стать святым или ангелом, – утверждение, вызвавшее особенно бурные дискуссии и возражения.

Существа, находящиеся между высшими и низшими, т.е. человеческие личности, составляют особенно важный класс, поскольку они гораздо легче, чем высшие (ангелы) или низшие (демоны) могут сдвинуться со своего места и перейти в высшие или низшие сферы. Из рассуждений Оригена можно заключить (хотя сам он не делает такого вывода), что, вероятнее всего, человеческие личности наиболее точно представляют исходное состояние всех разумных существ: создав их в такой форме Бог предоставил им равные возможности двигаться к добру или ко злу, к дьявольскому или к ангельскому состоянию. Это означает, что все ныне существующие ангельские и дьявольские силы когда-то были людьми и своей волей достигли нынешнего состояния.

Следующим важным вопросом для Оригена является правильная оценка значения тел и телесности как таковой для существования мироздания и разумных существ в нем. Как мы видели, он решительно отрицал телесность Бога, противодействуя вульгарному религиозному материализму первых ортодоксальных христиан. При рассмотрении структуры мира он, наоборот, решительно выступает и против спиритуализма, признающего телесность негативной частью разумных существ, и против дуализма, исходящего из полной самостоятельности (иногда и вечности) материи, соединяющейся с душами случайно, без образования органического единства. Важно осознать, что именно такой спиритуализм (в явном виде) и дуализм (в неявном виде) будет господствовать на протяжении многих веков в средневековом и даже новоевропейском христианском (ортодоксальном) мировоззрении. Нужно также заметить, что в древнейших гностических текстах господствует мироотрицающая тенденция, связанная с тем, что материя и весь материальный мир – это творения злого Демиурга, от власти которого человек должен «убежать» в чисто духовную Плерому. Именно в этом пункте Ориген радикально изменяет гностическое мировоззрение.

Система Оригена представляет собой яркий пример *мистического пантеизма*, важнейшей характеристикой которого яв-

ляется признание материи *сугубо положительным, божественным началом* мироздания, а наличие тела у живых и разумных существ – необходимым условием их *совершенства*, соответствия замыслу Творца: «...на самом же деле разумные существа никогда не жили и не живут без нее (телесной природы), ибо жить бестелесной жизнью свойственно, конечно, одной только Троице» [28, с. 153]. Именно поэтому он настаивает на том, что материя мира полностью послушна воле Творца и точно выражает его замысел. «Эта материя такова и ее существует столько, что количества ее достаточно для всех тел мира, которым Бог восхотел дать бытие; она повинуетя и служит Творцу для образования всяких форм и видов, так как принимает в себя качества, какие только угодно Богу придавать ей» [28, с. 150]. Вновь мы можем констатировать, что Ориген *отрицает идею грехопадения*, ведь главным последствием грехопадения, согласно церковному учению, является радикальная «порча» земной телесности, превращение ее из совершенной, «райской» в земную и глубоко несовершенную, явно отклоняющуюся от замысла Бога о своем творении. В полной противоположности к этой концепции, Ориген понимает земную материю *полностью соответствующей* замыслу Бога; в его рассуждениях Бог, создавая мир, совершает своего рода героический акт («великое дело мира»), и для такого «громadного дела» ему нужна была абсолютно покорная и точно отвечающая делу творения материя. Прямо поставив вопрос о том, мог бы Бог создать материю иной, чем она есть сейчас, он отвечает на него отрицательно: «Я думаю, всякий весьма легко поймет, что формы и виды этого мира не могла бы принять ни лучшая, ни худшая материя, но только такая, какая приняла их» [28, с. 151].

Позицию Оригена нельзя признать повторением античного положительного отношения к Космосу (что справедливо в отношении системы Плотина), ведь Космос понимался древними философами как *конечное и неизменное* тело; он же стоит у истоков *нового, христианского представления о потенциальном божественном совершенстве динамически развивающегося мироздания* – как ограниченной и неокончательной, но все-таки точной реализации некоторых аспектов бесконечной сущности Бога. Относительное совершенство мира выражается в его органическом единстве, подобном единству живого организма: «...Бог, неизреченным искусством Своей Премудрости все, что происходит в мире, обращает на общую пользу и направляет к общему преуспеянию всего (бытия); те самые твари, которые настолько удалились друг от друга вследствие разно-

образия душ, Он приводит к некоторому согласию в деятельности и желаниях, чтобы они, хотя и различными движениями своих душ, но все-таки работали для полноты и совершенства единого мира и чтобы самое разнообразие умов служило к достижению одной общей цели совершенства. Единая сила связывает и содержит все разнообразие мира и из различных движений образует одно целое; иначе столь великое мировое дело распалось бы вследствие разногласий душ... Как наше тело, будучи единым, сложено из многих членов и содержится одною душою, так, думаю я, и весь мир нужно считать как некоторым необъятным и огромным животным, которое содержится как бы одною душою, силою и разумом Божьим» [28, с. 148]. Это утверждение Ориген пытается обосновать с помощью ветхозаветных и новозаветных текстов. Он цитирует характерное место в Ветхом Завете: «Не наполняю ли Я небо и землю? – говорит Господь» (Иерем. 23:24), – и затем формулирует собственный тезис, который не оставляет сомнений в пантеистическом характере его системы: «Отец всего, Бог, наполняет и содержит полнотою силы весь мир» [28, с. 149]. Еще важнее его тезис о никогда не прерывающейся связи всех людей с Богом: «Евангелие научает также и тому, что все люди – не вне общения с Богом. ...все люди имеют участие в Боге» [28, с. 107]. Чтобы правильно оценить историческое значение этого нового понимания мира, демонстрируемого Оригеном, достаточно напомнить, что оно через двенадцать веков станет основанием итальянского Возрождения.

Признавая материю полностью отвечающей замыслу Творца и пронизанной божественной силой, Ориген должен был объяснить, почему многие существа имеют весьма несовершенные тела. Причиной разнообразия степеней совершенства тел обитателей земного мира, по его мнению, является разное устремление их свободной воли: существа, устремленные к Богу и достигшие высших положений благодаря своим заслугам, обретают совершенные, эфирные и бессмертные тела, существа наиболее далеко отклонившиеся от Бога – бессмертные, но предельно «тяжелые» и несовершенные, обеспечивающие непрерывность их страданий. Наиболее интересно, но и сложно объяснить характерную черту тела человека – его тленность, смертность. Прямого ответа на этот вопрос в трактате Оригена нет, но его общий смысл установить совсем не трудно – он логично вытекает из всех остальных элементов системы. Отличие человека заключается в его промежуточном, «срединном» положении между высшей и низшей «точками» мировой струк-

туры – между Богом и дьяволом. В силу этого положения человек своей душой легко может устремляться и вверх, и вниз, быстро приобретать совершенство или терять его. Такая динамика движения души должна отражаться и на телесности личности, поскольку тело и дух должны находиться в соответствии. Поскольку тело является косным, неизменным на протяжении всей жизни, *смерть для того и нужна, чтобы освободить душу от ставшего несоответствующим ей тела и помочь обрести новое, соответствующее ее достигнутому состоянию*. В результате, абсолютно естественным и необходимым слагаемым антропологии Оригена является теория переселения душ: смерть является в его учении скорее положительным, чем отрицательным актом, поскольку она освобождает душу от старого тела; позитивное значение смерти реализуется, когда душа после смерти обретет новое тело, лучше соответствующее ее состоянию (более совершенное, выражающее достигнутые ею добродетели, или более несовершенное и косное, отвечающее ее обозначившейся склонности ко злу), и продолжает жизнь в земном мире.

Полемика относительно того, признавал ли Ориген переселение душ, ведется много веков, но большинство комментаторов вынуждено соглашаться с тем, что трактат «О началах» содержит эту идею. Об этом свидетельствует прежде всего содержание главы 2 второй книги трактата, которая так и называется «О непрерывном существовании телесной природы». Задавая здесь себе и читателям риторический вопрос о том, «возможно ли разумным существам, по достижении ими высшей степени святости и блаженства, оставаться совершенно бестелесными» [28, с. 152], Ориген сам отвечает, что это невозможно. Этот ввод необходимо вытекает из его представления о значимости материи и телесного начала для существования и относительного совершенства существ, о чем говорилось выше. Если материя, телесная форма, необходима для относительного совершенства, невозможно предположить, что она исчезнет в состоянии достигнутого полного совершенства. Но это означает, что телесность должна существовать *всегда*, разумное существо вообще не может ни в один момент своей жизни быть бестелесным: «...разумная природа, как мы сказали, была изменчива и превратна; поэтому она и должна была пользоваться различною одеждою тела того или иного качества, сообразно со своими заслугами. Но так как Бог наперед знал будущие различия как душ, так и духовных сил, то Он необходимо должен был создать телесную природу так, чтобы по воле Творца она могла изменяться посредством

перемены качеств во всякие состояния, каких потребуют обстоятельства. Эта телесная природа необходимо должна существовать до тех пор, пока существуют те твари, которые нуждаются в телесной одежде. Но разумные существа, нуждающиеся в телесной одежде, будут существовать всегда. Следовательно, всегда будет существовать и телесная природа, одеянием которой необходимо должны пользоваться разумные твари» [28, с. 396]. Отсюда и вытекает необходимость принятия идеи переселения душ. Человеческое тело смертно и должно через определенный промежуток времени погибнуть, но душа расставаясь со старым телом обязательно должна получить новое, ее бестелесное существование невозможно; при этом новое тело, как уже было сказано, соответствует по степени своего совершенства или несовершенства тому состоянию, которого достигла душа во всей предыдущей жизни.

В наиболее явном виде теория переселения душ возникает в размышлениях Оригена, когда он рассматривает ветхозаветную историю близнецов Иакова и Исава. Ориген цитирует высказывание ап. Павла о том, что Бог еще до их рождения возлюбил Иакова, а Исава возненавидел (Римл. 9:11–13); вслед за Павлом Ориген пытается понять, как возможно было Богу столь неравно относиться к еще ничего не совершившим в жизни младенцам. Если бы их души была созданы Богом в момент рождения, получилось бы, что Бог по произволу, без их собственных заслуг и прегрешений дарует им разные степени благодати и ненависти. Ориген считает это невозможным, поэтому утверждает, что Исав и Иаков существовали до своего земного рождения и именно их прошлую жизнь оценивает Бог: «...нет неправды у Бога... нет неправды в том, что Иаков даже во чреве загинал своего брата; мы понимаем, что он достойно возлюблен был Богом, по заслугам предшествующей жизни, и потому заслужил быть предпочтенным брату» [28, с. 210]. Впрочем, нужно отметить, что во многих случаях, когда Ориген говорит о прошлой жизни личности, он относит эту жизнь не к наличному земному миру, а к миру, существовавшему до этого мира. Такое воззрение выглядит не столь еретическим, как теория переселения душ, хотя она гораздо менее логична в системе Оригена; мы еще будем говорить ниже об этой проблеме.

Если душа неуклонно двигается по пути совершенства в каждой новой жизни, то ее тело после каждой очередной смерти должно становиться все более совершенным, хотя по-прежнему смертным телом. Однако этот процесс не может быть бесконечным, его граница определена бытием ангельских су-

щество, которые не являются смертными, хотя, как и люди, по убеждению Оригена, имеют тела. В определенный момент, в момент рождения личности к очередной жизни с новым телом, совершенство души заставит ее тело стать настолько совершенным, что оно уже будет нетленным, т.е. бессмертным: «...это наше научение в теле продолжается, без сомнения, очень долго, именно до тех пор, пока самые наши тела, которыми мы обложены, должны еще заслужить нетление и бессмертие, благодаря Слову Божьему, и Премудрости, и совершенной Правде» [28, с. 156].

Таким образом, в системе Оригена, все разумные существа (люди и возникшие из них ангелы и демоны), имеют одну и ту же цель – совершенство (как духовное, так и телесное), которое достигается внутренними усилиями души в последовательности множества жизней. Следующий важный вопрос, возникающий в этой точке размышлений Оригена, заключается в том, будет ли *полное* совершенство всех разумных существ когда-либо достигнуто, т.е. имеет ли человеческая и космическая история конец, в котором будет реализовано какое-то окончательное состояние бытия.

5. Апокатастасис как недостижимый идеал

Ориген утверждает, что некоторые существа достаточно быстро достигли высшего ангельского совершенства, т.е. предельно приблизились к Богу, и способны оставаться в этом состоянии на протяжении огромного времени (во множестве последовательных миров). Однако можно ли это состояние считать их *абсолютным* совершенством? И возможно ли, чтобы когда-нибудь все существа достигли этого состояния, и мир в целом стал абсолютно совершенным? Здесь мы подходим к известнейшему моменту учения Оригена – его представлению о возможности всеобщего спасения, всеобщего «восстановления» (*ἀπο-κατάστασις*) всех существ в их божественном состоянии. Эта идея является еще одним характерным слагаемым гностической философии, впервые в ясной форме она появляется в системе Василида, хотя намеки на нее есть уже в самых древних гностических памятниках: в конце земной истории злой мир Демиурга должен быть уничтожен, а все души, освободившись от созданных Демиургом смертных тел, должны вознестись в Плерому. Система Оригена и в этом случае не просто повторяет общий тезис, а дает ему оригинальное развитие, которое приводит к весьма необычному результату. Несмотря на то, что

идею всеобщего восстановления, *апокатастасиса*, всех разумных существ Оригену приписывали древние критики и столь же уверенно приписывают современные исследователи, внимательное прочтение его главного богословского труда составляет сомневаться в том, что он придерживался этой идеи в ее буквальном смысле.

Состояние апокатастасиса в учении Оригена предполагается в качестве *идеала*, как конечная цель всех усилий всех существ, но этот идеал *недостижим в реальном процессе развития мироздания*. Одно существо может очень близко подойти к божественному совершенству, но не может достигнуть его в абсолютном смысле: мир является органическим и взаимосвязанным целым, поэтому каждое, даже предельно совершенное существо в силу его тесной связи с остальными, несовершенными существами имеет предел для движения к абсолютному совершенству. И даже если предположить невероятное – единый порыв всех существ к благу, приводящий их, хотя бы на мгновение, в равное совершенство и в равную близость к Богу, Ориген совершенно определенно утверждает, что свобода, которая никогда не может быть отнята у них, заставит их снова отклониться от единого пути к совершенству и снова приведет мир в разнообразное и несовершенное состояние, подобное тому, в котором он находится сейчас: «...разумные существа, у которых никогда не отнимается способность свободного произволения, снова подвергнутся каким-нибудь возмущениям, а Бог с своей стороны попустит это с той целью, чтобы они, сохраняя свое состояние всегда неподвижным, не забывали, что они достигли этого окончательного блаженства не своею силой, но благодатью Божьей. А за этими возмущениями, без сомнения, снова последует то различие и разнообразие тел, которым всегда украшается мир, потому что мир не может состоять иначе, как только из различий и разнообразия» [28, с. 157–158]. Признание в этой цитате того факта, что существа достигли окончательного блаженства (точнее, *почти* достигли) не своею силой, а благодатью Божьей, явно предназначено для нейтрализации ортодоксальной критики, это утверждение очевидно противоречит всем предшествующим рассуждениям Оригена. Тем более что общий смысл процитированного утверждения состоит как раз в своеобразной способности Бога «самоустраниться» из жизни разумных существ и позволить им действовать по своей воле. Здесь присутствует мысль о том, что Бог допускает отклонение существ от правильного пути, и это ведет к «разнообразию тел», которое *украшает* мир. Снова мы

обнаруживаем у Оригена парадоксальную идею о том, что именно допущение несовершенства, допущение отклонения от Бога (аналог ортодоксальной идеи грехопадения) делает мир *содержательным и прекрасным*. Но именно поэтому абсолютное и окончательное совершенство (апокатастасис) *не может быть реальным*, оно уничтожит красоту и содержательное разнообразие мира.

В рамках очерченной логики, мироздание естественно было бы признать вечным и непрерывно изменяющимся – то приближающимся (в своей органической целостности) к Богу, то удаляющимся от него; тем не менее дальше Ориген очень много говорит о конце мира, «конце всего», т.е. отрицает его вечное существование. Как нам кажется, здесь в очередной раз проявляется его страх быть обвиненным в ереси. Вечность земного мира, причем признаваемого в целом относительно совершенным и прекрасным, слишком разительно противоречит церковному учению, в центр которого была помещена идея грехопадения, ведущего к радикальному несовершенству мира и человека; церковь требовала от верующих, чтобы они оценивали мир только как юдоль страданий, страха, зла и безнадежности. Надежду в церковном учении дает только мысль о Страшном суде, после которого мир будет уничтожен, а праведники обретут абсолютное совершенство благодатью Бога.

Пытаясь хотя бы по видимости согласовать свое учение с церковной догмой, Ориген утверждает, вопреки естественной логике своего учения, что мир конечен во времени, он будет когда-то уничтожен Богом. Однако признать Страшный суд и *окончательное* уничтожение мира означало бы для него полностью отказаться от своей системы. Поэтому он занимает половинчатую позицию: с одной стороны утверждает, что Бог уничтожает мир, даже не достигший совершенства, но затем продолжает эту мысль в том смысле, что Бог должен сотворить новый мир, чтобы вечные разумные существа продолжили в нем свое телесное существование и движение к совершенству. При этом переход от жизни в одном мире к жизни в другом подчиняется тому же «закону», что и переход отдельного существа от старой жизни к новой в момент смерти внутри непрерывно существующего мира: существо получает такое тело и такие душевные качества, которые были определены степенью его развития в предыдущей жизни: «...при конце этого мира будет великое разнообразие и различие, и это разнообразие, полагаемое нами в конце этого мира, послужит причиной и поводом новых различий в другом мире, имеющем быть по-

сле этого мира» [28, с. 149]. В результате получается, что предположение об уничтожении одного мира и сотворении на его месте другого не вносит ничего принципиально нового в жизнь разумных существ: в новом мире они продолжат то же самое бесконечное движение по пути к совершенству, что и в старом мире.

В качестве аргумента в пользу существования нового мира, следующего за нынешним, после его уничтожения Богом, Ориген использует слова Христа в Евангелии от Иоанна «Я не от мира сего» (Ин. 17:15), а также некоторые высказывания ап. Павла о «грядущих веках» (Евр. 9:26; Ефес. 2:7). Ортодоксальное богословие интерпретирует эти высказывания как намек на Страшный суд и на Царствие Небесное, причем последнее понимается как иной мир, совершенно не похожий на наш земной мир. Ориген интерпретирует эти слова совсем по-другому – как утверждение о множестве миров, во всем подобных земному и следующих за ним. Он прямо отвергает предположение, что мир, о котором говорит Христос, является бестелесным и находящимся за пределами нашего мира (что подразумевается в ортодоксальной идее Царствия Небесного): «...мы совершенно чужды того, чтобы признавать бестелесный мир, существующий только в воображении ума и в игре представлений, и я не понимаю, как можно утверждать, что Спаситель – из этого мира или что туда пойдут святые. Однако то, к чему Спаситель призывает и убеждает стремиться верующих, несомненно, по Его изображению славнее и блистательнее, нежели этот настоящий мир. Но будет ли тот мир, подразумеваемый Спасителем, отдельным от этого мира и удаленным от него на большое расстояние и по месту, и по качеству, и по славе; или же он, хотя и будет превосходить (этот мир) славой и качеством, но однако будет содержаться внутри пределов этого мира, – это неизвестно и, по моему мнению, еще недоступно для человеческой мысли и ума, хотя последнее предположение кажется мне более вероятным» [28, с. 160–161]. Поскольку «мир», из которого приходит Христос, – это таинственное бытие Бога-Отца, осторожное и неопределенное утверждение Оригена о том, что он предпочитает считать этот «мир» обладающим телесностью (!) и находящимся «внутри пределов этого (нашего) мира», говорит о том, что он создает последовательную пантеистическую философию. В этом смысле он не мог утверждать, что земной мир будет полностью уничтожен; мир, по существу, является неотъемлемым телесным «дополнением» Бога и должен существовать вечно, как и сам Бог.

Однако в размышлениях Оригена о следовании за нашим миром некоего иного мира обнаруживается очевидное противоречие. С одной стороны, он прямо говорит, что «при конце мира будет великое разнообразие и различие» (см. приведенную ранее цитату), т.е. мир уничтожается, *будучи несовершенным*, и замещается новым несовершенным миром. С другой стороны, в двух местах своего трактата – в конце главы 3 второй книги и в главе 11 «Об обетованиях» той же книги – он вдруг начинает описывать «конец всего», т.е. конечное состояние нынешнего мира, именно как *абсолютно совершенное*. У первого из этих описаний есть очевидная странность: Ориген дает три очень разных варианта абсолютно совершенного состояния мира, причем один из вариантов он раньше уже отверг как невероятный – это представление об уничтожении тел и бестелесном бытии существ, ставших совершенными. В данном случае Ориген не указывает, какой из вариантов он предпочитает: «Наметивши эти три мнения о конце всего и о высшем блаженстве, мы представляем каждому читателю тщательно и подробно обсудить, можно ли избрать и одобрить какое-нибудь из них» [28, с. 163]. Эта фраза является весьма странной – ведь автор передоверяет читателям решение одного из самых важных вопросов своего учения; но в этой странности содержится разгадка отмеченного противоречия. Нам кажется, что все это рассуждение с тремя вариантами «высшего блаженства» является тонкой иронией философа по отношению к прямолинейным апологетам христианского Царствия Небесного, «рая».

Эта мысль получает подтверждение в начале второго рассуждения о грядущем совершенстве, (в главе 11) где Ориген уже прямо насмехается над теми, кто слишком буквально понимает описание Небесного Иерусалима в Откровении Иоанна и поэтому после воскресения «желают таких тел, которые никогда не были бы лишены способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови» [28, с. 225]. По Оригену, эти примитивные по своему разуму верующие не понимают подлинного смысла учения Христа как учения, показывающего путь божественного совершенства, они хотят не совершенства, а бесконечного дления присущего им несовершенства и грубых, чувственных наслаждений, связанных с ним. Завершает свое критическое рассуждение Ориген более точным определением этих верующих: «Так думают те, которые, хотя и веруют во Христа, но понимают божественные Писания по-иудейски и в этих (обетованиях) не находят ничего, достойного обетований божественных» [28, с. 226]. Критика Оригена явно направлена на представите-

лей ортодоксальной традиции и именно их он обвиняет в понимании Писания «по-иудейски», т.е. обвиняет в том, что в учение Христа они вносят элементы иудаизма. Сам он безусловно принадлежит к представителям гностической версии христианства, пытающимся сохранить верность Христу и по мере сил борющимся с «иудеизацией» его великого учения.

Однако после ироничного пассажа о примитивных христианах, сводящих райское бытие к грубым чувственным наслаждениям, Ориген дает уже вполне серьезное описание того состояния, которое, по его мнению, можно было бы назвать достигнутым божественным совершенством. В полном соответствии с духом гностического христианства он видит в качестве главного качества настоящего рая наслаждение *познанием всех вещей* «под влиянием благодати полного знания» [28, с. 229]. Этот рай будет «как бы некоторым местом учения, так сказать, аудиторией или школой душ, где души будут научиться о всем том, что они видели на земле, а также будут получать некоторые указания о последующем и будущем» [28, с. 230]. Настоящий рай – это окончательное и полное познание Бога и его божественного «замысла» о мире (гнозиса) через Христа-Премудрость, полное соединение с последним как с великим и окончательным Учителем: «...когда святые достигнут, например, небесных мест, тогда они уразумеют сущность каждого светила и узнают, одушевлены ли они и что они такое. Там они поймут также и другие основания дел Божьих, которые откроеет им Сам Бог. Как бы детям, Он будет показывать (им) причины вещей и силу Своего творения» [28, с. 231].

Ориген понимает человека как синтез божественного духа (разума) души и тела, причем душа есть форма «деградации» разума, произошедшая из-за того, что разум должен быть связан с телом и действовать в несовершенном земном мире. Но именно поэтому при достижении совершенного, божественного состояния душа, как главная часть личности, должна снова совпасть с разумом, «просветиться» до разума, который обретет полное божественное знание. При этом тело не исчезнет, как мы помним, Ориген категорически отрицал возможность бестелесного существования души или разума; душа, «просветившаяся» до разума должна быть связана с новым телом, которое тоже будет «просветлено» до духовной, «эфирной» формы и уже не будет препятствовать (как наше несовершенное тело) полному слиянию частного разума с Богом и со всем мирозданием: «...совершенный ум с обогащенною мыслью и чувством будет приближаться к совершенному знанию, при этом

ум уже не будет испытывать препятствий со стороны этих телесных чувств, но, обогащенный умственными приращениями, всегда будет созерцать причины вещей с полной ясностью и, так сказать, лицом к лицу» [28, с. 231–232].

Полное и адекватное познание причин всех вещей, так как они были задуманы Богом при Творении, – это только начало преобразования бытия человека и других разумных существ в состоянии окончательного совершенства. Дальше должно произойти соединение с Богом не только по знанию, но и по бытию, поскольку в Боге знание и бытие не могут различаться. Здесь в воззрениях Оригена ясно проступает та форма пантеизма, которая носит название концепции *всеединства*. Можно вспомнить известное суждение Шеллинга о том, что правильное понимание пантеизма – это понимание того, что все вещи имманентны Богу, но Бог трансцендентен по отношению ко всей совокупности вещей; и так понятый пантеизм является единственной формой здоровой философии, все глубокие философские системы должны быть его разновидностями [39, с. 90–93]. Ориген, находящийся в истоке традиции содержательной христианской философии, наглядно иллюстрирует справедливость этого утверждения, в своей философии он формулирует еще достаточно лаконичную, но уже вполне ясную модель философии всеединства (мистического пантеизма) как представления о присутствии Бога в каждой вещи и единства всех вещей в Боге. Самой важной проблемой этой концепции оказывается правильное описание различия между абсолютным, полным единством вещей в Боге (состоянием совершенства) и состоянием несовершенного единства, когда мир и разумные существа в мире еще не поднялись до Бога. Ориген описывает это различие с помощью тезисов «Бог присутствует везде и во всем» и «Бог составляет все во всем»: «...теперь Бог тоже присутствует везде и во всем, так как ничто не может быть свободным от Бога; но, однако, говорим мы, Он присутствует не так, чтобы составлять все в том, в чем присутствует. Поэтому нужно более тщательно рассмотреть, в чем именно будет состоять совершенное блаженство и конец всех вещей, когда Бог, как говорится, не только будет во всем, но и будет составлять все во всем» [28, с. 325]. И далее Ориген разъясняет, что в совершенном состоянии все, что есть в любой вещи или существе, должно стать тождественно Богу, который как мистическое Единство будет пронизывать каждую вещь и все ее качества и проявления. Это означает, что в несовершенном состоянии Бог, хотя тоже присутствует в каждой вещи и в каждом существе, но не исчерпывает их содержание, т.е. помимо Бога в

них есть что-то еще. Но поскольку все, что подлинно и реально существует, есть Бог, это «что-то еще» может быть только началом *ничто*, о котором уже говорилось выше (эту логику мистического пантеизма, не слишком ясно прописанную у Оригена, через много веков после него ясно обозначит Лев Карсавин [16, с. 634–643]).

При этом нужно еще раз подчеркнуть, что в системе Оригена все разумные существа в конечном состоянии полного слияния с Богом не теряют своих тел, они только «просветляются» до духовного состояния («природа этого нашего тела будет возведена в славу тела духовного» [28, с. 328]). Это означает, что и самого Христа как творящий принцип невозможно понимать в качестве бестелесного существа, отделенного от мира.

Как же нужно интерпретировать это вполне серьезное описание окончательного, абсолютно совершенного состояния мира и всех существ? Нет ли здесь противоречия с ясно проводимой идеей о бесконечной последовательности миров, ни один из которых не является совершенным? Ориген сам дает ответы на эти вопросы, утверждая, что указанное конечное состояние потребует *бесконечной последовательности миров и «веков»*: «...все будет восстановлено в первоначальное единство и Бог будет во всем. Но это произойдет, нужно полагать, не внезапно, а мало-помалу и по частям в течение бесконечных и неисчислимых веков» [28, с. 328]. Это означает, что идеал требует от нас борьбы за его воплощение, но в силу неустранимых особенностей нашей сущности, он *никогда не будет реализован*. Вспомним, приведенную выше цитату из трактата Оригена, в которой он утверждает, что даже если предположить, что идеал будет хотя на малое время достигнут, сохраняющаяся во всех существах свобода все равно приведет к их отпадению от совершенства и новому движению вниз, ко злу, причем Бог не будет препятствовать этому ради различия и разнообразия тел, «которым всегда украшается мир».

Ориген проявляет удивительную последовательность в проведении главных принципов своего учения: свобода воли разумных существ для него является настолько высокой ценностью, что он отрицает все, что может существенно ограничить ее – в том числе всемогущество Бога и реализуемость идеала божественного совершенства мироздания! Бог как бы добровольно ограничивает свою власть над миром, оставляет его значительные сферы без постоянного «попечения», предоставляет событиям идти своим чередом, дает им право быть случайными и непосредственно зависящими от свободных дея-

ний разумных существ, прежде всего их наиболее динамичной и активной части – человеческих личностей.

Тем не менее в Ветхом Завете много сюжетов, описывающих действия Бога, губящих или спасающих людей, поэтому Ориген специально рассматривает вопрос о том, как прямое вмешательство Бога взаимодействует со свободной волей людей. Особенно подробно он разбирает сюжет из истории исхода еврейского народа из Египта, в котором сказано, что Бог «ожесточил» сердце фараона и тем самым привел его и его армию к гибели. Ориген так комментирует эту историю: «...многих смущает сказанное о фараоне, о котором Бог говорит много раз: “Я ожесточу сердце фараона” (Исх. 4:21 и др.). Ведь если (фараон) ожесточается Богом и грешит именно вследствие этого ожесточения, то сам он уже не виновен в своем грехе; если же это так, то фараон не свободен. А кто-нибудь скажет, что подобным же образом и погибающие не свободны и погибают не сами собой» [28, с. 244–245]. Он сам отвечает на эти сомнения с помощью оригинального описания действия Бога на людей, уподобляющего его действию дождя на почву: «...при одном <и том же> действии дождя возделанная земля приносит плоды, а запущенная и невозделанная – приносит тернии» [28, с. 250–251]. Дождь в этом примере дает дополнительную силу почве, которая сама производит то, что соответствует ее сущности. Получается, что и на души людей Бог действует только как «катализатор» их собственной активности, но он совершенно не вмешивается в свободную направленность их воли на добро или зло. Такое объяснение в свою очередь может породить мысль о безразличии Бога к судьбе гибнущих и творящих зло людей; на это Ориген возражает, прибегая к идее бессмертия личности, понятой в смысле теории переселения душ. Ведь, человек, погибший физически или морально в настоящей жизни, получит следующую жизнь, точно соответствующую его заслугам или прегрешениям, и в этой новой жизни, точно так же как в бесконечном ряду последующих жизней, он будет иметь множество возможностей спастись и прийти к Богу, причем Бог сможет оказать ему неоценимую помощь, свидетельствующую о его высшем милосердии: «...зная тайны сердца и предвидя будущее, Он <Бог> попускает в своем долготерпении и, посредством внешних событий, извлекает (наружу) скрытое зло, чтобы таким образом очистить человека, нерадением собравшего (в себе) семена греха; при этом, хотя бы человек находился в величайших грехах, но, извергнув эти грехи, вышедшие на поверхность, он может впоследствии снова научиться, получив

очищение после греха. Бог же управляет душами, имея в виду, что они предназначены не к каким-нибудь пятидесяти годам здешней жизни, но к бесконечному веку, ибо Он сотворил разумную (душу) нетленную по природе и сродною Себе, и (после смерти) разумная душа не лишается врачевания, как и в этой жизни» [28, с. 258–259]. Здесь наиболее наглядно проявляется характерное для Оригена понимание идеи бессмертия именно в рамках теории переселения душ, без этого его упование на свободу воли разумных существ не могло быть оправданным: эта свобода, слишком переменчивая и чаще всего не подкрепленная достаточной волей и настойчивостью, не может привести к спасению за одну короткую жизнь, только в бесконечной последовательности жизней, связанных между собой законом «воздаяния» за заслуги и прегрешения, можно надеяться на достижение спасения, хотя бы при содействии Бога. Именно как ссылку на указанную теорию нужно понимать странное высказывание Оригена: «Можно сказать, что у нас – бесчисленное множество душ, а у этих душ – безграничное число характеров, множество движений, расположений, намерений, стремлений» [28, с. 261]. В другом месте своего трактата он пишет, что общее число порожденных Богом разумных существ является конечным, поскольку Бог (Христос) не смог бы контролировать бесконечное число существ (этот тезис можно считать обоснованным, только если учесть характерное для Оригена уравнивание свободы существ и свободы Бога). В сопоставлении с этим тезисом упомянутое в цитате «бесчисленное множество душ» невозможно интерпретировать как обозначение душ различных людей, их нужно понимать как «вариации» души одного человека в последовательности его жизней. Трагический конец одной жизни вовсе не прерывает историю личности, и, возможно, он является необходимым условием для ее спасения в следующей жизни; именно это, по мнению Оригена, и нужно иметь в виду в истории фараона, сердце которого «ожесточил» Бог, «ведь, потонувши, фараон не уничтожился» [28, с. 261]; можно предположить, что в следующей жизни он исправил все негативное, совершенное в этой жизни, и нашел путь к спасению (возможно, с помощью Бога).

В результате, мы приходим к выводу, что теория переселения душ внутри ныне существующего мира является центральным элементом учения Оригена, в то время как более известная и обсуждаемая теория последовательности миров должна рассматриваться только в качестве дополнения к теории переселения. Представление об ограниченности во времени

существования каждого мира и возникновения (сотворения) на его месте нового не является вполне логичным в системе Оригена, но оно помогает ему завуалировать слишком явный смысл теории переселения душ и тем самым избежать обвинений в ереси. Прямо защищать теорию переселения Ориген не мог, но он находил выход в том, что упоминал ее очень редко и только косвенно (мы приводили выше эти косвенные упоминания), а когда необходимо было сослаться на «закон» моральной ответственности в новой жизни за достижения или прегрешения предшествующей, подменял эту теорию идеей последовательности миров. Впрочем, буквальная замена теории переселения душ на теорию последовательности миров не является удовлетворительной, поскольку порождает очевидную проблему, решить которую можно, только вернувшись к теории переселения. Ведь между моментом рождения человека в нынешнем мире и концом предыдущего мира проходит огромное количество времени, в связи с чем напрашивается вопрос о том, где и в какой форме существует душа человека все это время, если мы считаем его предшествующую жизнь связанной только с предшествующим миром. Если учесть явно высказанный Оригеном тезис о невозможности существования духовных сущностей без связи с телом, то у сформулированного вопроса может быть только один естественный ответ: душа могла существовать только в каком-то теле внутри нынешнего мира, т.е. между жизнью в предшествующем мире и нынешней жизнью человека все равно приходится предполагать ряд жизней, непрерывно связывающих его бытие в предшествующем мире с его нынешним бытием. В результате, предположение о бытии в предшествующем мире все равно ведет к теории переселения душ по отношению к бытию человека внутри каждого мира.

Только в одном вопросе теория уничтожения мироздания и возникновения на его месте нового разрешает проблему, которую без этой теории невозможно было разрешить. Как уже было сказано, смерть, наступающая человека, оказывается в учении Оригена «полезной» с точки зрения общей метафизической «механики» мироздания, поскольку она позволяет душе, утратив старое тело, получить новое, более соответствующее ее заслугам или прегрешениям, совершенным в прожитой жизни. Однако этот «механизм» приведения в соответствие души и тела работает только по отношению к людям, но не по отношению к ангельским и дьявольским существам, которые не знают смерти и обладают телами, не меняющимися на протяжении всего времени существования данного мира. Такие существа, хотя и не при-

знаются Оригеном столь же динамичными и изменчивыми, как люди, все-таки оказываются способными на радикальное развитие (или деградацию). Но в случае такого развития, став совершенно иными в духовном смысле, они будут по-прежнему обладать старыми телами, не соответствующими их новому состоянию и препятствующими дальнейшему изменению духовной сущности. Здесь и оказывается необходимым уничтожение существующего мира и создание на его месте другого – для того, чтобы ангелы и демоны получили новые «вечные» тела (точнее, тела, сохраняющиеся у них на протяжении времени существования данного мира), соответствующие достигнутым ими состояниям, и новые положения в космосе, при этом, вполне возможно, что некоторые из них получают смертные тела людей, если окажутся по своему внутреннему развитию соответствующими этому уровню разумных существ. Вот как Ориген описывает эту зависимость нынешнего положения ангельских сил от их достижений в предшествовавшей жизни (в предшествовавшем мире): «Не должно думать, что известному ангелу случайно поручается такая или иная должность, например: Рафаилу – дело лечения и врачевания, Гавриилу – наблюдение за войнами, Михаилу – попечение о молитвах и прошениях со стороны смертных. Нужно полагать, что они удостоились этих должностей не иначе, как каждый по своим заслугам, и получили их за усердие и добродетели, оказанные ими еще прежде создания этого мира» [28, с. 139].

Рассматривая, как на месте одного мира возникает следующая, Ориген выстраивает любопытное размышление, которое имеет весьма важный скрытый смысл и наглядно демонстрирует, насколько радикально его учение расходится с догматической системой церкви. Он задается вопросом, может ли мир, который возник на месте уничтоженного, быть полностью подобным последнему, с точным повторением всех событий. Споря с древними мыслителями, создавшими теорию «вечного возвращения того же самого» (Гераклит, Сенека и др.), Ориген так опровергает их мнение: «Ведь если (будущий) мир во всем будет подобен (настоящему), то, значит, в том мире Адам и Ева сделают то же самое, что они уже сделали; значит, там снова будет такой же потоп и тот же Моисей снова изведет из Египта народ в количестве почти шестисот тысяч, Иуда так же предаст во второй раз Господа, Павел во второй раз будет хранить одежды тех, которые камнями побивали Стефана, – и все случившееся в этой жизни случится снова. Но я не думаю, чтобы можно было подтвердить это каким-либо доводом, коль скоро

верно, что души управляются свободой произволения и как свое совершенствование, так и свое падение производят силой своей воли» [28, с. 158]. Удивительным образом христианский мыслитель, объясняя невозможность для следующего мира быть полностью подобным предыдущему апеллирует к свободной воле существ внутри этого мира, а не к всемогущему Богу-Творцу, который смог бы сделать следующий мир подобным предыдущему, не обращая внимания на ограниченную свободу своих творений. Можно было бы подумать, что это умолчание случайно, но дальше Ориген развивает свое рассуждение в еще более нетривиальном направлении: «То же, что говорят эти самые мужи, похоже на то, как если бы кто-нибудь стал утверждать, что если меру хлеба рассыпать по земле, то может случиться, что и во второй раз падение зерен будет то же самое и совершенно одинаковое (с падением их в первый раз), так что каждое отдельное зерно и во второй раз, высыпавшись, может лечь близ этого же зерна, рядом с которым оно было некогда в первый раз, и что вся мера во второй раз может рассыпаться в таком же порядке и образовать такие же фигуры, как и в первый раз. С бесчисленными зернами меры (хлеба) это, конечно, совершенно не может случиться, хотя бы ее рассыпали непрерывно и непрерывно в течение многих веков. Точно так же, по моему мнению, невозможно и то, чтобы мир был восстановлен во второй раз в том же самом порядке, с теми же самыми рождениями, смертями и действиями. Миры могут существовать только различные, с значительными переменами, так что состояние одного мира, вследствие каких-либо известных причин, бывает лучше, состояние другого мира, по иным причинам, – хуже, состояние же третьего мира, еще по иным причинам, оказывается средним» [28, с. 158–159]. Если в первом рассуждении всемогущий Бог мог быть просто не упомянут, то во втором его, именно как *всемогущего*, и не предполагается, поскольку создание каждого последующего мира Ориген представляет как *в существенной степени случайный процесс*: если им и управляет Бог, то его действие оказывается настолько искаженным какой-то внешней и независимой от него силой, что он не в состоянии полностью предугадать результат своих актов. В рассуждении Оригена не поясняется, что это за сила, вмешивающаяся в процесс Творения и делающая его непредсказуемым даже для самого Бога. Однако через двенадцать веков Николай Кузанский повторит это рассуждение применительно к акту Творения (в работе «Игра в шар» он буквально воспроизведет пример с бросаемой на землю мерой хлебных

зерен [27, с. 292–293]) и более конкретно опишет эту силу: это то же самое начало *ничто*, к которому Ориген прибегает в другом месте для объяснения исходного несовершенства и свободы тварных существ (см. выше). Начало ничто, каким-то образом существующее *наряду* с Богом и не до конца подвластное ему, примешиваясь к творениям, обуславливает неполноту их совершенства и одновременно гарантирует им свободу воли, которую Бог ни при каких условиях не может отнять или ограничить. В этой же логике получает обоснование факт невозможности апокатастасиса. Иррациональная самостоятельность ничто, приводящая к непредсказуемой новизне каждого мира, создаваемого Богом (Христом), не позволяет до конца реализовать идеал совершенства и делает развертывающийся во времени процесс становления каждого мира, его гибели и возникновения на его месте нового мира – *бесконечным*.

6. Концепция воплощения Бога в человека. Мистический пантеизм Оригена

Временная динамика и время как таковое оказываются важнейшими характеристиками земного бытия, от которых оно не может избавиться никогда, а в силу постоянно подчеркиваемого Оригеном единства Бога со своим творением, *они переносятся и на самого Бога*, по крайней мере в двух его воплощениях, непосредственно присутствующих в земном мире – в ипостаси Христа-Премудрости и Духа Святого. Неразрывная связь времени, в котором пребывает земной мир, и вечности, которая все-таки является главной характеристикой Христа и Духа Святого, проявляется в различении Оригеном двух форм времени: он говорит о «видимых временных веках» и о «невидимых и вечных» [28, с. 130]. Эти определения более конкретно не разъясняются; но взаимодействие времени и вечности оказывается принципиально важным для его концепции воплощения Христа.

В этом фрагменте учения мы снова наблюдаем характерное «раздвоение» мыслей Оригена. С одной стороны, в самом начале главы, посвященной этой теме, он кратко воспроизводит общие контуры церковных представлений о воплощении Христа, создавая видимость согласия своих взглядов с церковной позицией. Однако затем переходит к более самостоятельному размышлению о природе Христа и осторожно оговаривается: «Мы изложим учение об этом предмете – насколько возможно кратко – вовсе не по побуждениям некоторого дерзновения, но

только потому, что этого требует план сочинения, причем изложим более то, что содержит наша вера, чем обычные доказательства, представляемые человеческим разумом, с своей же стороны представим скорее наши предположения, чем какие-нибудь ясные утверждения» [28, с. 183]. Однако «предположения», которые от себя высказывает Ориген, оказываются настолько радикальными, что в итоге возникает абсолютно еретическая концепция, хотя и завуалированная с помощью искусственной неясности отдельных фраз и терминов.

