

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ВЕСЕ

ЕЖЕГОДНИК
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

2025



Санкт-Петербург
2025

ВЕЧЕ

**Ежегодник
русской философии
и культуры – 2025**



СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2025. – 234 с.

Главный редактор

Е.Г. Соколов

Заместитель редактора

А.Е. Рыбас

Редакционная коллегия

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

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, 2025

© Авторы статей, 2025

© Санкт-Петербургское
философское общество, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Алексеев-Апраксин А.М.

Евразийский номадизм: от историографического канона к концептуальному ресурсу 5

Ли Тяньюнь, Евлампиев И.И.

Рациональное и иррациональное в философии Гегеля. Русское гегельянство в его историческом развитии 19

Довженко А.В.

Ленинградская школа философии науки и концепция научного знания Ю.Н. Солонина 37

Ким М.Ш.

«Интеллектуальное молчание» древней Руси: «убожество интеллектуальной культуры» или культурная стратегия? 54

Рыбас А.Е.

Философия меняющегося мира: проблематика интеркультурализма в древнерусской мысли..... 69

ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Соловьев В.М.

Профетические нарративы русской культуры: исследованное и неисследованное 91

Гашкова Е.М., Инсарова Е.В.

Детская тема в скульптуре: вчера и сегодня (из творческого наследия И.Я. Гинцбурга).....109

Коленько С.Г., Коленько Р.С.

О новаторстве композиторской школы «Нового направления» в церковной музыке (на примере творчества П.Г. Чеснокова).....122

Чулков О.А.

К историографии русского «скифства» 135

Романов Н.А.

С.Ю. Румянцев, «Книга тишины. Звуковой образ города»: к вопросу реконструкции и сохранения «звукосозерцания нации» 153

<i>Соловьев В.М., Перова Е.Ю.</i> Двенадцать икон русской культуры: маленький педагогический эксперимент.....	161
<i>Инсарова Е.В.</i> Образ святого Георгия в символике скаутского движения в России	172

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>Яковенко К.Э.</i> Леонид Андреев и революция: о семи из тысячи повешенных	183
<i>Прокина С.А.</i> «Записка готского топарха»: от исторического источника к памятнику фальсификации XIX в.....	197
<i>Бессонова И.М.</i> Иконографический анализ сюжета «Собор Архангела Михаила»	208

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Володин А.В.</i> Исследовательский проект «А.И. Введенский и традиции профессиональной философии в России в конце XIX – начале XX вв.»	220
АВТОРЫ НОМЕРА	230
CONTENTS	232

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.М. Алексеев-Апраксин

ЕВРАЗИЙСКИЙ НОМАДИЗМ: ОТ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОГО КАНОНА К КОНЦЕПТУАЛЬНОМУ РЕСУРСУ*

Аннотация. Статья посвящена критическому анализу эволюции восприятия кочевых культур в российской и западной исторической мысли. Цель работы – выявить идеологические и методологические основания традиционной номадофобии в академическом дискурсе и рассмотреть альтернативные концепции, предлагающие инклюзивное понимание роли кочевников в формировании евразийской цивилизационной общности. На основе культурологического анализа автор прослеживает переход от европоцентристской и формационной парадигм, трактовавших кочевничество как «тупиковую» ветвь развития человечества, к культурно-историческому и евразийскому подходам, реинтегрирующим номадический мир в глобальный исторический процесс. Особое внимание уделяется роли кочевников как агентов культурного трансфера и ключевых акторов в формировании политических, социальных и прочих ландшафтов Евразии. В заключении обосновывается актуальность пересмотра наследия кочевых культур для преодоления колониальных стереотипов и формирования полицентричной модели мировой истории.

Ключевые слова: номадизм, кочевые культуры, евразийство, историография, культурный трансфер, номадофобия, цивилизационный подход, этногенез, кочевники России.

Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович – доктор культурологии, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

* Исследование поддержано грантом Российского научного фонда № 24-48-03004 «Идентичность монгольских народов в условиях полицентричного мира» (<https://rscf.ru/project/24-48-03004>).

Введение

В академическом и общественном сознании долгое время господствовал взгляд на кочевые народы как разрушительную «дикую» силу и/или как «варварскую» периферию «прогрессивных» оседлых цивилизаций. Этот нарратив, укорененный в европоцентристской историософии, позднее усиленный марксистской формационной теорией, привел к маргинализации изучения номадических обществ. Во многом вышеобозначенное понимание сохраняется и в наши дни, по крайней мере в мейнстримном гуманитарном дискурсе. Цель данной статьи – не просто указать на неадекватность данных подходов, и даже не в том, чтобы «реабилитировать» номадов, но осуществить критическую деконструкцию европоцентристского и формационного канонов и показать, что кочевые общества Евразии представляли собой не «помеху» на пути прогресса оседлых обществ, а особую высокоадаптивную «цивилизацию мобильности». Выявить особенности культурного мира кочевников, который обладал и продолжает обладать собственной логикой развития, особыми формами социальности и политической организации. Напомнить, что номады на протяжении тысячелетий выполняли системообразующую функцию связующего звена, обеспечивая динамику, диффузию и синтез культур на всем континенте. Актуальность такого пересмотра выходит за рамки сугубо академического дискурса, напрямую касаясь необходимости деколонизации исторического сознания, преодоления устаревших геополитических мифов и поиска полицентричных моделей, способных адекватно описать сложную, гибридную природу российской истории и идентичности как неотъемлемой части евразийского целого.

Европоцентристский канон: конструирование инаковости кочевника

Утвердившийся к XIX в. европоцентристский исторический канон не был спонтанным порождением научной мысли. Он стал закономерным продуктом сложного синтеза философского идеализма, колониальной практики и формирующегося национализма. Его генезис можно проследить на двух взаимосвязанных уровнях: метафизическом и институционально-дисциплинарном. Пожалуй, на первом из названных уровней ключевую роль сыграла гегелевская философия истории. Степные пространства и их обитатели в этой системе оставались за пределами диалектики Духа (Weltgeist). В частности, Гегель

прямо писал о монголах как о «неисторической» силе, чьи завоевания были подобны «стихийному потоку», не оставляющему после себя никакого культурного субстрата [6]. Этот тезис в дальнейшем был адаптирован и переведен на язык позитивистской социологии Огюстом Контом [9] и Гербертом Спенсером [11]. В их работах кочевой уклад фиксировался на низшей, «военной» ступени, предшествуя развитию промышленности. Это в частности значило, что кочевники не развивались, а лишь повторяли из поколения в поколение один и тот же цикл, находясь в состоянии перманентного «детства» человечества. Отметим, что оформление академического консенсуса с негативным восприятием кочевого образа жизни на институционально-дисциплинарном уровне происходило во время становления истории, а затем и антропологии как отдельных, профессиональных наук в рамках европейских университетов. Исследовательская оптика этих дисциплин была сфокусирована на объектах, значимых для национальных нарративов: государство, право, письменные памятники, монументальная архитектура. Кочевые общества, с их устной традицией, подвижностью, отсутствием постоянных городов и «архивов», оказывались неудобным объектом. Они как бы сопротивлялись привычным методам источниковедения и требовали иных, полевых подходов, которые в тот период только зарождались. В результате номады попали в «слепую зону» академического мейнстрима, а их изучение маргинализировалось либо передавалось в ведение востоковедения, которое зачастую носило прикладной, ориенталистский характер, обслуживая колониальные интересы.