Ориген начинает с повторения тезиса, высказанного ранее: Христос есть метафизический принцип, исходящий из «невидимого Бога» и осуществляющий творение мира. Но теперь он делает из этого общего утверждения весьма нетривиальный и неочевидный вывод: «Поэтому, будучи Сам невидимым образом невидимого Бога, Он невидимо даровал участие в Себе всем разумным тварям так, чтобы каждый участвовал в Нем настолько, насколько проникнется чувством любви по отношению к Нему» [28, с. 183]. Такая модель Творения, когда создающее начало само оказывается в разной мере причастным сотворенным существам, явно не соответствует церковно-догматическим представлениям, это вариант концепции эманации в ее самом радикальном, пантеистическом понимании. Далее Ориген утверждает, что степень присутствия Христа в сотворенных существах была определена их ответной любовью: те, кто питал к Христу более горячую любовь, слились с ним более полно. Здесь снова возникает вопрос о том, что же за сила или начало отвращают существа от Христа и делают их причастие ему слабее. Видимо, единственный возможный ответ заключается в признании в качестве такого начала того же самого *ничто*, которое, вмешиваясь в акт Творения, делает его непредсказуемо случайным. Дальше Ориген утверждает самое важное: среди всех сотворенных душ оказалась одна единственная, которая обладала абсолютной любовью к Христу и поэтому полностью слилась с ним: «...от самого начала творения и в последующее время <она> неотделимо и неотлучно пребывала в Нем как в Премудрости и Слове Божьем, как в истине и вечном свете и, всем существом своим воспринимая всего (Сына Божьего) и входя в свет и сияние Его, сделалась по преимуществу одним духом с Ним» [28, с. 183–184].

Как мы говорили выше, в учении Оригена сотворенным душам невозможно пребывать в отделенности от материи, они могут полноценно существовать, только обретая тело. Поэтому и душа, слившаяся с Христом, имела в своем земном бытии

тело и тем самым обеспечила Христу как метафизическому, божественному принципу возможность обрести тело и воплотиться в человеческом облике Иисуса (сам по себе Христос теоретически мог бы существовать и без тела). «При посредстве этой-то субстанции души между Богом и плотью (ибо Божественной природе невозможно было соединиться с телом без посредника) Бог, как мы сказали, рождается человеком, потому что для этой средней субстанции не было противоестественно принять тело и, с другой стороны, этой душе, как субстанции разумной, не было противоестественно воспринять Бога, в Которого, как сказали мы выше, она уже всецело вошла – как в Слово, и Премудрость, и Истину» [28, с. 184].

Такое понимание воплощения Христа порождает несколько вопросов, на которые нет ясного ответа в трактате Оригена, хотя их можно угадать, исходя из общей логики его идей. Мы уже не раз говорили, что в его учении все души для полноценного существования должны обрести тела и стать обитателями мира, созданного Богом; при уничтожении этого мира и создании следующего все души должны в новом мире получить тела, соответствующие их достоинству. Получается, что ни одна из сотворенных душ не может избежать того, чтобы жить в *каждом* из существующих миров на протяжении всего бесконечного времени – и в прошлом, и в будущем. Это означает, что точно так же постоянно и во всех мирах должна существовать телесно, в виде конкретной человеческой личности, и та душа, которая полностью слилась с Христом: *Христос-человек на протяжении всего бесконечного времени существования мироздания должен быть обитателем земного мира, т.е. временной, человеческий аспект существования Христа присущ ему (как метафизическому принципу) всегда и неотъемлемо*. Этот неожиданный вывод невозможно согласовать с учением церкви об уникальности акта воплощения Бога в человеческую плоть.

Может показаться, что он не вполне законен, поскольку противоречит явно высказанному Оригеном утверждению о том, что Христос *не страдал в предшествующие века*, т.е. его не было в предшествующей истории мира. Он утверждает это со ссылкой на ап. Павла: «Святой апостол учит, что Христос не страдал ни в предшествующем веке, ни в том, который был прежде этого последнего, и я даже не знаю, можно ли исчислить, сколько было предшествующих веков, в которых не страдал Христос» [28, с. 159]. В конце своего сочинения Ориген еще раз возвращается в этому вопросу и утверждает, что жертва Христа стала необходимой именно в нашем мире, а не в преды-

дущих, поскольку в его «последние времена» произошла такая деградация существ, они настолько отклонились от Бога в сторону зла, что «миру угрожал уже ближайший конец, и весь человеческий род склонился к окончательной гибели» [28, с. 319]. Явление во плоти Сына Божьего и его жертва спасли мир, поскольку дали пример *спасения через послушание*. По мнению Оригена, очень малое число существ способны по-настоящему самостоятельно найти путь к Богу и уверенно двигаться по нему. Для большинства существ необходимы руководители, наставники для обретения пути спасения. Но деградация нашего мира и заключалась в том, что «ослабели не только управляемые, но и те, кому была поручена забота об управлении» [28, с. 319]. Жертва Христа выступила примером для «слабых» людей – примером послушания и следования за той истиной, которую открывает нам высшее начало. Для Христа таким началом выступал Бог-Отец, поэтому весь смысл его жертвы – в демонстрации послушания Отцу: «...единородный Сын Божий, бывший Словом и Премудростью Отца, хотя был у Отца в той славе, какую имел прежде бытия мира, смирил Себя и, приняв образ раба, сделался послушным даже до смерти, дабы научить послушанию тех, которые могли наследовать спасение не иначе, как через послушание» [28, с. 319]. Для всех людей высшим началом выступает сам Христос, поэтому мы, поняв смысл его жертвы, должны покориться ему, принять его истину и через эту покорность пойти по пути спасения.

Снова мы видим, что в оригеновской концепции спасения ничего не говорится об искуплении первородного греха и о гоговской жертве, т.е. о том, что является главным для церковного учения; смысл истории Христа Оригена видит исключительно в его *учительстве* по отношению к разумным существам мира, да и то – не ко всем, а только к тем, кто «слабы» волей и не могут самостоятельно, без высшего руководства двигаться к Богу. По этому поводу очень хорошо сказал В.С. Соловьев в статье об Оригене для энциклопедии Брокгауза и Ефрона: «По его мысли, воплощение и воскресение Христа было только одной из воспитательных мер, принимаемых “божественным педагогом” – Логосом. ...воплощение Христа было нужно только для людей, стоящих на низкой степени духовного развития» [34, с. 341]. Отметим также, что в данном случае Ориген ничего не говорит и о втором важнейшем моменте истории Христа, в ее церковной версии: о его телесном воскресении как залого воскресения всех людей. Впрочем, это как раз вполне понятно: в учении Оригена телесное воскресение, поня-

тое как новая жизнь личности в новом теле, является аксиомой, справедливой по отношению к каждому человеку, поэтому для ее доказательства нет необходимости в таком радикальном акте как воплощение Бога в человека.

Теперь, возвращаясь к отмеченному выше противоречию между выводом о постоянном существовании Христа-человека в мире и утверждением о том, что Христос не страдал в предшествующие века, обратим внимание на то, что в этой последней фразе Ориген избегает говорить прямо, что Христос *не существовал* в предшествующие века. Интересно, что высказывание ап. Павла, на которое ссылается Ориген, является в этом смысле более определенным: «Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9:26). Его естественно понимать именно в том смысле, что Христос не существовал в мире до того момента, когда «явился». Но Ориген интерпретирует его так, чтобы оно не вступало в противоречие с мыслью о возможном существовании Христа еще до того, как он выступил со своим учением и стал известен людям своей жертвой. Он интерпретирует «явился» в смысле «проявился» (из скрытого присутствия в явное), т.е. считает, что Христос-человек всегда существовал в мире, его душа точно так же переселялась из тела в тело и проживала такую же последовательность жизней, как и души всех обычных людей. Поскольку Христос-человек был неизвестен, он ничем не отличался от всех людей и ждал той эпохи, когда ему нужно будет выступить перед человечеством. По сути, здесь можно увидеть своеобразный вариант адопционизма: обычный человек Иисус, хотя и отмеченный особыми качествами своей души, не позволяющими ей никогда стремиться ко злу, был избран Христом (метафизическим творящим принципом) в качестве «сосуда», с помощью которого он наиболее полно присутствовал в мире в ту трагическую эпоху, когда ему нужно было явиться, чтобы более ясно показать людям путь к спасению.

Родоначальником этого еретического направления, сводящегося к мысли о том, что Иисус Христос был простым человеком, в которого вошла божественная сила Логоса, считается Павел Самосатский (III в.), однако, как мы видим, его главная идея в полной мере присутствует уже в известнейшем трактате Оригена. Скорее всего именно отсюда, а не из сочинений второстепенных последователей Оригена эта концепция позже была заимствована родоначальниками таких важных христианских учений, как арианство и пелагианство. Концепция Оригена стала своего рода «синтетической» формой понимания вопло-

щения Христа, объединяющей две противоположные тенденции – ортодоксальную, нашедшую себе позже окончательное воплощение в Халкидонском догмате, и строго гностическую, выраженную в Евангелии от Иоанна, где Христос – это человек, ничем не отличающийся от каждого из нас, но показавший возможность для каждого явить через себя Бога. В последующей истории ортодоксальная версия концепции воплощения не имела существенного влияния в философии в силу внутренней антиномичности и алогичности Халкидонского символа веры («неслитное и нераздельное» единство божественной и человеческой природ Христа не поддается здравому философскому уразумению), гностическая версия была весьма популярной и плодотворной, поскольку именно она в наиболее точном виде отражала самую суть неискраженного учения Христа. Но в силу жестокого преследования церковью приверженцев этого учения, многим из них приходилось скрывать свои подлинные убеждения, и тогда использовалась более «умеренная» концепция адопцианизма, которую проще было завуалировать под ортодоксальную. Этот ход мысли мы находим, например, в системе Николая Кузанского.

При этом необходимо уточнить, что адопцианизм Оригена существенно отличается от традиционной формы этой еретической концепции. В последней утверждается, что Христос, как метафизическое, божественное начало, входит в человека Иисуса либо в момент его рождения от Марии, либо в момент его крещения Иоанном Предтечей и возвращается обратно в божественную сферу после распятия и смерти, т.е. акт воплощения занимает небольшое время внутри земной жизни Иисуса. В концепции Оригена невозможно утверждать, что воплощение произошло в ту эпоху существования Иисуса, которая описана в евангелиях. Как и всякий человек, Иисус существовал всегда в прошлом, прожил до своего евангельского воплощения бесконечную последовательность жизней. И поскольку, по утверждению Оригена, особенностью его души было отсутствие малейшего стремления ко злу и всецелая любовь к Богу, то нет никаких оснований предполагать, что Христос полностью соединился с душой Иисуса только в одной его жизни и не был полностью соединен во всех предшествующих. Ведь, как прямо утверждает Ориген в приведенной выше цитате, Христос (метафизический принцип творения) присутствует *в каждой из нас в каждой нашей жизни* в той степени, в какой мы устремлены к добру и отвергаем зло. Поэтому с человеком, полностью отвергающим зло, он *во всех его жизнях* должен быть соеди-

нен *полностью* – именно так, как описано в евангельской истории Иисуса. Этот вывод позволяет до конца понять смысл странного комментария Оригена к упомянутому выше высказыванию апостола Павла (Евр. 9:26): «Святой апостол учит, что Христос не страдал ни в предшествующем веке, ни в том, который был прежде этого последнего, *и я даже не знаю, можно ли исчислить, сколько было предшествующих веков, в которых не страдал Христос*» [курсив мой. – И.Е.]. Настойчивое желание Оригена «подсчитать» все века, в которые не страдал Христос, кажется не очень осмысленным, если в эти века Христа не было в Иисусе; это высказывание уместно понимать как косвенное указание на то, что хотя Христос и существовал в полном соединении с Иисусом во всех мирах и во всех жизнях Иисуса, но он не проявлял себя так, как проявил наконец в известной нам жизни, описанной в евангелиях.

Такое уточнение смысла концепции воплощения Оригена делает ее чрезвычайно близкой к классической гностической концепции присутствия Бога в каждом человеке. Ведь Христос как божественное начало присутствует не только в Иисусе, но и в каждом человеке, в степени, определенной его склонностью к Богу и добру, а через него в каждом человеке присутствует и Бог-Отец. И каждый не только имеет возможность, но даже *должен*, избегая зла, стремится к тому, чтобы в нем Христос воплотился *с той же степенью полноты*, что и в евангельском Иисусе. В результате, Ориген приходит к утверждению, совпадающим с главным положением учения Христа, выраженном в Евангелии от Иоанна, о возможности для каждого прийти в такое же полное единство с Богом, которое демонстрирует в своей жизни Иисус: «...Христос полагается примером и для всех верующих. Как Он всегда избирал добро и избрал его, еще совершенно не зная зла, и возлюбил правду и возненавидел беззаконие – вследствие чего Бог и помазал Его елеем радости, так и каждый после падения или после заблуждения, следуя предложенному примеру, должен очиститься от пороков и, держась Путеводителя, должен идти тесным путем добродетели. Таким образом, через подражание Ему мы сделаемся, насколько это возможно, причастными Божественной природе, как написано: “Кто говорит, что верует во Христа, должен поступать так, как Он поступал” (1 Ин. 2:6)» [28, с. 391–392]. В результате Иисус Христос, в том его понимании, которое дают евангелия, в учении Оригена является не особым существом, отличающимся от всех обычных людей, а *образцом*,

примером для подражания, который может реализовать в своей земной жизни каждый из нас.

Для того чтобы до конца прояснить смысл оригеновской концепции воплощения Бога в человека, остается ответить на вопрос: что произошло с Христом после распятия и смерти Иисуса? До этого момента Христос был неразрывно и полно слит с личностью Иисуса во всех его телесных воплощениях, во всех последовательных жизнях этой личности. После распятия он вознесся в высшие сферы мироздания, для того чтобы показать всем существам правильный путь к Богу, и по некоторым высказываниям Оригена, можно заключить, что здесь (в воскресении) его отношение к человеку Иисусу, а значит, и ко всем остальным людям, резко изменилось. После того как Иисус Христос выступил в качестве пророка человечества, показавшего путь спасения, дальнейшее пребывание Христа в тесной связи с отдельным человеческим телом и с одной личностью, как утверждает Ориген, оказывается ненужным. «Сам же Он находится везде и проникает все; и мы уже не должны представлять Его в том уничтожении, какое Он принял вместе с нами ради нас, т.е. в той ограниченности, которую Он имел в нашем теле на земле, находясь среди людей, – не должны думать, будто Он заключен в каком-нибудь одном месте» [28, с. 231]. Из этих слов Оригена, можно заключить, что расставшись с Иисусом и его телом и вознесясь до высших сфер, Христос как бы отстранил от себя телесное начало.

Однако, учитывая все сказанное выше о пребывании Христа в земном мире, понять смысл произошедшего изменения оказывается не так-то просто. Из приведенного высказывания можно заключить, что, будучи связанным с человеком Иисусом в той его жизни, когда он совершил свое служение и умер на Голгофе, Христос не был связан с другими людьми и даже более того – был ограничен в своем существовании только телом Иисуса. Но такое представление явно противоречит многократно выраженной Оригеном мысли о присутствии Христа во всех людях и даже во всех сотворенных вещах, в полном соответствии с фразой из Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Я – свет, который на всех. Я – все: все вышло из меня и все вернулось ко мне. Разруби дерево, я – там; подними камень, и ты найдешь меня там» (Фома 81). Это принцип является метафизическим, т.е. не зависит от времени земного мира, он должен быть справедливым везде и всегда. Именно так формулирует Ориген эту мысль в конце своего трактата, в кратком его резюме. Здесь он еще раз повторяет тезис о том, что Христос осо-

бенно полно соединился с одной человеческой душой, которая единственная среди всех оказалась неспособна го греху. Но одновременно Ориген возражает против того, что признать Христа полностью подчиненным личности этого абсолютно добродетельного человека (Иисуса): «Об этом должно думать не так, будто все величие Его Божества было заключено в границы малейшего тела, так что все Слово Божье, и Премудрость Его, и субстанциальная Истина, и Жизнь – будто бы отделились от Отца и были обняты и ограничены в пределах этого малого тела и вне этих пределов уже не действовали» [28, с. 389]. Помимо причастия телу и душе Иисуса, Христос продолжал пребывать во всем мире и во всех существах, в меру их любви к нему. «Между тем в отношении бестелесного существа невозможно говорить о части или о каком-нибудь делении, но оно есть во всем, и через все, и над всем, – именно таким образом, как мы сказали выше, т.е. как Премудрость, или Слово, или Жизнь, или Истина. Таким пониманием, без сомнения, исключается всякое пространственное ограничение» [28, с. 390].

В результате, явно сформулированное Оригеном различие между «ограниченным» бытием Христа в слитности с человеком Иисусом во время его жизни и служения и бытием вне «пространственных ограничений» после его смерти не может быть никаким образом обосновано в рамках его системы. Здесь прежде всего непонятна причина радикального изменения отношения Христа к Иисусу. В качестве такой причины невозможно рассматривать смерть Иисуса, ведь до той жизни, в которой он взшел на Голгофу, он прожил бесчисленное количество иных жизней и столь же бесчисленное чисто раз умирал, причем в каждой жизни он обладал одной и той же полной единства с Христом, и смерть не нарушала это единство. Почему же его должна была нарушить смерть на Голгофе?

По всей логике учения Оригена, он должен был сделать вывод о том, что голгофская жертва Иисуса Христа имела большое «педагогическое» значение для направления всех существ к спасению, но не привела и не могла привести к изменению отношения Христа к миру и к обитающим в нем разумным существам. Христос как пребывал в каждом из них, так и сохранил свое пребывание, и задача каждого существа по-прежнему заключается в том, чтобы добиться через устремление к добру и к Богу такой полноты этого пребывания, которая сделает их полностью тождественными Иисусу Христу. Ориген только потому не делает таких выводов, что они нагляднейшим образом показали бы гностические истоки его учения и

принципиальное расхождение этого учения с церковной традицией. Тот факт, что Христос, по его представлениям, пребывал в полном единстве с Иисусом во всех его предшествующих жизнях, еще можно было завуалировать с помощью использования выражения «не страдал в предшествующие века» (вместо «не существовал»). Но признать продолжение существования Иисуса в земной жизни после его голгофской смерти, причем в столь же полном единстве с Христом, как и раньше, означало бы прямо признать себя злостным еретиком, к которому не должно быть никакого снисхождения. Поэтому Ориген и вынужден формулировать утверждение, идущее вразрез с главными принципами его учения и не отражающее его подлинных убеждений.

Впрочем, мы можем попробовать «оправдать» Оригена, придав его суждению более общий смысл. Прямо высказанное Оригеном отрицание связи Христа с какой-то конкретной личностью («мы уже не должны представлять Его в том уничижении, какое Он принял вместе с нами ради нас, т.е. в той ограниченности, которую Он имел в нашем теле на земле, находясь среди людей, не должны думать, будто Он заключен в каком-нибудь одном месте») можно понять не как утверждение о принципиальном различии форм присутствия Христа в мире до и после Голгофы, а как опровержение *наивного, нефилософского понимания* такого присутствия в умах простых верующих. Ведь для человека, далекого от философии, существование всегда означает присутствие рассматриваемой сущности в определенном месте пространства и отрицание возможности ее присутствия в других местах. Но философ знает, что духовные сущности могут одновременно и в равной степени присутствовать во множестве вещей и мест пространства. В последующей европейской философии эту идею наиболее полно выразил Шеллинг; введенное им понятие Души мира выражало духовный принцип организации материальной вселенной, который пронизывает ее и в этом смысле находится одновременно во всех вещах, причем в разной степени – наиболее полно в сознании человеческих личностей. Такого рода представления существовали в философии и до Шеллинга, например, их можно найти в трудах Плотина, Дж. Бруно, Я. Беме и др. Христос в философии Оригена выступает как раз таким духовным принципом единой организации мира. В этом смысле различие в описании пребывания Христа в мире до Голгофы и после нее в трактате «О началах» можно понять как чисто «методологическое»: говоря о прошлом и о жизни Иисуса, представленной

в евангелиях, Ориген описывает присутствие Христа в мироздании в религиозно-мифологическом стиле, обращая внимание на действие этого метафизического принципа в отдельных личностях, прежде всего в Иисусе, когда же он рассматривает бытие Христа в мире после Голгофы, он использует рационально-философскую методологию, в рамках которой нужно не столько утверждать присутствие Христа в каждой личности (что на самом деле признается), сколько отрицать возможность его строгой телесной «локализации».

Таким образом, в своем учении Ориген создал классическую версию мистического пантеизма, проработанную со всей необходимой философской последовательностью. Согласно его учению, из не-сущего и непознаваемого Бога-Отца «выходит» Христос-Премудрость как творящее божественное начало и создает мир и разумные существа в нем. В силу своего несовершенства Христос отделен от Отца (хотя одновременно и слит с ним), но это позволяет ему непрерывно присутствовать в мире как его абсолютное основание и организующий принцип (полностью подобный Душе мира в философии Шеллинга, еще одном образцовым варианте мистического пантеизма). Акт создания мира Христом происходит не во времени, а как бы «поверх» времени, это ближе к модели эманации, чем собственно к иудейской концепции Творения. Сотворенный мир существует во времени, но *не имеет в нем ни начала, ни конца, простирается в бесконечность прошлого и будущего*. Несовершенство мира и его отличие от Христа обусловлено присутствием в нем метафизического начала ничто, оно приводит к тому, что Христос с разной полнотой присутствует в разных сотворенных вещах и существах. Осознание разумными существами присутствия в них Христа-Премудрости позволяет им познать себя и понять высшую цель своей жизни – полное слияние с Христом, полное уподобление Христу, и мистическое постижение через него Бога-Отца.

Главным тезисом учения ортодоксального христианства является всемогущество антропоморфного Бога-Отца, по отношению к которому свобода человека и его способность двигаться к совершенству становятся иллюзорными (это особенно наглядно проявится в философии Августина, см. следующий раздел). В гностическом христианстве, наоборот, апофатический, не-сущий Бог-Отец никаким образом не влияет на ход событий в земном мироздании, который отдан на попечение низших божественных сил. Поскольку одни из них (София) не хотят, другие (Демиург) не могут ограничить свободу человека, он

является главным деятельным элементом мироздания, его свобода является абсолютной и всецело определяет не только его собственную судьбу, но и судьбу мира в целом.

Понимая свободу человека в качестве абсолютного фактора, определяющего генезис мироздания, Ориген вынужден отрицать идею божественного всемогущества (хотя на словах иногда и говорит о нем, стремясь показать согласие своих взглядов с церковным учением); по этой же причине он не признает возможности для разумных существ когда-либо достичь окончательного спасения, ведь в этом состоянии они лишатся свободы. Получается, что главным принципом его учения является *несовершенство земного бытия во всех его возможных состояниях*, начиная с акта творения, который носит, так сказать, «трансцендентальный» характер, не дан во времени. Здесь нужно правильно понять смысл термина «несовершенное» применительно к земному, сотворенному бытию. Это «несовершенство» означает относительную отделенность от Бога, Абсолюта, и это является *положительным* качеством любой вещи или существа, поскольку дает им самостоятельность и свободу, недопустимые в состоянии абсолютного совершенства, полного слияния с Богом. В логике учения Оригена абсолютное совершенство конечных и сотворенных существ вообще непонятно и невозможно: конечное существо (например, сотворенный Адам) по самому своему определению должно быть неполным и ограниченным в своем бытии, иначе его просто не будет как определенного. Тем не менее ограниченные формы бытия могут иметь между собой очень разные отношения: внешние, формальные, антагонистические или *органические*, приводящие их в состояние, подобное состоянию целостного живого организма. Вспомним утверждение Оригена о том, что мироздание подобно огромному животному, душой которого является Христос-Премудрость: «...весь мир нужно считать как бы некоторым необъятным и огромным животным, которое содержится как бы единою душою, силою и разумом Божьим» [28, с. 148]. Такое единство означает, что, несмотря на несовершенство каждой частной формы бытия в нашем мире, он сам как целое обладает *относительным* совершенством, поскольку преодолевает разделенность и антагонизм своих отдельных слагаемых и движется ко все большей и большей цельности, т.е. к большему совершенству – никогда не достигая его в полной мере, но одновременно имея возможность сколь угодно близко подойти к этой цели.

Отсюда следует что время, определяющее непрерывное движение мироздания в сторону совершенства, оказывается важнейшей и неустранимой характеристикой не только самого мироздания, но и обосновывающей его божественной силы (Христа-Премудрости). Всеобщим законом бытия в учении Оригена является постоянно осуществляемый разумными существами (человеческими личностями) свободный выбор либо пути к добру, совершенству и Богу, либо ко злу, еще большему несовершенству и удалению от Бога, но такой выбор немислим вне времени. С другой стороны, абсолютность свободы разумных существ означает их собственную субстанциальную абсолютность, они являются вечными, точнее, «всевременными», присутствующими в мире во все возможные времена в прошлом и будущем. Таким образом, каждая личность существует и во времени и в вечности, конкретной формой сочетания этих двух метафизических характеристик бытия в учении Оригена становится концепция переселения душ, утверждающая, что после смерти каждое разумное существо начинает новую жизнь с новым телом, которое может быть более или менее совершенным, чем предшествующее, в зависимости от морального прогресса или регресса существа, его заслуг или неудач в движении к совершенству и добру.

Бессмертие, понятое по модели переселения душ, притом в бесконечной последовательности миров, подобных нынешнему земному миру, исключает возможность мыслить какую-то иную посмертную перспективу для человеческой души, кроме новой жизни в том же (или другом, но подобном этому) несовершенном мире. Здесь проявляется принципиальная несовместимость учения Оригена с ортодоксальной традицией, в которой рай (Царствие Небесное) и ад как особые области неземной, сверхъестественной реальности оказываются более важными сферами бытия, чем земной мир, поскольку дают окончательное, вечное прибежище всем сотворенным существам, в отличие от ограниченного во времени земного мира. Выше уже было показано, каких усилий стоило Оригену создать хотя бы видимость согласия своих воззрений на «рай» с церковными (иудейскими) представлениями. Прямо издеваясь над образом Небесного Иерусалима в Откровении Иоанна, он создает собственный образ «рая» как состояния постижения полноты божественного знания (гнозиса), хотя даже такое состояние является для него только воображаемым идеалом, который никогда не будет воплощен в действительность.

По поводу «ада» он также высказал оригинальное мнение, которое в последующей истории часто повторялось не только гностическими, но и ортодоксальными мыслителями. Подобно тому как Ориген отверг «пространственное» (в широком смысле) понимание рая как особой области бытия и дал ему чисто символическое описание как состояния окончательного познания, также точно он отрицает «пространственное» понимание ада и дает ему *моральную* интерпретацию. Адские страдания Ориген трактует как нравственные страдания существ, которые, вспоминая свои злые дела, раскаиваются в них, понимая, что их невозможно «отменить» в бытии: «...душа собирает в себе множество злых дел и обилие грехов; в надлежащее же время все это собрание зла воспламеняется для наказания и возгорается для мук. Тогда самый ум или совесть Божественною силою будет воспроизводить в памяти все, некоторые знаки или формы чего ум отпечатлел в себе при совершении грехов, – (будет воспроизводить) все, что сделал гнусного и постыдного или что совершил нечестивого, и, таким образом, будет видеть перед своими глазами некоторую историю своих преступлений. Тогда сама совесть будет преследовать и бить себя своими собственными рожнами и сама делается своею обвинительницей и свидетельницей» [28, с. 217]. Здесь в размышлениях Оригена появляется тема, которая будет играть принципиальную роль для всех представителей философии мистического пантеизма, вплоть до А. Бергсона – тема памяти как главного определения бытия человека, как того определения, которое наиболее явно демонстрирует вечную и бесконечную природу человека, его способность двигаться к божественному состоянию. Ведь душа каждого человека существовала всегда; если понимать память в глубоко метафизическом смысле, для нее не является преградой смерть, в личной памяти человека должны сохраняться все события всех прожитых им жизней, т.е. через память он охватывает все бесконечное бытие прошлого и тем самым становится подобным Христу-Премудрости. Впрочем, в этом выводе мы уже выходим за границы учения Оригена, у него нет подробно разработанной концепции памяти, он дает только ее общие контуры в своем описании адских страданий: поскольку душа должна помнить все, бывшее в бесконечном прошлом, ее злые и греховные поступки, воскресая в памяти, будут приносить ей страдания в те периоды времени, когда она твердо встанет на путь добра и поэтому будут обладать развитой совестью. Парадокс такого понимания «адских» страданий заключается в том, что их не

может избежать никто (за исключением души Иисуса, с которой полностью соединился Христос): ведь все души за бесконечное время своего существования неизбежно должны были отклоняться от пути добра и совершать зло, которое уже невозможно «отменить» или «скомпенсировать».

Сформулированное моральное понимание ада (преисподней) в трактате «О началах» вполне последовательно и непротиворечиво, кроме того оно хорошо соотносится с символическим пониманием рая, как состояния полного познания мироздания и Бога. Однако Ориген неожиданно сам нарушает ясно выстроенную логику своей концепции рая и ада, когда в одном месте своего трактата вводит понятие ада в *буквальном, пространственном* смысле: «Отходящие из этого мира через обыкновенную смерть распределяются соответственно своим делам и заслугам и по достоинству назначаются: одни в место, называемое преисподней, другие – на лоно Авраамово и (вообще) все – по разным местам или обителям. Так, может быть, и те, которые, если можно так выразиться, как бы умирают там, нисходят из тех высших мест в эту преисподнюю. Ради этого именно различия, как я верую, тот ад, куда отводятся души людей, умирающих здесь, называется в Писании адом преисподнейшим, как говорится в Псалмах: “Ты избавил душу мою от ада преисподнего” (Пс. 85:13)» [28, с. 378]. Здесь неожиданно и странно не только упоминание ада (преисподней) в пространственном смысле, но и возникающее в конце всего рассуждения различие понятий «ад» и «ад преисподнейший». В первом предложении адом названа нижняя часть нашего мира, куда попадают после смерти люди из нашего мира, наиболее отклонившиеся от Бога. Но в конце высказывания Ориген называет эту же нижнюю часть нашего мира «адом преисподнейшим», чтоб отличить его от земного мира, *который теперь весь называется адом* по отношению к обитателям «высших мест». Это последнее утверждение с трудом поддается ясному пониманию. Ведь обитатели «высших мест» – это, вероятно, ангелы; получается, что Ориген признает их смертность и возможность быть низринутыми в ад, т.е. в наш мир. Единственное событие, которое можно сопоставить с этим описанием – это уничтожение Богом одного мира и создание на его месте другого, при этом, действительно, ангелы, как и люди, теряют свои тела и обретают новые, в соответствии с заслугами или преступлениями уничтоженного мира и, значит, могут оказаться с телами людей в нашей земной реальности, которая для них в этом случае выступит аналогом ада. Но все равно остается

главный вопрос и главное недоумение: зачем вводить пространственно определенный ад (наряду с уже введенным «моральным» алом), если он не определяет раз и навсегда положение проклятой души? Что же это за ад, если из него всегда можно собственными силами перебраться в любую другую область и даже в рай (в место обитания ангелов)?

Нам кажется, что такое пространственно определенное понимание ада, не мотивированное логикой развития идей (наоборот, оно только запутывает и озадачивает читателя), нужно Оригену как скрытый знак *его принадлежности к гностической традиции*, в которой обозначение нашего мира адом является наиболее известным и характерным признаком (см. раздел 2). В своей философской системе Ориген решительно преодолел наивную мифологическую картину мира древнего гностического учения: в его трактате нет ни Плеромы, ни Софии с ее космической ошибкой, ни Демиурга и его злых подручных-архонтов. Однако последовательный гностический мыслитель, как бы далеко он ни ушел от истоков, сохраняет уважение к мифологическим символам древнего учения, которое он развивает в своей философской системе. Поэтому он может показать свою приверженность каким-то из этих символов, даже если это нарушает логику его системы.

Здесь нужно заметить, что в нескольких главах трактата «О началах» содержится достаточно объемная полемика с «еретиками» по разным, достаточно частным вопросам, дважды эти «еретики» названы по имени – это Маркион, Валентин и Василид. Критическое отмежевание от известных «гностиков», безусловно, нужно Оригену как «индульгенция» от обвинений в еретических уклонениях. Хотя он демонстрирует отличие своих идей от идей «еретиков» в некоторых существенных пунктах, это ничуть не умаляет той истины, что его система принадлежит по своим религиозным основаниям к той же самой традиции, что и их системы. Для нас факт этой критики имеет значение обратное тому, в каком его принято интерпретировать: он означает, что Ориген хорошо знал системы своих предшественников и сознательно опирался на них при построении своего учения. Вся эта критика представляется гораздо менее значимой, чем один тот факт, что Ориген признает преисподней земной мир, символически маркируя свою систему как последовательно гностическую.

Теперь стоит вспомнить о том, что мы имеем текст трактата «О началах» в тенденциозном переводе Руфина, который прямо признается в предисловии, что исключил из своего перевода все

те места, которые являются слишком отклоняющимися от церковного учения, поскольку они якобы не принадлежат Оригену, а добавлены неизвестными еретиками. Можно уверенно утверждать, что Руфин изменил в том числе и рассматриваемый фрагмент текста Оригена, чтобы «смягчить» содержащуюся в нем мысль о том, что обитатели «высших сфер», являются *смертными* и после смерти попадают в земной мир, т.е. в «ад», если сравнивать его с местом их прежней жизни. Исходный вариант этого фрагмента сохранился в пересказе бл. Иеронима, который воспроизвел его в письме к Авиту: «И как умирающие в этом мире, вследствие разделения тела и души, получают различные места в преисподней, сообразно с различием (своих) дел, так, может быть, и те, которые, так сказать, умирают в области Небесного Иерусалима, нисходят оттуда в преисподнюю нашего мира, чтобы получить на земле разные места, сообразно с качеством (своих) заслуг» [28, с. 378]. Небесный Иерусалим, который в Откровении Иоанна обозначает рай, оказывается в системе Оригена *частью единого мироздания, которое везде, в том числе и в этой своей части, является несовершенным*, поскольку содержит смерть. Это означает, что на самом деле в мироздании нет никакого «рая» и никакого «ада» в смысле явно выделяющихся по своему качеству сфер, а есть только области разной степени совершенства и несовершенства, и весь мировой процесс, не имеющий ни начала, ни конца, заключается в движении душ вверх, до предельного возможного (но не абсолютного) совершенства, и вниз, до самого крайнего несовершенства, обусловленного преобладанием небытия (ничто) над силой Христа-Премудрости в низших областях.

Эта «картина мира» никаким образом не может быть согласована с церковными представлениями. Несмотря на то, что в трактате «О началах» содержится множество ссылок на «церковное учение» и заверений автора о полном согласии с этим учением, в нем не меньше фрагментов, в которых Ориген без всяких оговорок формулирует тезисы, прямо направленные против церкви и ее версии христианского учения. Рассмотренный фрагмент о смерти, присутствующей в Небесном Иерусалиме и об «аде», ожидающем его обитателей является, вероятно, самым выразительным из них. В тексте трактата Оригена была еще одна идея, продолжающая упомянутую и резко противоречащая церковным представлениям, однако они были удалены переводчиком Руфином и сохранились только в письмах бл. Иеронима и императора Юстиниана, имевших целью осудить Оригена как злостного еретика. Согласно этим письма

Ориген доводил мысль о радикальном несовершенстве «высших мест» (Небесного Иерусалима) до вывода о том, что для своего «спасения» эти «высшие места» требуют «страданий Христа» точно так же, как и наш земной мир. «Но если кто будет исследовать еще о страданиях, то покажется дерзким задаваться вопросом о страданиях Христа в небесных странах. Однако между небесными (существами) есть ведь духи злобы; потому как мы не стыдимся исповедовать Распятого здесь для разрушения того, что Он разрушил (Своим) страданием, так не устрасимся допустить, что и там, до окончания всего века, постоянно совершается нечто подобное» [28, с. 383]. Напомним, что ранее мы рассматривали представление Оригена о воскресении Христа, согласно которому его небесное бытие нельзя представлять как подобное земному, ведь Христос вознесся на свое естественное «место» в Троице, в вечном божественном бытии. Мы высказали сомнение в том, что Ориген искренне разделяет это церковное представление, теперь об этом можно говорить совершенно определенно: надежно подтвержденная двумя свидетелями концепция продолжения страданий Христа даже в его «небесном» бытии никаким образом не может быть согласована с догматической системой.

Церковные критики пантеизма неизменно и безапелляционно утверждают, что он уничтожает свободу и самостоятельность человека, подчиняя его божественной «необходимости». Вероятно, по отношению к пантеизму восточных религиозных систем это имеет некоторое отношение, там всеобъемлющее присутствие Бога превращает земной мир и нашу жизнь в «майю», призрачное бытия, подобное ряби на поверхности океана. Но, как мы видим на примере системы Оригена, пантеизма истинного христианства уже в самой первой его философской версии движется в обратном направлении: здесь само творящее божественное начало, Христос-Премудрость, полностью сливается с миром и до такой степени растворяется в нем, что полностью подчиняется его жизни и его ритму бытия. Земная, человеческая «ипостась» Христа (земная жизнь человека Иисуса) оказывается универсальной формой его бытия и почти полностью поглощает его метафизическую, совершенную сущность. Такое перенесение на Абсолют всех главных качеств земного бытия (время, становление, индивидуальность, конкретность и т.п.) станет наиболее оригинальной тенденцией развития европейской философии, вплоть до ее расцвета в XIX – начале XX в. И нет ничего удивительного, что все системы,

создаваемые в этой традиции, имеют в качестве основания, как и система Оригена, метафизику мистического пантеизма.

Ориген до такой степени стремится возвысить свободу человеческой личности и ее волевые усилия, делающие жизнь напряженный, полной борьбы и динамики, что высказывает еще один тезис, удивляющей своим радикализмом и несовместимостью с церковной догмой. Он утверждает, что человек, полностью отдающийся плотским страстям и склоняющийся к греху, гораздо ближе к окончательному спасению, чем человек, пребывающий в состоянии «тепловатости», застывший с каком-то среднем положении по отношению к добру и злу. «Но, может быть, для души полезнее быть во власти плоти, чем оставаться при своих собственных расположениях, ибо не будучи, как говорят, ни горячею, ни холодною, но оставаясь в среднем состоянии некоторой тепловатости, она не скоро и с трудом может найти обращение. Если же душа прилепляется к плоти, то насыщенная и исполненная теми несчастьями, какие иногда она терпит от плотских пороков, как бы утомленная тяжелейшим бременем невоздержанности и похоти, она легче и скорее может когда-нибудь обратиться от материальных нечистот к небесному желанию и духовной красоте» [28, с. 310]. Читая это и другие аналогичные высказывания Оригена, можно увидеть, насколько древние истоки имеют напряженные религиозно-нравственные искания Ф.М. Достоевского, утверждавшего, что в душе человека идет постоянная борьба дьявола с Богом. Исторической науке нужно пройти еще очень большой путь, чтобы преодолеть навязанные церковным сознанием ложные стереотипы понимания великого христианского мыслителя и дать адекватную оценку значения идей Оригена для европейской культуры на протяжении всего ее многовекового развития.

В конце концов Ориген прямо утверждает *условность, неокончателность* всего того религиозного учения, которое церковь провозглашает на основании своей интерпретации Нового Завета; в это случае он оригинально использует загадочный образ *вечного Евангелия*, присутствующий в Откровении Иоанна – в дальнейшем он будет постоянно использоваться сторонниками истинного христианства в попытках обосновать свою правоту против церкви: «...и небесный закон, и священнодействия высшего служения не имеют полноты, но нуждаются в истине того евангелия, которое в Апокалипсисе Иоанна названо вечным, – конечно, по сравнению с этим нашим евангелием, которое временно и проповедано в переходящем мире и веке» [28, с. 383].

Подводя итог, можно сказать, что учение Оригена является одновременно и естественным развитием первых гностических систем, созданных Валентином, Василидом и их учениками, и оригинальной и творческой модификацией этих систем. В философии Оригена учение Христа получило классически ясную и строгую философскую форму, которая в основных своих слагаемых останется неизменной на протяжении последующих веков. Только немецкая философия конца XVIII – начала XIX в. и русская философия XIX в. придадут традиции гностического христианства новый импульс оригинального развития, а в начале XX в. в этой традиции будут созданы итоговые системы всего тысячелетнего развития европейской философии – системы А. Бергсона, М. Хайдеггера, С. Франка, Ж.-П. Сартра и др.

7. Борьба вокруг наследия Оригена. Учение Ария

Уже при жизни, в 231 г., Ориген подвергся осуждению и был вынужден уехать из Александрии. После его смерти вокруг его наследия развернулась настоящая война, продолжавшаяся три столетия. Оригену удалось невероятное: внедрить в ортодоксальное богословие все богатство идей истинного христианства, развитого в философской форме мыслителями первой половины II в. Как мы уже не раз говорили, интеллектуальный уровень ортодоксальных идеологов был настолько низкий, что на фоне их сочинений система Оригена резко выделялась своей оригинальностью, последовательностью мысли и глубиной постановок всех ключевых проблем. Путем изощренных оговорок и нарочито сложного выражения самых неортодоксальных идей Оригену удалось создать видимость согласия своей системы с церковным учением. А поскольку степень приверженности догме у богословов той эпохи была в обратном соотношении со степенью интеллектуальной развитости, наиболее решительные стражи чистоты веры очень долго не могли разобраться в хитросплетениях мысли Оригена и не понимали опасности его учения. Наиболее интеллектуальные и глубокие мыслители, наоборот, видели в учении Оригена важнейший пример плодотворной философской разработки всех проблем христианского мировоззрения и ориентировались именно на него, не усматривая в строго церковных концепциях достойной ему альтернативы. Создалась парадоксальная ситуация, когда гностическая традиция стала успешно развиваться непосредственно внутри ортодоксального богословия.

Конечно, эта ситуация не могла продолжаться долго; при развитии любой традиции в конце концов проявляются сторонники ее крайних форм, который предельно явно демонстрируют ее глубинную суть и тем самым обращают на нее внимание критиков и ниспровергателей. С наследием Оригена это произошло уже менее чем через столетие после его смерти, благодаря Арию и его христологии. Тем не менее еще до осуждения Ария на Никейском соборе (325 г.), а затем и осуждения самого Оригена, его идеи настолько прочно вошли в христианское богословие, что следы их влияния уже было невозможно «вытравить», несмотря на последующие многовековые усилия церковных борцов с ересями.

После отъезда Оригена из Александрии главой Александрийской богословской школы стал его верный ученик Дионисий Великий (почитаемый святым), его преемником во второй половине века стал еще один выдающийся наследник Оригена Феогност Александрийский. Прямым учеником Оригена в молодости был святитель Георгий Чудотворец, пользовавшийся в последующей истории христианства непререкаемым авторитетом. Позже отдельные идеи Оригена развивали такие известные богословы, как Памфил Кессарийский, Евсевий Кессарийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Евагрий Понтийский и многие другие. Парадоксальным образом влияние Оригена прослеживается у представителей прямо противоположных партий, например, об этом влиянии можно говорить и применительно к еретику Арию, и применительно к его главным ортодоксальным критикам Александру и Афанасию [23; 35, с. 173–178].

Все это привело к тому, что процесс критического осмысления и осуждения учения Оригена принял достаточно странный характер. Полностью отвергнуть это учение, объявив все его содержание противоречащим ортодоксальному учению, борцы с ересями уже не могли. Имея в виду его многочисленные рецепции в трудах виднейших отцов церкви, им приходилось искусственно разделять учение на отдельные слагаемые, признавая часть из них правильными и полезными, а часть – ложными и осуждаемыми. Чтобы скрыть подлинную гностическую направленность взглядов Оригена, был принят тезис об отсутствии подлинной последовательности и системности в его воззрениях. Нарочито проводимая церковным сознанием, эта тенденция привела к тому, что даже в трудах исследователей, далеких от церкви, до наших дней господствует убеждение в невозможности представить философию Оригена в системной и

непротиворечивой форме. В подтверждение этого мнения обычно приводятся слова Оригена о том, что по особенно сложным вопросам он высказывает «личное мнение», не настаивая на его истинности и соглашаясь с церковным учением. Но для внимательного читателя ни эти оговорки, ни явные противоречия между идеями главного трактата Оригена и идеями последующих его сочинений не являются препятствием для усмотрения предельной цельности и логичности учения (так мы его и представили в предшествующих разделах). Если бы оно не было столь последовательным и системным, трудно было бы понять, почему оно пользовалось таким уважением в последующей истории и почему привлекало по-настоящему оригинальных и глубоких мыслителей, вызывая ненависть у защитников церковного догматизма. Все противоречия и неувязки в творчестве Оригена нужно отнести именно на счет этого догматизма, который постепенно становился главным определением церковной веры и заставлял людей живой и творческой мысли приспособляться и доказывать свою ортодоксальную правильность.

Арианство стало первым испытанием для церкви после того, как она, как ей казалось, полностью расправилась со сторонниками неискаженного учения Христа. По сути, новая ересь возрождала внутри ортодоксального богословия ту традицию, которую церковь преследовала два столетия и, как казалось, окончательно победила. Признать преемственность Ария по отношению к гностикам II–III вв. означало бы признать бесплодность всей предшествующей борьбы с еретиками. Поэтому вплоть до наших дней главные усилия церковных интерпретаторов арианства направлены на сокрытие прямой связи учения Ария с учением Оригена – как и гностических оснований последнего. Хотя Арий выступил со своим учением в начале IV в. в Александрии, где Ориген все еще пользовался непререкаемым авторитетом, его взгляды пытаются вывести из Антиохийской богословской школы, более конкретно из учения Лукиана Антиохийского и его учителя Павла Самосатского.

Осудить, как еретика, Лукиана, называемого (без достаточных документальных оснований) учителем Ария, оказывается весьма затруднительной в связи с тем, что он умер мученической смертью в 312 г. в эпоху Великого гонения на христиан и имеет в силу этого статус святого; поэтому церковные исследователи больше говорят о воззрениях Павла, умалчивая о Лукиане. Представление о Боге Павла каким-то странным образом возводят к Аристотелю (?!), считая, что мысль о само-

достаточности и самозамкнутости Бога непосредственно выведена им из аристотелевской концепции Ума-Нуса [35, с. 162–163]. Это нелепое утверждение можно понять как желание отвлечь внимание от совершенно очевидного подлинного истока его концепции – учения Оригена. Судя по сохранившимся свидетельствам, описание Бога-Отца в сочинениях Павла существенно повторяло описание Оригена в его главном трактате. Точно так же как Ориген, Павел утверждал, что «Бог от вечности производит из Себя Логос, даже рождает Его, так что Логос Его можно назвать Сыном, но этот Сын не ипостасный» [35, с. 163]. Логос, понятый как сила или качество Отца, соединил Бога с миром и, войдя в Христа, которого Павел считал обычным человеком, «руководил» им и поднимал до божественного состояния в его земной жизни. В этой концепции Христос мало чем отличается от людей, получивших пророческое призвание: «Его Христос отличается от пророков, в которых также действовал Бог чрез Свой Логос, то не по существу и не по качеству, а только по степени. Во Христе Бог действовал в большей степени и преимущественно... Как пророки были простыми людьми, находившимися под вдохновением Божества, но совершенно непричастными Божеской природе, так и Христос есть простой человек, который чужд Божеского существа и соприкасается с последним только через нравственные усилия своей воли» [35, с. 164]. Целью всего христологического построения Павла было обосновать свободу человека и возможность достижения совершенства и единства с Богом путем собственных усилий. «Он находил, что учение о воплощении во Христе Бога унижает нравственное достоинство Христа и уничтожает Его заслуги. Если бы Христос, как Бог, благ был по существу, то и Его добродетель не имела бы нравственной ценности: “то, что утверждается на неизменном законе бытия, – писал Павел, – не вменяется в похвалу, похваляется же то, что достигается собственными усилиями воли”. Заслуга Христа, по Павлу, и состоит в том, что, будучи по существу одинаков с прочими людьми, Он не только остался без греха, но борьбой и трудом преодолел грех наших прародителей; за это Бог возлюбил Его, даровал Ему силу чудотворения, передал суд и возвысил в Божеское достоинство, так что теперь, по завершении Христом подвига, Его можно называть “Богом от Девы”» [35, с. 165]. В этом изложении центрального пункта учения Павла Самосатского нетрудно увидеть точное повторение позиции Оригена, может быть, даже более прямо и резко проведенной. Здесь только явно не сказано о том, что божест-

венный Логос точно так же, как в Христе, присутствует, хотя и с меньшей полнотой, в каждом человеке; добавляя это утверждение, мы поймем, что Павел придерживался того же самого мистического пантеизма, признававшего непосредственное единство Логоса со всеми людьми и со всей земной действительностью, который был характерен для Оригена. В этом смысле нелепо утверждать, что Арий взял свои идеи у Павла и Лукиана, словно он не знал этих же идей в учении Оригена и довольствовался «копиями» вместо оригинала.

Являясь наряду с Павлом, Лукианом и многими другими богословами III–IV вв. прямым наследником Оригена, Арий выделяется из этого ряда только гораздо большей принципиальностью и активностью, приведшей его в резкое столкновение с церковными «догматиками», ненавидевшими философское умствование за то, что оно придает слишком большое значение человеческой свободе. Здесь уместно вспомнить, что Афанасию Александрийскому, самому известному противнику Ария, приписывают высказывание «опора на знания губит веру» – выразительная характеристика того направления христианства, которое он защищал.

Сохранившиеся изложения учения Ария позволяют увидеть в нем точно такое же буквальное повторение основных элементов учения Оригена, какое демонстрируют учения Павла и Лукиана. В этом смысле ничего оригинального в учении Ария найти невозможно. Бог-Отец в его системе является самодостаточным, он замкнут на себя и не допускает никакой множественности и раздробления в своей сущности. Но когда Отец восхотел сотворить мир, он сотворил свой Логос как орудие миротворения. Это и есть главный пункт арианства: Сын-Логос-Премудрость предстает здесь рожденным (хотя не во времени, точно так же как у Оригена), возникшим из «несущего» (из ничего, как и остальное творение) и поэтому не равным Богу-Отцу. Впрочем, согласно приведенному в «Церковной истории» Феодорита Кирского высказыванию Ария, он учил о двух Логосах, только один из которых является сотворенным: «В Боге две Премудрости – одна собственная и сопри-сущая (τὴν ἰδίαν καὶ συνυπόρουσαν) Богу; Сын же рожден этой Премудростью и, как причастник ее по благодати, (κατὰ χάριν) сделался Премудростью и Словом» [35, с. 169]. Эта мысль явно не соответствует учению Оригена, но она вступает в противоречие и с воспроизведенным ранее определением Бога-Отца у Ария: если Отец понимается, как у Оригена, в качестве абсолютно самодостаточного и отрешенного, вряд ли можно гово-

речь о присущем ему, так сказать, «внутреннем» Логосе, не являющемся «внешней манифестацией» Отца; это будет определением, лишающим Отца самодостаточности и простоты. Поэтому можно усомниться в том, что Арий высказывал приведенную мысль, все-таки он был достаточно последовательным и тонким мыслителем, чтобы не делать таких явных ошибок. Более логично предположить, что он мыслил только одно начало Логоса-Премудрости, и, в отличие от Оригена, более решительно утверждал его сотворенность. Но, как мы говорили выше, и в учении Оригена невозможно видеть предвосхищение ортодоксальной концепции Троицы (как ни пытаются ее увидеть церковные интерпретаторы), наоборот, логичным в его системе идей является представление о вторичности и ограниченности Христа-Премудрости, хотя его порождение нельзя мыслить во времени. В этом смысле Арий только более ясно и последовательно выражает ту концепцию, которая присутствовала уже у Оригена, но была затемнена оговорками и сознательно двусмысленными выражениями.

Все критики Ария особенно подчеркивают тот факт, что он утверждал рождение Христа-Премудрости «из не-сущего». Однако эта черта арианского учения может толковаться по-разному. Вспомним, что сам Бог-Отец в гностической традиции понимается именно как не-сущий Абсолют, не имеющий никаких определений, даже определения бытия. У Оригена буквально нет определения Бога как не-сущего, но оно явно предполагается. Возможно, Арий, как и в других случаях, более прямо и решительно выразил ту идею, которая подразумевалась у Оригена, и в этом контексте в выражении «сотворен из не-сущего» имел в виду рождение Христа из Бога-Отца *как не-сущего*. Если это так, то в его учении можно видеть более прямое и явное проведение стандартной гностической концепции возникновения мира, присутствующей уже в Евангелии Истины: из не-сущего Отца исходит некая божественная, но ограниченная сила, которая затем творит мир, остается слитой с ним и проявляет себя в избранных пророках во главе с Иисусом Христом. Арий особенно настаивал на том, что ограниченность Христа-Логоса проявляется в его неполном знании Отца, эта идея также точно совпадает с важнейшей идеей Евангелия Истины, которая описывает несовершенство вторичных божественных существ именно как их незнание Отца.

Но самой оригинальной стороной учения Ария (конечно, только по отношению к ортодоксальному богословию), показывающей, что он, вероятно, прекрасно понимал, какую тради-

цию защищает и развивает, было утверждение о возможности для каждого подлинно верующего стать полностью подобным Христу. «И мы можем сделаться сынами Божиими, – говорили они <ариане>. Бог избрал Христа из всех прочих сынов потому, что знал о Нем, что Он не отвергнется. Не потому Бог избрал Его, что Он по естеству имеет нечто особенное и преимущественное пред прочими сынами по существу, и не по какому-либо естественному отношению Его к Богу (οὐτε τίνα ἔχων ἰδιότητα πρὸς αὐτόν), но потому, что, несмотря на изменяемость своей природы, Он, чрез упражнение Себя в нравственной деятельности, не уклонился к худому; так что, если бы равную с этим силу показал Павел или Петр, то их усыновление ни мало не отличалось бы от Его усыновления» [35, с. 171]. Можно сделать вывод, что *по своему существу арианство – это попытка возродить главную идею первоначального, истинного учения Иисуса Христа.*

Церковные критики, начиная с современников Ария Александра и Афанасия, утверждали и утверждают, что, признавая Христа сотворенным и вторичным божественным началом, арианство «отнимает от христианской религии ее абсолютный характер», не позволяет человеку постичь Бога и соединиться с ним [35, с. 195]. Эти обвинения можно объяснить только низким интеллектуальным уровнем критиков, которые не были сильны в философии и не понимали значения главных метафизических понятий и категорий, прежде всего понятий «Абсолют» и «бытие». На деле соотношение смыслов двух концепций прямо противоположно: именно ортодоксальная концепция Христа-Логоса как «внутреннего» слагаемого (ипостаси) Бога-Троицы замыкает божественное начало на себе и оставляет человека один на один со своей греховностью и немощью, не позволяет продвинуться к Богу и к спасению своими силами, без божественного произволения. С философской точки зрения такое замыкание Бога-Абсолюта на самом себе и отделение его от конечного и относительного мира (твари) не выдерживает никакой критики. Оно не раз подвергалось убедительной и аргументированной критике в истории, а в философии XIX в. (в системах Фихте и Гегеля) этот вопрос получил окончательное, *диалектическое* решение, которое продолжило и завершило логику гностического, а не ортодоксального богословия. Конечное и относительное бытие человека и тварного мира, согласно этому окончательному решению, можно без противоречия понять только как *собственную манифестацию* абсолютного и бесконечного Бога, раскрывающую его содержание, а не как фор-

мальное и внешнее дополнение к нему (что подразумевается ортодоксальной концепцией Творения). Именно эта дилемма и составляла суть полемики Ария с ортодоксальными богословами, защищавшими идею Троицы.

Осуждение Ария на Никейском соборе в 325 г. не привело к завершению споров вокруг природы Христа. Уже в 328 г. Арий был возвращен императором Константином из ссылки, в которую он был отправлен после Никейского собора, и его точка зрения стала преобладать над идеей «единосущности» Отца и Сына, выраженной в Символе веры, принятом на соборе. В последующие десятилетия, вплоть до окончательного осуждения арианства на Первом Константинопольском соборе 381 г., почти все христианские общины вернулись именно к тому пониманию Христа, который сформулировал Арий. Причины такого единодушного склонения в ересь до сих пор остаются не вполне понятными и вызывают разные гипотезы у историков; мы рискнем предположить, что ответ на этот вопрос находится совсем не там, где его обычно ищут. Обычно предполагается, что точка зрения Ария и точка зрения Афанасия, самого яркого и активного сторонника Никейского Символа веры, являлись в ту эпоху в равной степени богословскими новациями, поразному развивавшими предшествующие, еще несовершенные представления о Боге и его отношениях с миром и человеком. Однако если иметь в виду предлагаемую нами версию истории христианства, никакого равноправия двух концепций не было: в реальности только позиция Афанасия и других никейцев была радикальным новшеством, к тому же слабо обоснованным теоретически, нарушавшим интуитивно признанный баланс божественного и человеческого в христианском мировоззрении (даже в его ортодоксальной версии!); позиция Ария, напротив, представляла собой несколько модифицированный вариант давней традиции понимания Христа, которая была капитально обоснована в гностических системах и находила себе ясное подтверждение в Евангелии от Иоанна. И совершенно не случайно на Антиохийском соборе 341 г., признавшем правильной именно вторую точку зрения, присутствовавшие на нем епископы категорически отвергли мысль о том, что они являются «последователями Ария», они настаивали на том, что *Арий просто ясно сформулировал истинное христианское понимание образа Христа*: «Мы и не думали быть последователями Ария. Как мы, епископы, да последуем пресвитеру? Мы испытали и исследовали веру Ария и его приняли в свое общение, а не сами к нему присоединились. Мы не держимся никакой

другой веры, кроме преданной от начала» [5, с. 57]. Современные исследователи отмечают, что само обозначение еретического движения как «арианства» было придумано и активно использовалось в полемических целях Афанасием Александрийским, но оно неправомерно переводит наше внимание на Ария и на его концепцию как некое «новое слово» в христианском богословии [43, с. 31; 37, с. 184].

В реальности борьба Афанасия с «ересью» ариан и защита им «истинного православия», сделавшая его главным героем церковной версии истории раннего христианства, было ничем иным, как новой фазой наступления самой крайней, «варварской» формы ортодоксии на истинное христианство, которое благодаря Оригену и его последователям сумело возродить свои утонченные философские конструкции внутри самой церковной традиции. Те формы борьбы, которые использовал Афанасий и которые наконец становятся предметом обсуждения в исследовательской литературе [41, с. 11–13, 20–22], наперекор идеализированному образу святого отца, который создали церковные историки, – фальсификация документов ради обличения «еретиков», клевета, провоцирование народных волнений против неугодных иерархов и даже причастность к убийству идейного противника – наглядно характеризует его ценности и цели. Мы, вероятно, уже никогда не узнаем, в какой степени были сильна оппозиция догматической линии церкви внутри нее самой и какие факторы в конце концов помогли победить партии Афанасия. Все свидетельства о событиях той эпохи написаны победившей стороной, которая не была склонна к объективности.

Совершенно естественно, что после окончательного подавления арианства необходимо было разобраться в причинах возникновения этого движения, возродившего гностические концепции. В этом случае у представителей ортодоксии хватило философской проницательности, чтобы правильно увидеть истоки этой «крамолы», и совершенно не случайно следующим объектом решительных действий стал Ориген.

Его осуждение подготовил Епифаний Кипрский, еще один радикальный представитель того «варварского» направления в ортодоксии, с ненавистью относящегося к философскому мудрствованию, к которому принадлежал Афанасий Александрийский¹. В своем объемном труде «Панарион» («Ковчег») он по-

¹ Исследователи творчества Епифания отмечают «вульгарный» стиль его трактатов и его откровенную ненависть к философии [49].

свящает «ереси Оригена» десятки страниц и представляет известного богослова таким же значимым ересиархом, как его предшественники-гностики. Нет никаких сомнений у Епифания и по поводу происхождения арианства из учения Оригена. Как он пишет, «ересь Оригена» «ужасна и хуже всех древних ересей, с которыми она мудрствует сходно. Хотя она и не располагает своих последователей совершать срамное, но внушает страшное, по своей гнусности сомнение, относительно самого Божества; от нее Арий получил первый повод и за ним Аномеи и другие. В самом начале он дерзко говорит, что Сын Единородный не может видеть Отца, и Дух не может узреть Сына... Он не хочет, чтоб Сын был из сущности Отца, но признает, Его совершенно чуждым Отца и вместе с сим тварью. Он хочет сказать, что Сыном Он именуется по благодати» [17, с. 85].

После такой характеристики, ставшей общепринятой, не могло быть сомнений в том, что учение Оригена будет осуждено, это и произошло на соборе в Александрии в 400 г. Показательно, что поводом для собора стал резкий конфликт между двумя «партиями» египетского монашества, разошедшихся в вопросе о том, как нужно представлять себе Бога. Распространившееся в это время грубое антропоморфное представление о Боге, привычное для ортодоксальной традиции в силу ее ориентации на иудаизм¹, стало подвергаться резкой критике сторонниками Оригена в монашеской среде, которые защищали апофатическое видение Бога, соответствующее первоначальному (гностическому) христианскому учению. Архиепископ Феофил Александрийский в первой фазе конфликта поддержал монахов-оригенистов против «антропоморфитов», однако последние устроили настоящий мятеж против Феофила и вынудили его сначала организовать собор, осудивший Оригена, а потом принять силовые меры против его последователей (более 300 монахов были изгнаны из Египта).

Попытки интеллектуальной партии внутри церкви защитить выдающегося мыслителя (к ней принадлежал и Руфин Аквилейский, осуществивший непосредственно перед упомянутым собором перевод трактата «О началах» на латинский язык), не дали существенного результата, в последующие деся-

¹ Авторы некоторых исследований пытаются доказать, что взгляды этой группы монахов не так примитивны, как это кажется, и связывают их с влиянием александрийских гностиков (!), однако эта тенденция выглядит очень натянутой и идеологически мотивированной, направленной на затемнение гностических истоков оригенизма [4, с. 57–58].

тилетия преследование сторонников Оригена неуклонно нарастало, причем его имя критики, вслед за Епифанием, стали ставить в один ряд с гностическим ересиархами. Постепенное осознание подлинных истоков взглядов Оригена (как и сохранявшуюся популярность его учения) наглядно демонстрируют дошедшие до нас фрагменты сочинений Шенуте Атрипского, настоятеля Белого монастыря в Верхнем Египте (ум. ок. 465 г.), критически направленные *против Оригена и гностиков*. Эти сочинения любопытны тем, что написаны как раз в том месте и в то время, где и когда была собрана библиотека гностических текстов Наг-Хаммади, возникает впечатление, что для коптских монахов IV–V вв. интерес к учению Оригена естественно сочетался с интересом к древним гностическим памятникам [47]. В этом смысле можно искренне удивляться слепоте современных историков и богословов к совершенно очевидной преемственности учения Ориген по отношению к системам гностических мыслителей II в.

8. Пелагий и Августин: решительное противостояние

В начале V в. влияние идей Оригена, а через его учение и всей гностической традиции оказалось столь значительным, что даже принятые драконовские меры не привели к желаемому для церкви результату, не проходит и двух десятков лет, как появляется новое движение – пелагианство, не менее решительно, чем арианство возрождающее гностическое предствление о божественной сущности человеке и его абсолютной свободе.

Происхождение учения Пелагия из учения Оригена надежно подтверждается свидетельствами таких известных критиков пелагианства, как Марий Меркатор и Иероним Стридонский. Марий утверждал, что первым распространителем нового учения в Риме (до самого Пелагия!) был Руфин Аквилейский, известный последователь Оригена и латинский переводчик его главного трактата [25, с. 388]; Иероним также выводил пелагианство из влияния Оригена и Руфина [25, с. 394]. Собственно говоря, для исследователя, не надевшего церковные шоры, зависимость одного учения от другого выглядит совершенно очевидной, тем более что в учении Пелагия почти буквально повторяются основные элементы учения Ария [22, с. 6], явно использовавшего идеи Оригена; в пелагианстве нет только характерного для Ария особого акцента на проблеме сущности Христа, но это вполне понятно – после целого ряда

решительных акций, направленных против еретических уклонов в этом вопросе, уделять большое внимание этой теме было небезопасно. И древние, и современные церковные критики пелагианства поступают по отношению к нему так же, как они поступают по отношению к другим учениям, продолжавшим линию истинного христианства, – стараются всячески затемнить его истоки, изображая маргинальным и «бесвязным» движением, не обладающим ясной и продуманной логикой [25, с. 129]. Впрочем, главный противник новой ереси Аврелий Августин в своем полемическом задоре выдвинул настолько нелепое учение о свободе и благодати, превращающее человеческую личность в абсолютную марионетку божественной воли, что даже принадлежащие к церкви исследователи вынуждены признавать определенную правоту возражений Пелагия против Августина; в результате, современное церковное сознание в этом вопросе принимает точку зрения, которая определяется термином «полупелагианство».

Пелагий все свое внимание концентрирует на этике и защищает самый главный пункт этической системы истинного христианства – отрицание концепции грехопадения и признание возможности для человека собственными силами (хотя и при содействии божьей благодати) достичь спасения. Вслед за Оригеном и еще более решительно, чем он, Пелагий провозглашает свободу человека как абсолютную ценность, непосредственно переданную нам Богом. «Свобода, – говорит Пелагий, – есть высочайший дар Творца, такой дар, чрез который только все прочие дары получают свою истинную цену, она есть украшение разумной души. Правосудный Господь восхотел, чтобы человек был свободен, не приневолен; потому предоставил его собственному уму и поставил пред глазами его жизнь и смерть, добро и зло: что ему нравится, то ему и дается. Уже то самое, что мы можем делать и зло, составляет добро, – добро, говорю я, потому что делает лучшим доброе, делая его добровольным, самостоятельным: благодаря свободе, мы не приневоливаемся к добру необходимостью, но избираем его добровольно, руководясь собственным суждением» [25, с. 131]. Уточняя, как человек реализует свою свободу, Пелагий различал три слагаемых свободного деяния: возможность поступка, хотение его осуществления (волевое намерение) и собственно осуществление. Первое слагаемое, в смысле различения добра и зла и возможности осуществить добро, принадлежит Богу, вложено Богом в нас, но второе и третье составляют наше исключительное достояние и непосредственно определяет нашу свободу.

Церковные критики Пелагия обвиняют его в отрицании «сорботничества» Бога и человека, поскольку он не признает влияние божественной благодати на поступки человека. «В основе всех этих мыслей Пелагия, очевидно, лежит совершенное разграничение областей, в которых действуют божественная и человеческая воля. Совместности их действия в человеке Пелагий не признает. Бог, по взгляду Пелагия, вложив в природу человека способность к добру и злу, отнял потом совершенно свою руку и предоставил одному человеку употребление этой способности. Таким образом, в частных действиях человека Богу принадлежит только самая основа их, принадлежат действующие силы, но отнюдь не их деятельность... Итак, свобода человеческой воли, по пелагианскому взгляду, обязанная своим началом воле Божией, находится вне всякой зависимости от нее по своему проявлению, воля вполне самостоятельна в своих определениях» [25, с. 133–134]. Ортодоксальные богословы предлагают принять противоположную точку зрения, согласно которой свобода человека для того, чтобы делать добро, а не зло, требует *помощи* благодати, и без этой помощи может только грешить. Они считают, что такое решение является единственно правильным, однако на деле оно является нелепостью, которую невозможно оправдать с философской точки зрения. Ведь они признают, что человек был создан Богом в качестве свободного и совершенного существа, т.е. до грехопадения его свобода была полностью подобна божественной свободе и, конечно, не требовала дополнительной помощи благодати. После грехопадения, согласно ортодоксальному учению, человек полностью отпал от Бога, это означает, что в его свободе не осталось божественного содержания. Каким же образом эта свобода, хотя бы в малейшей степени обладает действенной силой? Кажется гораздо более естественным предположить, что утратив подлинную (т.е. божественную) свободу, человек способен совершать добро исключительно под влиянием божественной благодати, а его свобода ничего в эту способность добавит не может.

Именно по этому пути и пошел Августин в своей критике Пелагия. Утверждая, что после грехопадения человек полностью утратил божественную свободу, он не признавал оставшуюся в человеке низшую, небожественную свободу хотя бы в какой-то степени способной вести к добру и Богу. Значит, он может совершать добро только под действием управляющей им благодати, без малейшего содействия его собственной воли. «Бог, – говорит бл. Августин, – избирает одних по Своему ми-

лосердию и сообщает им благодать Свою, которая действует на них непреодолимо, но вместе соответственно их разумному существу, так что они не могут не следовать ей» [24, с. 387]. Естественной альтернативой такому представлению о полной утрате божественного содержания после грехопадения является отрицание самого грехопадения и, значит, признание сохранения всей полноты божественной свободы человеком. Это решение проблемы свободы и составляет суть воззрений Пелагия. Оно вполне логично: если уж божественное содержание есть в человеке в форме основания нашей свободы, и оно не было утрачено, Богу нет необходимости вторично вкладывать свою благодать в человека, и так обладающего не только ею, но полнотой божественной свободы, хотя только в возможности, так что ему еще нужно реализовать ее в действии.

Пелагий опасался доводить свое представление о человеке до пантеистической метафизики, в том виде, как она представлена в философии Оригена и в учении Ария, но он, несомненно, предполагал такое развитие своей этической системы. Если основание нашей свободы непосредственно даровано нам Богом, оно и является знаком присутствия Бога в нас, ведь свобода есть важнейшая характеристика Бога. Можно сказать, что Бог вложил себя в человека в форме основания его свободы. Хотя Пелагий в явном виде не формулирует это метафизическое основание своего учения, он делает все те выводы, которые из него вытекают в системе Оригена.

Как и Ориген, Пелагий утверждает, что не было никакого радикального акта грехопадения и полной утраты божественной свободы; в качестве греха он понимает только ошибки и отклонения от правильного пути к Богу и спасению, но любая из таких ошибок может быть исправлена самим человеком, так что его свобода и присутствие Бога в нем, как основание свободы, при этом остается в неприкосновенности. Согласно Пелагию «в нас обитает естественная святость (*naturalis sanctitas*), которая надзирает в нашей душе и произносит суждение о добре и зле» [25, с. 227]. Но «естественная святость» – это совершенство, которое может быть обусловлено только прямым присутствием Бога или его благодати в человеческой душе. Таким образом, для Пелагия нет никакой разницы между Адамом сразу после его сотворения и Адамом после грехопадения, точно так же как и между несогрешившим Адамом и каждым человеком. Правда, здесь возникает весьма сложная проблема – объяснить каким образом для Адама и его наследников возникла возможность совершать зло; ведь несогрешивший Адам, только что сотворен-

ный Богом, видимо, не мог совершать зла. Но здесь мы должны вспомнить, как эту проблему решал Ориген, наиболее логично предположить, что Пелагий разделял эту же идею, хотя и не высказывал ее прямо в силу ее явного расхождения с догматикой: *Бог сотворил разумные существа сразу не вполне совершенными, дав им свободу идти и ко злу, и к добру.*

Пелагий само основание человеческой свободы отождествляет с божественной благодатью, причем признает, что человек реализует свою свободу не только тогда, когда он идет к добру, но и тогда, когда идет к злу. Возможность совершать зло в таком случае приписывается воле, имеющей божественное происхождение, в этом есть значительная трудность, но она разрешается с помощью сформулированной идеи: в нас есть божественное совершенство в виде свободной воли, как бы «частицы», «искорки» самого Бога (использую традиционную терминологию гностических систем), но есть и неполнота реализации, или раскрытия, этой «частицы», проявляющаяся в возможности делать зло. Бог как бы «позволяет» человеку использовать полученную им божественную способность в пользу зла. Августин в своей критике Пелагия тонко уловил этот мотив, обвиняя противника в том, что он заставляет Бога принимать «равное участие в добрых и дурных делах человека» [25, с. 133].

Любопытно, что в сохранившихся свидетельствах о пелагианском учении присутствует понимание греха, точно совпадающее с представлениями Оригена, приведшими его к оригинальной концепции адских мучения (см. раздел 6). В одном из своих сочинений Августин передает высказывание на эту тему Юлиана, одного из соратников Пелагия: «Мы утверждаем, – говорит Юлиан, – что чрез грех изменяется не состояние природы, но качество заслуги», т.е. объясняет он, «если человек делает грех, то становится виновным, теряет сознание правды и грех остается только в памяти» [25, с. 228]. Все грехи, совершенные человеком, остаются в его сознании, но не меняют его природу, данную в Творении, их влияние может быть только моральным; продолжая мысль Юлиана, можно сделать вывод, что они вызывают мучительные переживания раскаяния, это и является «адом» для грешника.

Пелагиане, вслед за Оригеном, признавали смертность человека его нормальным состоянием, это естественно вытекало из их отрицания грехопадения, смерть и физические недостатки в их учении невозможно было интерпретировать как результат «порчи» исходной телесной природы человека. Этот тезис сохранился в передаче Августина: «“Не только власто-

любивая похоть, – говорит бл. Августин, – но и тяжкая горячка и прочие бесчисленные болезни, в которых, как мы видим, страдают и умирают дети, нашли бы место (по взгляду пелагиан) и в раю, хотя бы никто не согрешил”... Человек, по словам Пелагия и Юлиана, не в наказание (poenaliter) сделался смертным, но создан таким от природы (naturaliter)» [25, с. 231]. Но в таком случае бессмертие души (которым Бог, безусловно, наградил человека в акте Творения) можно понимать только как продолжение ее существования в новом теле, т.е. и здесь, вероятнее всего, Пелагий и его сторонники следовали за Оригеном.

Понимая свободу воли человека как вложенную в нас благодать, Пелагий утверждал, что после Творения не было необходимости в дополнительной божественной помощи человеку, он должен был сам до конца познать божественную сущность своей свободы и использовать ее только для совершения добра. Однако человек оказался более склонным к греху, чем предполагал Бог, он не смог полностью раскрыть в себе данное Богом предназначение и стал делать зло. Поэтому потребовалась новая помощь Бога, но, по мнению пелагиан, она была чисто внешней (внутреннюю божественную силу Бог уже передал людям), т.е. выразилась *в учении и в примере совершенной жизни*, которые Бог преподал людям через Иисуса Христа. Как и положено наследникам древнейших гностических систем и учения Оригена, пелагиане «в великом деле Богочеловека на земле только и находили новое учение и новый пример совершенной жизни» [25, с. 241]. Естественным итогом этой логики является признание Христа простым человеком, который был избран Богом для помощи людям в их пути к совершенству и показал в своей жизни возможность такого совершенства. При этом крестная смерть Иисуса оказывается неким «дополнительным» событием и даже событием, не вполне понятным в контексте главных смыслов его истории. Вряд ли последователи Пелагия прямо высказывали этот итог, в начале V в. это могло самым печальным образом отразиться на их жизни, однако исследователи уверенно прочерчивают логику их учения вплоть до этого откровенно еретического вывода [25, с. 243].

Таким образом, пелагианство является типичным гностическим учением и очень точно воспроизводит общую схему построения такого рода учений. В этом смысле оно интересно не как самостоятельная форма реализации гностической традиции, а как выразительное свидетельство влияния этой традиции даже в те века, когда, казалось бы, церковный диктат уничтожил все основания для возрождения истинного христианства.

А вот критика пелагианства и та альтернативная версия решения проблемы свободы, которую против Пелагия выдвинул Августин, оказались весьма оригинальными и сыграли значительную роль в развитии ортодоксального богословия в последующие столетия. До этого момента активными сторонниками истинного христианства были утонченные интеллектуалы, хорошо разбирающиеся в философии и способные вести сложные богословские споры, их противники из ортодоксальной среды в большинстве случаев были гораздо менее образованы и гораздо хуже могли вести чисто теоретические дискуссии, поэтому в своей борьбе они предпочитали прибегать к «административным» мерам, благо церковь с начала III в. установила полный контроль не только над организационной, но и над идейной стороной жизни всех христианских общин. Наглядную демонстрацию этого противостояния интеллектуальной и темной веры дает упомянутый выше спор внутри египетского монашества между сторонниками Оригена, утверждавшими непознаваемость Бога и невозможность дать ему какое-то определение, и «антропоморфитами», понимавшими Бога как личное и даже телесное существо, подобное человеку. Решение конфликта в конце концов было найдено не через теоретический спор, а через апелляцию к церковным и властным инстанциям.

Как показала история наследия Оригена, сторонники истинного христианства, понимая опасность преследований со стороны церкви, научились умело маскировать самые оригинальные и неортодоксальные идеи, создавая видимость согласия своих учений с церковной догмой. В таких случаях для распознавания ереси необходимо было быстро и глубоко проанализировать учение и дать ему надлежащую оценку, в противном случае учение могло настолько широко распространиться, что его уже было трудно подавить или хотя бы нейтрализовать. Для своего благополучного существования и сохранения полного контроля над духовной жизнью общества церкви стало жизненно важно иметь в качестве своих защитников таких же высоких интеллектуалов, какие были среди защитников (явных или неявных) истинного христианства. Феномен Августина, одного из великих мыслителей древности, вставшего на сторону ортодоксии, показывает, что церкви удалось решить эту задачу. Интересно, что пелагиане отмечали гораздо более капитальный, чем раньше, уровень защиты ортодоксального учения и прямо обвиняли Августина в том, что он выступает за интеллектуальное «варварство», против разума. Сохранились свидетельства о том, что

Юлиан «честил – более его даровитого противника – блаж. Августина, словами: *amentissimus et bardissimus*, утверждал, что пелагианство имеет на своей стороне разум, ученость, и свободу, упрекал Августина за то, что он защищает учение черни (*dogma populare*) и всегда обращался *ad iudices peritos* <к осведомленным судьям>, предоставляя только им право решительного суда» [24, с. 33–34]. Эти полные искреннего возмущения слова истинного христианина, дошедшие до нас через века, показывают до какой степени разный характер имели две христианские традиции еще в начале V в.

В трудах Августина ортодоксальное учение, уже закрепленное догматическими положениями, принятыми на вселенских соборах, но во многом еще совершенно не разработанное с должной тщательностью в теоретической части, получило себе ясное философское выражение, и это выражение оказалось для многих неожиданным. Догматы, вопреки тому, что утверждается в истории, написанной церковью, принимались на вселенских соборах не ради разъяснения якобы уже сложившегося и интуитивно ясного в своем основном содержании христианского учения, а исключительно ради ситуативной борьбы с различными еретическими движениями, происходившими из цельного и хорошо обоснованного теоретически течения истинного христианства. Это вело к тому, что догматические положения не очень хорошо соотносились друг с другом, не складывались в целое, до Августина никто и не пытался осмыслить содержание церковного учения в его цельности и строгости.

Августин наглядно показал к какому поистине чудовищному результату пришла церковь в своей упорной борьбе с главным тезисом истинного христианства о тождестве Бога и человека. Следуя логике иудаизма, церковное сознание признало, что в акте грехопадения человек утратил внутреннюю, сущностную связь с Богом, в нем остался формальный «образ» Бога, но не осталось божественного «присутствия»¹. Это означает, что человек ни при каких условиях не может обрести качества, которыми обладает Бог – свободу и творчество. Августин вполне последовательно формулирует этот вывод – отрицает возможность для человека быть поистине свободным и творческим существом. Человек оказывается фатально предопределенным к злу в том случае, если на нем нет божественной благодати, т.е. божественного управления, и столь же фаталь-

¹ Тенденция к «иудеизации» учения Христа в воззрениях Августина не осталась незамеченной в исследовательской литературе [7, с. 105].

но предопределенным к добру при наличии такого управления и благодати.

Поскольку человек оказывается «марионеткой» внешних сил, которым он не в состоянии ничего противопоставить, для него представляется высшим благом, если эти силы заключены в строгие границы и подчинены строгому закону, наложенному на них Богом. Это ведет к чрезвычайно характерной идее Августина, делающей его христианство совершенно непохожим на все, чем оно представало до сих пор. Уже в раннем трактате «О порядке», написанном сразу после обращения его в христианство, Августин утверждает, что наиболее наглядное и явное присутствие Бога в мире проявляется *во всеобщей закономерности и упорядоченности всех явлений*. Тем самым Августин производит радикальнейшее «снижение» смысла религиозной веры, из нее исчезает вся мистическая сторона, связанная с пониманием того факта, что соприкосновение с Богом должно выводить человека за пределы подчиненности законам мироздания. В истинном, гностическом христианстве мировые законы, созданные Демиургом, выступали в качестве главного негативного фактора, препятствующего человеку его движению к Богу и к спасению. Августин же превращает те же самые законы в самый явный знак божественного присутствия. Здесь хорошо видно, что идеологи ортодоксальной церкви вернули христианство к модели иудаизма, религии «закона и пророков». Но даже в иудаизме «закон», по которому должен существовать избранный народ, ни в коем случае не сводился к собственно законам природы, это был закон Бога, возвышающегося над мировой закономерностью и позволяющего своим «верным» не считаться с мировыми законами и при случае преодолевать их. Августин же лишает человека малейшей возможности уйти от господства внешних сил и внешней необходимости, в результате, человек превращается в пассивный элемент земной реальности, ничем не отличающийся от неживых предметов.

После Августина в католической традиции было сделано немало попыток уйти от столь радикальной редукции христианской веры к закону, и может показаться, что эти попытки были успешными, в буквальном смысле мы не видим повторение этой идеи Августина в последующем богословии. Однако, не будучи выраженной явно, эта идея продолжала жить скрытно внутри ортодоксального учения, и в конце концов именно она определила радикальное отрицание христианства, осуществленное эпохой Просвещения. Борцы с христианством

в эту эпоху были воспитанниками католической церкви, и ход мыслей Августина был для них вполне понятным и естественным, даже если они не знали его имени и никогда не изучали богословие. И они окончательно заменили Бога законами природы, продемонстрировав, что то отрицание истинного христианства, которое осуществила ортодоксия V в., настолько логично, что ничего другого и не нужно придумывать.

В целом учение Августина продемонстрировало неразрешимое противоречие между сложившейся системой догматических положений и необходимостью системного и строгого философского обоснования христианского учения. Последовательно придерживаясь догматов церкви, Августин в своих попытках прояснить ключевые вопросы веры (сущность Бога, акт Творения, смысл грехопадения и искупления, свобода человека, всеобщее воскресение и т.д.) сталкивался с неразрешимыми противоречиями и был вынужден совмещать философский подход с элементами самой примитивной мифологии. В результате, его учение представляет собой хаотичный набор ярко выраженных положений, не обладающих подлинной логичностью и связностью. Его авторитет как философа и богослова в последующие века был во многом искусственным и может быть объяснен исключительно жесткой борьбой церкви с инакомыслием. Все более или менее оригинальные построения в последующей христианской истории возникали через противостояние идеям Августина и использование в той или иной степени, явно или скрыто, идей, заимствованных из гностической традиции. Последнему процессу чрезвычайно способствовал тот факт, что в начале VI в. важнейшие принципы этой традиции, благодаря усилиям целой группы активных ее сторонников, еще раз были внедрены в греческое ортодоксальное богословие и стали вполне «легальной» его составляющей.

9. Гностические умозрения Евагрия Понтийского

Евагрий Понтийский (ок. 345 – ок. 399) был выдающейся личностью, сыгравшей определяющую роль в развитии христианского богословия не только в свое время, но и в последующие века. Будучи более известен как монах-подвижник, создавший последовательную теорию монашеской жизни, он оставил сочинение, благодаря которому наследие Оригена не только сохранилось в условиях начавшихся преследований, но и обрело новую жизнь, предстало с гораздо большей цельностью и полнотой, чем в собственных сочинениях великого бо-

гослова. Очень показательно название этого главного произведения Евагрия – «Гностические главы». Формально термин «гностические» здесь применен в буквальном и первичном смысле, он определяет главную цель этого сочинения – показать, каким образом мы способны овладеть откровенным знанием о Боге и его тайнах. Однако единодушное «смущение» русских церковных исследователей, категорически отказывающихся использовать этот термин и передающих название работы на русском языке с помощью совершенно неадекватного варианта «Умозрительные главы», наглядно доказывает, что Евагрий здесь имел в виду не только буквальный смысл термина, но и вторичный, обозначающий особый подход к интерпретации божественных тайн, не укладывающийся в рамки ортодоксии.

Еще в молодости Евагрия познакомился сначала с Василием Великим, а затем с Григорием Богословом и, по мнению современных исследователей, именно от них, а затем еще и от Григория Нисского воспринял учение Оригена [3, с. 21–24]. Одним из ближайших друзей Евагрия был Руфин Аквилейский, известный своей настойчивой борьбой за оправдание Оригена перед судом церковных преследователей.

Сочинения Евагрия отличает удивительная откровенность в выражении весьма смелых идей, при том что в позднем «Послании к Мелании», он прямо признает, что в его время уже не все можно доверить бумаге и чернилам, не обо всем можно высказываться прямо; здесь мы имеем ясное и печальное свидетельство новых времен, когда церковь стала репрессивной инстанцией, направленной против свободной философии [4, с. 56]. Евагрий несколько упрощает систему Оригена, но зато представляет ее гораздо более ясной, обозримой и логичной¹; можно выказать предположение, что именно благодаря такому ясному изложению учение Оригена продолжало влиять на умы в V в., несмотря на уже произнесенное осуждение, состоявшееся в год предполагаемой смерти Евагрия. Парадокс ситуации заключался в том, что критики Оригена, добившиеся осуждения его идей на соборе 399 г. до такой степени сосредоточились на использовании этих идей Арием и Пелагием, что совершенно просмотрели гораздо более детальное и творческое развитие его учения в сочинениях Евагрия.

¹ В этом смысле Х.У. фон Балтазар утверждал, что Евагрий был «более оригенистом, чем сам Ориген» [цит. по: 12, с. 577].

Только в первой половине VI в., во время второй волны увлечения идеями Оригена (прежде всего в среде палестинского монашества), имя Евагрия стало упоминаться в одном ряду с именем Оригена и его учение подверглось осуждению (вероятно, на V Вселенском Соборе 553 г., хотя его имя прямо в постановлениях собора не фигурирует). Несмотря на то, что это осуждение было повторено на последующих соборах, Евагрий продолжал пользоваться огромным авторитетом и следы его влияния можно обнаружить во многих сочинениях последующих столетий. Для нас наиболее важным является тот факт, что именно его версия учения Оригена, предельно ясно обнажающая гностические истоки последнего, вероятно, вдохновляла автора серии трактатов, обнародованных под именем Дионисия Ареопагита, – они появились как раз в ту эпоху, когда началась решительная критика идей Евагрия.