Российская империя, осуществляющая экспансию в Евразийскую степь, столкнулась с необходимостью интегрировать европоцентристский академический консенсус относительно номадов в свою собственную идеологическую парадигму. Это привело к формированию мощного и устойчивого историографического мифа, согласно которому Россия толковалась как «щит Европы» от кочевых орд. В трудах Н.М. Карамзина [8, с. 45–67] и особенно С.М. Соловьева [10, гл. 1], тысячелетняя история русских земель была представлена как трагическая пограничная эпопея. В ней русские князья-полководцы, подобно античным героям, сражались с олицетворениями хаоса – «степными хищниками»: печенегами, половцами, татарами и монголами. Ключевым риторическим приемом стало смещение акцента: если в западноевропейской историографии кочевник был угрозой цивилизации вообще, то в русской версии он стал

угрозой христианству и Европе конкретно, которую Россия ценой собственных страданий сдерживала на дальних рубежах. Этот нарратив выполнял три ключевые функции: идентификационную (европейский выбор России), легитимирующую (собрание земель – не колонизация, а защита от изначальной угрозы), мобилизационную (образ вечного врага с Востока спланировал общество и оправдывал централизацию власти как необходимое условие выживания). Таким образом, кочевник в русской историографии XVIII–XIX вв. был не просто «варваром»; он стал структурным антиподом, через отрицание которого конструировалась сама российская государственная и культурная идентичность.

С утверждением марксистской методологии в советской науке «проблема кочевника» приобрела новое, теоретико-догматическое измерение. Ортодоксальная схема пяти общественно-экономических формаций, возведенная в ранг непреложного закона, оказалась тотально неадекватной для анализа номадических обществ. Их ключевые характеристики: общинная собственность на основные средства производства (пастбища), ведущая роль родоплеменных связей над классовыми, отсутствие отчужденного прибавочного продукта в форме, аналогичной феодальной ренте, – делали их аномалией в рамках исторического материализма. Разрешением этого кризиса стала компромиссная и искусственная конструкция – теория «кочевого феодализма», наиболее полно разработанная Б.Я. Владимирцовым [2]. Ее логика сводилась к следующей аналогии: если в Европе основой феодализма является собственность на землю, то в степи эту роль выполняет собственность на скот. Скотоводческая аристократия (нойоны, беки) эксплуатировала рядовых общинников, присваивая их труд через систему повинностей и распределения пастбищ. Эта теория была официально канонизирована на научных сессиях 1930–1950-х гг., так как она решала главную идеологическую задачу: вписать все народы СССР в универсальную схему прогресса, доказав, что и они прошли через «феодальную» стадию перед вступлением в социализм. Внутренняя противоречивость этой концепции вызвала волну критики уже в советский период. Так, этнограф Г.Е. Марков указывал, что отношения внутри кочевой общины строились на принципах взаимопомощи и перераспределения, а не на экономическом принуждении [4]. В свою очередь, социолог С.Е. Толыбеков подчеркивал, что подлинный феодализм невозможен без оседлости и развитого земледелия, создающих устойчивый прибавочный продукт [5]. Критики

отмечали, что власть степной элиты основывалась не на собственности, а на военном авторитете, сакральном статусе и контроле над логистикой кочевания.

Таким образом, и европоцентристский канон, и его марксистская адаптация в советской науке стремились не понять кочевую специфику, а подчинить ее внешней, заранее заданной логике. В первом случае это была логика линейного прогресса, во втором – логика формационного детерминизма. Кочевник оставался «проблемой» – исследовательским объектом, который нужно было либо исключить из истории, либо насильственно пристроить, втиснув в существующие общепринятые рамки. Преодоление этого эпистемологического тупика стало возможным лишь с кризисом рассмотренных выше метанарративов и возникновением альтернативных подходов, признающих плюрализм исторических путей.

Переосмысление номадизма в евразийском и культурно-историческом подходах

Возникновение культурно-исторического подхода на рубеже XIX–XX вв. представляло собой в своем роде методологическую контрреволюцию, направленную против господства линейно-прогрессистских схем. Его основоположники – Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А.Дж. Тойнби и другие – предложили принципиально иную оптику рассмотрения исторического процесса. Вместо единой лестницы прогресса они видели поле конкурирующих и сменяющих друг друга культурно-исторических типов (цивилизаций), каждый из которых подобен живому организму: он рождается, переживает стадии роста, расцвета, «окаменения» и упадка. Эта модель осуществила двойной эпистемологический сдвиг. Во-первых, цивилизации стали оцениваться не по внешней, навязанной им шкале (например, «степени приближения к европейской модели»), а по внутренней логике их собственного развития, системе их базовых ценностей. Во-вторых, любой культурный комплекс, включая кочевой, получал право на собственную историю, собственную систему смыслов и траекторию развития, не сводимую к «отсталости» или «недоразвитости». П.А. Сорокин в своей макро-социологической теории, рассматривавшей историю как циклическую смену «чувственной», «идеациональной» и «идеалистической» суперсистем, уже напрямую включил монгольскую цивилизацию в число великих культурных миров, поставив ее в один ряд с западной, индийской и китайской. Это был не просто акт научной классификации, а жест гносеологической

реабилитации. Сорокин тем самым декларировал, что кочевая империя Чингисхана и его преемников не представляет собой «варварский ураган». Это сложная, интегрированная социокультурная система со своей этикой, эстетикой, политической теологией и социальной организацией, достойная изучения как целостный феномен. Это был решительный шаг к освобождению исторического сознания от номадофобии – глубоко укорененного страха и пренебрежения перед кочевым образом жизни.

Если цивилизационный подход предложил новую темпоральную модель (циклы вместо линейности), то евразийство, возникшее в среде русской эмиграции 1920-х гг., совершило революцию в понимании пространства и культурной идентичности России. Евразийцы осуществили радикальный пересмотр географических и культурных координат, отбросив дихотомию «Европа – Азия» как ложную и навязанную. Ядро евразийской доктрины составляет утверждение о России как об особой, «срединной» цивилизации – «России-Евразии». Предполагается, что это не механическая сумма европейской и азиатской частей, а органичное образование, сформировавшееся в результате многовекового симбиоза двух миров: «лесного» начала – оседлого, земледельческого, связанного со славянскими и финно-угорскими народами, и «степного» начала – мобильного, скотоводческого, имперского, связанного с тюркскими и монгольскими народами. Концептуальный вклад ключевых фигур евразийства был многогранен. П.Н. Савицкий ввел основополагающее понятие «месторазвитие», утверждая, что необъятные равнины Евразии, ее континентальный климат и ландшафт – не просто фон, а активный субъект истории, формирующий особый тип человека, общества и государственности. Его знаменитый тезис о «монгольском ощущении континента», унаследованном Россией, означал, что такие феномены, как способность к колоссальным территориальным приобретениям, навык управления гигантскими пространствами через гибкие, сетевые структуры (аналоги ордынских «улусов») и сама психология бескрайнего horizons коренятся в степной, кочевой традиции, органически усвоенной уже Московским царством. Г.В. Вернадский, развивая эту мысль в конкретно-исторических трудах, настаивал на искусственности и политической ангажированности понятия «Европейская Россия». Он детально, на уровне институтов, проследил, как система управления, финансовая организация («ямская» служба, казна), военная тактика и дипломатическая культура

Московской Руси складывались под непосредственным влиянием и в диалоге с улусом Джучи (Золотой Ордой). Россия, по Вернадскому, – это прямая наследница евразийской имперской традиции, идущей от Тюркских каганатов через Монгольскую империю. Л.Н. Гумилев, используя оригинальную теорию пассионарности, предложил естественнонаучное обоснование евразийского синтеза. Он рассматривал взаимодействие Руси и Степи не как бесконечную войну, а как сложный ритм симбиозов и суперэтнических контактов. Кочевые империи (Хазария, Великая Степь Чингисхана) представляли в его схеме не «чужими», а соседними суперэтносомами, отношения с которыми определялись степенью комплиментарности (подсознательной взаимной симпатии или антипатии). При этом в периоды положительной комплиментарности (как в эпоху ранней Московской Руси и Золотой Орды) происходил активный культурный обмен и политическое заимствование.