В понимании Бога Евагрий следует за уже сформировавшейся традицией, восходящей к ранним гностическим мыслителям. Как Ориген и гораздо более ясно, чем Ориген, он утверждает непознаваемость Бога «в себе», но возможность его познания через творения. Последнее возможно поскольку акт Творения Евагрия понимает по уже устоявшейся модели мистического пантеизма: Бог «присутствует везде и нигде: везде – потому что он внутренне присущ всем тварным существам, а нигде – потому что Он иной, нежели они» (*Kephalaia Gnostica*, I, 43) [цит. по: 12, с. 567]. Сам исходный акт творения Евагрий мыслит очень близко к тому, как в Апокрифе Иоанна описывается создание Плеромы, а вовсе не в соответствии с догматической концепцией «творения из ничего». Исходно *вне времени* возникает не собственно материальный мир, а «первоначальное творение» как Эннада (единство) разумных существ («чистых умов»), причем все эти существа являются равными, безгрешными, благими и находятся в нерасторжимом единстве с Богом, обладая его совершенным познанием. Поскольку все разумные существа были созданы вне времени и до времени (которое появится «позже», при создании материальных тел), они являются совечными Богу, хотя и вторичными по отношению к нему по акту творения.

Как мы помним, Ориген в своем учении утверждал, что Бог сразу создал все разумные существа не вполне совершенными, предоставив им свободу двигаться либо к единству с ним, либо от него. Евагрий «спрямляет» эту сложную и глубокую идею, придавая ей форму, характерную для ее гностического прообраза. Подобно тому как созданный совершенным

зон София совершил «космическую ошибку», нарушил свое согласие с волей Отца, что стало причиной появления несовершенного мира, точно так же совершенные умы по своей свободной воле ослабили познание Бога и стремление к нему, что привело к распадению исходной Эннады, появлению различий между умами и возникновению вторичного иерархического мира несовершенных разумных существ. Эта идея Евагрия заставляет вспомнить концепцию возникновения мира в Евангелии Истины: в обоих случаях мы видим, что ключевой акт в «отпадении» мира от Бога – это появление «дефекта», «недостатка» в связи разумных существ с Богом, т.е. в мистическом «познании» ими Бога.

Далее космология Евагрия разворачивается в полном соответствии с идеями Оригена: все разумные существа делятся на три класса в соответствии со степенью их отпадения от Бога – ангелы, люди и демоны, и Бог осуществляет «вторичное творение», придавая каждому разумному существу соответствующее ему тело; впрочем в этом случае Бог действует на сам, а через посредство Христа. В космологии Евагрия большое место занимает идея «множественности миров», но здесь он существенно отклоняется от мысли Оригена. У последнего миры следуют друг за другом во времени, т.е. следующий мир возникает только после уничтожения предшествующего; Евагрий предполагает одновременное существование миров, вместе составляющих всю земную реальность. Необходимость разнообразия миров он выводит из разнообразия тел, которыми Бог наделил разумные существа: в силу того, что эти тела оказались очень разными по своему качеству, Богу создал разные миры для существ с подобными телами, чтобы в них они могли вести однотипное существование. Как и для Оригена, для Евагрия принципиальное значение имеет представление о метемпсихозе, переселении душ: после смерти разумное существо, в соответствии со своими заслугами или прегрешениями, либо получает более совершенное тело и переходит в более высокий (близкий к Богу) мир, либо обретает менее совершенное тело и ниспадает в мир, еще больше удаленный от Бога.

Принципиально гностический характер построений Евагрия проявляется в том, что он рассматривает форму и степень познания разумными существами Бога за главный критерий различия соответствующих миров. При этом каждое существо может неограниченно подниматься по ступеням познания к мирам, предельно близким к Богу, и столь же неограниченно падать до предельного удаления от Бога; в этом смысле, как и в

учении Оригена, в учении Евагрия признается, что каждый человек мог в прошлом быть самым возвышенным ангелом, точно так же как самым мерзостным демоном. В высших (ангельских) мирах умы познают Бога в непосредственном (интуитивном) созерцании, чем дальше они от Бога, тем более опосредованным является их познание, тем больше усилий им необходимо, чтобы «расшифровать» знаки божественного присутствия в сотворенных вещах и через них хотя бы в некоторой степени постичь Бога.

Гностический характер построений Евагрия наглядно проступает и в его понимании Христа, который не является ни Логосом, ни Богом-Сыном; это просто один из людей (разумных существ), отличающийся от всех других тем, что *он сохранил свое совершенство*, т.е. сохранив полное познание Бога и единство с ним. У Оригена Христос являлся Логосом и сотворенным Богом, который непосредственно создавал земной материальный мир, и в этом смысле он совпадал с гностической Софией-Премудростью. Евагрий «понижает» статус Христа до человека, и тем не менее он, вслед за Оригеном, утверждает, что именно Христос создает материальные тела для разумных существ и все миры, в которых они существуют! В его учении это является логичным: ведь все разумные существа были созданы в абсолютном единстве с Богом, и, значит, в определенном смысле равными ему, обладающими той же степенью всеведения и всемогущества. Христос один из всех этих разумных существ не «отпал» от единства с Богом, поэтому он должен был сохранить указанное всемогущество; оно и проявляется в том, что он обладает такой же творящей силой, как Бог. Это означает, что и каждый обычный человек потенциально обладает той же самой творящей способностью и может сделать ее актуальной, если через цепь перерождений поднимется к единству с Богом.

После того как Христос создал тела людей и материальный мир (совокупность миров) для их существования, он также соединился с телом, хотя мог этого и не делать, поскольку оставался в единстве с Богом. Но он хотел быть с людьми в их телесном существовании, чтобы показывать им путь спасения. Евагрий сравнивает этот поступок Христа с уходом Адама из рая – этот уход он мыслит как добровольный, в точном соответствии с мифологической историей, изложенной в Апокрифе Иоанна: «Адам есть образ Христа, а Ева – образ разумной природы, ради которой Христос покинул свой рай» (Keph. Gnost., V, 1; Schol. in Ps. 13, 6) [цит. по: 12, с. 569]. Показательно, что главной функцией Христа-человека, обитающего среди людей,

является *наставление, поучение ради самостоятельного и свободного спасения*, как во всех гностических учениях, – а вовсе не искупление, как в учении церкви. Впрочем, согласно Евагрию смерть и воскресение Христа важны как демонстрация возможности окончательного спасения, ведь после смерти он получил *духовное* тело и пришел в полное единство с Богом, точнее, *восстановил* это единство, нарушенное принятием тела. По этому пути должны пройти все люди, но только, в отличие от Христа, который достиг этого через свою первую смерть, закончившуюся расставанием с добровольно принятым материальным телом, каждый человек должен претерпеть множество смертей и перерождений, должен пройти всю иерархию миров, чтобы в конце этого долгого пути обрести духовное тело и соединиться с Богом. При этом люди станут чистыми бестелесными «умами», «христами» и даже «богами», способными, как Христос, создавать миры (Keph. Gnost., I, 65; II, 17; III, 6, 15, 42; IV, 51; V, 81; VI, 75; Schol. in Ps., 114, 7) [12, с. 570]. В отличие от Оригена, теоретически обосновавшего концепцию апокатастасиса, но не допускавшего возможность ее практического осуществления (см. раздел 5), Евагрий утверждал, что все разумные существа когда-нибудь до конца пройдут этот путь, и это будет означать, что материальный мир будет уничтожен за ненужностью, поскольку все существа обретут чисто духовные тела: в конце всего космического процесса будет восстановлена та Эннада, которая была вначале и которая оказалась нарушенной свободными движениями отпавших от Бога разумных существ.

Совершенно очевидно, что антропология Евагрия последовательно воспроизводит идеи Оригена и ничем не отличается от антропологии Ария и Пелагия: человек является абсолютно свободным существом, он сам вызвал свое отпадение от Бога и сам должен восстановить единство с Богом. На этом пути человеку помогают Христос и ангельские существа, но они это делают не «от Бога», а от себя самих, из своей более тесной связи с Богом. Никакого фундаментального акта грехопадения, накладывающего роковую печать немощности на весь человеческий род, Евагрий не признает.

Для последующего развития философии истинного христианства наибольшее значение имели три идеи, очень ясно выраженные Евагрием и имеющие истоки в учении Оригена. Во-первых, это подробное описание двух форм познания Бога: первая осуществляется через сотворенные вещи и существа, которые можно рассматривать как «слова» и «имена» Бога (!),

в которых он выражает себя¹, вторая – в непосредственном мистическом созерцании, которое обретается через отстранение от всего конечного и относительного, через отрицание в себе всех обычных форм познания (чувств и ума) и через погружение в отрешенное от всего молчание. Во-вторых, это представление о том, что в Боге заключены «от вечности» «логосы», прообразы всего того, что Бог создаст в качестве своего творения, это означает, что сотворение мира в определенном смысле «запрограммировано» в Боге и Бог неразрывно соединен со своим творением (это является важнейшим основанием концепции мистического пантеизма). В-третьих, это полагание абсолютной свободы разумных существ (людей), проявляющейся прежде всего в их способности отпасть от Бога и в способности самостоятельно двигаться к единству с ним – то, что было признано главным еретическим заблуждением Оригена, Ария и Пелагия.

Будучи написанным во время кульминации пелагианских споров, главное сочинение Евагрия осталось незамеченным церковными борцами с ересями только в силу того, что было гораздо сложнее, чем учение Пелагия, и первоначально распространялось только в монашеской среде. Лишь через полвека после смерти Евагрия опасность его идей была осознана, но к этому времени он стал уже настолько известными и уважаемым теоретиком монашеской жизни, что полностью уничтожить его наследие, как это было сделано, например, с Валентином и Василидом, церковь уже не смогла. Главные идеи Евагрия восприняли многие его современники, самое важное их отражение мы находим в трудах Иоанна Филопона и в Ареопагитиках (позже и уже совместно с влиянием самих Ареопагитик учения Евагрия отразилось также в творчестве Максима Исповедника), и если Иоанн в конце концов также был объявлен еретиком, и его влияние было существенно ослаблено церковными запретами, то автору Ареопагитик повезло больше: его учение, по сути, являвшееся такой же модифицированной версией учения Оригена и древнейших систем истинного христианства, какой являлось учение Евагрия, сумело выдать себя

¹ «Но Бог по Своей любви обратил творения в посредников – они были установлены как письменные знаки через Его силу и мудрость, то есть через Сына и Духа, являя Его любовь к ним [людям], дабы они поняли и приблизились [к Нему]. Не одна лишь любовь Бога-Отца к ним становится им понятна через творения, но и Его сила и мудрость» [13, с. 478].

за «догматически правильное» и, войдя в ортодоксальное богословие, сделало ключевые гностические идеи его неотъемлемой частью. Как ни пытались в последующие столетия проищательные преследователи еретиков искоренить эти идеи, Ареопагитики стали неизбежным основанием для философских построений, возрождающих и продолжающих то великое учение, которое создал Иисус Христос и развили в первые века после его смерти Валентин, Василид и Ориген.

11. Сотворение Дионисия Ареопагита: победа гностической мысли

История возникновения Ареопагитик до сих пор остается загадкой для исследователей, хотя ключ к ее разгадке давно известен, ему не придают значения только потому, что в рамках господствующих стереотипов, никто не хочет знать истину о происхождении и авторе этого корпуса текстов. Этот ключ находится в сочинении, написанном в начале VI в. и имеющем явные идейные параллели не только с Ареопагитиками, но и с «Гностическими главами» Евагрия. Оно называется «Книга святого Иерофея»; по косвенным, но достаточно надежным свидетельствам ее автором является известный сирийский монах и мистик Стефан Бар Судайли (ум. ок. 550 г.). Книга написана как обращение святого Иерофея к какому-то своему ученику. Поскольку это имя упоминает автор Ареопагитик, возникает предположение, что святой Иерофей указанной книги – это тот самый человек, который в комментариях Иоанна Скифопольского¹ к тексту Ареопагитик назван учителем Дионисия. Уже древние авторы понимали, что приписывание авторства книги Иерофею – это мистификация подлинного автора, Стефана Бар Судайли (впрочем, первые свидетельства о его авторстве появились только через три столетия после написания книги); современные исследователи, как правило, добавляют к этому, что Стефан воспользовался уже ставшим известным именем Иерофея, чтобы придать большую значимость своему сочинению. Однако эта гипотеза не может считаться достаточной для объяснения той мистификации, которую осуществил Стафан: весьма непросто усмотреть причины, по которым он

¹ Только в конце XX в. было установлено, что схолии к тексту Ареопагитик, которые на протяжении всей истории приписывались Максиму Исповеднику, на самом деле в основной своей части написаны Иоанном Скифопольским [2, с. 610].

выдал свое сочинение за труд легендарного (и, безусловно, не существовавшего в реальности) богослова. Ситуация была бы более или менее понятной и естественной, если бы было достоверно известно, что автором *Ареопагитик* является Дионисий *Ареопагит*, живший в I в. и ставший непререкаемым авторитетом для мыслителей начала VI в. Но в наши дни уже невозможно отрицать тот факт, что здесь мы имеем литературную мистификацию: имя Дионисия *Ареопагита* в заглавиях трактатов было использовано неведомым автором с целью выдать эти весьма спорные сочинения за древние и авторитетные, защитив их тем самым от обвинений в еретичности. При этом мы знаем, что авторство Дионисия *Ареопагита* было признано не сразу, оно долго ставилось под сомнение – об этом свидетельствуют сохранившиеся предисловия Иоанна Скифопольского и Иоанна Филопона ко всему корпусу текстов (о них еще будет идти речь ниже). В условиях еще не вполне устоявшегося мнения об авторстве Дионисия по отношению к трактатам *Ареопагитик*, аналогичная мистификация Стефана Бар Судайли по отношению в *Иерофею*, легендарному учителю Дионисия, упоминаемому только в его текстах, выглядит не слишком разумной и совершенно непонятной по своей цели.

Однако, как это часто бывает, проблема, которая казалась неразрешимой, легко разрешается, если мы обнаружим, что исходим в ее интерпретации из неявного предположения, которое является ложным. В данном случае таковым выступает предположение о том, что Стефан Бар Судайли осуществлял свою мистификацию *после* мистификации Псевдо-Дионисия и в определенной степени *опираясь на его опыт*. Здесь на нас оказывает влияние очень разная историческая судьба двух сочинений: *Ареопагитики* в конце концов стали непререкаемым и авторитетным образцом христианского богословия, а книга Стефана – нелепой попыткой выдать откровенно еретическое сочинение за авторитетное и достойное внимания. Религиозному сознанию свойственно считать различие исторических судеб сочинений следствием объективного различия их религиозного статуса, что далеко не всегда справедливо.

Скрупулезный анализ содержания *Ареопагитик* и «Книги святого *Иерофея*» приводит непредвзятого исследователя к выводу, что эти сочинения являются удивительно похожими по всем своим оригинальным слагаемым: и по своим главным идеям, и по своим истокам и по своему несколько игровому и мистифицирующему «тону» (напомним, что книга Стефана Бар Судайли написана от лица *Иерофея*, обращающегося к

своему ученику Дионисию Ареопагиту). Этот факт наводит на мысль, что они были созданы в одном круге мыслителей, обладавших примерно одним и тем же мировоззрением и имевших какую-то общую «сверхзадачу» при их создании. Сравнительное исследование этих сочинений, проведенное уже достаточно давно, дало именно тот результат, о котором мы говорим. Артур Фротингем, один из первых исследователей жизни и творчества Стефана Бар Судайли, в своей работе 1886 г. пришел к выводу, что имеющиеся в «Книге святого Иерофея» параллели с тестами Ареопагитик свидетельствуют не о зависимости этой книги от трактатов Псевдо-Дионисия, а об обратном – о том, что «Книга святого Иерофея» послужила одним из источников вдохновения для автора Ареопагитик. Это неожиданное утверждение получило подтверждение и развитие в работе А. Меркса, вышедшей в 1892 г. [1, с. 502–503]. Для авторов церковной ориентации этот вывод был совершенно неприемлем, не удивительно, что после этих исследований стали выходить работы, в которых доказывалось обратное: якобы именно Ареопагитики стали источником для мистических построений Стефана Бар Судайли, а не наоборот. Была использована и «универсальная отмычка» для разгадки всех сложных проблем, к которой неизменно прибегают авторы догматической направленности, чтобы избежать реального исследования источников сложных неортодоксальных сочинений – указание на зависимость обоих авторов (Стефана и неизвестного автора Ареопагитик) от неоплатонизма.

К счастью, до нас дошли очень важные свидетельства о жизни и творчестве Стефана, которые не оставляют сомнений в том, к какой линии христианства он принадлежал. Подробный рассказ о взглядах сирийского богослова содержится в письме Филоксена Маббугского (ум. в 523 г.), датированном временем между 512 и 518 гг. Филоксен пишет, что Стефан был учеником некоего Иоанна-Египтянина, взгляды которого носили откровенно гностический характер. Описывая далее учение самого Стефана Бар Судайли, Филоксен и его изображает последовательным гностиком, разделявшего главный принцип мистического пантеизма, да еще в самой радикальной еретической форме: «Ко мне пришли надежные люди, которые рассказали, что они вошли в его келью и нашли, что на стене им было написано: «Вся природа соприродна сущности [Божества]. ...он удалил [эту надпись] со стены, но поместил ее тайно в свои писания» [1, с. 501]. Такая характеристика учения Стефана свидетельствует о прямой зависимости его взглядов от учений

Оригена и Евагрия: творение полностью подобно Богу, имеет с ним одну сущность и в конце концов придет к полному слиянию с Богом.

В целом концепция Бога и его творения, изложенная в «Книге святого Иерофея» полностью аналогична мистической космологии Евагрия Понтийского, поэтому нет необходимости в ее подробном изложении. Можно отметить только очень большую роль мистики распятия Христа в этой книге. Рассматривая движение человека (ума), вставшего на путь спасения, к воссоединению с Богом, Стефан Бар Судайли описывает этот путь как подъем души из глубин ада вверх через различные сферы, оказывающие сопротивление его движению. В этом описании исследователи отмечают сходство с известнейшим памятником гностической традиции, трактатом Пистис София (II–III вв.). Восхождение завершается на последней сфере, где душе предстают три креста, происходит отождествление ума с Христом и внутреннее переживание им всей истории Христа, вплоть до распятия, смерти и воскресения. После этого происходит обратное движение ума к источнику зла в аду, он до конца познает корни зла. Затем происходит повторное восхождение и повторное отождествление с Христом, а затем новое нисхождение в ад, и на этот раз ум, получив от Христа божественную силу, вступает в борьбу с носителями зла и побеждает их. В преображенном аду он видит ту же божественную «сущность», которую созерцал наверху, в раю, и понимает, что она охватывает все сотворенное. Здесь происходит окончательное очищение ума от зла и телесности, и он достигает полного слияния с Высшим Благом (Богом) [1, с. 503–504]. Можно заметить, что двукратное нисхождение ума (души человека) в ад напоминают аналогичное нисхождение Пронойи в наш мир, являющийся адом, в финале Апокрифа Иоанна. Вообще, «Книга святого Иерофея» от начала до конца пронизана гностическими темами и ассоциациями, которые очень естественно сочетаются с мистически-экстатическим стилем повествования. В этом контексте выглядит абсолютной нелепостью желание церковно настроенных авторов доказать зависимость этого сочинения от неоплатонизма, словно Стефан Бар Судайли не знал первоисточников той религиозной традиции, которую он вдохновенно исповедовал, и мог довольствоваться их бледными рациональными копиями в сочинениях Плотина, Прокла и других неоплатоников.

Опровержению этих бездоказательных сближений в данном случае помогают два критерия различия гностических и

неоплатонических влияний, который мы сформулировали в результате анализ трактата Плотина «Против гностиков» (см. раздел 2). Из текста «Книги святого Иерофея» с очевидностью следует, что Стефан Бар Судайли признает каждого человека (каждый ум) единосущным Богу, и это делает его представление несоместимым с неоплатонизмом, согласно второму признаку, выдвинутому Плотинином для ясного различения своего собственного учения от гностических. Еще более наглядно принадлежность взглядов Стефана гностической традиции доказывается на основании первого признака, сформулированного Плотинином: Стефан признает весь наш мир, вплоть до небесной тверди (включая все светила), в качестве области ада. В «Книге святого Иерофея» эта тема проводится с нарочитой настойчивостью, не оставляющей сомнения в том, что автор делает это специально, ради демонстрации своей принадлежности к гностической традиции. Стефан делит все пространство от земли до небесной тверди (сферы неподвижных звезд) на три области и утверждает, что они управляются бесами, обладающими тремя соответствующими сущностями; при этом он резко возражает неким оппонентам, которые помещают в наш мир ангельские, божественные сущности, – возможно здесь имеются в виду как раз неоплатоники, которые считали такими божественными сущностями небесные светила. «Мне не нравится то, что стремятся утверждать некоторые люди – что вся славная природа и чины, расположенные в порядке и святые во всем, находятся с нами в нашем мире. Они же говорят не как провидящие, но под действием того заблуждения, что имеет власть над ними. Есть только три сущности у всех бесов, господствующих в нашем мире... Первая сущность управляет всем пространством от земли до облаков. Второй же положен предел и [дана] власть на всем пространстве от облаков до солнца. Третья – от солнца и до тверди [небесной]. Знай же, о мой сын, что в соответствии с [мерой] падения из Природы каждая из них получила свое место и положение. Ибо я вижу, что сущность, которая над землей, гораздо темнее, чем сущность, которая выше ее, и что та в свою очередь – гораздо темнее, чем та, что выше ее. Я вижу, что сущность, которая над солнцем, гораздо светлее и чище, чем все сущности бесов. Возможно также, что противоборство уму, которое она совершает, меньше, чем у других. Ибо противоборство, которое оказывает умам сущность, находящаяся над землей, особенно тяжелое и горькое. Слабее же его та борьба, которую совершает с ними вторая сущность» [21, с. 512–513].

Можно не сомневаться, что Стефан Бар Судайли был сознательным и последовательным приверженцем истинного христианства, и его мистификация, желание выдать написанный им чисто гностический трактат за сочинение авторитетного богослова древности, должна рассматриваться как *акт сознательной борьбы с ортодоксальной традицией, как попытка сохранить основные идеи древнего гнозиса и внедрить их в христианское богословие, вопреки все более явному диктату догматической традиции*. Признавая явную связь «Книги святого Иерофея» с Ареопагитиками, мы должны приложить полученный вывод и к этому корпусу текстов. При этом не столь важно кто из двух авторов был первым в реализации указанного замысла, скорее всего здесь не было прямой зависимости, а была координация усилий. Это был замысел не одного человека, а группы талантливых мыслителей, понимавших, что дело идет к полному искоренению традиции истинного христианства, к полному забвению подлинного учения Иисуса Христа, подмененного его церковным суррогатом. Понимая, что честная и открытая борьба с такими беспринципными деятелями, ненавидящими любое проявление свободной мысли, как Афанасий Александрийский и Епифаний Кипрский, не может привести к успеху, они попытались использовать методы их противников – победить не с помощью прямой защиты истины, а с помощью хитрости и обмана.

Возможно, в ту эпоху появилось не два, а гораздо больше текстов, развивавших традицию истинного христианства и выдающих себя за сочинения авторитетных древних богословов, мы знаем те два из них, которые оказались наиболее успешными в своей мистификации. Судьбу «Книги святого Иерофея» можно признать относительно благополучной, учитывая, что при всей ее очевидной еретичности она дошла до нас в нескольких рукописях; если были другие подобные попытки, они оказались неудачными и были уничтожены временем и усилиями ортодоксальных борцов с ересями. Но, конечно, тот успех, которого добился автор, придумавший «великого богослова» Дионисия Ареопагита, вызывает удивление и требует объяснения. Поскольку Ареопагитики по степени отклонения от ортодоксальной традиции и по присутствию известных гностических идей мало чем отличаются от «Книги святого Иерофея», объяснить этот успех только из содержания трактатов вряд ли возможно.

Мы знаем, что тексты трактатов Псевдо-Дионисия появились в ходе христологических споров в начале VI в.; те, кто за-

думал акцию с «обнаружением» якобы древних трактатов, выбрали очень правильную тактику введения их в сферу всеобщего внимания – сделали их аргументом в ходе спора, который не имел прямого отношения к тематике трактатов. В этом случае сами трактаты не подвергались критическому рассмотрению: та из спорящих сторон, в пользу которой они работают, была склонна принимать тексты за достоверные без долгих обсуждений. Когда же трактаты все-таки стали объектом достаточно жесткой критики, был применен второй способ их защиты – созданы сложные и объемные комментарии, доказывающие догматическую правильность излагаемых в них идей. Вероятно, первоначально они звучали в устной полемике, а потом были зафиксированы в самих рукописях трактатов в качестве схолий. Предполагая, что введение в оборот текстов под именем Дионисия Ареопагита было сознательной мистификацией, направленной на внедрение гностических идей и концепций в церковное богословие, приходится предположить, что авторы комментариев к трактатам прекрасно знали их подлинное происхождение и сознательно вводили читателей в обман, предлагая поверить, что их автор жил в I в. и был уважаемой фигурой ранней церкви.

Собственно говоря, если прочитать предисловие к Ареопагитикам и схолии Иоанна Скифопольского без свойственного церковному сознанию пиетета, не допускающего критических возражений, то неизбежно возникает мысль об обмане и о какой-то тонкой игре, которую комментатор ведет с читателями. Зная все возражения против древнего авторства трактатов и прекрасно понимая невозможность фактов, на которые намекает Псевдо-Дионисий в своих посланиях: что он видел затмение в момент смерти Иисуса Христа, что присутствовал при успении Богородицы и что предсказал Иоанну Богослову его судьбу, – Иоанн драматически восклицает: разве можно предположить, что автор является «наглецом, лгуном о себе таком», «каким дурным и заслуживающим осуждения должен для этого быть и случайный человек, а не то что муж настолько возвышенный обычаем и знанием, способный превзойти все постигаемое чувствами и соприкоснуться с умопостигаемой красотой, а через нее, насколько это возможно, и с Богом!» [18, с. 33]. Поскольку такая наглая лож кажется невероятной, он предлагает поверить во все, что утверждает о себе Псевдо-Дионисий. Театральный жест и патетическая апелляция к нравственным качествам автора заменяет какие-либо доказательства, которые на самом деле невозможны: как мы понимаем, ком-

ментатор прекрасно осведомлен о фиктивности автора трактатов¹.

Важно, что Иоанн отмечает наличие обвинений в ереси по отношению к идеям, выраженным в *Ареопагитиках*: «А некоторые люди осмеливаются обвинять божественного Дионисия в ереси, совершенно не зная и учения еретиков. Действительно, сравни они, что пишет он, с каждым из осужденных тезисов еретичествующих, то поняли бы, что учения тех множеством вздора далеки от него, как от света истины тьма» [18, с. 3]. Здесь снова патетический жест заменяет доказательства; однако эта тема была слишком принципиальной, чтобы ограничиться таким жестом, ведь подлинной целью создания Дионисия *Ареопагита* и было внедрение гностической «ереси» в церковное сознание, поэтому здесь нужна была большая работа по успокоению этого сознания, внушения ему, что в предлагаемых трактатах все догматически благополучно. Эта работа была виртуозно выполнена Иоанном Скифопольским в многочисленных и часто очень объемных комментариях к тексту трактатов. Эти комментарии уникальны по своей роли: они призваны не разъяснять, а затемнять подлинный смысл идей Псевдо-Дионисия. Но в данном случае все было рассчитано очень точно: церковные критики должны были читать трактаты вместе с комментариями, которые нейтрализовали еретический смысл их идей, а обычный читатель вполне мог комментарии опустить и воспринимать текст в его первоизданной откровенности. Именно так самые глубокие и смелые мыслители и читали *Ареопагитики* в последующие века истории, и вычитывали они в этих трактатах именно то, что вложили в них их подлинные авторы: оригинальное развитие традиции Валентина, Василида и Оригена.

Теперь мы подходим к самому интригующему вопросу: кто же были эти авторы? Мы не случайно используем в данном слу-

¹ В последнее время этот факт становится все более очевидным и подробно обсуждается в некоторых работах [46]. Исследователи, продолжающие верить в правдивость церковной версии этой истории, вынуждены констатировать наличие в ней ряда неразрешимых загадок, главная из которых связана с оценкой личности комментатора: как возможно, что «Иоанн Скифопольский, человек, известный умением критически относиться к источникам, отстаивал в то же время подлинность “*Ареопагитик*”, т.е. принадлежность корпуса сщмч. Дионисию *Ареопагиту*, которого ап. Павел поставил епископом *Афинским* (Деян. 17: 34)» [2, с. 609]?

чае множественное число, поскольку предполагаем, что «сотворение» Дионисия Ареопагита было только частью большого замысла, направленного на сохранение и развитие гностической традиции, на это указывает «Книга святого Иерофея», идейно и сюжетно связанная с Ареопагитиками; такой замысел не мог выполнить один человек, даже очень талантливый. С другой стороны, такой подробный анализ трактатов, который выполнил Иоанн Скифопольский, причем выполнил буквально сразу после обнаружения Ареопагитик, мог сделать только человек, причастный к их созданию; таким образом он является первой и наиболее вероятной кандидатурой на роль автора. Иоанн не только с удивительной смелостью и прямоотой разъясняет самые фантастические детали биографии Дионисия (наблюдение голгофского затмения, присутствие у тела Богородицы, предсказание судьбы Иоанна Богослова), но и дает удивительно высокую оценку значения святого Иерофея как учителя Дионисия: «Заметь, что сочинения святого Иерофея следует считать вторым Священным Писанием» [8, с. 285]. Это можно объяснить только тем, что комментатор входил в круг мыслителей, замысливших и непосредственно реализовавших акцию по «легализации» гностической философии с помощью публикации целой серии трактатов якобы древнего происхождения. Приведенная невероятно высокая оценка творчества никому не известного Иерофея заставляет предположить, что его трактаты должны были быть представлены в такой же значимой и объемной форме, как и труды Дионисия Ареопагита. Вероятно, эта часть акции оказалась не такой успешной, дошедшая до нас «Книга святого Иерофея» вряд ли может претендовать на статус «второго Писания». Хотя скорее всего были и другие тексты под именем Иерофея, судьба которых оказалась не столь благоприятной, как судьба Ареопагитик. Можно добавить к этому, что имя Иерофея является уникальным для греческого языка и не встречается ни в одном известном письменном памятнике, за исключением одной надгробной плиты V в. до н.э., откуда оно, вероятно и было заимствовано авторами мистификаций [45].

До нас дошло также предисловие к корпусу Ареопагитик, написанное Иоанном Филопоном, который был самым ярким представителем неортодоксального богословия той эпохи. Иоанн Филопон защищает подлинность авторства Дионисия Ареопагита с помощью приемов, очень похожих на те, который использует Иоанн Скифопольский, – в большей степени риторических, чем содержательных. Гипотеза о том, что именно он является автором Ареопагитик была высказана и капитально обоснована

Ю.П. Черноморцем [38; 40, с. 200–207], нам она кажется вполне правдоподобной, но одновременно можно предположить, что автор был не один, к этой мысли подталкивает удивительная схожесть по смыслу и синхронность по времени усилий двух Иоаннов по «легализации» и «популяризации» Ареопагитик. К сожалению, значение исследования Черноморца существенно умаляется тем, что он пытается интерпретировать Ареопагитики как сочинения Иоанна Филопона в рамках фантастической гипотезы о некоем особом «византийском неоплатонизме». Правильно подмечая существенное различие основных принципов неоплатонизма Плотина и Прокла и учения Ареопагитик (например, их концепций Творения), Черноморец пытается втиснуть последнее в особую версию того же неоплатонизма. Как можно понять, он совершенно не знает о наличии влиятельной философской традиции гностического христианства и, в результате, не может увидеть подлинных оснований философского мировоззрения автора (авторов) этих великих трактатов. Указанное исследование дает наглядную иллюстрацию того негативно-го влияния, которое стереотип о безраздельном господстве неоплатонизма в ранней христианской философии, оказывает на самых талантливых исследователей, вынужденных раз за разом повторять бессмысленные, ничего не объясняющие суждения о «неоплатонических истоках» применительно к самым разным учениям христианских мыслителей вплоть до Мейстера Экхарта и Николая Кузанского¹.

11. Мистический пантеизм Ареопагитик

Трактаты Ареопагитик выстраиваются во вполне определенную последовательность с ясно прочерченной логикой. Автор

¹ В книге Черноморца утверждается, что мистификация, которую осуществил Иоанн Филопон, опубликовав серию трактатов не под своим именем, а под именем Дионисия Ареопагита, связана с тем, что, выдвинув собственную версию «неоплатонизма», он не захотел вступать в прямой конфликт с александрийской школой неоплатоников, поскольку надеялся стать ее председателем [38, с. 83]. Автор книги считает разумным объяснять сиюминутными, корыстными расчетами малоизвестного мыслителя явление, которое оказалось беспрецедентное по своим последствиям влияние на всю последующую историю христианства! Создается впечатление, что Черноморец плохо понимает отличие эпохи, в которую жили персонажи его монографии, от современной эпохи всеобщего цинизма и беспринципности.

трактатов часто упоминает другие труды, якобы написанные им, но не дошедшие до нас, однако очевидно, что в реальности этих трактатов не существовало: ссылки на них нужны для того, чтобы оправдать противоречия и умолчания в существующих текстах. Мы должны поверить, что все проблемные места имеют разъяснение в этих иных трактатах, хотя на деле противоречия и недоговоренности допущены автором сознательно, чтобы скрыть неортодоксальный характер самых главных идей учения. Объяснять их подробнее Псевдо-Дионисий в реальности не мог, это сделало бы его тексты откровенно еретическими, ссылки на несуществующие трактаты должны вызвать в читателе, настроенном критически, мысль о том, что автор все-таки развивает строго ортодоксальную концепцию, но только основные идеи этой концепции изложены в другом месте.

Среди известных нам сочинений Псевдо-Дионисия первое место, безусловно, занимает трактат «Мистическое богословие», далее нужно поместить трактат «О божественных именах», за ним следуют трактаты «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Тот факт, что в сохранившихся рукописях трактаты идет в другой последовательности, вероятно, также нужно объяснять стремлением автора скрыть подлинные цели своих построений за счет нарушения очевидной логики их развития.

В трактате, полагающем основание для всего богословского построения Псевдо-Дионисия, выражены две главные идеи истинного христианства, уже давно внедренные в ортодоксальную традицию и к концу V в., видимо, уже не вызывавшие таких резких возражений, которые породили другие идеи гностической мысли. Бог в своей собственной, «чистой» сущности в первом трактате Ареопагитик понимается как невыразимый, непостижимый и даже как несуществующий (не-сущий), в смысле бытия конкретных вещей. Как пишет Псевдо-Дионисий, «о Нем как о Причине всего сущего следовало бы и высказывать и утверждать все без изъятия положительные суждения, какие могут относиться к сущему, и одновременно как о Превосходящем все сущее в более собственном смысле отрицать все эти суждения, причем не думать, будто наши отрицания противоположны утверждениям, но гораздо скорее считать Его, поднявшегося как над любым отрицанием, так и над любым полаганием, непричастным никакому лишению» [10, с. 227–228]. Хотя здесь Бог обозначен личным местоимением, это можно понять как стремление автора трактата отвести от себя критику слишком ортодоксально настроенных читателей.

На деле Богу невозможно приписать личную (т.е. антропоморфную) характеристику, поскольку он превосходит все возможные формы утверждения и отрицания. Точно так же невозможно Богу «в себе» приписать качество троичности, что утверждается в главном догматическом положении ортодоксальной традиции – в Никейском символе веры. В исходном, строго апофатическом понимании Бога учение Псевдо-Дионисия безусловно относится к гностической, а не к ортодоксальной традиции. Как это ни парадоксально, но к V в., благодаря усилиям Оригена и его наследников, представление о том, что троичный характер Бога выступает только в акте творения и в его отношении к сотворенному миру, стал более или менее приемлемым для наиболее глубоко мыслящих ортодоксальных богословов. Хотя именно Ареопагитики в окончательной форме закрепили эту идею как вполне легальную для церкви. Сам Псевдо-Дионисий, конечно, еще не мог быть уверенным, что эта точка зрения, по сути, отвергающая универсальный характер главного церковного догмата, не будет признана еретической, поэтому здесь он использует упомянутый выше способ нейтрализации критических возражений – ссылается на неизвестный нам (и, видимо, не существовавший) трактат «Богословские очерки»¹. «В наших “Богословских очерках” мы воспели основные истины утвердительного богословия и сказали, в каком смысле божественная и благая природа именуется единой, в каком – тройственной; что означает применительно к ней отцовство и сыновство и каково значение божественного имени Духа; как из невещественного и нераздельного Блага возникли средоточия благодати – светы, которые не покидают своего, совечного своим воссияниям, пребывания в своем Начале, в самих себе и взаимно друг в друге» [10, с. 229].

Автор трактата намекает на то, что в другом своем сочинении дал исчерпывающее объяснение противоречию, которое

¹ «Чтобы избежать запрета Ареопагитик, Дионисий несколько раз уверяет читателей в том, что учение о Троице и Христе в полном объеме изложено им в специальном трактате “Богословские очерки”, содержащемся якобы в корпусе после пропедевтических сочинений об иерархии, перед трудом “О божественных именах”. Такая позиция способствовала популярности Ареопагитик. Ортодоксы считали, что в предполагаемых “Богословских очерках” было изложена их догматика, монофизиты – что там было их учение. Это дало Ареопагитикам возможность избегать придирического взгляда догматистов и осуждения соборов» [38, с. 132–133].

возникает между его апофатическим подходом к описанию Бога и Никейским символом веры, предполагающим, что Бог является Троицей не только в отношении к сотворенному миру, но и «в себе». В реальности он призывает апофатическое описание, отрицающее троичность Бога, исходным и абсолютным, а катафатическое, приписывающее Богу три ипостаси, – вторичным и условным, не претендующим на такую же абсолютную значимость, как апофатическое. Этот вывод подтверждается тем, что перед процитированным фрагментом в тексте «Мистического богословия» Псевдо-Дионисий приписывает Моисею абсолютное, сверхразумное постижение Бога именно как апофатическое, основанное на устранении всех конечных, разумных определений, в том числе определения троичности: «...отрешаясь от всего видимого и от органов видения, посвященный погружается в поистине таинственный мрак неведения, которым отсекает все свои познавательные восприятия и вступает в полноту неосвязаемости и незримости, всецело принадлежа уже не себе или чему другому, но Тому, Кто заперделен всем вещам мира. При полном бездействии всех познавательных энергий он лучшей своей частью соединяется с всецело Непознаваемым, через совершенное незнание чего бы то ни было обретая сверхразумное знание» [10, с. 228].

Здесь в размышлениях Псевдо-Дионисия возникает идея, придающая новый смысл гностической концепции непостижимого и не-сущего Бога-Абсолюта. Раньше из этой концепции следовала абсолютная непостижимость Бога для человеческого разума, Псевдо-Дионисий же делает акцент на идее *сверхразумного постижения* Абсолюта именно в акте отрицания конечного, разумного познания. Эта тема особенно подробно рассматривается в трактате «О божественных именах», в разделе, описывающем смысл именованя Бога Премудростью (Софией). Здесь вполне однозначно утверждается, что Бога все-таки можно познать, поскольку он неразрывно соединен с порожденным им миром, и мы можем от сотворенных вещей взойти к Нему как к их причине: «Вдобавок к сказанному следует задаться вопросом, как мы познаем Бога, не относящегося ни к умственному, ни к чувственному, ни вообще к сущему. Пожалуй, правильно будет сказать, что мы познаем Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это – Его произведение, хранящее некие образы и подобия Его божественных прообразов; пускаясь далее в отрицание всего, путем и чином, по мере сил, выходя за пределы всего, мы восходим к превосходящей все Причине всего. Так

что Бог познается и во всем и вне всего» [8, с. 461–463]. Эта позиция почти буквально совпадает с позицией, изложенной в главном философском сочинении Оригена. Как и Ориген, Псевдо-Дионисий называет Бога, понятого как творящая Причина, Премудростью, а Словом называет его как подателя истины всем людям: «Слово представляет собой простую и поистине сущую истину, в согласии с которой, как чистым и необманчивым знанием сущих, существует божественная вера, постоянное утверждение верующих, истиной их и им истину утверждающее в непреложном тождестве» [8, с. 465].

Познание Бога как Премудрости оказывается возможным не только в силу того, что как творящая сила он неразрывно связан со всеми вещами и поэтому постижим через них, но еще больше в силу того, что сам человек *сущностно* и *бытийно* соединен с Богом через Премудрость и поэтому, отстранив от себя все привычные формы познания, именно через бытийное единство с Богом-Премудростью обретает некое необычное «божественнейшее» познание Бога. «И существует также божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание путем превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости. Хотя, как я сказал, подобает Ее познавать и во всем, ибо она, согласно Речениям, создательница всего, постоянно всем управляющая, и причина несокрушимого соответствия и порядка, постоянно соединяющая завершения первых с началом вторых, прекрасно творящая из всего единую симфонию и гармонию» [8, с. 465].

Описанное здесь двойное «познание» Бога: с одной стороны, через связь Премудрости со всем (с миром) и, с другой стороны, через бытийное единство человеческой личности с Премудростью, выявляемое при отстранении всех обычных познавательных отношений с миром, т.е. в акте сознательного «незнания», ясно выражает «стандартную» модель мистического пантеизма; согласно этой модели все сотворенное имманентно своему Творцу и ограниченным образом выражает его бесконечную полноту, но при этом Бог в своей полноте трансцендентен по отношению ко всей совокупности сотворенного. Эта модель станет чрезвычайно характерной для всей последующей философской традиции, раскрывающей содержание истинного христианства. Она вытекает из его главного принципа – представления о непосредственном сущностном тождестве Бога и человека; это тождество, являясь для обычных людей потен-

циальным, скрытым, тем не менее имеет возможность стать актуальным, проявленным, это и будет означать сверхразумное постижение Бога, раскрывающее сущностное единство с ним человеческой личности. Через тысячу лет после Ареопагитик, в эпоху Возрождения, виртуозную разработку этого важнейшего мотива гностической традиции даст Николай Кузанский. Очень характерно появление в трактате Псевдо-Дионисия типичной гностической мысли об ограниченности круга людей, способных возвысится до постижения Абсолюта («посвященных»), – только представители этого ограниченного круга признаются им *подлинными* людьми, отвечающими своей сущности.

Обратим теперь внимание на то, что в приведенной выше цитате из трактата «Мистическое богословие», его автор утверждает, что в трактате «Богословские очерки» объяснил, «каким образом из недр неведущего и нераздельного Блага произошли светообразные (разумные) существа». Это выражение вряд ли можно понять как обозначение ортодоксальной концепции творения, в то же время оно хорошо соответствует обобщенной гностической модели творения, выраженной и в Апокрифе Иоанна, и в Евангелии Истины: из «недр» не-сущего Бога как бы сами собой «происходят» первые существующие и поэтому уже не вполне совершенные божественные начала (эоны), составляющие Плерому, в результате последующей «деградации» которых появляется наш земной мир. В трактате «О божественной иерархии» Псевдо-Дионисий более подробно и конкретно опишет, что за «светообразные существа» он имеет в виду, но в этом описании будет отсутствовать объяснение их происхождения из Бога-Абсолюта. Здесь наглядно проявляется метод работы авторов, написавших Ареопагитики: они постарались вполне точно передать смысл главных положений гностического мировоззрения, но сделали это так, чтобы избежать обвинений в ереси. Чаще всего эти положения формулируются в своем прямом смысле очень лаконично и буквально «в придаточном предложении», иногда они сопровождаются ссылкой на подробное изложение в несуществующем сочинении; в тех же фрагментах реально написанных сочинений, где вроде бы об этом нужно говорить подробнее, об этом умалчивается.