Евразийские мыслители осуществили полномасштабный эпистемологический переворот в осмыслении места кочевников. Если в рамках европоцентристского канона кочевник был внешней угрозой, подлежащей отражению и отрицанию, а в марксистской схеме – теоретической аномалией, требующей насильственного встраивания в формационную сетку, то для евразийцев он стал внутренним сотворцом. Степная традиция была переосмыслена как один из архетипических компонентов русской цивилизации, обусловивший ее уникальные пространственный размах, имперскую пластичность и полиэтничность. Этот переход от логики исключения и подчинения к логике инклюзии и симбиоза заложил фундамент для современного, деколонизированного взгляда на историю Евразии. Взгляда, в котором кочевые и оседлые миры предстают не как антагонисты, а как взаимодополняющие и взаимообогащающие части единого историко-культурного континуума. Таким образом, следует признать, что евразийская парадигма, несмотря на всю свою полемичность, осталась самым радикальным и продуктивным вызовом европоцентризму в отечественной мысли, открыв путь для признания глубинной, конституирующей роли номадического наследия в формировании российской идентичности и государственности.

Номадизм как конституирующая среда

Анализируя методологические тупики и идеологические конструкции, окружающие феномен кочевничества, трудно не обратить внимание на то, что подлинный переворот в его по-

нимании произошел тогда, когда исследователи приступили к анализу их собственного способа бытия как уникальной антропоэкологической системы. Эта система, основанная на циклической подвижности в специфической степной среде обитания, породила не просто альтернативный хозяйственный уклад, но особый тип социокультурной жизни. Одним из отличий этого типа выступает нераздельность социального и экологического кода. Кочевое общество существует не на территории, а через территорию, выстраивая свою пространственную организацию как серию повторяющихся маршрутов между сезонными пастбищами. Это порождает сетевую, а не иерархически-территориальную логику. Она проявляется в том, что в таких условиях оказывается важным контроль не над фиксированными границами, а над узлами доступа к ресурсам (водопой, перевалы, зимники) и потоками (людей, скота, информации). Такая система изначально была более гибкой, распределенной и адаптивной, чем жесткие границы оседлых государств. Формировало это и особую экономику, которая основывалась на потоке, а не накоплении. Т.е. богатство измерялось не в недвижимости или зерне в закромах, а в скоте – живом, мобильном, воспроизводимом, но в то же время весьма уязвимом капитале. Это формировало культуру стратегического планирования, оценки рисков и создания распределенных альянсов для взаимопомощи. Кочевой тип социокультурной жизни формирует и особую темпоральность. Здесь время воспринимается не как линейный прогресс к некой цели, а как циклическое воспроизводство жизненного порядка, синхронизированное с природными ритмами и генеалогической памятью рода. Другими словами, кочевник – это не «тот, кто еще не сумел осесть», а носитель принципиально иной рациональности, который никогда оседать и не хотел, поскольку именно номадическая организация представляла оптимальные решения для освоения гигантских, но хрупких экосистем Евразии.

Как бы мы ни относились к археогенетике, этот инструмент в совокупности с археологией и лингвистикой указывает на то, что номадизм не был эпизодом человеческой истории. Полученные при помощи этих методов данные доказывают, что степь была не просто «коридором» для случайных миграций, а стабильной и долгосрочной демографической «кузницей». Устойчивые генетические маркеры, прослеживаемые от эпохи бронзы (носители ямной культуры) через скифов к современным народам степной Евразии, свидетельствуют о глубокой преемственности популяционного субстрата. Это означа-

ет, что номадизм как способ жизни поддерживался не разными, сменяющими друг друга «народами», но должен быть признан длительно существующей человеческой общностью, непрерывно адаптирующей и транслирующей свою культурную модель. Следовательно, экспансии (ямная, скифская, тюркская) – это не «нашествия чужаков», а демографические и политические экспансии самой степной системы в моменты ее наивысшей консолидации и пассионарного подъема. Генетика показывает, что кочевой мир обладал внутренней устойчивостью и способностью к самовоспроизводству на протяжении тысячелетий. Это делает его не эпизодом, а постоянным и системообразующим состоянием евразийской истории. «Великое переселение народов» оказывается не уникальной катастрофой, а одним из циклически повторяющихся режимов функционирования этой системы.

Влияние номадов на оседлые общества, особенно на Русь (Россию), часто сводится к заимствованию слов и технологий. Однако более продуктивно рассматривать его как имплантацию целых операционных логик и семантических кодов. Языковые заимствования – лишь видимая часть этого процесса. Кочевой мир привнес не просто слова-термины и практики, а функциональные семиотические блоки, необходимые для управления сверхсложными пространствами. Например, система ямов была не просто почтой, но сетью суверенитета. В ней контроль над станцией означал контроль над ключевыми транспортными артериями и, следовательно, над территориями. Это было особенно важно для кочевых империй, где власть не была привязана к конкретным городам, а проявлялась через мобильность и контроль над путями сообщения. Эта логика распределенных узлов и трасс, переосмысленная и дополненная, легла в основу российской системы управления Сибирью и Дальним Востоком. Другой пример – внедрение денег, казны и переход к централизованной фискальной системе. Это был инструмент не просто сбора дани, а создания единого экономико-административного пространства, независимого от локальных бартерных отношений. Такие институты, как орда (порядок, ставка, подвижная столица), русский социальный тип «казак» (свободный вооруженный всадник на пограничье), – все это формы мобильной, проектной государственности. Власть могла проецироваться в любую точку контролируемого пространства через разветвленную сеть лояльных, автономных военных корпораций. Вероятно, можно найти и более строгие примеры, но речь в целом о том, что влияние кочевого мира заключалось не в «завоевании»,

а в предоставлении операционной системы для управления континентальной империей. То есть Россия, столкнувшись с вызовом освоения евразийских пространств, оказалась «вынужденным евразийцем». Для администрирования этих территорий она инкорпорировала и адаптировала именно те институциональные и семиотические паттерны, которые были отработаны степными империями для решения схожих задач. Это делает номадизм не внешним культурным влиянием, а внутренним структурным условием возможности российской государственности в ее исторически сложившейся форме.

*Метаморфозы номадического:
от типологии к онтологии мобильности*

Теоретическое разделение номадов на «охотников-собираателей», «торгово-ремесленных номадов» и «кочевых скотоводов» и другие способы их типологизации при всей своей наглядности рискуют создать новые жесткие представления о кочевой жизни там, где исторически существовали плавные переходы и гибридные формы. Более продуктивным представляется подход, рассматривающий номадизм не как набор дискретных типов, а как спектр стратегий мобильности, различающихся по: 1) длительности и амплитуде циклов (от суточных или сезонных перемещений в пределах локальной экосистемы до многовековых трансконтинентальных миграционных волн); 2) степени симбиоза с оседлым миром (от самодостаточности до глубокой интеграции); 3) целеполаганию мобильности (как способ производства, торговли, ремесла, как способ избегания контроля) и т.д. Российская научная традиция с ее тонкими градациями («полукочевое», «оседло-кочевое» хозяйство) интуитивно шла именно этим путем, подчеркивая процессуальность и ситуативность кочевого состояния. Это динамический режим существования, который сообщество может актуализировать, усиливать, ослаблять в зависимости от экологических, экономических и политических обстоятельств. Таким образом, «кочевник» – это не кто, а как; т.е. не сущность, а отношение к пространству и ресурсам.