Трактат «О божественных именах» начинается с более подробного изложения идеи доступности сверхрационального постижения Бога только немногим избранным личностям. Автор трактата признает, что все человеческие личности в равной степени связаны с Богом, причастны ему, но степень определенно-

сти и доступности сверхрационального постижения определяется степенью развитости людей. Против ортодоксальной идеи равенства всех в несвободе и несовершенстве очень ясно выставляется гностическая идея разной степени духовного совершенства людей, связанная со степенью реализации ими их общей человеческой сущности: «...божественное открывает себя и бывает воспринимаемо в соответствии со способностью каждого из умов, причем богоначальная благодать в спасительной справедливости подобающим божеству образом отделяет безмерность как невместимую от измеримого» [8, с. 209].

Отметим, что в оправдание возможности для отдельных личностей обрести достаточно полное сверхразумное постижение Бога, Псевдо-Дионисий использует тот же способ доказательства, что и Ориген в своем главном трактате: он предполагает, что в некоей грядущей жизни, «когда мы станем нетленными и бессмертными», «мы окажемся достижимы для пресветлых лучей»; это означает, что и в нынешней жизни мы не можем считать себя полностью отделенными от Бога, поэтому «мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний, и после всякого свойственного нам разумения боговидений, прекращаем умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света» [8, с. 225]. В результате, факт единства каждой личности с Богом, хотя и в очень разной степени, является безусловным и не требует доказательства в системе Псевдо-Дионисия; это единство определено самим Богом, который «возвышает до возможного созерцания, приобщения и уподобления Ему священные умы» [8, с. 215].

Эту очевидную пантеистическую тенденцию в понимании отношения Бога и человеческих личностей автор трактата пытается завуалировать сложными оговорками и разъяснениями; в данном случае он добавляет, что указанные «священные умы», которые способны особенно полно соединиться с Богом уже в нынешней земной жизни, не дерзают «в самоуверенной расслабленности на высшее, чем следует, богоявление», хотя что означает такого рода «скромность» особо одаренных умов, остается неясным, ведь в любом случае единство с Богом не может объясняться как привнесение чего-то нового в бытие личностей в результате их собственных усилий. Это единство *выявляется* (а не *появляется*) в личности через отрицание обычной деятельности ума и слияния с бесконечным «светом», являющимся источником любой умственной деятельности; здесь

ум восходит к основанию себя самого, это и означает слияние с Богом, т.е. выявление исконного и первичного единства личности с Богом.

Возможность именованя Бога различного рода положительными именами Псевдо-Дионисий связывает в пребывани-ем всех вещей в Боге – по аналогии с тем, как в нем пребывают все разумные существа. Но если для человеческих и ангельских личностей (умов) это пребывание, как было только что сказано, является основанием их собственного бытия и самоопределения, составляет их сущность, то по отношению к вещам Бог выступает не как сущность, а как причина. Давая в данном контексте Богу имя «богоначальная сверхсущество-ность», Псевдо-Дионисий так описывает его отношение ко всему сотворенному: «Поскольку же, будучи бытием Благости, самым фактом своего бытия Она является причиной всего сущего, благоначальный промысел Богоначалия следует воспе-вать, исходя из всего причиненного Им, потому что в Нем – все и Его ради, и Он существует прежде всего, и все в Нем состоя-лось, и Его бытие есть причина появления и пребывания всего, и Его все желает: умные и разумные – разумно, низшие их – чувственно, а остальные либо в соответствии с движением жи-вого, либо как вещества, соответствующим образом приспособ-ленные к существованию... Зная это, богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени» [8, с. 233–235]. Как мы видим, автор трактата полагает, что вещи не только происходят из Бога, но и *пребывают* в нем, хотя и не знают об этом, в отличие от человека.

Говоря далее о смысле имен, которые мы прилагаем к Бо-гу, Псевдо-Дионисий еще более явно утверждает, что Бог «в себе» является абсолютно единым, и его троичный характер выступает только в его отношениях с тварным «иным», т.е. является *вторичным*. Интересно, что этот тезис, противореча-щий главному ортодоксальному догмату, снова высказывается как бы между прочим и в дополнение к основному положению о том, что любое имя, прилагаемое к Богу, относится к нему как к нераздельному единству: «Как было изложено и разъяс-нено нами в другом месте, все приличествующие Богу имена всегда воспеваются Речениями как относящиеся не к какой-то части, но ко всей божественности во всей ее целостности, все-общности и полноте, и все они нераздельно, абсолютно, безус-ловно и всецело применимы ко всей цельности всецельной и полной божественности. И если, как мы отмечали в “Богослов-ских очерках”, кто-то станет утверждать, что это сказано не

обо всей божественности, тот бесосновательно дерзнет хулить и делить сверхсоединенную Единицу» [8, с. 243]. Парадоксальность этого рассуждения заключается в том, что не только упомянутый дополнительный его смысл (отрицание троичности Бога «в себе») является еретическим, но и его главный смысл (необходимость отнесения любого имени Бога к его нераздельной цельности) явно противоречит богословской традиции. Достаточно вспомнить, что, например, Премудростью всегда называли не собственно Бога как единство, а только вторую ипостась, Христа-Логоса. Точно так же Утешителем в соответствии с текстом Евангелия от Иоанна было принято называть Св. Духа, но не всего Бога. Пытаясь осмыслить это утверждение и замечая его противоречивость, читатель принимает как должное вторую мысль о безусловном единстве Бога, не обращая внимания на его несоответствие догматической системе. Здесь снова присутствует ссылка на другой трактат, в котором автор якобы более подробно разъясняет это рискованное положение. Наконец, автор использует и авторитет неназванных богословов, чтобы подтвердить эту мысль: «...как мы говорили в другом месте, люди, посвященные в священные предания нашего богословия, божественным единством называют сокровенные и неисходные сверхпробывания сверхнеизреченного и сверхнепознаваемого постоянства, разделениями же – благолепные выступления богочалия вовне и его изъяснения» [8, с. 251]. Помимо прочего во всех этих случаях ради сокрытия прямого смысла высказываний, носящего еретический характер, автор использует изоциренную и во многих случаях неестественную стилистику, которая делает текст темным, требующим существенных усилий для своего понимания.

Тем не менее главная линия рассуждений автора Ареопажитик вполне понятна: Бог в себе есть абсолютное единство, не допускающее никакого конкретного определения, но выходя «во вне» он разделяется и определяется, и это определение и есть акт творения, который тем самым понимается по модели эманации. Вот как этот процесс описан в рассматриваемом трактате: «Если благолепный выход во-вне самой божественной сверхъединой Благости по причине Ее увеличения и переполнения – признак божественной делимости, то признаками единства являются: происходящее по божественном разделении безудержное наделение благами, созидание новых существ, их животворение, наделение их разумом и другие дары все причиняющей Благости, в соответствии с чем – по причастиям и причастующим – и воспевается Непричастно Причаст-

вемая» [8, с. 259]. Неожиданность этого описания заключается в том, что в нем абсолютное единство творящей силы признается не только истоком ее действия, ее внутренней сущностью, но и *результатом* в сотворенных сущих. Это однозначно свидетельствует об уже отмеченной пантеистической тенденции в построениях автора Ареопагитик: выход творящей силы Бога «во вне» можно понимать как акт разделения и конкретизации его бытия (здесь и возникает его троичность), но бытие каждого сотворенного сущего нужно понимать как его причастие *всей полноте и единству* Абсолюта «в себе». Последняя замысловатая фраза в приведенной цитате («в соответствии с чем – по причастиям и причастующим – и воспевается непричастно Причастуемая») задает главную тенденцию трактата «О божественных именах»: именно в силу того, что Бог-Абсолют причастен каждой вещи, точнее, вещь причастна ему и обладает бытием только в силу этой причастности, Бога можно называть теми же именами, которые мы применяем к вещам и явлениям нашего мира. Дальше эта мысль повторяется еще раз: «Ведь все божественное, явленное нам, познается только путем сопричастности, а каково оно в своем начале и основании, – это выше ума, выше всякой сущности и познания. Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое как исходящие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость» [8, с. 265].

Казалось бы, в данном случае Псевдо-Дионисий выдерживает догматическую строгость своих представлений, говоря не о самом Боге, а о его «силах», порождающих мир и пронизывающих его. Однако дальше мы снова сталкиваемся с повторением уже обозначенной идеи прямого, *сущностного* причастия Бога всему сотворенному: «Поскольку Бог есть Сущий сверхсущественно, дарует сущему бытие и производит все сущности, говорят, что это Единое Сущее многократно увеличивается благодаря появлению из Него многого сущего, причем Оно несколько не умалывается и остается единым во множестве; соединенным, выступая во-вне; и, разделяясь, – полным, по той причине, что Он сверхсущественно пребывает за пределами по отношению и ко всему сущему, и к объединяющему все исходящему во-вне, и к неиссякающему излианию Его неуменьшающихся преподаний» [8, с. 275]. Как мы видим, здесь творение прямо описывается как «многократное увеличение» самого Бога, т.е. сотворенное признается *обогащением* и *допол-*

нением божественного содержания. И хотя завершение всего рассуждения фиксирует запредельность Бога по отношению ко всему сущему, это только «фразеологически», но не сущностно отменяет предшествующее утверждение об имманентности Богу всего сотворенного. Можно уверенно констатировать тот факт, что метафизика Ареопагитик точно выражает ту модель мистического пантеизма, которую описывал Шеллинг в своем трактате о человеческой свободе и которую он считал единственно возможным разумным (т.е. философски обоснованным) воззрением на Бога и мир [39, с. 90–93].

В Ареопагитиках осторожные высказывания, выдающие себя за догматически правильные, странным образом перемежаются с откровенно еретическими. Словно бы автор, убедившись, что «убаюкал» читателя вполне привычными ортодоксальными тезисами, решается высказать свои более глубокие убеждения, в которых мы раз за разом узнаем последовательную модель мистического пантеизма: «Ведь подобно тому, как Благость запредельной для всего божественности доходит от высочайших и старейших существ до нижайших и притом остается превыше всего, так что ни высшим не достичь Ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею, а также просвещает все, имеющее силы, и созидает, и оживляет, и удерживает, и совершенствует, и пребывает и мерой сущего, и веком, и числом, и порядком, и совокупностью, и причиной, и целью, – точно так же и проявляющий божественную благость образ, это великое всеосвещающее вечносветлое солнце, ничтожный отзвук Добра, и просвещает все способное быть ему причастным, и имеет избыточный свет, распространяя по всему видимому космосу во все стороны сияние своих лучей. И если что-нибудь ему не причастно, то это не от слабости или ограниченности распространяемого им света, но от неспособности принять свет тех, кто не стремится быть его причастником. Несомненно, многих таковых минуя, лучи освещают находящихся позади них, и нет ничего из видимого, чего бы оно – при чрезмерном количестве своего сияния – не достигало» [8, с. 303]. Метафора света, пронизывающего все существующее и поддерживающего все бытие, ясно выражает отношение Бога и творения в этой метафизической модели, при этом здесь хорошо передана также мысль о необходимости активного раскрытия Бога в себе каждым разумным существом, без такой активности оно будет пронизано божественным светом, но не будет актуально причастно ему и, значит, не будет обладать всеми теми святыми возможностями, которые дает такое причастие.

Главными именами Бога в трактате «О божественных именах» являются Добро и Прекрасное, и это чрезвычайно показательно для религиозной тенденции Ареопагитик – не только последовательной пантеистической, но и предельно оптимистической, отрицающей акт грехопадения и признающей все сотворенное совершенным. Как пишет автор трактата, «из Добра все возникло и существует, будучи выведено из совершенной Причины, и именно в Нем все создано и было хранимо и содержимо как бы во всеобъемлющей глубине, и в Него все возвращается как в свой для каждого предел» [8, с. 309]. Добро оказывается тем качеством Бога в его отношении к миру, которое задает его как наделяющего бытием все сотворенные вещи и существа и принимающего их в себя при прекращении их существования внутри тварного мира.

Бог определяется как Прекрасный из-за того, что он творит только совершенное и красивое. «Сверхсущественное... Прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается собственное для каждого очарование всему существу; и потому, что Оно – Причина благоустройства и изящества всего и наподобие света излучает всем Свои делающие красивыми преподавания источника сияния» [8, с. 313]. Сохраняя неразрывную связь (фактически тождество) с Богом, сотворенное не может не быть совершенным во всем своем бытии: «И просто говоря, все сущее, возникая из Прекрасного и Добра, пребывая в Прекрасном и Добре, возвращается в Прекрасное и Добро» [8, с. 325].

Похожим образом отношение Бога и мира описывается при объяснении совсем странного имени Бога «Мир»; отметим, что автор трактата не упоминает, где такое имя встречается в Священном Писании, хотя в других случаях он всегда дает соответствующие ссылки (таких ссылок нет и в комментариях Иоанна Скифопольского к трактату). В этом случае пантеистическая тенденция Ареопагитик проявляется наиболее откровенно, «Мир» оказывается таким единством всего, в котором прямо действует Бог, определяя формы вещей и их сущностное совершенство: «...именно благодаря причастности к божественному Миру старейшие из единящих сил объединяются внутри самих себя, друг с другом и с единым всеобщим Началом мира и объединяют находящиеся ниже них внутри них самих, друг с другом и с единым и совершенным Началом и Причиной всеобщего Мира. Нераздельно присутствуя во всем, словно некими скрепами соединяя разделенных, Он всему дает предел и границы, все оберегает и ничему не позволяет, разрушаясь, разливаться в нечто бесформенное и неопределенное,

беспорядочное и непостоянное, оказывающееся лишенным Бога, из своего единства изошедшим и, со всем перемешавшись, друг в друге растворенным» [8, с. 525]. В некоторых случаях в тексте трактата прямо утверждается, что единство всего существующего это и есть Единое, понятое как Бог: «И если предположить, что все со всем объединено, все и будет целым Единым» [8, с. 555]. При этом подчеркивается полное сохранение особенностей и смысла конечных вещей в состоянии их соединения в Боге-Мире, Боге-Едином: «Он все друг с другом соединяет в неслиянном единстве, при котором все, нераздельно и нерасторжимо объединенное, остается однако же неповрежденным в свойственном каждому виде, неискаженным смесью с противоположным и ничуть не утратившим соединяющей правильности и чистоты» [8, с. 529].

Здесь еще раз напрашивается сравнение концепции Псевдо-Дионисия с философской системой Николая Кузанского, а в более широком смысле с мировоззрением эпохи Возрождения в целом. Это сопоставление имеет глубокий исторический смысл. Успешное внедрение в ортодоксальное богословие всего комплекса гностических представлений, осуществленное через трактаты Ареопагитик, привело к рождению влиятельной тенденции признания мира прекрасным и благим творением Бога, не «отпавшим» от Бога через грехопадение, а раскрывающим, делающим зримым *конкретное содержание* Бога как Добра и Красоты (как мы видели ранее, основания для этой тенденции заложил уже Ориген в своем понимании относительного совершенства материального мира; см. раздел 4). Творение оказывается необходимым Богу для демонстрации и конкретизации полноты своего содержания – если бы Бог не сотворил мир, он не был бы до конца Богом, Добром и Красотой. Можно сделать вывод, что именно появление в VI в. трактатов Псевдо-Дионисия стало той основой, благодаря которой через тысячу лет деятели эпохи Возрождения смогли начать поиски новой философской формы истинного христианства, продолжавшимся до нового радикального поворота, совершенного немецкой философией начала XIX в.

Однако вернемся к размышлениям Псевдо-Дионисия о Боге как Дobre и Красоте. Самым неожиданным поворотом этих размышления оказывается утверждение о том, что «и не сущее причастно Прекрасному и Добру, ибо и оно – Прекрасное и Добро тогда, когда сверхсущественно – по отъятии всего – воспевается в Боге» [8, с. 317]. Здесь для автора трактата «О божественных именах» возникает проблема объяснения зла.

Ведь если даже не-сущее является прекрасным и добрым, то зло невозможно отождествить с не-сущим. В трактате утверждается гораздо более сложная идея: «А зло не числится ни среди сущего, ни среди не-сущего, и гораздо больше, чем само не-сущее, отстоит от Добра как нечто чуждое и бессущественное» [8, с. 349]. Зло объясняется не как собственно не-сущее, а как *стремление разумных существ к не-сущему*, хотя Бог предназначил их для стремления к сущему.

Эту важную мысль Псевдо-Дионисий разъясняет на примере демонов, которые являются самым наглядным воплощением зла. Отрицая наличие зла в демонах в качестве их *сущности*, автор трактата объясняет его *их недостаточным следованием своей сущности*, которая есть Добро и задает их бытие не как демонов, а как ангелов. «Так что, если демоны пребывают вечно одними и теми же, то они не злы, потому что вечное тождество – свойство Добра. Если же они не всегда злы, то злы не по природе, а от недостатка ангельских благ. И они не совершенно непричастны Добру, поскольку существуют, живут, думают и вообще у них есть какое-то движение желания. Что они злы, говорят из-за того, что они оказались неспособны к соответствующей их природе деятельности. Их зло – это отступничество, уход от того, что им подобает, упущение, несовершенство и бессилие, ослабление, отступление и отпадение от создающей их совершенство силы... Таким образом, демонский род представляет собой зло не тем, чем он является по природе, а тем, чем он не является. И все данное демонам добро не изменилось, но они от всего данного им добра отпали. О данных им ангельских дарах мы никогда не скажем, что они изменились, они ведь существуют и невредимы и лучезарны, хотя те и не видят их, лишив самих себя способности видеть Добро» [8, с. 375–377].

Итог этих рассуждений сформулирован в трактате следующим образом: «Так что нет злой природы, зло же природы состоит в неспособности исполнить свою природу». «Не смыслом ведь и силы производят зло, но бессилие, слабость и несовершенное смешение несхожего» [8, с. 393]. Однако неспособность исполнить свою природу всегда может смениться способностью ее исполнить через усилие самого разумного существа (демона, человека или ангела). Такая концепция зла не предполагает окончательного отпадения от добра (акта грехопадения), она признает любое зло и несовершенство преодолимыми. Именно поэтому зло и слабость непростительны, отсюда следует этический радикализм Псевдо-Дионисия в осуждении

не зла, а злых, ведь они *всегда* и *мгновенно* могут стать добрыми, у них *всегда достаточно для этого собственной силы*. В трактате об этом сказано афористически точно: «Но кто-нибудь скажет, что слабость заслуживает не наказания, а прощения. Если бы быть сильным было невозможно, это было бы справедливо» [8, с. 399]. Нетрудно видеть, что такое понимание зла хорошо соотносится с концепцией Оригена (см. раздел 4) и органично развивает гностическую антропологию, в которой главными определениями человека являются не слабость и «греховность», как в церковном учении, а *сила* и *могущество*.

С полной откровенностью гностический характер построенный Псевдо-Дионисия выступает в разделе трактата, объясняющем смысл имен Бога «Справедливость», «Спасение» и «Избавление». На характерное риторическое возражение против справедливости Бога, не препятствующей тому, что «праведных людей оставляют без помощи, когда их угнетают злые люди», автор возражает не с позиции ортодоксального учения, в рамках которого такого рода факты объясняются всеобщей «греховностью» людей и сглаживаются примерами прямого спасающего действия Бога по отношению к отдельным праведникам, а указанием на то, что Бог поддерживает и укрепляет волю и мужество людей, и этого вполне достаточно, чтобы они смогли сами преодолеть все трудности: «...характерное свойство божественной справедливости не прельщать и не губить *мужество лучших людей* материальными подаяниями, и если с кем-то это начнет происходить, не оставлять людей без помощи, но утверждать их в добром и нерасслабленном стоянии и по достоинству воздавать им за то, что они такие» [8, с. 487, курсив мой. – И.Е.].

Не удивительно, что понятия Спасения и Избавления, в их высшем религиозном смысле, здесь также оказываются совсем иными, чем в ортодоксальном учении. В последнем Бог как Спаситель – это Христос, искупающий своей голгофской жертвой всеобщий грех людей и позволяющий им в конце вселенской истории, на Страшном Суде, надеяться на дарование избавления от несовершенства и страдания. В нашем трактате речь идет совсем о другом: религиозное спасение есть «поддержание всего неизменным, согласным с самим собой, немятежным и несклонным к худшему; сбережение всего непобедимым, неподверженным нападениям, собственными для каждого смыслами украшаемым» [8, с. 487]. Здесь вновь весь смысл перенесен с Бога на человека: именно в самом человеке, в его собственной природе и сущности находится причина спасения

и избавления, Бог же только поддерживает человека в его стремлении следовать своей сущности и природе.

В трактате «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисий выстраивает строгую и неизменную иерархию небесных, ангельских сил, отвергая наиболее одиозную еретическую идею Оригена о том, что ангелы, демоны и люди могут переходить друг в друга. Но это не делает соответствующую концепцию менее еретической, поскольку ее главной целью является доказательство неразрывной связи Бога и сотворенного мира через ангельскую иерархию: «...цель Иерархии – уподобление по мере возможности Богу и соединение с Ним» [9, с. 71]. По сути, здесь демонстрируется конкретный механизм сущностного единства Бога и всего сотворенного им, т.е. своеобразно конкретизируется модель мистического пантеизма. Иерархия ангельских начал, описанная в этом трактате, стала самым популярным элементом богословской системы Ареопагитик, однако она имеет второстепенное и подчиненное значение по отношению к идеям трактата «О церковной иерархии», где проводится еще более важная еретическая идея о том, что для человека доступно сущностное единство с Богом и постижение его «тайн» (хотя и не тем способом, каким мы познаем конечные сотворенные предметы).

Начинается трактат «О церковной иерархии» с типично гностического указания на то, что необходимо хранить таинство постижения «сокрытого Бога» «непричастным и неприкосновенным для непосвященных» [11, с. 567]. Вся суть церковной иерархии и таинств церкви в трактате сводится к достижению обожения, соединения с Богом и полного принятия его божественного света, но автор трактата не предполагает, что все люди в равной степени способны к этому: только лучшие и высшие могут осуществить это в своей жизни в полной мере, они и должны быть «иерархами», т.е. руководителями, ведущими к той же цели, обожению, всех тех, кто сам не способен осуществить ее.

Исходным пунктом описания церковной иерархии является ее уподобление небесной иерархии. Различие между ними автор трактатов сводит к тому, что участники ангельской иерархии непосредственно умом воспринимают посылаемые им от Бога откровения, а участники церковной из-за наличия у них тел вынуждены сначала воспринимать божественные откровения в виде чувственных созерцаний и только по мере своих духовных сил переходить от них к собственно «божественным созерцаниям»: «...высшие нас сущности и чины, о ко-

торых мы уже сделали священное упоминание, бестелесны, и их иерархия относится к области ума и надмирна; нашу же мы видим сообразно нам самим множащейся разнообразием воспринимаемых чувствами символами, благодаря которым мы иерархически в присущей нам соразмерности возводимся к единовидному обожению, к Богу и божественной добродетели. Они, как умы, постигают, как им положено, умом; мы же благодаря чувственным символам возводимся, насколько это возможно, к божественным умозрениям» [11, с. 571]. Но ни в этом описании, ни во всех последующих мы не находим принципиального и непреодолимого различия между теми созерцания Бога, которые осуществляют ангелы, и теми, которые способны осуществить люди, точно так же нет и принципиальной разницы в способности и степени обожения тех и других.

В конечном счете Псевдо-Дионисий так определяет три этапа возведения каждого члена церкви к состоянию обожения в рамках священной иерархии: «Ведь святейшее священнодействие совершений в качестве первой боговидной способности имеет священное очищение несовершенных, в качестве средней – освящающее просвещение очищаемых, а в качестве последней, подводящей итог предыдущим, совершенствование посвященных в науку собственных посвящений. Чин же священнодейтелей на первой ступени путем посвящения очищает непосвященных; на средней – световодительствует; а посредством последней и крайнейшей из священнодействующих способностей – совершенствует приобщившихся божественному свету в совершенном понимании увиденных осияний» [11, с. 673]. В этом описании автор трактата виртуозно использует упомянутый выше метод «сокрытия» своих еретических представлений от критиков и «непосвященных»: он использует настолько сложную стилистику, что даже внимательному читателю нужно несколько раз прочитать этот текст, чтобы понять, что он значит. Тем не менее главный смысл этого фрагмента и всего трактата «О церковной иерархии» вполне прозрачен: для любого человека открыта перспектива полного обожения, полного совершенства через собственные усилия и через помощь «священнодейтелей», «иерархов», при этом в конце всего описанного здесь пути человек будет *совершенно понимать* те божественные откровения, которые он в его начале воспринимал только в форме чувственных созерцаний, т.е. искаженно и неполно.

Для любого непредвзятого исследователя расхождение концепции обожения Ареопагитик с догматическим учением церкви не вызывает сомнения [38, с. 97–135]. Как мы только

что видели, в трактате «О церковной иерархии» прямо утверждается, что между ангелами и людьми нет принципиального различия в смысле возможности слияния с Богом и его постижения. Это в очередной раз показывает, что в системе Псевдо-Дионисия нет места акту грехопадения, поэтому, как и все его предшественники по гностической традиции, он предполагает, что человек может собственными усилиями добиться полного обожения. Впрочем, он гораздо более резко, чем это было принято до него, противопоставляет отдельных избранных людей, избранных «философов-мистиков», которые самостоятельно приходят к обожению, к соединению с Богом, и все остальное человечество, к которому он относится с явным презрением. Значение указанных избранных людей заключается в том, что только они могут быть посредниками в передаче божественных энергий всем обычным людям. Именно иерархию указанных избранных личностей, ведущих человечество к постижению Бога, Псевдо-Дионисий называет церковью, и это понимание трудно согласовать с ортодоксальным пониманием церкви как Тела Христова или как «нового человечества во Христе» [38, с. 97–100]. Собственно говоря, образ Христа вообще занимает очень малое место в Ареопагитиках и упоминается в основном только для создания видимости его хотя бы какого-то значения, т.е. для отвода обвинений в ереси.

По контрасту с незначительной ролью образа Христа в Ареопагитиках, можно обратить внимание на то, какое большое значение автор трактатов придает Премудрости (Софии). В качестве имени Бога Премудрость множество раз упоминается на страницах Ареопагитик, она «есть причина всякого ума и смысла, всякой премудрости и сознания... Ей принадлежит всякая воля, от нее – всякое знание и сознание, и в Ней “все сокровища премудрости и ведения” “сокрыты” (Кол. 2:3)» [8, с. 451]. Такое отношение к известнейшему персонажу гностической традиции можно понять как скрытое послание автора «посвященным», тем, кто знает об истинных истоках учения Христа и должен правильно понять подлинную цель всех осуществляемых философских построений.

Литература

1. *Аржанов Ю.Н.* Книга святого Иерофея // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. Т. 1 / Под науч. ред. Г.И. Беневица и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневиц. М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. С. 498–507.

2. *Беневич Г.И.* Иоанн Скифопольский // Православная энциклопедия. Т. 24. М.: Православная энциклопедия, 2010. С. 608–613.
3. *Беневич Г.И.* Евагрий Понтийский и палестинская философско-богословская традиция // *Acta Eruditorum*. 2017. Вып. 23. С. 21–26.
4. *Беневич Г.И.* О некоторых философско-богословских аспектах учения оригенистов IV–V вв. и полемики с ними // *Acta Eruditorum*. 2015. Вып. 19. С. 54–60.
5. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. В 4 т. Т. 4. Петроград: Третья государственная типография, 1918.
6. *Болотов В.В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб.: Типография Ф.Е. Елонского и К., 1879.
7. *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб.: Печатня С.П. Яковлева, 1898.
8. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкование Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. С. 207–566.
9. *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкование Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. С. 37–206.
10. *Дионисий Ареопагит.* О таинственном богословии // Историко-философский ежегодник – 90. М.: Наука, 1991. С. 227–231.
11. *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкование Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. С. 567–736.
12. *Дунаев А.Г., Фокин А.Р.* Евагрий Понтийский // Православная энциклопедия. Т. 16. М.: Православная энциклопедия, 2007. С. 557–581.
13. *Евагрий Понтийский.* Послание к Мелании // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. Т. 1 / Под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. М., СПб.: «Никея»–РХГА, 2009. С. 477–497.
14. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989. С. 274–296.
15. *Евлампиев И.И.* Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 1. С. 190–230.
16. *Евлампиев И.И.* Философия Л.П. Карсавина и мистическое учение каббалы // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2022. № 2. С. 634–643.
17. *Епифаний Кипрский.* Творения. Ч. 3. М.: Типография В. Готье, 1872.
18. <Иоанн Скифопольский>. Святого Максима предисловие к сочинениям святого Дионисия // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкование Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. С. 27–35.
19. *Иринеи Лионский.* Творения. М.: Православный паломник, 1996.

20. *Карсавин Л.П.* Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 58–75.
21. Книга святого Иерофея (фрагмент) // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. Т. 1 / Под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирокова; сост. Г.И. Беневич. М., СПб.: «Никея»–РХГА, 2009. С. 508–530.
22. *Кремлевский А.* История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань: Типо-литография императорского университета, 1898.
23. *Лебедев Д.А.* Св. Александр Александрийский и Ориген. Киев: Типография «Петр Барский в Киеве», 1915.
24. *Лебедев П.* Пелагианство. Статья I // Православное обозрение. 1866. Т. 19. Вып. 4. С. 364–405.
25. *Лебедев П.* Пелагианство. Статья II // Православное обозрение. 1866. Т. 20. Вып. 6. С. 129–145.
26. *Морескини К.* История патристической философии. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2011.
27. *Николай Кузанский.* Игра в шар // Николай Кузанский. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 250–315.
28. *Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008.
29. *Плотин.* Против гностиков // Плотин. Вторая эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. С. 295–346.
30. *Порфирий.* Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
31. *Светлов Р.В., Цыб А.В.* Проблема «двух Оригенов» // АКАДНМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма, межвузовский сборник / Отв. ред. А.В. Цыб. Вып. 7. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 482–500.
32. *Серегин А.В.* К вопросу о двух Оригенах // Богословские труды. 2009. № 42. С. 44–86.
33. *Соловьев В.С.* Валентин и валентинеане // Философский словарь Владимира Соловьева / Сост. Г.В. Беляев. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. С. 3–8.
34. *Соловьев В.С.* Ориген // Философский словарь Владимира Соловьева / Сост. Г.В. Беляев. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. С. 332–343.
35. *Спаский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). 2-е изд. Сергиев Посад, 1914.
36. *Тернер Дж.Д.* Гностицизм и платонизм: Сифианские платонизирующие тексты из Наг-Хаммади в их отношении к поздней платонической литературе // Религиоведческие исследования. 2010. № 3/4. С. 109–136.

37. Холл С.Дж. Учение и жизнь ранней Церкви. Новосибирск: Посох, 2000.
38. Чорноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія. Київ: Дух і Літера, 2010.
39. Шеллинг Ф.В.Й. Philosophische Untersuchungen über die menschliche Freiheit und die damit verbundenen Gegenstände // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.
40. Шкуро С.В. Дионисий Ареопажит в концепции Ю.П. Черноморца // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. 2014. Т. 156. Кн. 1. С. 200–207.
41. Arnold D.W.H. The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
42. Krämer H.-J. Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. 2. Aufl. Amsterdam: Schippers, 1967.
43. Lienhard J.T. Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century. Washington: CUA Press, 1999.
44. Mazur A.J. The Platonizing Sethian background of Plotinus's mysticism. Leiden: Brill, 2021.
45. Mazzucchi C.M. Damascio, autore del Corpus Areopagiticum, e il dialogo ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ // Aevum. 2006. No. 80 (2). P. 299–334.
46. Mazzucchi C.M. Impudens societas, sive Ioannes Scythopolitanus conscius Areopagiticae fraudi // Aevum. 2017. No. 91(2). P. 289–294.
47. Orlandi T.A. Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi // The Harvard Theological Review. 1982. Vol. 75. No. 1. P. 85–95.
48. Turner J.D. Plotinus and the Gnostics: opposed heirs of Plato // The Routledge Handbook of Neoplatonism / Ed. by S. Slaveva-Griffin, P. Remes. 2-d ed. L.; N.Y.: Routledge, 2014.
49. Wilamowitz-Moellendorff U. von. Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanius // Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. 1911. Bd. 38/2. S. 759–772.

Igor I. Evlampiev

The development of the tradition of Gnostic Christianity in the philosophy of Origen and his successors

Abstract. The monograph examines the formation of the tradition of philosophical interpretation of the original, undistorted (Gnostic) Christianity, beginning with the systems of Valentinus and Basilides (2nd century) and ending with the system of Pseudo-Dionysius the Areopagite (6th century),

which legalized the key principles of Gnostic thought within orthodox theology. The theological and philosophical doctrine of Origen, understood as the initial and exemplary form of mystical pantheism – a metaphysical model of the relationship between God, the world and man, which determined the main line of development of all subsequent European philosophy, up to the systems of J. Fichte, F. Schelling, A. Schopenhauer and A. Bergson, is analyzed in detail. It is proved that Origen clearly expressed the main principle of this metaphysical model – the assumption of some mysterious "defect" in God (nothingness), because of which the divine omnipotence is incomplete and leaves room for human freedom as a quality that determines not only all the events of earthly existence, but also the fate of the created world as a whole. The influence of Origen's ideas on the formation of the doctrines of Arius and Pelagius, who with even greater persistence proved the absoluteness of human freedom, is traced. The hypothesis about the creation of treatises published under the name of Dionysius Areopagite in the circle of Gnostic thinkers, the most famous representatives of which were John of Scythopolis and John Philoponus, is substantiated.

Keywords: Gnosticism, history of Christianity, Origen, Pseudo-Dionysius the Areopagite, Arianism, Pelagianism, mystical pantheism.

Evlampiev Igor Ivanovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

М.С. Жарова

ПОЧТЕНИЕ К РОДИТЕЛЯМ. СООТНОШЕНИЕ РАЗУМА И ДОБРОДЕТЕЛИ

Аннотация. В статье рассматривается проблема соотношения разума и добродетели. Ставятся вопросы о том, является ли разум основанием добродетели, зависит ли добродетель от разума, обладает ли добродетель сверхразумной природой. Отвечая на эти вопросы, автор обращает внимание на такую добродетель, как почтение к родителям. В статье рассматривается библейский подход к пониманию этой добродетели, выраженный в заповедях «Почитай отца твоего и мать твою», «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость» и «Старца не укоряй, но увещивай, как отца». Проводятся параллели с трактовкой добродетели почитания родителей в этике Аристотеля. Анализируются также конфуцианские представления, связанные с нормами сыновней почтительности (сяо) и учением о «благородном муже». Сяо – это одна из основных нравственных категорий китайской культуры, возможно, составляющая ее стержень. Сопоставление семьи и государства играет особую роль в понимании сяо: согласно конфуцианской традиции, семья подобна государству, и механизмы их существования и развития во многом схожи. В китайском представлении почтение к родителям не ограничивается непосредственным отношением к ним, а предполагает взросление, становление личностью, обретение собственного места в жизни, чтобы человек смог стать самостоятельным и положительным членом общества, достойным потомком своих родителей и более отдаленных предков. На примере анализа почтения к родителям героини романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» Сони Мармеладовой подчеркивается сложность и неоднозначность этой добродетели. Однако ее отношения с отцом помогают также сделать вывод о том, что разум выступает критерием добродетели.

Ключевые слова: добродетель, почтение к родителям, разум, конфуцианство.

Жарова Мария Сергеевна – студентка Института философии СПбГУ.

С древних времен человека интересует такое понятие, как «добродетель», люди рассуждают о ее природе и возможностях ее обретения. Как правило, под словом «добродетель» понимается некое положительное нравственное свойство человека, определяемое его волей и поступками. Существуют разные мнения о том, дается ли добродетель людям от рождения или для ее достижения необходимо прилагать дополнительные усилия. При этом в большинстве случаев признается, что каждый достойный человек должен стремиться к добродетели, постоянно совершенствуя самого себя. Так, Аристотель видел в добродетели путь к достижению счастья и вместе с тем важнейшую составляющую самого счастья¹. Несомненно, добродетель имеет отношение к знанию, разуму в целом. Но как именно соотносятся разум и добродетель? Рассмотреть эту проблему я хочу на примере такой добродетели, как почтение к родителям.

Сложно представить себе культуру, в которой почтение к родителям не считалось бы ценностью. Эта нравственная категория основывается на уважении, искренней благодарности и осознании долга перед родителями за дарованную жизнь. Для кого-то это абсолютно естественное чувство², произрастающее из глубокой привязанности к родителям. В ком-то оно вырабатывается в процессе воспитания, и не только сугубо семейного, но и общественного. Некоторые люди лишены этой добродетели либо по тем или иным причинам пренебрегают ей³.

¹ Ср.: «...человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели» [4, с. 64]; «Счастье – это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие» [4, с. 67].

² Например, В.С. Соловьев считал «благоговение» естественным человеческим чувством по отношению к высшему. В детстве человек благоговееет перед родителями, на этой основе впоследствии в человеке формируется религиозное чувство. По Соловьеву, благоговение как отношение к высшему дополняется в человеке двумя другими, столь же естественными чувствами: стыдом как отношением к низшему в себе и состраданием как отношением к равному себе [7, с. 128–130].

³ Например, по Аристотелю, «ни одна добродетель внеразумной части души не возникает в нас от природы». А к добродетелям «внеразумной» (to alogon) части души он относит «благоразумие, справедливость, мужество и другие черты нрава, вызывающие одобрение». Если мы хотя бы отчасти отнесем почтение к родителям к числу добродетелей «внеразумной» части души, то тогда можно допустить, что для Аристотеля почтение к родителям – не природное свойство человека, а приобретаемое в процессе воспитания [3, с. 304–306].

Однако каким именно должно быть почтение к родителям? Представления об этом в разных культурах обычно схожи, но все же имеют некоторые различия. Так, все мы знакомы с библейской заповедью «Почитай отца твоего и мать твою» (Исх. 20:12). Ей вторят и множество других библейских изречений, указывающих, что нельзя злословить, обкрадывать, применять насилие к родителям – все они регулируют поведение детей по отношению к родителям, устанавливают запрет на те действия, которые причиняют им вред. При этом есть изречения, конкретизирующие должное поведение детей по отношению к родителям. Например, «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость» (Еф. 6:1). Есть среди них и такое: «Старца не укоряй, но увещевай, как отца» (1Тим. 5:1). Слово «увещевать» можно трактовать как «уговаривать, убеждая, советуя, стараясь образумить, наставить на правильный путь». Это говорит о том, что отношение к родителям должно быть основано не на слепом послушании и покорности, а на разумности и ответственности. Долг детей перед родителями состоит в том, чтобы предостерегать их от ошибок и заблуждений с помощью разума, подобно тому, как родители воспитывают детей, когда те только начинают свой жизненный путь.

Есть и еще один пример представления о почтении к родителям – одна из основных китайских нравственных категорий «сяо», сыновняя почтительность. Это ключевой элемент культа предков, возможно, стержня всей китайской культуры. Сопоставление семьи и государства играет особую роль в понимании сяо: согласно конфуцианской традиции, семья подобна государству, и механизмы их существования и развития во многом схожи. Так, существовавший с древних времен культ Неба предполагал, что государь – это «Сын Неба», получающий свою власть от «Отца» (к слову, отец считался «Небом» в той же степени, в какой Небо – «отцом»). И он в свою очередь должен использовать эту божественную власть во благо страны, подобно тому, как родители заботятся о своих детях. Таким образом, сыновняя почтительность служила основой почтительного отношения подданного к государю. Стоит отметить, что хоть сяо и предполагает искреннюю и жертвенную заботу и выражение уважения к родителям и предкам в разных ритуалах со стороны детей, здесь все равно не подразумевается беспрекословное выполнение всех прихотей старших. Например, в одном из суждений Конфуция также идет речь о том, чтобы мягко увещевать своих ро-

дителей при необходимости [6, с. 149]. Согласно «Канону сыновней почтительности» («Сяо цзин») [1], справедливая сыновняя критика, направленная на исправление отцовских недостатков, является нормой сяо – так же, как и министерский протест, направленный государю во спасение страны.

Интересно, что в китайском представлении почтение к родителям не ограничивается непосредственным отношением к ним. В широком смысле сыновняя почтительность имеет целью взросление, становление личностью, обретение собственного места в жизни: «Обеспечить [свою] самость; решать дела, [следуя] правильным путем; обрести имя (ян мин) у последующих поколений, чтобы [всем этим] прославить [своих] родителей, – это и есть завершение сыновней почтительности» [1, с. 199]. Таким образом, цель почтения к родителям состоит в том, чтобы быть самостоятельным и положительным членом общества и тем самым стать достойным потомком и продолжателем своих родителей и более отдаленных предков. Очевидно, сделать это можно, только если следовать пути добродетели. С этим связана важнейшая часть конфуцианства – учение об идеале личности. Этим идеалом считается «благородный муж» (цзюнь-цзы), обладающий «пятью добродетелями» (у дэ): гуманностью (жэнь), благопристойностью (ли), справедливостью (и), мудростью (чжи), верностью (син). Как раз проявлением гуманности и считается сыновняя почтительность. Кроме того, «в трактате “Сяо цзин” сыновняя почтительность была возведена в ранг “корня благодати/добродетели” (дэ)» [5, с. 280] [Ср.: 8, с. 158–159, см.: 2]. Причина этого состоит в том, что естественная любовь ребенка к родителям является основой человеколюбия [6, с. 140–141]. Почтительное отношение к родителям, проявляющееся в уважении и заботе, может стать фундаментом для развития других добродетелей личности, которые в дальнейшем распространятся и на остальных людей, поэтому воспитание детей в традиции сыновней почтительности обеспечивает общество «благородными мужчинами» и способствует его развитию и благополучию. Таким образом, почтение к родителям играет особую роль в формировании и развитии добродетельной личности, является залогом того, что человек обретет свое место в мире и внесет свой вклад в общее благо.

Однако существуют ли обстоятельства, которые могут оправдать отсутствие почтения к родителям? Как говорилось выше, неотъемлемой частью почтения к родителям является уважение. Но все ли люди, ставшие родителями, действительно

его заслуживают? Вспомним героя романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» Семена Мармеладова, человека совершенно опустившегося, обреченного своих близких на нищету и страдания. Его дочь Соня была вынуждена заниматься проституцией именно по вине отца, из-за его неспособности заботиться о своей семье она пожертвовала собой. Был ли Семен достойным отцом для своей дочери Сони и детей своей супруги, ответственность за жизнь и благополучие которых также легла на нем? Заслуживает ли он почтения со стороны своих детей? Очевидно, что Соня не должна проявлять почтение к своему отцу, у нее нет перед ним никакого долга, ведь он не выполнил свой отеческий долг, а лишь сделал свою дочь несчастной. В данном случае отсутствие добродетели оправдано с точки зрения разумности. На первый взгляд, это может показаться парадоксальным, поскольку разум – это путь к добродетели, а не от нее. Соответственно, возникает вопрос о соотношении разума и добродетели: является ли разум основанием добродетели или добродетель не зависит от разума? Быть может, добродетель обладает сверхразумной природой?