Утверждение Н.Н. Крадина о неприменимости к кочевникам классических формационных схем выводит нас на более фундаментальный уровень – к вопросу об их политической онтологии. Кочевые общества представляют собой вызов не только марксизму, но и базовым презумпциям западной политической мысли, отождествляющей политическую организацию с государством в его оседло-территориальной форме. Структуры

кочевых объединений (от рода до империи) в литературе часто описываются как «вождества» или «империи», однако эти термины несут в себе оседлый концептуальный багаж. Организация кочевой жизни становится понятней при обращении внимания на их горизонтальные сетевые связи и принципиальную временность иерархий. Как известно, власть лидера (хана) часто основывалась не на бюрократическом аппарате и постоянной ренте, а на персональном авторитете, способности обеспечивать военную добычу и перераспределять ресурсы, а также на сложной системе династических браков и временных союзов с другими родами. Империя Чингисхана в момент расцвета скорее была похожа на суперсеть племенных конфедераций, объединенных фигурой верховного правителя и общей военной дисциплиной. Она не была классическим централизованным государством с фиксированными границами. Кроме того, кочевые общества всегда обладали высокой способностью к сегментации, к разделению на самостоятельные группы (в ситуации кризиса) и последующей реинтеграции. Это делало их крайне устойчивыми к внешним ударам: разгромить одну орду не означало уничтожить социокультурный организм, который мог восстановиться в другой конфигурации. С.Г. Кляшторный и Т.И. Султанов обратили внимание еще на одно свойство кочевых государств. Речь о том, что история Евразии полна примеров, когда кочевые элиты завоевывали оседлые области и создавали гибридные политические формы, в которых кочевая армия и родовая аристократия составляли правящий слой, опиравшийся на оседлый фискальный и административный аппарат. Это не был «переход» к оседлости, а именно симбиоз, в котором кочевая логика мобильности и военной организации сосуществовала и взаимодополняла оседлое производство и управление [3].

Сегодня понятие «номадизм» переживает второе рождение за пределами собственно исторических и антропологических исследований. Оно становится метафорой и аналитическим инструментом для осмысления ключевых процессов современного мира. Современные «цифровые кочевники», трудовые мигранты, глобальный менеджмент, практики дауншифтинга и неомадизма – все это формы жизни, где постоянное перемещение, адаптация к новым контекстам и жизнь в сетях становятся нормой [1]. Исторический опыт номадов по выстраиванию идентичности, не привязанной к месту, и поддержанию социальных связей на расстоянии оказывается в полной мере релевантным и актуальным. Логика горизонтальных сетей, вре-

менных проектных альянсов, децентрализованных сообществ в современной экономике и активизме находит неожиданную прецедентную параллель в организации кочевых обществ. На смену критике кочевника сегодня все чаще звучит критика оседлости. Ж. Делез и Ф. Гваттари использовали фигуру «номада» для критики жестких структур, иерархий и бинарных оппозиций, утверждая номадологию как мышление ризоматическое, креативное, ориентированное на линии ускользания и становления [7]. Таким образом, исторический номадизм перестает быть лишь объектом изучения и становится источником концептуального вдохновения. Он предлагает альтернативный архив социальных и политических практик, основанных на подвижности, адаптивности и сетевых связях, что делает его ключевым ресурсом для рефлексии о будущем, в котором традиционные формы территориальной государственности и оседлого существования подвергаются все большим напряжениям. Изучая кочевников, мы, по сути, исследуем один из возможных прототипов социальности завтрашнего дня.