Для ответа на эти вопросы следует задуматься, будет ли нечто считаться добродетелью, если оно не имеет разумных оснований. На наш взгляд, существование добродетели обусловлено разумом, и отсутствие добродетели по разумным причинам вовсе не отрицает причастность добродетели к разуму, а наоборот, доказывает это. Человек может совершить добродетельный поступок не в результате усилия разума, а, например, из сострадания, но при этом у этого поступка все равно будут разумные основания (помочь тому, кто оказался в беде, вполне разумно, поскольку это принесет благо). Разум выступает критерием добродетели, и, если нечто лишено разумности, оно уже не является проявлением добродетели. Добродетель соотносится с благом, выступает способом его достижения. И то, что лишено разумных оснований, не может быть благом для человека, а значит, и к добродетели не имеет никакого отношения. Так, на примере Сони Мармеладовой мы видим, что ее попытки проявлять неразумное почтение к своему отцу не закончились ничем хорошим: Семен Мармеладов брал у дочери деньги и пропивал их, а она продолжала жертвовать собой. Причиной этого замкнутого круга стало отсутствие разумных оснований для добродетели.

Однако этот же пример Семена и Сони Мармеладовых ставит еще два вопроса. Во-первых, является ли добродетелью по-

чтение к недобродетельному отцу? Во-вторых, является ли добродетельным человек, ведущий недобродетельную жизнь? На первый вопрос мы можем ответить положительно, лишь зная наперед, что в конечном счете «слепое» почтение Сони к отцу окажется благом для всех ее близких и, возможно, даже для нее самой, если мы признаем самопожертвование во имя ближнего благом. Однако так мы можем рассуждать о персонажах прочитанного романа: о героях, хотя и встречающихся в жизни, но, тем не менее, вымышленных. А еще – о героях уже написанного и прочитанного романа, т.е. о таких героях, жизненный путь которых завершен и логика их поступков от начала и до конца просматривается. Не так обстоит дело «внутри жизни» – в такие моменты, когда человеку приходится совершать этический выбор, не зная наперед его последствий, не имея полной картины всех обстоятельств собственной жизненной драмы. То есть делать выбор «изнутри» всегда сложнее, чем со стороны, поэтому первый вопрос все-таки намного более драматичен, чем может представиться, если мы будем исходить только из романа Ф.М. Достоевского. Отвечая на второй вопрос и имея в виду Соню, мы также можем дать положительный ответ, ведь все поступки героини продиктованы в конечном счете не только почтительностью к отцу, но и заботой о детях, а любовь искупает многое, если не все. Но и здесь выбор ответа не так и прост, ведь «взвешивание» грехов и добродетелей проводит уж никак не сам носитель этих грехов и добродетелей. И здесь нам даже не нужно выходить за пределы романа: автор очень хорошо показывает, что Соня Мармеладова считала сама себя кем угодно, но только не праведницей.

Эти два вопроса еще раз убеждают нас в том, что никакая добродетель не существует без разума. И предел такой добродетели, как почтение к родителям, устанавливается именно разумом. Из рассматриваемого примера из романа «Преступление и наказание» можно также сделать вывод о том, что такая добродетель, как почтение к родителям, будет иметь разумное основание только при наличии родительской добродетели, которая проявляется в искренней заботе о ребенке, готовности приложить все усилия и пожертвовать собой ради его благополучия. Семен Мармеладов не был добродетельным отцом, поэтому почтение к нему со стороны Сони лишилось рационального основания. Детско-родительские отношения предполагают обоюдную ответственность, и вытекающие из этого добродетели обуславливают друг друга. Однако стоит признать, что

родительская добродетель первична, поскольку после рождения ребенку необходимо время на становление личностью, которая будет способна подвергать свои действия оценке разума и действовать в соответствии с представлением о добродетели. А родители в этот момент уже обладают достаточным уровнем развития личности, который позволяет им раскрыть свою внутреннюю способность к добродетели, обусловленную разумом. В связи с этим то воспитание, которое родители дадут своим детям, имеет решающее значение, во многом именно оно определяет, каким вырастет человек и будет ли он способен к такой добродетели, как почтение к родителям.

Человек наделен разумом, и именно благодаря этому он способен осознавать добродетель и стремиться к ней. Однако осуществление добродетели зависит от еще одной важнейшей человеческой особенности – воли. Каждый из нас должен самостоятельно определить, как правильнее использовать дарованный нам разум, и осознать необходимость следования путем добродетели.

Литература

Исследования

1. *Кучера С.* Конфуцианский трактат «Сяо цзин» («Каноническая книга о сыновней почитательности») // История, культура и право древнего Китая: собрание трудов. М.: Наталис, 2012. С. 197–230.
2. *Тютрина В.В.* Детство в китайской философии. Китайские философские теории о развитии человека // Вестник Московской международной академии. 2017. №1–2. С. 82–91.

Источники

3. *Аристотель.* Большая этика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 295–374.
4. *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
5. *Духовная культура Китая.* Энциклопедия в пяти томах. Т. 1 / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Восточная литература РАН, 2006.
6. *Лунь Юй* // Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2 т. / Пер. В.А. Кривцова. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 139–174.
7. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
8. *Сюнь-Цзы* // Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2 т. / Пер. В.Ф. Феоктистова. Т. 2. М.: Мысль, 1972. С. 141–209.

Maria S. Zharova

Reverence for parents. The relationship between reason and virtue

Abstract. The article deals with the problem of correlation of reason and virtue. The questions of whether reason is the basis of virtue, whether virtue depends on reason, whether virtue has a superminded nature are raised. Answering these questions, the author draws attention to such a virtue as reverence for parents. The article considers the biblical approach to the understanding of this virtue, expressed in the commandments “Honor your father and your mother”, “Children, obey your parents in the Lord, for justice demands it” and “Do not rebuke an elder, but exhort him as a father”. Parallels are drawn with the interpretation of the virtue of honoring parents in Aristotle’s ethics. Confucian ideas related to the norms of filial deference (xiao) and the doctrine of the “noble man” are also analyzed. Xiao is one of the main moral categories of the Chinese culture, possibly forming its core. The juxtaposition of family and state plays a special role in the understanding of xiao: according to Confucian tradition, the family is like the state, and the mechanisms of their existence and development are similar in many respects. In the Chinese view, reverence for parents is not limited to a direct relationship to them, but involves growing up, becoming a person, finding one’s own place in life, so that a person can become an independent and positive member of society, a worthy descendant of his parents and more distant ancestors. On the example of the analysis of reverence for parents of the heroine of F.M. Dostoevsky’s novel “Crime and Punishment” Sonya Marmeladova, the complexity and ambiguity of this virtue is emphasized. However, her relationship with her father also helps to conclude that reason is the criterion of virtue.

Keywords: virtue, reverence for parents, reason, Confucianism.

Zharova Maria Sergeevna – student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Ф.И. Евлампиев

ПРОЕКТ РЕФОРМЫ МЕТАФИЗИКИ АНРИ БЕРГСОНА И ЕГО РАЗВИТИЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

Аннотация. В статье описывается проект реформы метафизики, предложенный французским мыслителем Анри Бергсоном в начале XX в. Ключевыми элементами его программы являлась критика традиционного метода философствования, который был основан на интеллекте, в то время как, по его мнению, эта способность для философствования не приспособлена, так как имеет совершенно другую область применения и искажает вещи, подстраивая их для своих целей, что несовместимо с философским стремлением к чистому познанию. В качестве альтернативы Бергсон предлагает обратиться к другой способности – интуиции, которая дает нам предмет познания непосредственно, как он есть, без искажений. В своей поздней работе «Два источника морали и религии» французский философ приходит к мысли, что высшей формой интуитивного познания является мистика. Мистик – это человек, который посредством особого интуитивного усилия способен проникать в реальность, как она есть, без посредства интеллекта. Проект Бергсона нашел отклик у русских религиозных мыслителей, в том числе у Н.А. Бердяева и С.Л. Франка. Франк перенял строго философскую часть идей Бергсона, взявшись за их развитие и доработку. В «Предмете знания» он, по сути, изложил модифицированную теорию познания Бергсона. В то же время, Бердяев сделал основной акцент на рассмотрении религии и мистики как метода познания, альтернативного рациональности. В статье также вкратце рассматриваются мистические мотивы в немецкой классической философии, представляющие собой первые намеки на концепцию Бергсона, в частности гегелевское определение мистики и фихтеанская идея любовного познания Абсолюта.

Ключевые слова: реформа метафизики, интеллект, интуиция, мистика, А. Бергсон, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев.

Евлампиев Федор Игоревич – бакалавр, студент магистратуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Рубеж XIX и XX вв. стал временем кризиса философии, затронувшего прежде всего ее некогда центральную часть – метафизику, находившуюся не в лучшем положении еще со времен И. Канта, который значительно ограничил ее притязания. Стремительно развивающиеся позитивные науки и неклассическая философия обратили внимание на многочисленные проблемы классической метафизики, совокупность которых сделала ее несостоятельность очевидной. В связи с этим открылись два пути, по которым могла пойти философия – реформа и разрыв. Победил в итоге второй вариант: в философии языка, аналитической философии, структурализме и близких к ним течениях, доминирующим в современной философии, метафизическая проблематика была отброшена, а в феноменологии – сведена до кантовских границ. Одной из немногих традиций, выбравших первую дорогу, стала русская философия. Однако если мы хотим понять, каким образом ее представители занимались реформой метафизики, нам следует обратиться к мыслителю, который наиболее четко сформулировал программу этой реформы, а именно к Анри Бергсону. В своей работе «Введение в метафизику» он подробно разобрал причины кризиса метафизики и изложил свой проект ее реформы, который и был воспринят русскими философами [1, с. 594–595].

Бергсон начинает свою защиту метафизики парадоксально: он соглашается со всеми пунктами предъявляемой ей критики. Однако, по его мнению, это говорит не о ее несостоятельности, а о том, что в ней присутствует ошибка – фундаментальный недостаток, появившийся еще в древности, который в итоге и завел ее в тупик. Эта ошибка заключается в том, что со времен Античности метафизические объекты исследовались с помощью интеллекта, который на самом деле для этого не подходит. Бергсон выделяет две основные способности познания, которые по-разному относятся к своему объекту, – это интеллект и инстинкт. Интеллект, по мнению Бергсона, не познает реальность, как она есть, а наоборот, искажает и перекраивает ее, подстраивая под нужды практического действия, которое представляет собой главную его цель (отнюдь не чистое познание, как считала классическая философия). Этот факт доказывается, если мы отвлечемся от интеллекта и его конструкций и обратимся либо к чистой чувственности, которая еще не была организована формами интеллекта, либо к непосредственному опыту нашего сознания. Если мы сделаем это, то заметим, что в нашей чувственности не существует четко очерченных вещей: нам дана неопределенная протяженность, слитность, в

которой различные качества перетекают друг в друга: «Нам дана *подвижная непрерывность*, где все одновременно и изменяется, и пребывает. Почему же мы разделяем два этих элемента, непрерывность и изменение, и представляем непрерывность в виде тел, а изменение – в виде однородных движений в пространстве? Это не данное непосредственной интуиции... Присущая индивидуальным сознаниям способность проявляться в отдельных действиях уже требует образования отдельных материальных зон, которые соответствовали бы живым телам: в этом смысле мое собственное тело и, по аналогии с ним, другие живые тела суть то, что я лучше всего различаю в непрерывности вселенной... Потребности наши могут быть удовлетворены, лишь если мы вырежем в этой непрерывности наше тело, а затем отделим от него другие тела, с которыми наше тело вступит в отношения» [9, с. 284–285].

Таким образом, интеллект не дает нам подлинного знания о вещах, так как это не является его задачей – он лишь размечает реальность способом, наиболее подходящим для действия. Ключевой особенностью этой разметки является стремление к превращению слитного и подвижного в разделенное и неподвижное: «Ограничимся пока замечанием, что устойчивое и неподвижное – это и есть то, к чему тяготеет интеллект в силу своей естественной склонности. *Наш интеллект ясно представляет себе только неподвижное*» [7, с. 168]. Это именно то, что произошло в философии: применение интеллекта к познанию реальности самой по себе (что философия на протяжении столетий заявляла как свою основную цель) привело к тому, что ее исходный подвижный характер был утрачен. Бергсон сравнивает традиционный философский подход с попыткой восстановить реальный объект во всей его полноте из набора фотографий, что, по его мнению, невозможно по той причине, что фотография представляет собой лишь изображение объекта, не имеющее в себе ничего от его сущностного содержания. Аналогом фотографий в философии являются понятия, каждое из которых представляет собой не более, чем символ реальности, выражающий лишь то, что смогло поместиться в его узкие рамки, в результате чего за пределами познания оказалось самое главное.

Ярким примером объекта, который каждый из нас может наблюдать и который не может быть полностью быть выражен никаким рядом понятий, является наше «Я»: «Но еще менее можно представить ее (внутреннюю жизнь “Я”. – Ф.Е.) посредством *понятий*, то есть абстрактных, или общих, или простых

идей. Конечно, никакой образ не может полностью выразить мое всецело оригинальное ощущение течения моего “Я”» [5, с. 136]. Однако метафизики прошлого не поняли этого. По мнению Бергсона, разнообразие противоречащих друг другу философских систем связано с тем, что в бесконечном множестве понятий, которые можно произвести из слитной реальности, одни философы придавали больший вес одним, а другие – другим, тогда как на самом деле ни из одного понятия или их группы нельзя познать реальность, так как они всегда представляют лишь символическое выражение небольшой ее части. Поэтому вместо бесконечных споров о том, кто прав, философские школы должны прийти к пониманию, что неправы они все, так как истина представляет собой неразрывное единство их позиций, которые они сами противопоставляют.

Однако встает вопрос: если интеллект не подходит для метафизического исследования, представляющего собой чистое, абсолютное познание, то что мы должны использовать вместо него? Для ответа на этот вопрос надо вернуться к двум способностям познания, которые были рассмотрены Бергсоном в «Творческой эволюции». Мы уже рассмотрели первую, интеллект, и сейчас обратимся ко второй – инстинкту. Бергсон считает, что его принцип действия противоположен интеллекту – он не перекраивает реальность, а встраивается в нее, следуя за всеми ее изгибами и поворотами: *«Интеллект характеризуется естественным непониманием жизни. Инстинкт же, напротив, принял форму жизни»* [7, с. 177]. По этой причине инстинкт дает полное знание о реальности, так как в нем живое существо буквально совпадает с ней, а не находится над ней, как в случае с интеллектом. Однако у инстинкта есть существенный недостаток – он всегда ограничен очень небольшой областью реальности, содержание которой ему доступно, тогда как интеллект, будучи пустой формой, такого ограничения не имеет, он может принять в себя любое содержание. Кроме того, инстинкт также имеет целью действие, просто он подходит к нему другим способом. Бергсон характеризует эту ситуацию так: *«...есть вещи, которые способен искать только интеллект, но сам он их никогда не найдет. Их мог бы найти только инстинкт, но он никогда не будет их искать»* [7, с. 165]. Иными словами, интеллект способен поставить задачу познания, но не способен достичь ее; инстинкт же не может задачу поставить, но может ее достичь. На первый взгляд, в этом случае полноценное познание кажется невозможным, но это лишь видимость, так как на самом деле инстинкт и интел-

лект не представляют собой две изолированные способности (что как раз и было бы привычным для интеллекта ходом), а являются лишь двумя крайними точками единого континуума, на котором представлено множество переходных форм. Поэтому существует способность познания, сочетающая непосредственное проникновение в предмет инстинкта и универсальность интеллекта, – *интуиция*. Бергсон утверждает, что на самом деле эта способность всегда применялась в философии, однако мыслители делали это неосознанно, заслоняя ее интеллектуальными построениями, которые на самом деле являлись ее разворачиваниями. В статье «Философская интуиция» он пишет об этом так: «Вначале нам кажется, что философская системы высится, подобно законченному и совершенному по архитектуре зданию, в котором удобно размещены все проблемы... Мы обнаруживаем, что в данных им решениях содержится, в упорядоченном виде или в беспорядке, но во всяком случае почти без изменений, элементы предшествующих или современных ему учений... Но постепенное возобновление контакта с мышлением философа, постепенное проникновение в образ его мыслей могут вызвать у нас и совершенно иное чувство... Но мы видим, как преобразуется философское учение, а не вращаемся вокруг него. Вначале уменьшается сложность. Затем одни части входят в другие. Наконец, все стягивается в одну точку, к которой мы можем все больше приближаться, хотя попытки достичь ее были бы тщетны» [6, с. 90–91]. Любая философия так или иначе содержит в своем фундаменте эту самую элементарную интуицию, которая затем получает свое развитие в построениях интеллекта, которые, как пишет Бергсон, подвержены внешним влияниям. Поэтому ключевым моментом бергсоновского проекта реформы метафизики является выведение интуиции на центральное место, стремление сделать ее применение в философии осознанным.

В связи с этим встает вопрос о том, как практически этот новый подход должен реализовываться. По мнению Бергсона, прежде всего необходимо отойти от понятий, которые замыкают нас в границах разума. Проблема, однако, заключается в том, что результат интуиции не может быть так же просто передан другому человеку именно по причине ее конкретности. Поэтому единственное, что мы можем сделать, – это облегчить ее совершение с помощью использования образов, что отдаляет новую философию, основанную на интуиции, от идеала строгой науки, приближая ее к искусству. Принципиальное отличие образа от понятия заключается в том, что он не претендует на отражение

предмета, а представляет собой лишь подпорку, лишь инструмент, который не имеет самостоятельной значимости.

В «Двух источниках морали и религии», своей последней крупной работе, Бергсон приходит к выводу, что наиболее полной и чистой формой интуитивного познания является *религиозный мистицизм*. Бергсон выделяет два вида религии – статическую и динамическую, которые принципиально отличаются друг от друга. Статическая религия есть реакция инстинкта на развитие интеллекта, грозящее уничтожить общество. Однако она не дает человеку познания, так как действует бессознательно как сила, подчиняющая его себе и не оставляющая места для рефлексии. Поэтому она и именуется статической – ее цель состоит в закреплении и поддержании существующего, а не в развитии и создании нового. По этой причине статическая религия обычно воплощается в видимых общественных институтах, так как поддержание социального единства, собственно, и составляет ее главную цель.

Противоположностью статической религии является религия динамическая, для которой Бергсон и использует термин «мистицизм». Ее ключевое отличие кроется в том, что она основана не на бессознательном действии инстинкта, насильственно согласующего индивида с обществом, а на личной деятельности особых людей, которых Бергсон называет мистиками. Мистик – это человек, который посредством особого интуитивного усилия проник в реальность, как она есть, без посредства интеллекта. Стоит отметить, что Бергсон понимает, какие возражения может вызвать такое отношение к мистицизму, скепсис к которому характерен для научного и строго философского мышления, и поэтому он делает несколько замечаний, проясняя свое понимание мистицизма и очищая его от распространенных предубеждений. Во-первых, он говорит об универсальности мистического опыта в том смысле, что каждый человек может испытать его. Более того, он защищает позицию, что этот опыт объективен не в меньшей мере, чем научное знание, так как любой человек в потенции может испытать то же, что и мистик, просто очень немногие действительно пытаются это сделать. Мистический опыт, таким образом, выводится за рамки субъективного переживания и наделяется познавательной ценностью. В качестве одного из аргументов, доказывающих его объективность, Бергсон указывает на поразительное сходство описания различными мистиками своего опыта, что не может быть полностью объяснено единством догматики. При этом особое внимание он уделяет тому факту, что все мистики так или иначе описывали

свой опыт с помощью художественных образов, что полностью соответствует его мысли об альтернативном пути построения метафизики во «Введении в метафизику». Мистик, погружаясь в реальность саму по себе, выражает ее в образах, благодаря которым другим людям становится проще идти по его стопам. Очевидно, что подобный подход требует пересмотра самой сущности философии, отказывающейся от стремления к строгости и точности позитивных наук, к которой она стремилась начиная с Нового времени.

При этом стоит отметить, что сходные с бергсоновскими мотивы мы можем обнаружить даже в немецкой классике, которая как раз стремилась к рациональности, структурированности и системности. В частности, у Гегеля можно встретить определение мистического как неразрывного единства того, что рассудок разделил, которое очень похоже на бергсоновское: «Относительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что под этим выражением следует понимать то же самое, что раньше применительно в основном к религиозному познанию и его содержанию называлось *мистическим*. Когда в наше время говорят о мистике, то, как правило, употребляют это слово в смысле таинственного и непонятого, и в зависимости от полученного образования и образа мыслей одни смотрят на это таинственное и непонятое как на нечто подлинное и истинное, а другие видят в нем суеверие и обман. Мы должны прежде всего заметить, что мистическое, несомненно, есть нечто таинственное, но оно таинственно лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистического (как синонима спекулятивного мышления) – конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их раздельности и противопоставленности» [10, с. 212]. Более того, Гегель пишет о ложности характерного для послекантовской философии разделения между вещами самими по себе и нашим знанием о них. Тем не менее, разум, высшую способность познания, по Гегелю, стоит понимать как нечто среднее между бергсоновскими понятиями интеллекта и интуиции, так как он, с одной стороны, непосредственно (с помощью чистого умозрения, без задействования чувственности) проникает в реальность, но, с другой, все еще основывается на понятиях, расположенных в четко распланированной системе. В этом смысле Гегель не рискнул отказаться от стройности и четкости разума, что не позволило его философии постигнуть реальность во всей ее полноте.

В этом смысле также интересны поздние работы Фихте и Шеллинга, в которых они оба обращаются к религиозной тематике. В частности, Фихте в своем курсе лекций «Наставление к блаженной жизни» говорит о возможности познания на основании особой «любви» к абсолютному, которая описывается им очень сходно с бергсоновским мистическим опытом, как *«точка по вечному»* [11, с. 12]. Таким образом, мистически-интуитивистский взгляд на познание имеет достаточно долгую историю, которую можно проследить ретроспективно вплоть до Платона. Суммировать его можно следующим образом: существует способность, позволяющая человеку проникать непосредственно в реальность, получая полное знание о ней в ее слитности и нераздельности. Эта способность отлична от рассудка, или интеллекта, искажающего реальность ее разделением на антиномии.

Особое внимание стоит обратить на соотношение интуитивистского подхода Бергсона с философией Канта, которая во многом определила научный вектор философии XIX–XX вв. В «Критике чистого разума» Кант устанавливает границы познания, определяемые нашим эмпирическим опытом и системой организующих его категорий. Познать можно лишь то, что чувственно воспринимается и что может быть подведено под категории разума. Однако ключевые объекты метафизики – «Я», мир сам по себе в своей целостности и первоначало, по мнению Канта, опыту недоступны и поэтому непознаваемы. Попытки же вывести познание из чистого умозрения наталкиваются на неразрешимые противоречия. Ошибка Канта заключается в том, что он указывает лишь на непознаваемость этих вещей с точки зрения рассудка, или интеллекта, который подчинен логическому закону исключенного третьего. В то же время, этот закон является законом мышления, а не реальности, которая не обязана подчиняться ему, о чем писал Бергсон и в чем заключалась суть гегелевской диалектики. Когда Кант в своих антиномиях доказывает истинность обоих противоположных тезисов, то он даже не думает о том, что выход из затруднения – просто признать их оба истинными, так как по отдельности каждый из тезисов представляет собой лишь ограниченную точку зрения, конечную вырезку из бесконечного, ухватившую лишь исчезающе малую его часть. Кант и сам в некотором смысле пошел в этом направлении во второй и третьей критиках (особенно в «Критике способности суждения»), однако он сделал это с огромным количеством оговорок, так и не отказавшись от исходного тезиса первой критики. Тем

не менее, уже это показывает естественность подобного поворота философствования, что ярко видно в системе А. Шопенгауэра, по сути, взявшего всю кантовскую философию, но радикализировавшего ее и пошедшего до конца туда, куда Кант двинуться побоялся.

Однако мало кто из европейских философов не связывал философию и религию друг с другом так тесно, как это делали представители русской философии. Особенно важно здесь то, что, кроме Бергсона, большинство западных мыслителей так или иначе вносили рациональные элементы в свое понимание религии, тогда как русские мыслители были готовы признать ее чисто иррациональным явлением, которое не должно рассматриваться с точки зрения разума, который неизбежно уничтожит самое важное в ней.

Если мы возвратимся к бергсоновскому проекту реформы метафизики, то из русских философов ближе всех ему следовал С.Л. Франк в «Предмете знания», по сути изложивший здесь модифицированную теорию познания Бергсона, поэтому мы начнем именно с него, несмотря на то, что в его философии религиозная тематика представлена в значительно меньшей степени, чем у его современников.

Главная идея «Предмета знания» заключается в том, что любое познание возможно лишь при условии, что мир как целое (одна из кантовских идей чистого разума) изначально нам каким-то образом дан. Этот вывод он делает на основании анализа логической формы любого связанного с познанием утверждения: «Пусть мы имеем суждение “ A есть B ”, в котором A и B суть понятия, по своему содержанию располагающиеся именно в этом определенном порядке следования... Но ведь A как таковое, A в изолированном своем содержании не имеет в себе ничего, кроме именно своего внутреннего содержания: A есть только A . Если бы мы в нем самом открывали его связь с B , то оно уже было не A , а AB ... если мы скажем, что предметом суждения “ A есть B ” является не A , как таковое, а именно A в его связи с B , то наше суждение, правда, избегнет нарушения закона противоречия, но зато превратится в пустую тавтологию, ибо примет форму “ AB есть B ”... В чем же тогда состоит предмет суждения? Решение очевидно: это есть не чистое A , и не A , связанное с B , а именно A в его связи с *чем-то иным вообще*» [12, с. 51–52]. Любое знание, таким образом, нуждается в некоем *предзнании*, которое обеспечивает пространство, основание, на котором мы уже можем связывать конкретные ве-

щи. Это основание Франк и называет *предметом знания*. По его мнению, этот предмет есть бытие, и он непосредственно дан нам во всей полноте, но скрыт от ясного знания, он дан потенциально, как бесконечный горизонт познаваемого, который изначально существует для нас в интуиции, а именно в интуиции всеединства: «Отвлеченное знание есть знание, выраженное в готовых замкнутых определенностях, иначе говоря – знание, которое выделяет из предмета его *содержание*... и имеет свой итог в лице этого содержания. Мы видим теперь, что это отвлеченное знание возможно не иначе, как на почве непрерывного всеединства, которое, будучи условием закона определенности, само уже не подчинено ему. Для того, чтобы мы могли выделить отдельную определенность или систему определенностей, мы должны иметь – в форме, предшествующей отвлеченному знанию – то непрерывное единство, которое, возвышаясь над системой определенностей, непосредственно указывает на нее и ведет к ней. Это и есть *интуиция целостного бытия как такового*, которое в акте познания через посредство закона определенности распадается перед нами на систему определенностей и в этой форме образует *содержание знания*» [12, с. 220]. Влияние бергсоновского проекта здесь очевидно: Франк точно так же противопоставляет интуицию целого и подвижного разбивающему на статические ограниченности отвлеченному знанию, подчеркивая, что подлинное познание возможно лишь при внимании к обоим видам знания.

Однако Франк, в отличие от других русских мыслителей, не делал особого акцента на религии. В качестве примера иного подхода мы обратимся к Бердяеву, который, наоборот, ставил религию во главу угла [3]. В начале своей книги «О назначении человека» он критикует традиционный способ познания, в котором объект и субъект противопоставляются: «Один из величайших и неоправданных предрассудков гносеологии заключается в том, что познанию противостоит вне его находящийся предмет, объект, который в познании должен отражаться и выражаться. Если мы возвысимся до духовного понимания познания, то нам станет ясно, что познание есть акт, через который с самим бытием что-то происходит, происходит его просветление» [4, с. 21]. Подлинное познание не есть просто отражение предмета в сознании, оно представляет собой особое взаимодействие с ним, *переживание* предмета в особом опыте, который можно назвать мистическим. При этом Бердяев открыто предостерегает философию от «попадания в рабство» к науке или религии, что может показаться странным, учитывая

явно религиозный характер его философии, но что легко проясняется, если мы вспомним бергсоновское деление религии на статическую и динамическую: Бердяев предостерегает именно от второй. Вообще влияние Бергсона на Бердяева достаточно заметно, что выражается даже в сходстве некоторых формулировок (например, определение истинного познания как «приобщения к источнику жизни»). При этом книга «О назначении человека» вышла за год до «Двух источников морали и религии», но темы своего последнего труда Бергсон наметил еще в своих предыдущих работах.

Значительное внимание Бердяев, как и Бергсон, уделяет критике научной философии, и прежде всего ее стремления понять мир вне человека, понять его чисто объективным образом. По его мнению, это невозможно, так как в этом предполагается предпосылка вторичности человека по отношению к миру. Между тем, по мнению Бердяева, «в основании философии лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек часть мира» [4, с. 22]. Здесь явно сказывается влияние не только Бергсона (высказывавшего сходные идеи еще в «Материи и памяти»), но и М. Хайдеггера, на которого Бердяев часто ссылается в этой работе.

Таким образом, можно утверждать, что бергсоновский проект реформы метафизики, выросший из многовековой мистической традиции и противостоявший диктату позитивизма, нашел свое продолжение и развитие в русской философии. Такие мыслители, как Франк и Бердяев, пошли именно той дорогой, которую Бергсон предложил во «Введении в метафизику», и продолжили разрабатывать новую метафизику, основанную на интуиции и особым образом понятом мистическом опыте [2].

Литература

Исследования

1. *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
2. *Твердислова Е.* Мистика как индивидуальный опыт: урок Семена Франка // Духовный арсенал. 2022. № 1. С. 102–120.
3. *Чекер Н.В.* Н.А. Бердяев: Бого-человеческий творческий диалог // Соловьевские исследования. 2018. № 1. С. 91–101.

Источники

4. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 20–254.

5. *Бергсон А.* Введение в метафизику // Бергсон А. Мысль и движущееся: Статьи и выступления. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. С. 130–165.
6. *Бергсон А.* Философская интуиция // Бергсон А. Мысль и движущееся: Статьи и выступления. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. С. 90–107.
7. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.: КАНОН-пресс, 1998.
8. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994.
9. *Бергсон А.* Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 160–317.
10. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974.
11. *Фихте И.Г.* Представление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997.
12. *Франк С.Л.* Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 37–419.

Fyodor I. Evlampiev

Henri Bergson's metaphysics reform project and its development in Russian philosophy of the early 20th century

Abstract. The article describes the project of metaphysics reform proposed by the French thinker Henri Bergson in the early 20th century. The key elements of his program were criticism of the traditional method of philosophizing, which was based on intellect. As an alternative, Bergson suggests turning to intuition, which gives us the object of cognition directly, as it is. In his later work *The Two Sources of Morality and Religion* the French philosopher comes to the idea that the highest form of intuitive cognition is mysticism. The mystic is a person who, through a special intuitive effort, is able to penetrate reality as it is, without the mediation of the intellect. Bergson's project resonated with Russian religious thinkers, including N.A. Berdyaev and S.L. Frank. Frank adopted the strictly philosophical part of Bergson's ideas, taking up their development and finalization. Berdyaev emphasized religion and mysticism as a method of cognition alternative to rationality. The article also briefly discusses mystical motifs in German classical philosophy that can be regarded as sources of Bergson's concept, particularly Hegel's definition of mysticism and the Fichte's idea of loving knowledge of the Absolute.

Keywords: reform of metaphysics, mysticism, intelligence, A. Bergson, S.L. Frank, N.A. Berdyaev.

Evlampiev Fyodor Igorevich – Bachelor, Master's student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

В.Ю. Панферов

РОЛЬ КИТАЙСКОЙ КУХНИ В МЕЖКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ РОССИИ И КИТАЯ

Аннотация. В статье предпринимается попытка рассмотреть на основе анализа современных социологических опросов такое явление, как китайская кухня в России, и оценить ее роль в процессе межкультурного взаимодействия и коммуникации между Россией и Китаем. Отмечается, что китайская кухня и китайские рестораны привносят уникальный социокультурный аспект в российское общество, ярко демонстрируя, что еда играет важную роль в межкультурных отношениях. Они не просто обеспечивают людей пищей, а становятся ключевым средством выражения культурной идентичности и невербального общения между людьми разных культур. Философская глубина китайской кухни и ее влияние на распространение «истернизации» подчеркивают богатство и уникальность этой культурной традиции. Все это транслируется китайскими ресторанами в российском обществе. В то же время, китайские рестораны представляют собой противоречивое явление. С одной стороны, они естественным образом распространяют в России в той или иной степени китайскую культуру, способствуют культурному обмену между россиянами и китайцами. С другой стороны, такие рестораны становятся местом сосредоточия самих китайцев в России. Китайцы посещают привычные для них места, где представлены воссозданные на чужбине их национальные интерьеры, в которых они могут отведать привычные для них блюда и в которых воспроизводятся знакомые для них практики. В этих заведениях китайцы чувствуют себя как дома, общаются на своем родном языке. Таким образом, китайские рестораны в определенной степени способствуют изоляции китайского населения в России, освобождая его от необходимости коммуницировать с местным населением.

Ключевые слова: межкультурное взаимодействие, Россия, Китай, китайская кухня, китайские рестораны.

Панферов Вячеслав Юрьевич – бакалавр, студент магистратуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Рестораны китайской кухни в России играют значительную роль в сфере культурного обмена между китайской и российской культурами. Они не только предлагают аутентичное кулинарное наследие, но и служат площадкой для взаимодействия и общения. Китайские рестораны в России играют важную роль в жизни китайской общины. Они не только служат местом, где люди могут собраться вместе, но и способствуют сохранению культурных традиций. В этих заведениях китайцы чувствуют себя как дома, общаясь на своем родном языке и наслаждаясь блюдами из родной кухни. Однако исследования, проведенные в Москве, указывают на то, что это также может привести к формированию изолированных групп, что создает некоторые препятствия в общении между различными культурами. Таким образом, китайские рестораны становятся не только местом встречи и комфорта для китайцев в России, но и отражают сложность и многообразие процесса межкультурного взаимодействия, представляя собой важный аспект культурной динамики в современном обществе.

Питание играет ключевую роль в нашей жизни, не только удовлетворяя базовые физиологические потребности, но и содействуя формированию социальных связей и коммуникации. В начале своего становления социология мало уделяла внимания аспектам питания. Даже в контексте вклада Эмиля Дюркгейма в развитие социологии вопросы, связанные с едой, оставались вне фокуса многих исследователей [4].

Западноевропейская культурная традиция играла значительную роль в формировании и эволюции восприятия питания в обществе. При анализе основных принципов культуры питания на Западе выделяются три основных направления: функционализм, структурализм и материализм. Георг Зиммель, немецкий философ, внес существенный вклад в понимание роли питания в социологии [5]. Он подчеркивал, что питание играет не только роль удовлетворения физических потребностей, но также способствует формированию общественного сознания. Своими исследованиями Зиммель пролил свет на важность пищи в формировании социокультурных аспектов жизни общества.

Питирим Сорокин, выдающийся американский социолог из России, в своих исследованиях уделял внимание социальным аспектам питания, особенно выявляя последствия голода. В его трудах отмечалось, что голод способен нарушать общественные нормы и моральные принципы, что существенно влияет на восприятие роли питания в обществе [8].

Расширяя представление о значимости питания, функционалисты подчеркивают его не только как средство удовлетворения физиологических потребностей, но и как ключевой элемент культурной идентичности. Они освещают роль питания в формировании уникальной кулинарной среды, способствующей созданию групп с определенными кулинарными характеристиками. В результате питание становится не только источником энергии для организма, но и мощным инструментом формирования культурных идентификаций и социальных связей.

Китайские студенты, прибегая к посещению китайских ресторанов и употреблению китайской кухни, формируют свою кулинарную группу, которая играет важную роль в их интеграции в местную китайскую общину. Однако это также может привести к их изоляции от местной общественной жизни, создавая своеобразный «кулинарный остров» в большом городе.

Фернан Бродель [2], французский историк, глубоко исследовал социологию питания, рассматривая его как неотъемлемую часть общественно-экономической системы. Он анализировал не только процессы производства и распределения продуктов питания, но и их влияние на общественные институты и взаимосвязь с ними. Китайские рестораны, очевидно, играют важную роль, связывая китайскую кухню с широким обществом и выступая посредником в этом процессе. Поэтому необходимо провести анализ влияния социальных ресурсов на развитие ресторанного бизнеса, чтобы более глубоко понять его роль в социальных и экономических контекстах.

Клод Леви-Стросс, известный своим высказыванием «Человечество начинается с кухни», изучал эволюцию культуры питания и ее роль в современном мире. В эпоху глобализации питание превращается в мощный инструмент межкультурного общения, способствуя слиянию различных культур в единое социокультурное пространство и формированию общей идентичности [9]. В китайской культуре пища имеет глубокое значение, отражая представления о гармонии, балансе и связи с природой. Кулинарные традиции Китая поражают своим разнообразием и богатством, включая около 80000 уникальных блюд с ингредиентами, уникальными для данной культуры. Китайцы относятся к еде с высоким уважением в повседневной жизни, что проявляется даже в обычных приветствиях, где вопрос о том, сыт ли человек, становится проявлением заботы о его благополучии. Профессиональные повара в Китае наследуют традициям древности, когда навыки кулинарии могли

даже стать определяющими для судьбы человека, и пользуются особым уважением и почитанием в обществе [6].

Сегодня социальная среда оказывает большое влияние на различные аспекты жизни, включая культуру питания. В статье Ю.В. Веселова и Цзин Цзюнкай отмечается, что современные тенденции общества прямо отражаются на вкусовых предпочтениях. Китайская кухня играет важную роль в развитии межкультурного диалога между Россией и Китаем.

Примечательной особенностью китайской кухни является разнообразие блюд, текстур и ингредиентов. Мастерство китайских поваров проявляется в способности соединять различные вкусы, создавая неповторимые сочетания. Благодаря этому многообразию китайская кухня стала неотъемлемой частью культурного пейзажа России, привлекая множество россиян, готовых погрузиться в изысканные вкусовые вариации.

Кроме того, китайская кухня играет важную роль в межкультурном обмене между двумя странами. Блюда китайской кухни стали символом дружбы и сотрудничества между Россией и Китаем. Различные гастрономические события, такие как фестивали, ресторанные и кулинарные курсы, способствуют глубокому взаимопониманию и обогащению культурных связей между этими двумя народами.

Исследование культурного взаимодействия, проведенное Ю.В. Веселовым и Цзин Цзюнкай, выделяет растущую взаимность и динамичность обмена влияниями. Глобализация стимулировала проникновение восточных кулинарных традиций в Европу и Америку, в результате чего возникло явление «истернизации», или «ориентализации», когда восточные влияния стали реакцией на «вестернизацию». Значительный рост числа китайских туристов, особенно в развитых западных странах, является одним из важных факторов этого процесса. Данные туристической ассоциации «Мир без границ» свидетельствуют о том, что в 2018 г. более 140 миллионов китайских туристов путешествовали за пределами своей страны. Этот рост туристического потока оказывает серьезное воздействие на западное общество, приводя к увеличению спроса на китайские культурные атрибуты, включая кухню.

В ответ на растущий спрос на западном рынке китайские рестораны активно развиваются, быстро набирая популярность и внедряя элементы китайской культуры питания, такие как использование палочек, в западную культурную среду [7].

В Москве был организован месячный опрос с целью исследования степени популярности китайской кухни в России и ее

влияния на межкультурное взаимодействие. В него вошли 100 человек, при этом основное внимание уделялось выбору китайских ресторанов для исследования, который проводился случайным образом. Результаты анализа показали, что русская и советская кухни наиболее популярны среди опрошенных (42%), за ними следуют кавказская (15%), японская (14%) и итальянская (13%) кухни, в то время как китайская кухня занимает последнее место с 11%. Интересно, что несмотря на относительно недавнее появление китайской кухни в России, ее популярность оказалась значительной и удовлетворительной.

Это исследование привлекает внимание к интересу россиян к китайской кухне, который отчасти обусловлен романтизацией и мифологизацией восточной культуры. Возможность окунуться в аутентичные кулинарные традиции становится важным стимулом, побуждающим людей открывать для себя новые вкусы и обычаи.

Анализ посещаемости различных ресторанов показывает, что за месяц в ресторане «Китайские новости» побывали 123 китайских гостя и 178 россиян, в «Хон Гиль Дон» – 187 китайцев и 150 россиян, а в тенивом ресторане на рынке Люблино – 189 китайцев и 134 россиян. Эти данные свидетельствуют о широкой популярности китайской кухни в российском обществе и о формировании продуктивных межкультурных взаимодействий и обменов между представителями китайской и российской культур при посещении указанных заведений.

Рестораны предоставляют не только возможность насладиться разнообразными кулинарными изысками, но и провести время в атмосфере межкультурного общения. Они становятся местом, где китайская и российская культуры встречаются и взаимодействуют. Посещение таких ресторанов открывает двери для обмена культурными традициями и опытом. Люди могут попробовать новые блюда и узнать больше об особенностях культур друг друга, что способствует развитию и укреплению связей между различными этносами и содействует установлению межкультурного диалога.

Для более тщательного изучения влияния китайской кухни на взаимодействие между Россией и Китаем посетителям этих ресторанов был задан вопрос о том, что именно они ценят в подобных заведениях. Анализ данных показывает, что для китайской аудитории важнейшим аспектом при посещении китайских ресторанов является возможность общения со своими соотечественниками, что составляет 56% от общего числа

опрошенных. Эти рестораны играют важную роль в сфере взаимодействия китайской и русской культуры.

Однако стоит обратить внимание и на возможные негативные аспекты, которые могут возникнуть в контексте межкультурного общения между китайскими и русскими гостями. Такие рестораны могут создать информационный вакуум, который потенциально приведет к изоляции китайского общества от российской социальной среды. Важно учитывать эти факторы для содействия более гармоничному и взаимопонимающему взаимодействию между обществами. Когда китайцы предпочитают посещать исключительно китайские рестораны и общаться с представителями своей культуры, это может ограничивать возможности установления коммуникационных связей с русскими.

Межкультурное общение играет важную роль в современном мире, способствуя взаимопониманию и толерантности между различными культурами. Это помогает разрушать стереотипы, обогащаться опытом и идеями и находить общие точки пересечения. Поэтому важно, чтобы люди из разных культур имели возможность общаться, делиться своими традициями и идеями, что способствует обогащению их культурного опыта.

Китайские рестораны играют важную роль в создании комфортной атмосферы и ощущения привычной среды для китайских посетителей. Однако для развития общества важно способствовать разнообразию и взаимодействию между различными культурами. Это можно достичь путем проведения мероприятий межкультурного характера, организации обмена студентами и культурных программ, которые способствуют углублению понимания и расширению коммуникационных связей между китайцами и русскими.

В китайской культуре важность вкуса и качества китайской кухни стоит на втором месте, составляя 34%. Это объясняется сильной привязанностью китайцев к кулинарной традиции. Среди опрошенных россиян основными мотивами посещения китайских ресторанов являются вкус и качество блюд (50%), интерес к китайской культуре (18%), атмосфера с национальным колоритом (12%) и возможность общения с представителями китайской культуры (10%). Эти результаты указывают на широкий интерес российской публики к китайской культуре и стремление к межкультурному общению. Высокий процент положительных ответов (89%) российских респондентов на вопрос о том, считают ли они, что китайская еда является своеобразным проводником китайской культуры, подтверждает это. Ки-

тайская кухня представляет собой вариант «мягкой силы» и играет важную роль в обогащении культур и межкультурном обмене. Ее влияние способствует развитию связей между российским и китайским обществом. В этом процессе китайские рестораны играют важную роль, создавая атмосферу, способствующую социальному взаимодействию обществ двух стран.

Исследования роли китайских ресторанов в Москве показывают, что они играют значительную роль в формировании микросреды для китайского населения, обеспечивая комфортные и привычные для него условия. В контексте изоляции между китайским и российским обществами возникает риск затруднения в развитии коммуникационных связей. Однако результаты анкетирования ясно свидетельствуют о живом интересе московской публики к китайской культуре и о стремлении установить межкультурное общение с представителями китайской общины. Это свидетельствует о желании людей расширять свой культурный кругозор и о готовности к взаимопониманию с представителями других культур. Это подчеркивает важность китайских ресторанов в привлечении внимания к китайской культуре в России.

Таким образом, китайские рестораны выполняют двойственную роль в обществе. С одной стороны, они обеспечивают поддержку социального общения и сохранение культурных традиций для китайского населения в городах России. С другой стороны, они по-своему способствуют расширению межкультурного обмена и углублению взаимопонимания между российскими и китайскими гражданами. Китайская кухня и рестораны, предлагающие китайскую кулинарию и знакомя посетителей с китайскими традициями, играют важную роль в межкультурном взаимодействии между Россией и Китаем. Они становятся местами, где различные аспекты культур обеих стран сходятся и взаимодействуют. Этот обмен не ограничивается только кулинарными пристрастиями, но также включает интерьер, музыку, атмосферу и декорации.

Китайские рестораны активно интегрируют элементы российской культуры в свои пространства, отражая их в интерьере, костюмах персонала и других деталях. Это создает атмосферу взаимного уважения и понимания культур, что способствует укреплению дружественных отношений между двумя странами. Такие инициативы не только обогащают культурное наследие обеих наций, но и способствуют развитию международного взаимопонимания.

Литература

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.
2. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. В 3 т. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986.
3. *Веселов Ю.В., Цзин Цзюнкай.* Процессы глобализации питания: взаимное влияние культур Запада и Востока // Здоровье и образование в XXI веке. 2016. С. 135–140.
4. *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 2012.
5. *Зиммель Г.* Социология трапезы // Социология: теория, методы, маркетинг. 2010. № 4. С. 187–192.
6. *Канатова А.Х.* Особенности китайской культуры питания // Научный потенциал регионов на службу модернизации. 2011. С. 212–219.

*Vyacheslav Yu. Panferov***The role of Chinese cuisine in the intercultural communication between Russia and China**

Abstract. The article attempts to examine, based on the analysis of modern sociological surveys, such a phenomenon as Chinese cuisine in Russia and assess its role in the process of intercultural interaction and communication between Russia and China. It is noted that Chinese cuisine and restaurants bring a unique socio-cultural aspect to the Russian society, demonstrating that food plays an important role in intercultural relations. They do not just provide people with food, but become a key means of expressing cultural identity and non-verbal communication between people of different cultures. Chinese cuisine and its role in the process of “Easternization” highlight the richness of this cultural tradition. At the same time, Chinese restaurants are a contradictory phenomenon. On the one hand, they spread Chinese culture in Russia and promote cultural exchange between Russians and Chinese. On the other, such restaurants become a place of concentration of Chinese people in Russia. Thus, Chinese restaurants contribute to the isolation of the Chinese population in Russia, freeing them from the need to communicate with the local population.

Keywords: intercultural interaction, Russia, China, Chinese cuisine, Chinese restaurants.

Panferov Vyacheslav Yurievich – Bachelor, Master’s student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

И.С. Чепурнов

ПРОБЛЕМА РАНЖИРОВАНИЯ КУЛЬТУР В ТРАКТАТЕ Н.С. ТРУБЕЦКОГО «ЕВРОПА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО»

Аннотация. В статье анализируется трактат Н.С. Трубецкого «Европа и человечество», в котором приводится ряд соображений о невозможности доказательства превосходства «романо-германской» культуры над всеми другими культурами. Соглашаясь с тезисом основателя евразийства о том, что все культуры равны и что ни одна из них не может быть признана «выше» или «ниже» другой, автор статьи задается вопросом о том, почему же случилось так, что европейская культура сумела подчинить своему влиянию другие культуры и стимулировать процессы европеизации во многих странах, «заражая» местную интеллигенцию европейским эгоцентризмом и превращая ее в сообщество добровольных культуртрегеров. Согласно Трубецкому, европеизация никогда не бывает добровольной, это всегда результат агрессивной политики романо-германцев, стремящихся подчинить себе другие народы или же уничтожить их. В том случае, если культура неромано-германцев сопротивляется европейской экспансии, ей все равно приходится для своей защиты заимствовать технику и вооружения романо-германцев, в результате чего она все равно подвергается европеизации. Но в то же время Трубецкой признает, что в европейской культуре есть много полезного для других культур и что если заимствовать это полезное, избегая антропологического смещения, т.е. полного подчинения романо-германской культуре, то это только обогатит национальные культуры других народов. Однако вопрос о том, почему же одна культура, в данном случае романо-германская, может превосходить другие, иницируя процесс их приобщения к себе, в «Европе и человечестве» не рассматривается в полной мере. Дополняя мысль Трубецкого, автор статьи предлагает считать наиболее высокой ту культуру, которая является статистически наиболее привлекательной.

Ключевые слова: цивилизация, Н.С. Трубецкой, Европа, прогресс.

Чепурнов Игорь Сергеевич – студент Института философии СПбГУ.

Трактат «Европа и человечество» (1920) русского лингвиста Николая Сергеевича Трубецкого – одна из программных работ евразийства. В этом трактате Трубецкой ищет ответ на вопрос, необходимо ли интеллигенции «неромано-германских» народов принимать «романо-германскую» культуру, поскольку она, согласно его мнению, скрывается под тем, что называют «общечеловеческой» культурой. Чтобы ответить на этот вопрос, Трубецкой рассуждает над тем, существует ли объективное доказательство превосходства культуры романо-германцев над культурами всех остальных народов, возможно ли полное приобщение одного народа к культуре, выработанной другим народом, является ли приобщение к европейской культуре благом или злом, следует ли считать всеобщую европеизацию неизбежной и как бороться с ее отрицательными последствиями.

В настоящей статье мы не будем рассматривать все эти вопросы, а обратимся лишь к рассуждениям русского философа о возможности доказательства превосходства культуры романо-германцев над другими культурами.

Рассматривая первый вопрос, Трубецкой рассуждает о том, можно ли вообще какую-либо культуру (не только романо-германскую) считать выше другой, и дает отрицательный ответ. Ведь чтобы узнать, какое положение занимает та или иная культура на «эволюционной лестнице», нужно знать начало и конец эволюции: только в этом случае существует возможность правильно оценить данную культуру. Таким знанием мы, очевидно, не обладаем. Согласно Трубецкому, объективно из культуры можно извлечь лишь информацию о ее сходстве и различии с другими культурами.

Тот факт, что, как принято считать, романо-германская культура находится на вершине общественного прогресса, объясняется не ее совершенством, а эгоцентрической логикой рассуждений романо-германских ученых, которые сумели навязать свои выводы остальным. Не существует никаких объективных причин полагать это изначально. Логика эгоцентризма проясняет и то, как расставлены народы на «эволюционной лестнице»: они ранжируются по степени схожести с романо-германцами, и уровень развитости их культур определяется исходя из того, насколько эти культуры согласуются с европейской, субъективно избранной в качестве эталона.

Далее Трубецкой рассматривает аргументы романо-германских ученых в пользу превосходства их культуры.

Первый аргумент заключается в том, что романо-германцы гораздо чаще побеждают в военных конфликтах с представите-

лями других культур, чем проигрывают им. Контраргумент Трубецкого таков: многие древние цивилизации, которые романо-германцы признают великими, были уничтожены в свое время кочевниками, а кочевники по своей культуре сильно отличаются от оседлых романо-германцев и, соответственно, относятся в глазах европейцев к «дикарям».

Второй аргумент: «дикари» не способны воспринимать европейские понятия. Многие дикари сходили с ума, пытаясь понять европейскую культуру. Контраргумент: европейцам также тяжело понять «дикарей», у них просто очень разные культуры.

Третий аргумент: в романо-германской науке психика «дикарей» часто сравнивается с психикой детей. Контраргумент: дикари также воспринимают европейцев как детей. Это происходит потому, что общение представителей различных культур возможно лишь на общем, базовом уровне. По Трубецкому, и те, и те видят друг в друге лишь врожденные черты психики, которые остаются наименее затронутыми в процессе культурного развития. Это и является причиной взаимного восприятия европейцев и «дикарей» в качестве детей.

Четвертый аргумент (исторический) Трубецкой признает одним из самых важных из арсенала романо-германцев. Сущность его заключается в том, что романо-германцы тоже были когда-то дикарями, но впоследствии прошли исторический путь до нынешнего развитого состояния. Контраргумент: европейцы, жившие в далеком прошлом, только кажутся современным европейцам «дикарями» – так же, как и живущие ныне «дикари», что отнюдь не соответствует действительности, ибо данное представление обусловлено той же логикой европейского эгоцентризма; свое историческое прошлое европейцы не могут понять по тем же причинам, по которым они не понимают современных им «дикарей».

Аргумент пятый: умственный багаж любого европейца больше, чем у дикаря. Контраргумент: объем информации, содержащийся в голове у «дикаря», ничуть не меньше, чем у среднего европейца, только это информация не та, что у европейца. Так, «дикарь»-охотник имеет огромный набор знаний о животных и растениях, он держит в голове сложную мифологию своего племени и его этические принципы.

Аргумент шестой: этика и этикет европейцев более развиты, чем у дикарей. Контраргумент: правила общежития многих «диких» племен могут быть гораздо сложнее и проработаннее европейского этикета.

Из ряда предложенных тезисов я хотел бы обратить особое внимание на второй. Его смысл представляется несколько туманным. Весьма сложно рассуждать об аргументах романо-германцев, потому что сам Трубецкой не ссылается ни на кого конкретно: для него эти суждения – доводы всей романо-германской культуры, встречающиеся и в научных работах, и в обыденных рассуждениях. Без ссылок мы во власти интерпретации самого Трубецкого. Все примеры аргументов в пользу превосходства европейской культуры даны в работе так, словно они существуют сами по себе и ни от чего не зависят.

Отстаивая тезис о том, что мышление «дикарей» качественно отличается от мышления европейцев, хотя при этом не является «неполноценным», Трубецкой предвосхитил многие идеи европейской антропологии XX в. Так, спустя два года после публикации «Европы и человечества» вышел в свет труд Л. Леви-Брюля «Дологическое мышление» (1922), где доказывалось, что «дикарям» присуща особая, пралогическая форма мышления, которое функционирует по принципиально иным законам, чем мышление современного человека [1]. Показательны также исследования А. Лурии, проведенные значительно позже. Лурия исследовал способность к решению логических задач у крестьян Средней Азии. В набор тестов входили задачи на нахождение общих свойств объектов, решение силлогизмов, нахождение лишних объектов в ряду. Тестированию подвергались разные группы крестьянского населения: от живущих в отдаленных районах и не принимавших участия в работе со сложной техникой до тех, кто имел образование и был задействован в коллективном труде. В рамках эксперимента выяснилось, что способность к решению подобного рода задач напрямую зависит от степени вовлеченности человека в современную цивилизацию и от характера основной его деятельности [2, с. 47–69]. Нечто похожее утверждал и Трубецкой, а именно, что знания о растениях и животных охотника дикого племени будут рассортированы в голове «дикаря» не так, как это сделал бы европейский ученый.

Опровергая тезис о том, что «дикари» не способны воспринимать сложную систему европейских понятий, Трубецкой указывал, что и европейцы зачастую не могут воспринимать нормы других культур: «При этом, однако, совершенно забывают многочисленные анекдоты о европейцах, решивших “упроститься”, поселившихся для этой цели среди “дикарей”, но по прошествии некоторого времени все же не выдержавших этой марки и вернувшихся в Европу к европейским условиям жиз-

ни» [3, с. 25]. То есть, согласно Трубецкому, дикари не способны жить в европейских условиях так же, как европейцы – в «диких». Между тем, есть немало примеров того, как представители первобытных племен охотно меняли свою жизнь на европейскую, американскую, австралийскую и иную. При этом обратных примеров значительно меньше. Следовательно, можно предположить, что есть такие культуры, которые кажутся большому количеству людей более привлекательными, чем другие. Иначе не было бы переселения людей из деревень в города, из мелких городов в крупные. Также не было бы миграции из одних стран в другие. Таким образом, можно сформулировать такой тезис: наиболее высокой считается та культура, которая статистически более привлекательна. То же касается, в частности, и уклада жизни.

Любопытно, что Трубецкой даже не рассматривает такой вариант в «Европе и человечестве». Он сосредоточен на том, чтобы показать, что европейское культуртрегерство всегда было сопряжено с ненасытной алчностью романо-германцев и обуславливалось фактом превосходства Европы в промышленности и военных технологиях: используя их, романо-германская культура обычно просто завоевывает другую культуру. В том случае, если культура неромано-германцев сопротивляется европейской экспансии, ей все равно приходится для своей защиты заимствовать технику и вооружения романо-германцев, в результате чего она все равно подвергается европеизации. То есть, согласно Трубецкому, никакого добровольного принятия европейской культуры не бывает. Интеллигенция лишь заражается романо-германским эгоцентризмом.

Трубецкой неоднократно подчеркивает, что «“высших” и “низших” культур и народов вообще нет, а есть лишь культуры и народы, более или менее похожие друг на друга» [3, с. 74]. Признание равенства культур не исключает, разумеется, того, чтобы одни культуры заимствовали у других культур то, что им кажется «полезным и удобным». Приводя в пример политику Петра I, который заимствовал военную и мореплавательную технику Европы, Трубецкой показывает, что всегда есть некие «полезные вещи», которые одна культура может взять у другой. А значит, вполне возможно, чтобы в одной культуре было таких вещей больше, чем в других. И если эти культурные ценности будут привлекать большое число представителей других культур, то почему бы такую культуру не считать более высокой?

Признавая в «Европе и человечестве» существование технического прогресса, Трубецкой, тем не менее, отказывается

считать его универсальным критерием культурного развития: «...дело тут не в том, что “дикари” по своему развитию ниже европейцев, а в том, что развитие европейцев и дикарей направлено в разные стороны, что европейцы и “дикари” по своему своему житейскому укладу и по вытекающей из этого уклада психологии максимально отличаются друг от друга» [3, с. 26]. Таким образом, Трубецкой понимает развитие не как восхождение по одним и тем же ступеням, а как индивидуальное развитие каждой культуры в своем направлении.

Итак, что мы имеем: культуры развиваются, но ни одна из них не может быть признана «выше» или «ниже» другой: все они развиваются по-своему. При этом есть романо-германская культура, которую, согласно Трубецкому, по ошибке считают наиболее развитой. При этом Трубецкой признает, что в этой культуре есть много полезного и что если заимствовать полезное, избегая антропологического смешения, т.е. полного подчинения романо-германской культуре, то это «только обогатит национальную культуру названных (неромано-германских. – И.Ч.) народов» [3, с. 71]. Однако вопрос о том, почему же одна культура, в данном случае романо-германская, может превосходить другие, иницируя процесс их приобщения к себе, в «Европе и человечестве» не рассматривается в полной мере. Вследствие этого выводы Трубецкого не являются абсолютно убедительными.

Литература

1. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление // Хрестоматия по истории психологии. Период открытого кризиса (начало 10-х годов – середина 30-х годов XX в.) / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. М., 1980. С. 297–318.
2. *Лурия А.Р.* Этапы пройденного пути: Научная автобиография. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982.
3. *Трубецкой Н.С.* Европа и Человечество. М.: Директ-Медиа, 2021.

Igor S. Cherpurnov

The problem of ranking cultures in N.S. Trubetzkoy's treatise “Europe and Mankind”

Abstract. The article analyzes N.S. Trubetzkoy's treatise “Europe and Mankind”, in which a number of considerations are given about the impossibility of proving the superiority of “Romano-Germanic” culture over all other cul-

tures. Agreeing with the thesis of the founder of Eurasianism that all cultures are equal and that none of them can be recognized as “higher” or “lower” than the other, the author of the article asks why it happened that European culture managed to subordinate other cultures to its influence and stimulate the processes of Europeanization in many countries, “infecting” the local intelligentsia with European egocentrism and turning it into a community of voluntary cultural carriers. According to Trubetzkoy, Europeanization has never been voluntary, it has always been the result of aggressive policy of Romano-Germans, seeking to subjugate other peoples or to destroy them. In the case, if the culture of non-Romano-Germans opposes the European expansion, it still has to borrow the techniques and weapons of the Romano-Germans for its protection, as a result of which it is still subjected to Europeanization. But at the same time Trubetzkoy recognizes that in the European culture there is a lot of useful things for other cultures and that if to borrow them, avoiding anthropological mixing, i.e. full subordination to the Romano-Germanic culture, they will enrich the national cultures of other nations. However, the question of why one culture, in this case Romano-Germanic, can surpass others, initiating the process of their inclusion in itself, is not fully considered in “Europe and Humanity”. Complementing Trubetskoy's thought, the author of the article proposes to consider as the highest that culture which is statistically the most attractive.

Keywords: civilization, N.S. Trubetzkoy, Europe, progress.

Чепурнов Игорь Сергеевич – student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Е.А. Волкова

ЭТНОСОФИЯ АЛТАЯ: ИДЕОЛОГИЯ И МИФОЛОГИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Аннотация. В статье рассматриваются итоги работы в рамках проекта «Этнософия Алтая: идеология и мифология национального сознания», поддержанного Российским научным фондом. Материалами проекта послужили как региональная литература, средства массовой информации, так и данные, полученные в ходе полевых исследований (культурологические экспедиции и экскурсии). Задача проекта состояла в том, чтобы рассмотреть процессы, происходящие в массовом сознании коренного населения Южной Сибири (на территории Республики Алтай), посредством этнософского анализа. Для этого потребовалось конкретизировать этнософскую методологию, поскольку этнософия является новой дисциплиной, формирующейся на стыке культурологии, философии, этнографии, социальной и культурной антропологии. Были зафиксированы процессы архаизации сознания титульного этноса (алтайцев, алтай-кижи), массового распространения мифологических представлений. Этнософия в контексте исследования трактуется как дисциплина, изучающая современные формы и модели мифологического сознания. Этнософские тенденции проявляются в религиозной жизни титульного этноса, в частности в попытке задать религиозную идентичность, опирающуюся на учение и практику бурханизма. Оригинальной чертой алтайской этнософии является стремление сформулировать «алтайскую философию». Исследование показало, что формирование алтайского этноса прошло несколько этапов: религиозный (бурханизм), художественное осмысление (Г.И. Гуркин и алтайское изобразительное искусство) и этнософский (опыты национальной философии).

Ключевые слова: Алтай, этнософия, мифологическое сознание, этническая идентичность, национальная культура, алтайская философия.

Волкова Елисавета Александровна – ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН.

Исследовательский проект «Этнософия Алтая: идеология и мифология национального сознания», получивший поддержку Российского научного фонда (№ 22-18-00018), опирался как на материалы, доступные в архивах и библиотеках, анализ региональной литературы и местных средств массовой информации, так и на полевые исследования. Этнософия или современные формы мифологического сознания и механизмы мифологизации в обществе проявляют себя в форме интеллектуальной практики, претендующей на роль «новой философии» или основы регионального или национального самосознания. «Это становящаяся научная дисциплина, формирующаяся на стыке этнографии, исторической и культурной антропологии, философии и культурологии» [34, с. 155]. Этнософия, согласно исходной гипотезе, рассматривалась как необходимый этап развития национального сознания коренного населения Алтая [34]. Он представляет собой новый уровень самосознания, в котором отличием от «других» провозглашается своя «национальная философия». Подобная претензия отражает не столько богатый исторический опыт народа, сколько является признаком молодого этноса, перед которым открывается будущее и который хочет сказать свое слово. В алтайской этнософии находит воплощение мифологический образ мышления, для которого характерна вера в реальность того, о чем говорит миф [40]. Миф лежит в основе культурной памяти. Как пишут современные исследователи: «Память о прошлом удерживается в культуре благодаря образно-созидающей силе мифа... Миф воспроизводит себя в череде вновь и вновь рождающихся и возрождающихся образов. Собственно сотворение образа является сердцевинной жизнетворческой природы мифа... Миф обнаруживает свойство, определяющее одну из существенных черт культуры – желание помнить» [7, с. 156]. Миф требует проживания и действия, а не размышления или разумной оценки. Рефлексивная сторона мифологического мышления обращена в прошлое. Это архаическая рефлексия. Этнософия лишена целеполагания, убеждает, что все уже совершено: золотой век пройден, истинное знание обретено, надо только его вернуть и т.д. В этом отношении этнософия лишает народ будущего.

Этнософия, таким образом, это не философское знание, а разновидность мифологического мышления; «она игнорирует греческое начало мудрости и рациональности» [24, с. 240]. Несмотря на новую форму, мифологическое сознание остается столь же далеким от философского осмысления, т.е. ответственного, категориального и дедуктивного мышления, как и его ри-

туальный первообраз. Мифология или этнография, изучающие мифы, относятся к ним как к сложившимся системам, устойчивым представлениям или следам архаической эпохи. Мифология, утратив свой обрядово-ритуальный облик, удержалась в виде мифологического сознания. Она проникла в историографию и политическую идеологию, дала о себе знать в тех прорывах иррационального, на которые так щедра современная культура, с ее увлечениями астрологией, предсказаниями и магией. Мифология давно вошла в сюжетный репертуар изобразительного искусства. Ее опасность состоит в архаизации сознания, в ориентации на прошлое. Принятие населением мифологических представлений блокирует критическую рефлексию и позволяет манипулировать сознанием и поведением народа. Современное мифологическое сознание проявляется различным образом, вплоть до трансляции традиционной мифологической модели мира. Мифологические представления до сих пор присутствуют в числовой и цветовой семантике, в отношении к природе, обрядах жизненного цикла, поведении и связанных с ним запретов и предписаний, структуре жилища и т. п. Исследователи из числа местной интеллигенции порой воспроизводят элементы мифологического мировоззрения. В одних случаях это происходит не произвольно, в других – вполне сознательно. На мифологических представлениях нередко строится культурная, отчасти образовательная и научно-исследовательская политика в регионе. Этнософская картина мира демонстрирует живучесть традиционной мифологии, несколько модернизированной современной наукообразной терминологией и схематикой советского диамата. Архаические мифы задают определенное ментальное единство населения, формируют его идентичность и позволяют легче навязать людям новую мифологию: этнополитические мифы, удревнение истории, идентификацию современного этноса с археологическими культурами, идею уникальности (в перспективе – исключительности) территории и ее автохтонного населения и т. д. Востребованность этнософии была вызвана необходимостью противостоять массовой культуре глобализирующегося общества. Она служит признаком локализации культурных процессов [2]. Однако возвращение к мифологическому сознанию приводит к понижению интеллектуального уровня населения и общей архаизации жизни и культуры. Более того, бурханистская версия алтайской этнософии обладает конфликтным потенциалом. С одной стороны, этнософия представляет собой направление, исследующее национальные формы самосознания в границах современности, выраженные в продуктах культуры,

а с другой, – сама этнософия и есть эта форма национального самосознания. Этнософию следует рассматривать не в оппозиции классической, академической философии и не в сравнении с ней, а как среду обитания (бытования) ментальности этноса.

Философское творчество национальной интеллигенции, или этнософия, представляет собой комплекс религиозно-мифологических представлений, построенных на основе идеологии национальной идентичности. Оно пока не достигло уровня дискурсивности, логической точности и рациональности, которые свойственны пониманию философии как науки. Поэтому «алтайскую философию» точнее следует обозначать как этнософию. В становлении алтайской идентичности можно видеть процесс конструирования национальной самобытности. В частности, в истории конструирования нового этноса – алтайцев – решающую роль сыграли советские ученые, перед которыми стояла цель создания национальной культуры в рамках общесоветской идентичности. Здесь необходимо назвать советского этнографа Л.П. Потапов, автора фундаментального исследования «Очерки по истории алтайцев» (1953), а также советского филолога Н.А. Баскакова, занимавшийся разработкой алтайского языка. С этнософской точки зрения написаны многие работы таких представителей алтайской интеллигенции, как Н.А. Шодоев, С.С. Суразаков, В.И. Муйтуева, А.В. Юданов, Н.А. Тадина, З. Тырысова, В.А. Клешев, В.П. Ойношев и др. Одна из монографий Н.А. Шодоева так и называется: «Основы алтайской философии» [26]. Их тексты не соответствуют критериям философского мышления, не вписываются в существующие философские нарративы. В них в разной степени находит отражение мифологическое сознание. Этнософские произведения являются признаком процессов архаизации, которые присутствуют в современном обществе.

Историографический анализ показал, что термин «этнософия» появился в 1920-е гг. и впервые был использован Н.С. Трубецким, однако содержательное раскрытие он получил значительно позже [20; 59]. Наиболее активно термин «этнософия» стал использоваться в последние три десятилетия, когда, с одной стороны, предпринимались попытки включить данные этнософии в исследования по теории и истории культуры, а с другой, был сформулирован проект этнософии как самостоятельной научной дисциплины. В качестве теоретических источников этнософии можно указать на философию мифа А.Ф. Лосева и проект этнософии В.Р. Арсеньева. Хотя Лосев не пользовался термином «этнософия», его анализ мифологического сознания имеет яв-

ную эвристическую ценность для этнософии [18; 22; 23; 25]. Различение Лосевым относительной и абсолютной мифологии, критика новоевропейской научности и т.п. нашли отклик в той интеллектуальной среде, в которой вызревал этнософский проект. Например, в обращении африканиста В.Р. Арсеньева к понятию этнософии сошлись как его методолого-познавательные искания, в которых выражалось не довольство господством позитивистского мировоззрения и европоцентрической точки зрения, так и его политические взгляды, явно детерминированные социальной критикой левого направления. Он воспринимал этнософию как науку переходного периода, вызванного необходимостью смены познавательной парадигмы и ценностных установок современного общества. В перспективе, полагал он, на смену технократической цивилизации должно прийти общество, основанное на тех мировоззренческих принципах, которые ранее были реализованы в архаике: целостности, единства человека и природы, социума и окружающей среды, щадящего природопользования и т. п. Под архаикой В.Р. Арсенев понимал, скорее, гносеологическую и мировоззренческую установку, меняющую отношение человека к миру и природе. Переход к архаике, таким образом, представляет собой комплексные изменения в мировоззрении и познании, социальном строе и этической системе. Архаика не отменяет достижения современной цивилизации, но должна скорректировать те негативные моменты, которые явила эпоха Модерна, последовательно реализуя принципы, заложенные в ее истоках [29]. Этнософский проект непосредственно соприкасается с культурным опытом неоархаики [6]. Историографическая литература и сложившаяся практика использования термина показывают, что этнософия существует в двух модальностях: как вариант самодетальной, национальной философии, выступающей в качестве объекта анализа и рефлексии для культурологии, и как находящееся на стадии институционального оформления новое академическое направление, отражающее общие изменения в научной картине мира и тенденцию к мифологизации сознания. Будущее этнософии видится в разработке теоретико-методологического аппарата изучения культуры как целостного явления, который позволит преодолеть эвристические ограничения существующих подходов [59].

Этнософия не является однородным феноменом. Она представляет собой способ спасения от глобальной неопределенности, и стратегию выживания и самосохранения этнокультурных сообществ. Сегодня она используется и как технология брендинга, позиционирования и коммерческого продви-

жения «этно...» мест, персон, товаров и услуг. Представлена она и как формирующееся трансдисциплинарное научное направление. Культурологический подход и компаративный анализ позволяют обозначить три модуса современной этнософии: 1) способ опоры на традиции и возвращение к культурным корням – аутентичную этнософию; 2) конструирование востребованных на глобальном рынке «этнических локалитетов» и «товарной многокультурности» – мифодизайнерскую этнософию; 3) направление культурфилософской рефлексии – научную этнософию [4]. Культурологический анализ позволяет не только выявить особенности и специфику того или иного конкретного этноса, но и прояснить онтологические основания культуры.

Анализ современной региональной литературы и средств массовой информации позволяет реконструировать ту мифологическую картину мира, которую транслируют последователи этнософии [32]. «Картина мира, – пишет В.В. Савчук, – являет себя не ставшей, но перманентно становящейся и изменяющейся в настоящем моменте; складывающаяся из разнонаправленных тенденций, среди которых есть и далекое прошлое, и зарождающееся будущее, и образы, к которым стремятся различные общественные силы, и локальные особенности культуры, и глобальные тенденции, являя собой итог борьбы хаоса и порядка, времени и вечности, добра и зла» [43, с. 213]. Современная мифологическая картина мира включает представления как о вертикальном устройстве Вселенной (трехчастное деление мира), так и о горизонтальном устройстве (дуализм), которое полнее представлено в эпосе. Она содержит и признаки религиозной онтологии, воспринимающей этические категории в качестве соперничающих мировых начал. Под видом возвращения к «подлинным» мифам этнософия продуцирует новые или «правильные» мифы. Распространение мифологической картины мира является элементом культивирования мифологического сознания среди местного населения, которое необходимо для дальнейшего усвоения других мифологических установок: во-первых, на присвоение достижений других культур, как правило древних (культурно-историческая мифология), во-вторых, на принятие власти отдельных кланов (этнократические и политические мифы). Из мифологической картины мира вытекает и сакральная география, в которой Алтаю отводится особое место в мире [41]. Сакральный характер топоса и его предназначение предопределяют и судьбу живущего на этой территории народа. Этнософские рассуждения выходят за пределы местного патрио-

тизма или гордости за свою малую родину. Убеждение в особой миссии народа быстро переходит в представление о его исключительности и превосходстве над другими этносами. Конфликтный потенциал этнософии, в частности, проявляется в непризнании со стороны титульной нации коренных малочисленных народов отдельными этносами. Этнософское сознание культивируется и поддерживается местной национальной политической элитой, заинтересованный в оправдании своей власти, поскольку мифологическое мышление, современной формой которого является этнософия, лишено рефлексии. Человек, живущий в мифе, действует согласно заданной мифом программе; он не способен критически относиться к действительности и готов принимать сложившееся положение дел. Основные элементы этнософской картины мира – сотворение мира и человека, миф о близнецах, Мировом Древе, трехчастное деление Вселенной и др. – соответствуют базовым мифологическим моделям. Этическая интерпретация этой картины мира тоже не отличается оригинальностью. Верхний мир наделяется положительными смыслами, в то время как нижний мир ассоциируется с областью зла, является местом пребывания сил, приносящих человеку вред.

Историко-культурный опыт народов, населяющих Алтай, указывает на особый антропотип, способствующий формированию сложноорганизованной и открытой системы персонализированных мифов как основного способа конструирования национальной и личностной идентичности. Это создает благоприятную почву для появления мифологизированной картины мира, ядром которой становится особая форма общественного сознания. Появление «культурного героя» представляется как трехчастная операция: 1) десемантизация образов, представленных в исторических артефактах и памятниках, находящихся на территории Алтая, но принадлежавших иным этногруппам; 2) их ресемантизация в результате подбора альтернативных исторических референтов; 3) выстраивание индивидуальных горизонтальных связей с полученными образами через соотнесение с системой родов, сохраняющей свое значение для конструирования личностной идентичности и в современной жизни [55]. Если развитие первых двух компонентов можно объяснить стратегиями целенаправленной государственной политики социального мифодизайна, то их превращение из унифицированных форм коммеморации в действенный инструмент конструирования национальной идентичности, так же, как и появление развитого третьего компонента и его встроенность в общую мифологическую модель, является результатом

проявления антропологического тренда, специфичного именно для национального образа мира кочевников.

Наиболее заметным проявлением этнософии в регионе является удревнение истории и присвоение археологических культур. Так одним из символов Республики Алтай в культурном, историческом, идеологическом и эстетическом отношениях стала культура пазырыкских скифов VI–II вв. до н.э. [44] В настоящее время национальная элита Республики Алтай заявила о «генетическом родстве» с пазырыкской культурой современных алтайцев. Причина приватизации древней культуры заключается в необходимости обосновать не только претензии на исконность обитания на территории Горного Алтая алтайского этноса, но и сформировать «алтайский менталитет», используя яркие образы «звериного стиля». Современное изобразительное искусство также широко использует художественные образы пазырыкской культуры. Искусство пазырыкского «звериного стиля», включенное в практику национального строительства Республики Алтай, стало одним из источников современной мифологии региона [49; 51]. Этнософской интерпретации также подвергаются петроглифы, состоящие, как правило, из трёх групп изображений: зверя, Вселенной и человека. Структура семиосферы культуры древних кочевников Алтая пронизана военной символикой на уровне кодов (образов), концептов и универсалий, репрезентирующих представления о воинской удаче, доле, судьбе. Эти представления, восходящие к ключевой для всей индоевропейской и индоиранской ритуалистике понятию «фарн», оказывают влияние на поведение людей вплоть до настоящего времени. В скифское время интересы военной эффективности скифского общества Алтая потребовали формирования образа идеальной маскулинности. Образ идеального мужчины-воина, воплощенный в петроглифах, скифских оленных камнях и мотивах терзания, напоминал о трех моральных императивах: оплодотворении женщины, экономическом обеспечении и защите семьи [46; 50].

Особенностью культурного развития региона является доминирование изобразительного искусства среди других видов культурной деятельности. На начальном этапе развития алтайской идентичности важную роль играло художественное творчество, в особенности, живопись, которая стремилась отражать специфику региона и его культурные особенности. Облик в широком смысле современной алтайской культуры был сформирован столетие назад двумя живописцами: Г.И. Гуркиным и Н.В. Чевалковым. Бытовая культура коренного населения и

сохраняющаяся традиция сказительства, уходящие корнями в историческое прошлое, стали достоянием этнографии и фольклористики. Смысловые проекции региональной культуры задавало изобразительное искусство. В Горном Алтае сложился настоящий культ художника Гуркина, который воплотил в своих произведениях базовые смысловые константы и национальные образы региональной культуры [45; 47; 53]. К политической деятельности Гуркина в начале 1920-х годов, в которой нашло отражение идеология сибирского областничества [48], восходят и истоки нынешней алтайской государственности. В рамках современной национально-государственной мифологии Гуркин воспринимается в качестве культурного героя, демиурга образованности и политического бытия алтайского народа. В современной региональной культуре существует запрос на формирование национального стиля, на который откликается алтайское изобразительное искусство. Анализ творчества алтайских художников, тяготеющих к декоративно-символическому осмыслению национальных художественных традиций (В.Г. Тебеков, Н.А. Чепокон, А.А. Ютеев, С.В. Дыкова, М.В. Чевалкова), позволяет представить варианты этого стиля и направления его поиска в рамках сибирского археарта, этноархаики [33]. Алтайские художники стремятся осмыслить в своем творчестве духовное наследие региона и тем самым закладывают основу для формирования его национальной самобытности как части РФ.

Относительно новым видом искусства в Горном Алтае является кинематограф. В рамках проекта проводились исследования об отражении горного региона в советском и современном кинематографе, о том смысловом облике Горного Алтая, который формировал кинематограф. Особое внимание уделялось женским образам в фильмах о Гоном Алтае [56].

Религиоведческая экспертиза, осуществленная в рамках проекта, была направлена на изучение мировоззренческой специфики Республики Алтай, прояснение этнософских оснований иеротопического статуса региона, соотнесения глобального и локального в религиозном пространстве и этнокультурном творчестве алтайских народов. Особое внимание было уделено истории проникновения в Горный Алтай различных школ и направлений буддизма, поскольку (наряду с Бурятией, Калмыкией и Тувой) Республика Алтай сегодня официально признана традиционным буддийским регионом [60]. В регионе можно зафиксировать направления и содержания культурных диффузий и идеологических влияний: тюркских и русских, тибетских и японских, монгольских и китайских. Наибольшее влияние на

религиозно-мировоззренческий ландшафт региона оказывает бурханизм, или «белая вера», возникший в начале XX в. В своем развитии он прошел несколько этапов: возникновение новой веры, латентный (советский) и современный (реформированный) периоды. Изучение современных форм бурханизма указывает на то, что он существует в двух ипостасях: тенгрианско-шаманском и буддийском. Первое направление отражает попытки части ойратов Калмыкии и алтай-кижи адаптировать древнейшие формы культуры предков к современной жизни. Духовное наследие воспринимается здесь как фактор этнической консолидации и культурной идентичности. Второе направление, также опираясь на историю региона, демонстрирует пути возрождения алтайского буддизма. Бурханизм до сих пор фактически определяет содержание национальной идентичности титульного этноса республики – алтайцев или алтай-кижи [3]. В тоже время он сохраняет конфликтный потенциал, что приводит к дальнейшей дифференциации внутри этноса, например, выделения среди алтайцев *су алтай*, т.е. истинных, настоящих алтайцев.

Рефлексивное этническое самосознание коренного населения Горного Алтая находит отражение в культурных ландшафтах. Можно указать несколько типов культурного ландшафта республики (традиционный, модернистский и метакультурный этнософские); специфику объективистского и субъективистского подходов в изучении ландшафтов культуры; отличия религиозного и этнософского мировосприятия [5]. Концепт «этнософский ландшафт» определяется как фундированное этническими традициями и религиозным сознанием пространство воображения, в котором историческая память, творческая саморефлексия и практическая деятельность направлены на сохранение и созидание культурной идентичности. Среди ключевых факторов, определяющих региональную специфику ландшафтов алтайцев выделяются родовая структура, удаленность от цивилизационных центров, кочевой образ жизни, сакрализация природы, ощущение личной связи с природным и культурным наследием [1]. Теоретическое значение исследования этнософских ландшафтов состоит в уточнении механизмов сохранения этнической идентичности и трансляции культурной памяти [57]. В свою очередь практическое значение заключается в повышении административной и управленческой эффективности; в установлении плодотворных форм взаимодействия с коренными народами и устранении причин для их обособления; а также в принятии взвешенных решений по сохранению этнокультурного своеобразия российских регионов. В

современной региональной политической культуре существует тенденция к фиксации сакральных территорий [11]. Примером такой сакрализации могут служить периодически (с 2008 г.) возобновляемые попытки принять в Республике Алтай Закон о сакральных местах. Стремление законодательно определить сакральные места и локализовать их на конкретной территории вызваны регулярно высказываемыми опасениями утраты Горным Алтаем республиканского статуса и присоединением его к Алтайскому краю. Экономическая целесообразность диктует включение дотационного региона в состав другого субъекта. Невозможность экономически оправдать республиканский статус региона приводит к попыткам обосновать особое положение Горного Алтая посредством указания на его «сакральное» значение, наличие в нем священных топосов и т. п. и в целом закрепить за территорией республики и титульной этносом представление о их духовно-культурном предназначении, табуирующем возможные дальнейшие посягательства на изменение статуса территории, в том числе юридически закрепить запреты на определенные виды деятельности на территории РА (в частности, археологических раскопок). Сакрализация ландшафта выступает средством самосохранения этноса, предохраняющего его от ассимиляции. В то же время в Республике Алтай можно отметить факт альтернативной коренной этничности, которая стала следствием признания кумандинцев, челканцев, тубаларов и теленгитов коренными малочисленными народами. Борьба за «единство алтайского народа» является не только борьбой за сохранение статуса республики, но и соперничеством за сакральность. Культивирование мифологических представлений о пространстве и времени отражают изоляционистские и националистические тенденции в обществе. Формулировки закона о сакральных местах следует отнести к законотворческому мифодизайну. Сакрализация пространства соответствует мифологическим представлениям о мировом дереве, мировой горе и т.п., восходящим к архаической и скифской эпохам, т.е. универсальным для многих культур представлениям. Сторонники принятия закона активно используют аргументацию, близкую неоязыческому движению New Age [38].

Этнософское сознание находит выражение и в пропаганде в регионе «ноосферного мышления». Республика Алтай позиционирует себя в качестве «ноосферной столицы» России. На уровне правительства региона даже принята программа «ноосферного развития» республики. Пропаганда ноосферного мышления и культуры занимает важное место в региональной

идеологии. Под ноосферой в данном случае понимается взаимодействие человека и окружающей среды, при котором разумная человеческая деятельность становится определяющим фактором развития природы и общества. В Республике Алтай пропаганду ноосферного мышления предполагается интегрировать с программой эколого-экономического развития региона. Ноосферное мышление находит отражение в современных формах культуры: изобразительное искусство, устное и письменное художественное творчество и др. Истоки ноосферного мышления его последователи видят в традиционном мировоззрении алтайцев, в их отношении к природе, экологических практиках коренного населения региона [21].

Процессы, происходящие в Республике Алтай показывают, что современная цифровая экономика и информационное общество, которое тесно с ней связано, могут вполне органично соединиться с традиционной культурой. Поэтому классическая теория социальной модернизации, которая предполагает, что «менее развитое» общество отменяется «более развитым» требует корректировки. Современные информационные технологии и современная платформенная экономика, включающие в себя передовые образцы технологий (например, технологии искусственного интеллекта), адаптивны к тем социальным и культурным группам, которые не были источником их происхождения и не создавали изначальных условий для их разработок. Более того, современные технологии могут способствовать не модернизации а, наоборот, еще большей архаизации традиционных обществ, примером чему может служить применение средств машинного обучения к традиционным культурам. Алтайская этнософия представляет собой пример мифологии, характерной для традиционных обществ, в этом смысле она может служить своего рода ее идеологической репрезентантой. Технологии искусственного интеллекта и машинного обучения позволяют творчески воспроизводить этнософию и даже совершенствовать ее, что может привести при определенных условиях к увеличению ее влияния и социальной значимости. В этом отношении адаптация современных цифровых технологий могла бы привести не к изживанию свойственной для традиционной культуры мифологии, а, наоборот, к ее усилению. Тем не менее следует отметить, что сами по себе традиционные общества не являются источником технологических инноваций и нуждаются в общении с более развитыми культурами. Однако такое взаимодействие не всегда приводит к улучшению самих традиционных обществ, а ино-

гда для более развитых культур и экономик становится даже более необходимым [28].

Результатом работы с архивными фондами стали публикации рукописей этнографа-алтаеоведа А.В. Анохина (1869–1931) [36; 39; 42]. Наиболее плодотворным оказалось взаимодействие с региональной Ассоциацией коренных малочисленных народов Республики Алтай «Кедр». В частности, издан «Кумандинский сборник» [27], в котором опубликованы уникальные архивные и фольклорные материалы, посвященные одному из коренных малочисленных народов Северного Алтая [12; 37]. Этнографо-культурологические экспедиции показали, что возрождение традиционных промыслов, этнографический туризм, распространение традиционного календаря и праздников и проч. активно используют мифологические образы и сюжеты [8–10; 13; 15–17; 19]. Динамичный характер преобразований в экономической и духовной жизни современного общества, затронул и коренные малочисленные народы, проживающие в местах традиционного расселения. Коренным малочисленным народам Республики Алтай присуща своеобразная система ценностей, которая служит основой их мировоззрения. Приоритетным в этом плане является ценностное отношение к природе, которое в настоящее время через традиционные праздники обеспечило своего рода трансляцию их культурного опыта [14]. Анализ этнографического туризма позволяет выявить использование мифологизированных образов в туристической инфраструктуре и сувенирной продукции. Переориентация экономики на туристическую отрасль способствовала возрождению традиционных народных промыслов, которые уже в большей степени относятся не к хозяйственной деятельности, а к сувенирной продукции. В Республике Алтай существуют и относительно недавно возникшие промыслы. Прежде всего, это созданная скульптором В. Хромовым мастерская «Кезер», изготавливающая изделия из кости, кедровой щепы и других материалов и уймонская роспись. В основном они ориентируются на производство сувенирной продукции и в меньшей степени – на авторские произведения. Заимствуя образцы древних культур (петроглифы, скифский звериный стиль, тюркские орнаменты и т. п.) и образы, созданные местными художниками, мастера вносят свой вклад в формирование «алтайского стиля», по крайней мере, задают систему художественно-символической идентификации региона.

В заключении отметим, что этнософия не появилась по произволу какого-то одного ученого. Термин, предложенный

Н.С. Трубецким, не получил в свое время поддержки у его единомышленников. В середине XX в. М. Херсевич заново «переоткрывает» этнософию в своей культурологической концепции. На рубеже XX–XXI в. к термину «этнософия» обратились несколько представителей современного гуманитарного знания (М.Н. Эпштейн, В.В. Ванчугов, В.Р. Арсеньев), приписывая ему, соответственно, различные значения. Термин «этнософия», можно сказать, «летал в воздухе», хотя и до сих пор сохраняет известную долю смысловой неопределенности. Он позволил обозначить и тем самым дифференцировать важные процессы, происходящие в современной культуре, вскрыть мифологическую основу мировоззрения современного человека и показать те тенденции, которые затронули национальный менталитет. На материале небольшого региона Российской Федерации – Республики Алтай – это оказалось легче проследить. Сознание современного человека также оказывается не чуждо мифологическим представлениям, причем базовые мифологические модели современного общества не так уж сильно отличаются от архаических мифов. Все это, конечно, указывает на определенные признаки архаизации жизни. Однако этнософия, выявляя мифологическую основу современной культуры, позволяет проследить как конституируются ее смыслы, формируются традиция и культурная память, каким образом прошлое заявляет себя в настоящем. «Речь идет не просто о сохранении традиций, о соприсутствии в настоящем культурных смыслов прошлого», – уточняет О.А. Янутш [54, с. 9]. В то же время анализ региональной культуры, опирающийся на этнософское прочтение ее проявлений, позволяет увидеть негативные тенденции в современном обществе: замену критического мышления мифо-ритуальными представлениями, искажение взгляда на историю, сакрализацию окружающего пространства, конфликтную социальную дифференциацию, факты этнической и культурной нетерпимости и т. п. Этнософия выступает как своеобразный защитный механизм против унифицирующих тенденций современной цивилизации. Она является формой сохранения этноса, этнической культуры и его историко-культурного наследия [52], служит способом реконструкции традиционных ценностей [58].

Этнософия, претендующая на формулировании национальной философии, тем не менее, не соответствует критериям философского мышления. Ее легко можно обвинить в дилетантизме. По крайней мере, среди представителей алтайской этнософии нет в строгом смысле профессиональных философов. В

то же время, их нельзя назвать самоучками, поскольку это люди, нередко обремененные научными степенями, известные в своем регионе, пользующиеся уважением среди соотечественников, работающие в научных организациях или преподающие в учебных заведениях. Надо признаться, что для философии профессионализм является похвалой относительной. История философии, в том числе история русской философии, демонстрирует, что, как правило, развитие философии является делом непрофессионалов, т. е. людей, стоящих вне университетов или других научных институций. Консерватизм университетов лишал преподавателей главного условия философского творчества – свободы мышления [30; 31]. Как раз от мыслителей, не принадлежащих профессиональному философскому сообществу, чаще исходили новые идеи или инициативы, которые становились интеллектуальным мейнстримом. С одной стороны, от представителей этнософского направления можно было бы ожидать таких новых идей и, на первый взгляд, их построения обладают признаками интеллектуальной новизны и философской оригинальности. Однако при внимательном прочтении их текстов и при социологическом анализе самих радетелей за алтайскую философию, можно прийти к выводу, что, во-первых, их учение представляет собой эклектическую компиляцию не всегда совместимых и уже ранее высказывавшихся положений, а во-вторых, сами «алтайские философы» интегрированы в местное «профессиональное» сообщество (университет, научно-исследовательский институт и т.п.). Беда алтайской этнософии состоит в том, что ее представителям как раз не хватает, с одной стороны, смелости и масштабыности мышления, а с другой, как раз научного профессионализма, предполагающего критическую оценку в том числе своих собственных взглядов и рефлексивный поиск их оснований. Алтайская этнософия – дело идеологическое, а не философское.

Литература

1. *Алексеев-Апраксин А.М.* Ментальность алтай-кижи // Общество. Среда. Развитие. №4. 2024. С. 3–9.
2. *Алексеев-Апраксин А.М.* Метаморфозы глокализации в Республике Алтай // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: между традицией и новой реальностью: сборник материалов V Международной научной конференции (г. Челябинск, 29–30 сентября 2022 г.) / Ред. Р.А. Бадиков. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2022. С. 126–129.

3. *Алексеев-Апраксин А.М.* Эволюция бурханизма в Горном Алтае // Общество. Среда. Развитие. 2023. № 3. С. 34–39.
4. *Алексеев-Апраксин А.М.* Этнософия // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1 (50). С. 6–18.
5. *Алексеев-Апраксин А.М.* Этнософские ландшафты // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. № 4.
6. *Алексеев-Апраксин А.М.* W(est)-E(ast): новая архаика и этнософия // Университет. Образование. Общество (к 300-летию Санкт-Петербургского государственного университета). Сборник статей. СПб.: ООО «Сборка», 2023. С. 1032–1037.
7. *Артамошкина Л.Е., Киришин В.А.* Образ в культуре: Серебряный век как «место памяти» // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2023. № 1. С. 157–174.
8. *Аткунова Д.А.* Актуализация традиционных ремёсел коренных малочисленных народов Северного Алтая // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: между традицией и новой реальностью: сборник материалов V Международной научной конференции (г. Челябинск, 29–30 сентября 2022 г.) / Ред. Р.А. Бадиков. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2022. С. 58–60.
9. *Аткунова Д.А.* Государственная поддержка коренных малочисленных народов Республики Алтай: опыт и перспективы // Развитие социально-экономического, научно-технологического потенциала регионов как фактор укрепления позиции России в современном мире. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной Десятилетию науки и технологий в Российской Федерации, Году молодежи в Республике Хакасия. Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. Абакан: Хакасское книжное изд-во им. В.М. Торосова, 2023. С. 187–191.
10. *Аткунова Д.А.* Обрядово-праздничная деятельность в социокультурных практиках российского региона (на примере традиционного праздника Ылгайак) // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1 (50). С. 56–66.
11. *Аткунова Д.А.* Сакральные территории как хранительницы традиционных ценностей коренных малочисленных народов Республики Алтай // Общество. Среда. Развитие. 2023. № 4. С. 257–263.
12. *Аткунова Д.А.* Современная обрядово-праздничная культура кумандинцев // Кумандинский сборник / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2024. С. 171–222.
13. *Аткунова Д.А.* Традиции и инновации в традиционной культуре коренных малочисленных народов Северного Алтая (на примере национальных видов спорта) // Вопросы социально-гуманитарных

- наук в контексте различных научных подходов. Сборник научных статей. Ульяновск: Зебра, 2024. С. 239–244.
14. *Аткунова Д.А.* Традиционные промыслы северных алтайцев: сбор, благопожелания, национальная кухня // Вестник Томского государственного университета. История. 2023. № 84. С. 131–141.
 15. *Аткунова Д.А.* Украшения традиционного костюма коренных малочисленных народов таёжной зоны Республики Алтай // Политические, социально-экономические и этнокультурные процессы в Евразии в средневековый период. Материалы Международной научной конференции. Барнаул: АГУ, 2023. С. 139–144.
 16. *Аткунова Д.А.* Характеристика этносоциальных и этнополитических процессов коренных малочисленных народов северного Алтая второй половины XX – начала XXI вв. // Макарьевские чтения. материалы XVII международной научно-практической конференции. ответственный редактор В. Г. Бабин. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2022. С. 20–25.
 17. *Аткунова Д.А.* Этнографический туризм: опыт развития на примере коренных малочисленных народов Северного Алтая // Этнокультурное наследие народов Алтая. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию юбилею НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2022. С. 166–179.
 18. *Бочаров А.Б., Володин А.В.* «Диалектика мифа» А. Ф. Лосева как теоретическая база в подходе к этнософии // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1(50). С. 19–32.
 19. *Волкова Е.А.* Мифологический аспект алтайской свадебной обрядности // Журнал интегративных исследований культуры. 2023. Т. 5. № 2. С. 144–150. DOI: 10.33910/2687-1262-2023-5-2-144-150
 20. *Волкова Е.А.* Современная отечественная историография этнософии // Гуманитарный акцент. 2022. №3. С. 82–88.
 21. *Волкова Е.А., Трофимова Е.А.* Концепция развития ноосферного мышления на Алтае: традиции и современность // Общество. Среда. Развитие (Тerra Human). 2023. №2(67). С. 146–151.
 22. *Володин А.В.* Возможный тип алтайской этнософии // Общество. Среда. Развитие. 2024. № 4. С. 10–14.
 23. *Володин А.В.* Диалектика мифа и этнософии // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: между традицией и новой реальностью: сборник материалов VI Международной научной конференции (г. Челябинск, 26 апреля 2024 г.) / Ред. Р.А. Бадиков. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2024. С. 122–126.
 24. *Володин А.В.* Концептуальная рамка философии и мифологии: проблема и ситуация алтайской этнософии // Вече. Ежегодник русской философии и культуры – 2022. СПб.: СПбФО, 2022. С. 242–251.

25. *Володин А.В.* Конфликт с метафизикой и «альтернатива сердца» у А.Ф. Лосева как основание мифологической вне-науки // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Архив конференции. Выпуск 2. СПб.: РХГА, 2022. С. 87–96.
26. *Володин А.В.* «Основы алтайской философии» Николая Шодоева: точка зрения этнософии // Общество. Среда. Развитие. 2023. № 3(68). С. 29–33.
27. Кумандинский сборник / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2024.
28. *Куприянов В.А.* Научный потенциал Республики Алтай: российская наука в региональной перспективе // Вече. Ежегодник русской философии и культуры – 2022. СПб.: СПбФО, 2022. С. 231–241.
29. *Куприянов В.А., Малинов А.В.* Этнософская утопия В.Р. Арсеньева // Журнал социологии и социальной антропологии. 2023 № 3. С. 36–52.
30. *Малинов А.В.* Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020.
31. *Малинов А.В.* Историко-философские этюды. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007.
32. *Малинов А.В.* Картина мира алтайской этнософии // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1 (50). С. 33–55.
33. *Малинов А.В.* Кумандинский альбом Сергея Дыкова // Кумандинский сборник / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2024. С. 223–253.
34. *Малинов А.В.* Мифологические аспекты современного национального сознания в Горном Алтае // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: между традицией и новой реальностью: сборник материалов VI Международной научной конференции (г. Челябинск, 26 апреля 2024 г.) / Ред. Р.А. Бадиков. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2024. С. 209–215.
35. *Малинов А.В.* На пути к этнософии // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 184. С. 155–162.
36. *Малинов А.В.* Письмо А.В. Анохина «О шаманские у алтайских племен» // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2023. № 1. С. 182–190.
37. *Малинов А.В.* Предисловие // Кумандинский сборник / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2024. С. 3–32.
38. *Малинов А.В.* Пространство и время в алтайской этнософии // Международный журнал исследований культуры. 2024. № 3. С. 65–80.

39. *Малинов А.В.* «Сим честь имею довести до сведения русского комитета...». Письмо этнографа А.В. Анохина в Императорскую Академию наук. 1914 г. // Исторический архив. 2022. № 4. С. 3–8.
40. *Малинов А.В., Куприянов В.А.* Мифологизм в национальной философии (на примере Республики Алтай) // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: между традицией и новой реальностью: сборник материалов V Международной научной конференции (г. Челябинск, 29–30 сентября 2022 г.) / Ред. Р.А. Бадиков. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2022. С. 192–197.
41. *Малинов А.В., Куприянов В.А.* Алтай в этнософской картине мира // Общество. Среда. Развитие. 2024. № 3. С. 92–99.
42. *Малинов А.В., Куприянов В.А.* Документальное наследие этнографа, композитора, педагога А.В. Анохина: история, состав, исследования, перспективы // Отечественные архивы. 2022. № 6. С. 59–67.
43. *Савчук В.В.* О политическом искусстве // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русскофй философии. 2024. № 1–2. С. 212–218.
44. *Щеброва С.Я.* Война и мир древних кочевников Алтая. СПб.: Интерсоцис, 2022.
45. *Щеброва С.Я.* Г.И. Гуркин: национальные образы мира. СПб.: Интерсоцис, 2023.
46. *Щеброва С.Я.* Идея жизнь/смерть в аксиосфере древних кочевников Алтая // Былые годы, 2022. № 17 (3). С. 1177–1188.
47. *Щеброва С.Я.* Концепты и константы культуры алтайского народа в творчестве Г. И. Гуркина // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1 (50). С. 103–117.
48. *Щеброва С.Я.* Областничество в судьбе Григория Гуркина // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2024. Т. 69. Вып. 1. С. 75–88.
49. *Щеброва С.Я.* Образ грифона в пазырыкской культуре и современности // Общетеоретические и типологические проблемы языкознания. Сборник Материалов VII Международной научной конференции. Бийск: Алтайский государственный гуманитарно-педагогический университет им. В.М. Шукшина. 2022. С. 162–168.
50. *Щеброва С.Я.* Образы маскулинности в наскальном и декоративно-прикладном искусстве древнего Алтая // Учёные записки (Алтайская государственная академия культуры и искусств). 2022. № 3. С. 70–78.
51. *Щеброва С.Я.* Пазырыкский «звериный стиль» и культурогенетические процессы в Республике Алтай // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: между традицией и новой реальностью: сборник материалов V Международной научной конференции (г. Челябинск, 29–30 сентября 2022 г.) / Ред. Р.А. Бадиков. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2022. С. 117–123.

52. *Щеброва С.Я.* Проблема защиты культурного наследия России: от Рериха до современности // Научное и культурно-историческое значение Центрально-Азиатской экспедиции Н.К. Рериха. Труды VI Международной научно-практической конференции, посвященной 150-летию Н.К. Рериха и 100-летию экспедиции. Новосибирск: СО РАН, 2024. С. 119–126.
53. *Щеброва С.Я.* Религиозная тема в творчестве Григория Гуркина // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение. 2024. Т 14. № 2. С. 336–362. <https://doi.org/10.21638/spbu15.2024.206>
54. *Янутти О.А.* Межкультурное взаимодействие как объект культурологического исследования // Международный журнал исследований культуры. 2024. № 3 (56). С. 6–13.
55. *Янутти О.А.* Персонализация историко-культурного опыта как базовый механизм конструирования национальной идентичности (на примере республики Алтай) // Общество. Среда. Развитие. 2023. № 3. С. 123–129.
56. *Янутти О.А.* Региональное кино как средство формирования культурной идентичности // Международный журнал исследований культуры. 2023. № 1 (50). С. 79–86.
57. *Янутти О.А.* «Тропа» как культурная единица и элемент культурного ландшафта (на примере Республики Алтай) // Общество. Среда. Развитие. 2024. № 4. С. 80–83.
58. *Янутти О.А.* Этнософия как способ (ре)конструирования «традиционных» ценностей // Глобальный конфликт и контуры нового мирового порядка. XX Международные Лихачевские научные чтения. СПб.: СПбГУП, 2022. С. 311–312.
59. *Янутти О.А.* Этнософия: сто лет в поисках себя // Общество. Среда. Развитие. 2022. № 4. С. 11–14.
60. *Alekseev-Apraksin A.M.* The Altai Republic Buddhist transfers // Международный журнал исследований культуры 2022. №4 (49). С. 106–122.

Elisaveta A. Volkova

Altai ethnosophy: ideology and mythology of national consciousness

Abstract. The article deals with the results of the work within the framework of the project “Ethnosophy of Altai: ideology and mythology of national consciousness”, supported by the Russian Science Foundation. The project materials were both regional literature, mass media, and data obtained during field research (cultural expeditions and excursions). The task of the project was to examine the processes occurring in the mass consciousness of the indigenous population of South Siberia (on the territory of the Altai Republic) through ethnosophical analysis. For this purpose it was necessary to

specify ethnosophical methodology, since ethnosophy is a new discipline formed at the intersection of cultural studies, philosophy, ethnography, social and cultural anthropology. The processes of archaization of the consciousness of the titular ethnos (Altai, Altai-Kizhi), mass spread of mythological representations were recorded. Ethnosophy in the context of the study is interpreted as a discipline that studies modern forms and models of mythological consciousness. Ethnosophical tendencies are manifested in the religious life of the titular ethnos, in particular in the attempt to set a religious identity based on the teachings and practices of Burkhanism. An original feature of Altaic ethnosophy is the aspiration to formulate an “Altaic philosophy”. The study showed that the formation of the Altai ethnos passed through several stages: religious (Burkhanism), artistic comprehension (Grigory Gurkin and Altai fine arts) and ethnosophical (experiments of national philosophy).

Keywords: Altai, ethnosophy, mythological consciousness, ethnic identity, national culture, Altai philosophy.

Volkova Elisaveta Aleksandrovna – Associate Researcher, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

*Ю.А. Попова, А.П. Осипова, Е.Д. Метляхина,
А.Х. Имхасина, М.С. Жарова, К.Е. Левочкин*

АКСИОЛОГИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ. ОБЗОР РАБОТЫ КРУГЛОГО СТОЛА

Аннотация. В статье представлен обзор работы круглого стола «Аксиология русской культуры», прошедшего 20 декабря 2023 г. в Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета. В рамках круглого стола, участниками которого были студенты и преподаватели, обсуждались итоги учебного курса «Основы российской государственности», а также вопросы аксиологии, возникшие в результате рассмотрения тем курса, связанных с изучением традиционных ценностей русской культуры. В докладах, представленных для обсуждения, были затронуты самые разные вопросы – от проблемы определения «ценностного ядра» русской культуры до анализа содержания и структуры отдельных ценностей.

Ключевые слова: ценности, русская культура, аксиология, учебный курс «Основы российской государственности».

Попова Юлия Александровна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Осипова Анна Павловна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Метляхина Екатерина Дмитриевна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Имхасина Асия Хамудовна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Жарова Мария Сергеевна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Левочкин Константин Егорович – студент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

20 декабря 2023 г. в Институте философии Санкт-Петербургского государственного университета состоялся круглый стол «Аксиология русской культуры». В его работе приняли участие студенты и преподаватели Института философии: Константин Левочкин, Марина Матросова, Даниил Пострыгань, Полина Бекетова, Мария Тюляндина, Кирилл Буша, Ирина Бессонова, Илья Казаков, Мишель Мадэр, Мария Белевская, Ангелина Миролубова, Вероника Кузинова, проф. Е.Г. Соколов, доц. Е.А. Овчинникова, проф. Е.А. Маковецкий.

Организаторы круглого стола, ставшие и его участниками, ставили перед собой две задачи. Во-первых, подвести итоги преподавания нового учебного курса «Основы российской государственности» в той его части, которая посвящена ценностям. Этот курс впервые читался в Санкт-Петербургском государственном университете, поэтому его предварительные итоги могут оказаться интересными и для студентов, и для преподавателей. Вторая задача круглого стола состояла в том, чтобы попытаться определить перспективные направления аксиологических исследований в рамках Петербургской аксиологической школы.

При обсуждении ценностного ядра русской культуры в рамках курса «Основы российской государственности» участниками этих обсуждений был отмечен вроде бы вполне очевидный, но тем не менее требующий анализа факт: «набор» ценностей русской культуры формируется из некоего воображаемого списка «общечеловеческих» ценностей. Говоря иначе, все или большая часть ценностей русской культуры – это общечеловеческие ценности. С одной стороны, иначе и быть не может, ведь русская культура – одна из величайших культур человечества. С другой же стороны, разумно предположение о том, что специфика каждой из культур как раз в том и состоит, что из некоего абстрактного общечеловеческого списка ценностей она «создает» уникальный набор собственных ценностей, который, наверное, и может быть назван «ценностным ядром» данной культуры. Далее, список общечеловеческих ценностей – это, очевидно, абстракция или же результат некритической универсализации тех ценностей, которые для данной культуры являются критически важными. Сама по себе эта абстракция не имела бы смысла, если бы различные культуры не воплощали конкретные ценности в их истории. Стало быть, историческое воплощение ценностей конкретной культурой – в нашем случае русской культурой – является той задачей, которую только эта культура и может решить за все человечество.

Этот мотив мессианства, описанный, например, П.М. Бицилли для культур средиземноморского культурного ареала¹, вероятно, должен быть распространен и на культуры иных ареалов. Относительно русской культуры, вероятно, речь здесь идет о том, что описывали В.С. Соловьев [3, с. 220] и Г.В. Флоровский², т.е. о «призвании» и «задаче» русской культуры. В чем же состоит «задача» русской культуры? На этот вопрос участники учебных семинаров давали разные ответы, а во время работы круглого стола он оставался открытым.

Другое интересное замечание, касающееся учебных семинаров курса «Основы российской государственности», состоит уже не в том, какие ценности присутствуют в ценностном ядре русской культуры, а в том, что существует целый ряд ценностей, которые, присутствуя в ценностном ядре, носителями культуры тем не менее «не замечаются». Все поверхностные анализы ценностного ядра русской культуры давали один и тот же удивительный результат: существуют базовые ценности, которые при беглом анализе «не вспоминаются» носителем культуры либо понимаются им слишком поверхностно. В качестве примера «забываемых» ценностей приведем бессмертие, а в качестве примера понимаемых поверхностно – ценность человека, интерпретируемую исключительно сквозь призму социально-политической концепции «прав человека», что достаточно наивно.

Выражая удивление фактом забвения бессмертия³, Софья Беккер и Ангелина Миролюбова провели анализ причин выпадения ценности бессмертия из «оперативной памяти» носите-

¹ В соответствии с логикой рассуждений П.М. Бицилли, сущностной характеристикой средиземноморского культурного ареала Старого Света (а значит, и русской культуры) является действие двух типов идей и мотивов: мессианских и эсхатологических [1, с. 331].

² Ср.: «По острому слову Влад. Соловьева, “идея народа есть не то, что он сам думает о себе во времени, но то, что Бог думает о нем в вечности”... никогда не бывает исторический путь народов “путем зерна”, путем развития. Либо это есть подвиг, подвиг узнания и осуществления высшего зова, либо падение, противление, отступничество, непризнание и неосуществление своего подлинного призвания и задачи» [4, с. 328–329].

³ Ср.: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна и именно – идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают» [2, с. 48].

лей культуры. Краткий итог этого анализа следующий. Во-первых, мы представляем себе бессмертие не само по себе, а в виде каких-то образов (любовь у Григория Нисского, Острова блаженных у Сократа, память у Анны Комниной): вот эти-то образы и являются для нас ценностями, а не бессмертие само по себе. Во-вторых, чаще всего нечто осознается в качестве ценности только при его утрате (о свободе я думаю, когда не свободен, о справедливости – когда чувствую несправедливость). Мы же живем так, как будто бы и в самом деле являемся бессмертными. А если ощущаем себя бессмертными, то и ценности бессмертия не понимаем. В-третьих, зачастую те, кто ценят бессмертие, – это несчастные люди, которым не хочется подражать, как, например, не хочется подражать Агасферу. Более того, в качестве современных образцов бессмертия мы имеем преимущественно телесное бессмертие, а оно несимпатично. В целом анализ забытых, полузабытых, наивно понимаемых ценностей, разбор причин их забвения – все это могло бы стать интересным и плодотворным направлением работы аксиологического семинара.

Вторая часть работы круглого стола состояла в обсуждении ряда конкретных ценностей и анализе природы ценностей. Участники круглого стола выступали с краткими докладами. Содержание некоторых из них мы приводим ниже.

Первой с докладом «Приоритет духовного над материальным» выступила Юлия Попова. Сам характер отношения духовного и материального, указанный в названии доклада, Юлия определила в качестве ценности русской культуры. Приоритет духовного над материальным в качестве базовой ценностной диспозиции русской культуры сформировался благодаря христианству, оно же является основным источником поддержания этого приоритета. Докладчица рассмотрела духовные ценности в качестве надындивидуального начала – в отличие от материальных ценностей, которые представляют начало, наоборот, индивидуальное. Диалектика надындивидуального и индивидуального представляет собой существо культурного опыта. Скажем, приоритет духовного над материальным не означает уход от мира или полное растворение в мире, наоборот, поскольку приоритет – это иерархическое отношение, а не разрыв и аннигиляция одной из частей отношения, то приоритет духовного над материальным – это в первую очередь единство того и другого. А если это единство, то такое же единство существует между индивидуальным и надындивидуальным началами в человеке: человек не уходит от мира и не растворяет-

ся в нем, но живет, подчиняясь духовному и господствуя над материальным. Разумеется, ценность приоритета духовного над материальным (как и любая другая ценность) едва ли реализуется во всей полноте в повседневной жизни. Однако докладчица предложила использовать очень действенный критерий для определения соответствия жизненных практик и рассматриваемой ценности – чистую совесть человека.

В докладе Анны Осиповой «Культурные ценности» культура определяется в качестве совокупности ценностей. Культура представляет собой «хранилище общечеловеческого опыта», хранилище «общезначимых ценностей». Благодаря наличию подобного хранилища происходит передача культуры от поколения к поколению. Кроме того, это хранилище (культура) само является ценностью, функция этой ценности состоит в том, чтобы объединять человечество. На уровне же индивидуальном роль культуры – «задавать смысл жизни» каждому носителю культуры. Следуя аксиологическому подходу к культуре, мы должны отдавать себе отчет в том, что кризис ценностного сознания – это всегда кризис культуры. Современное состояние культуры докладчик и участники обсуждения признали кризисным. В ходе обсуждения доклада Анна Осипова сосредоточила свое внимание на изменчивости ценностей, вызванной изменением общественно-политических обстоятельств. В рамках дискуссии было выделено два элемента в структуре культурных ценностей: та сторона ценности, которая формируется идеологически, и та сторона ценности, которая является, так сказать, собственно культурной. Если первая изменяется вместе со сменой политической идеологии, то вторая имеет характер традиции. С точки зрения истории культуры можно сказать, что идеологическая сторона – это динамический элемент культурной ценности, а ее традиционная сторона – элемент статический. Более того, даже идеологические ценности – это все те же традиционные ценности, но только в моменте их усиленной эксплуатации идеологией. Скажем, ценность труда является традиционной, но может получить и особенную актуальность в рамках идеологии справедливости, т.е. в рамках социалистической идеологии. А, например, такая вполне традиционная ценность, как богатство, усиленно эксплуатируется идеологией свободы, т.е. либеральной идеологией. Тем не менее, «традиционное» и «идеологическое» – это две стороны, или два элемента, любой культурной ценности. Поэтому изучение и понимание культурных ценностей должно учитывать как их идеологический, так и традиционный аспекты.

В своем докладе «Субъективность и объективность понимания справедливости» Асия Имхасина рассмотрела одну из самых насущных человеческих ценностей. Асия построила свое выступление как ответ на вопрос: если справедливость существует, то она должна быть для всех людей общей, тогда почему каждый может понимать справедливость по-своему? Философский горизонт ответов на этот вопрос предельно широк: от платоновского доказательства, что нужно быть, а не казаться справедливым («Государство»), до гоббсовского понимания справедливости как простого следования договору («Левиафан»). Докладчица начала с анализа платоновской трактовки справедливости как соответствия человека своей природе, своему назначению и месту в космосе. В качестве источника такого понимания справедливости в отечественной культуре Асия предложила признать монотеистическую религиозность: в первую очередь, конечно, христианство, но также ислам и иудаизм. Во всех этих религиях Бог является носителем справедливости, поэтому в культурах, сформированных монотеистическими религиями, справедливость – это безусловная, а не относительная ценность, находящаяся в распоряжении мнения отдельного человека. Многочисленные эксцессы, происходившие в русской истории, – бунты, восстания и революции докладчица предложила рассматривать в качестве реакции на попранную справедливость. А это, в свою очередь, свидетельствует о том, что если людей объединяет общее понимание происходящей с ними несправедливости, то, значит, и справедливость они понимают как нечто общее для всех, как высшую ценность. И такое понимание справедливости – в качестве высшей, а не относительной ценности – является нормой для отечественной культуры. Вместе с тем, с течением времени норма постоянно нарушается из-за изменения культурных, политических и экономических обстоятельств. Поддержание нормы требует от культуры значительных усилий, прикладывать которые готово не каждое общество. Вероятно, сейчас мы являемся свидетелями именно такого состояния отечественной культуры, когда в обществе нет консенсуса относительно необходимости сохранения традиционного понимания справедливости. Асия назвала еще одну причину (наряду с бессилием культуры) «субъективизации» справедливости, когда она из высшей ценности превращается в мнение отдельного человека. Этой причиной может быть отношение к справедливости как к чему-то относительному, сформировавшемуся в результате взаимодействия с другими культурами. В самом деле, с одной сто-

роны, представление о справедливости может быть различным в разных культурах, современный мир – это мир напряженной межкультурной коммуникации, в котором нормой является как раз не следование собственным культурным архетипам, а представление о культурной относительности всех норм. Однако, с другой стороны, если бы представители каждого поколения считали обстоятельства своего времени непреодолимыми, то каким бы тогда образом до нас дошли «традиционные» ценности? Очевидно ведь, что во времена монгольских завоеваний и тевтонских нашествий представители отечественной культуры становились объектами не вполне дружественной межкультурной коммуникации – не более дружественной, во всяком случае, чем коммуникация нашего времени.

Онтологический и гносеологический смыслы ценностей были проанализированы в докладе Екатерины Метляхиной «Неполноценность ценностей». Екатерина назвала «неполноценность» свойством ценностей и определила это свойство как идеальность и недостижимость. С одной стороны, ценности никогда не реализуются в чистом виде. Например, по-настоящему справедливым государством оказывается лишь государство Платона, но оно, как известно, воображаемое. А по-настоящему добрый человек никогда о себе не скажет, что он добрый, наоборот, укажет на почти бесконечный ряд собственных недостатков. С другой же стороны, даже в самом нашем представлении об идеалах мы слишком далеки от идеального единодушия. Здесь Екатерина привела в пример ценность семьи: состав «идеальной семьи» разным людям будет представляться по-разному (количество поколений в семье, количество детей и пр.), но во всех случаях семья воспринимается в качестве ценности. Ценности не только воплощаются не в полной мере – сама неполнота этого воплощения различна. Но при всем том они каким-то чудесным образом продолжают оставаться ценностями. Независимо от того, считаю ли я свою семью идеальной или нет, семья, во-первых, – это исходный факт моего существования: семейный идеал я мыслю изнутри той реальной семьи, в которой я впервые осознал собственное бытие. А во-вторых, та идеальная семья, которую я стремлюсь создать, уже реальна в моих ожиданиях, планах, в моем собственном, так сказать, семейном устройстве, или семейной конституции моей личности. В заключении Екатерина пришла к следующему выводу: «Мне кажется это нормальным и приемлемым, потому что этот контраст различия нашего представления о ценности и того, что мы имеем в действительности, напоминает нам о том, что это жизнь застав-

ляет нас меняться, стремиться к лучшему, и в то же время это несоответствие не уменьшает значимости таких “неполноценных” ценностей, которые мы имеем в реальности, возможно, даже заставляет нас ценить их еще сильнее». Отмеченная характеристика ценностей – они одновременно реальные и идеальны – стала предметом дискуссии после доклада Екатерины. Точка в дискуссии не была поставлена, и сам этот факт, по видимому, подтверждает парадоксальный тезис Екатерины о том, что «неполноценность» является свойством ценностей.

О почтении к родителям как ценности рассказала в своем докладе Мария Жарова. Определив почтение к родителям как добродетель, она признала тем самым, что теоретически кто-то этой добродетели может быть лишен. Указав на то, что в основании этой нравственной категории лежат уважение, благодарность и долг, Мария постаралась ответить в своем докладе на два вопроса – о том, каким именно должно быть почтение к родителям и существуют ли обстоятельства, которые могут оправдать его отсутствие. Отвечая на первый вопрос, Мария опиралась на анализ, с одной стороны, ветхозаветной традиции понимания сыновнего долга, а с другой, конфуцианского принципа «сяо». В результате она пришла к выводу, что отношение к родителям должно быть основано не на слепом послушании и покорности, а на разумности и ответственности. В самом деле, разум способен предостеречь от ошибок и заблуждений, кроме того, никакая добродетель не существует без разума. «Долг детей перед родителями – предостеречь их от ошибок и заблуждений, подобно тому, как родители воспитывают детей, когда те только начинают свой жизненный путь», – сказала докладчица. Отвечая на второй вопрос, Мария привела в пример Семена Мармеладова из «Преступления и наказания» Ф.М. Достоевского в качестве человека, очевидно не заслуживающего ни уважения, ни благодарности от своих детей, особенно от Сони. Действительно, у Сони нет никаких причин питать уважение к отцу, испытывать благодарность к нему и быть перед ним в долгу. Выходит, что Соня не имеет ни одного разумного основания быть почтительной к своему родителю, а значит, она оказывается лишенной добродетели почтительности, исходя из разумных оснований, что парадоксально, ведь разум – это путь к добродетели, а нет от нее. Важно, что в романе Достоевского Соня все-таки остается почтительной дочерью, хотя и не имеет ни одного разумного повода для этого. В чем же здесь заключена интрига: в великодушии Сони или в сверхразумной природе добродетелей?

Анализу сострадания посвятил свой доклад Константин Левочкин, сформулировавший в названии своего выступления его основной вопрос: «Достоин ли плохой человек сострадания?». Сострадание он предложил понимать через человеческую способность к сопереживанию и сочувствию, а ценность сострадания, по его мнению, заключается в том, что оно является источником стойкости, делает человека сильнее благодаря взаимной и естественной для людей помощи. О естественности сострадания в качестве одного из оснований нравственности писал и В.С. Соловьев в «Оправдании добра», но Константин вносит в стройный хор рассуждений о сострадании диссонанс: легко сострадать доброму человеку и естественно ожидать от него сострадания, но можно ли сострадать человеку дурному, которого мы осуждаем и от которого никакого сострадания в ответ не будет? Казалось бы, нельзя. Однако Константин дает и обосновывает прямо противоположный ответ. В пример он приводит трактовку предательства Иуды Искарюта из одноименной повести Леонида Андреева и гностического Евангелия от Иуды. Здесь Иуда – любимый ученик Христа, пожертвовавший собой ради исполнения пророчества о предательстве Сына Человеческого. Без этого предательства не было бы ни Крестной смерти, ни Воскресения, а значит, не было бы и спасения мира и человечества. И цена всего этого – вечное проклятие, на что сознательно и добровольно согласился Иуда, предавший учителя. Такая интерпретация предательства оправдывает Иуду, более того, в такой трактовке мотива его поступка он даже не дурной человек, а наоборот, самоотверженный герой. Смущает в ней именно этот мотив самоотверженности, вообще-то присущий как раз-таки Христу, а не Иуде. Однако в гностическом писании об Иуде он понимается как единственный пневматик среди апостолов, поэтому его сходство с Христом в самоотверженности гностиков не смущает. В плане же аргументации докладчика Иуда заслуживает сострадания все-таки как человек не дурной, а в высшей мере хороший. Другой пример, приводимый Константином, – это Родион Раскольников: он заслуживает сострадания, поскольку, совершив злодеяние, в итоге раскаялся. Для Раскольникова соинное сострадание, может быть, и оказалось той спасительной помощью, которой сострадание и является по своему определению в качестве ценности, о чем Константин говорил в самом начале своего доклада.

Даже несмотря на то, что докладов и их обсуждения были максимально краткими, не все участники круглого стола, к сожалению, смогли выступить. Так, остались непрочитанными

доклады Вероники Кузиновой («Любовь как ценность»), Ангелины Миролюбовой («Честность как ценность в поэзии и личной жизни Марины Цветаевой»), Марины Матросовой («Сила женщины»), Даниила Пострыгань («Всепрощение как необходимость»), Полины Бекетовой («Пространственная метафора свободы»). И по этой причине, и ввиду необходимости продолжения аксиологических штудий участники круглого стола приняли решение продолжить свою работу уже в рамках постоянно действующего семинара, обзор деятельности которого мы надеемся опубликовать в следующем выпуске ежегодника русской философии и культуры «Вече».

Литература

1. *Бицилли П.М.* «Восток» и «Запад» в истории Старого Света // На путях. Утверждение евразийцев. Кн. вторая. М.; Берлин: Геликонъ, 1922. С. 317–340.
2. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1976 год. Декабрь // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 24. Л.: Наука, 1982.
3. *Соловьев В.С.* Русская идея // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 219–246.
4. *Флоровский Г.В.* Евразийский соблазн // Современные записки. 1928. XXXIV. С. 312–346.

Yulia A. Popova, Anna P. Osipova, Ekaterina D. Metlyakhina, Asiya Kh. Imkhasina, Maria S. Zharova, Konstantin E. Levochkin

Axiology of Russian culture. Review of the round table work

Abstract. The article presents a review of the round table “Axiology of Russian Culture” held on December 20, 2023 at the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University. The round table, whose participants were students and professors, discussed the results of the course “Foundations of Russian Statehood”, as well as the issues of axiology that arose as a result of the course topics related to the study of traditional values of Russian culture. The reports presented for discussion touched upon a variety of issues, from the problem of defining the “value core” of Russian culture to analyzing the content and structure of individual values.

Keywords: values, Russian culture, axiology, training course “Foundations of Russian Statehood”.

Popova Yulia Aleksandrovna – student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Osipova Anna Pavlovna – student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Metlyakhina Ekaterina Dmitrievna – student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Imkhasina Asiya Khamudovna – student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Zharova Maria Sergeevna – student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Levochkin Konstantin Egorovich – student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

АВТОРЫ НОМЕРА

Александрова Ольга Андреевна – студентка юридического факультета Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург, Россия); holy_lolly@mail.ru

Бильченко Евгения Витальевна – доктор культурологии, профессор Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского (г. С.-Петербург, Россия); yevzhik80@gmail.com

Волкова Елисавета Александровна – ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН (г. Прага, Чехия); jelisaveta.wi@gmail.com

Гашкова Елена Михайловна – кандидат философских наук, доцент, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); elgashkova@yandex.ru

Глебова Софья Валерьевна – кандидат философских наук, ассистент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); sophi_ign@mail.ru

Де Жезус Коста Пауло Сержио – PhD, доцент факультета философии Федерального Университета Санта Мария (г. Санта Мария, Бразилия); paulo.costa@ufsm.br

Евlampиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); yevlampiev@mail.ru

Евlampиев Федор Игоревич – бакалавр, студент магистратуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); fedorevlampiev@mail.ru

Жарова Мария Сергеевна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); st120468@student.spbu.ru

Имхасина Асия Хамудовна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); st120658@student.spbu.ru

Коленько Сергей Геннадьевич – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); kuzdra74@mail.ru

Кравченко Виктория Владимировна – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Института гуманитарных и прикладных наук Московского государственного лингвистического университета имени М. Тореза; профессор Международного юридического института (г. Москва, Россия); vickra@mail.ru

Левочкин Константин Егорович – студент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); st113777@student.spbu.ru

Метляхина Екатерина Дмитриевна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); st120687@student.spbu.ru

Михайлова Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета (г. Тверь, Россия); mihaylova_helen@mail.ru

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); idosipov@mail.ru

Осипова Анна Павловна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); st120689@student.spbu.ru

Панферов Вячеслав Юрьевич – бакалавр, студент магистратуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); Panferov234@gmail.com

Перова Нина Вадимовна – аспирант Института философии РАН, сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики (г. Санкт-Петербург, Россия); nino4kaperova@gmail.com

Попова Юлия Александровна – студентка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); st120692@student.spbu.ru

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН (г. Санкт-Петербург, Россия); a.rybas@spbu.ru

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН (г. Москва, Россия); v-soloviev@mail.ru

Черных Андрей Александрович – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; ассистент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного экономического университета (г. Санкт-Петербург, Россия); deusdrus@yandex.ru

Черных Олег Николаевич – кандидат философских наук, ассистент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); chernykh.oleg@gmail.com

CONTENTS

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Paulo Sergio de Jesus Costa</i> Phenomenology as a way of interpreting the works of F.M. Dostoevsky ...	5
<i>Igor D. Osipov</i> Relevant ideas of philosophers of the Leningrad School	17
<i>Elena E. Mikhailova</i> P.L. Lavrov: features of scientific activity in emigration	31
<i>Viktoriya V. Kravchenko</i> G.I. Gurdjieff: teacher of Eastern wisdom or Russian mystic?	42
<i>Aleksandr E. Rybas</i> Russia and Europe: war of civilizations?	52

STUDIES OF RUSSIAN CULTURE

<i>Eugeniya V. Bilchenko</i> Russian cultural archetype as a mythological integrity: the musical philosophy of M.I. Glinka	72
<i>Elena M. Gashkova</i> “The Finnish Question” in the views of G.S. Petrov-Russky	88
<i>Sofia V. Glebova, Nina V. Perova</i> Artificial intelligence in Russia: the problem of trust	101
<i>Sergey G. Kolenko</i> Staff hunger and cultural policy challenges	111
<i>Vladimir M. Solovyov</i> Inscrutable and mysterious. The genotypical image of Baba-Yaga in Russian culture	123
<i>Andrey A. Chernykh, Olga A. Aleksandrova</i> Pushkin’s “Boris Godunov” as “Oedipus of our history”	144

MONOGRAPH IN THE ISSUE

Igor I. Evlampiev

The development of the tradition of Gnostic Christianity in the philosophy of Origen and his successors158

1. Valentinus and his followers 160
2. Gnostic systems and Neoplatonism..... 169
3. Origen's doctrine: an attempt to synthesize the Gnostic and Orthodox traditions 176
4. Absoluteness of human freedom 194
5. Apokatastasis as an unattainable ideal 208
6. The concept of the incarnation of God in man. Origen's mystical pantheism..... 221
7. The struggle around Origen's heritage. The doctrine of Arius..... 240
8. Pelagius and Augustine: a decisive confrontation 250
9. Gnostic speculations of Evagrius of Pontus..... 259
10. The creation of Dionysius the Areopagite: the victory of Gnostic thought..... 266
11. The mystical pantheism of the Areopagiticus..... 275

FIRST PUBLICATION

Maria S. Zharova

Reverence for parents. The relationship between reason and virtue....297

Fyodor I. Evlampiev

Henri Bergson's metaphysics reform project and its development in Russian philosophy of the early 20th century.....305

Vyacheslav Yu. Panferov

The role of Chinese cuisine in the intercultural communication between Russia and China317

Igor S. Chepurnov

The problem of ranking cultures in N.S. Trubetzkoy's treatise "Europe and Mankind"325

SCIENTIFIC ACTIVITY

Elisaveta A. Volkova

Altai ethnosophy: ideology and mythology of national consciousness....332

Yulia A. Popova, Anna P. Osipova, Ekaterina D. Metlyakhina, Asiya Kh. Imkhasina, Maria S. Zharova, Konstantin E. Levochkin

Axiology of Russian culture. Review of the round table work353

CONTRIBUTORS.....364

Периодическое издание

ВЕЧЕ

Ежегодник
русской философии и культуры

2023/2024

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 20.12.2024. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 23,5. Тираж 100 экз. Заказ № 822.
Отпечатано в типографии «Поликона».
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.