Заключение

Научный путь осмысления кочевых культур на евразийском континенте и в России прошел сложную эволюцию: от отрицания и включения в чуждые (феномену номадизма) теоретические конструкции (европоцентризм, «кочевой феодализм») до признания их цивилизационной самобытности и ключевой роли в становлении евразийского мира. Евразийская парадигма, подкрепленная данными археологии, лингвистики и генетики, предлагает продуктивную модель для понимания России как исторического синтеза оседлого и мобильного образа жизни и воззрений. Современный пересмотр наследия кочевников – это шаг к преодолению колониальных стереотипов, шаг к признанию полицентричности и взаимосвязанности мировой истории. В эпоху глобальной мобильности и поиска «новых» идентичностей исторический и этнокультурный опыт номадов, их адаптивность, навыки коммуникации в обширных пространствах и экологичная модель хозяйствования обретают новую актуальность. Признание кочевых народов полноправными творцами истории позволяет не только уточнить прошлое, но и найти в нем ресурсы для осмысления вызовов современности.

Литература

Исследования

1. *Алексеев-Апраксин А.М., Соколов Б.Г.* Метакультура: кластер и сеть. СПб.: Евразия, 2023.
2. *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. М.: Академический проект, 2022.
3. *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.
4. *Марков Г.Е.* Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М.: МГУ, 1976.
5. *Толыбеков С.Е.* Кочевое общество казахов в XVII – начале XX века: политико-экономический анализ. Алма-Ата: Наука, 1971.

Источники

6. *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. М.: Юрайт, 2025.
7. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: капитализм и шизофрения. М.: Астрель, 2010.
8. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. В 5 кн. Кн. 1. Т. 1. М.: Эксмо, 2023.
9. *Конт О.* Курс положительной философии. В 6 т. Т. 1: Философия математики. СПб.: Изд. тов. Э.К. Гартье и Ко, 1900.
10. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М.: АСТ, 2023.
11. *Спенсер Г.* Политические сочинения. В 5 т. Т. 3: История политических институтов. М.: Социум, 2015.

Anatoly M. Alekseev-Apraksin

Eurasian nomadism: from historiographical canon to conceptual resource

Abstract. The article is devoted to a critical analysis of the evolution of the perception of nomadic cultures in Russian and Western historical thought. The purpose of the work is to identify the ideological and methodological foundations of traditional nomadophobia in academic discourse and to consider alternative concepts that offer an inclusive understanding of the role of nomads in the formation of the Eurasian civilizational community. Based on a cultural analysis, the author traces the transition from Eurocentric and formational paradigms, which treated nomadism as a “dead-end” branch of human development, to cultural-historical and Eurasian approaches that rein-

tegrate the nomadic world into the global historical process. Particular attention is paid to the role of nomads as agents of cultural transfer and key actors in shaping the political, social, and other landscapes of Eurasia. In conclusion, the author substantiates the relevance of revising the heritage of nomadic cultures in order to overcome colonial stereotypes and form a polycentric model of world history.

Keywords: nomadism, nomadic cultures, Eurasianism, historiography, cultural transfer, nomadophobia, civilizational approach, ethnogenesis, nomads of Russia.

Alekseev-Apraksin Anatoly Mikhailovich – Doctor of Culturology, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture at the Institute of Philosophy of the St. Petersburg State University.

Ли Тяньюнь, И.И. Евлампиев

РАЦИОНАЛЬНОЕ И ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ. РУССКОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО В ЕГО ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ

Аннотация. В статье рассматривается развитие русского гегельянства на протяжении двух столетий и выделяются три периода указанного развития, резко отличающихся стилем интерпретаций философии Гегеля. На первом этапе, охватывающем 30–50-е гг. XIX в., система Гегеля рассматривалась на основе сближения ее с философией И.Г. Фихте; главным мотивом интерпретаций, осуществляемых представителями этого этапа (В.Г. Белинский, А.И. Герцен, М.А. Бакунин), было приписывание Гегелю представления о первостепенном значении человеческой личности – и в метафизическом, и в историческом плане. Второй этап, охватывающий конец XIX – начало XX в., определялся развитием самостоятельных подходов к пониманию системы Гегеля, причем их главным оригинальным принципом стало отрицание общепринятого мнения о том, что Гегель создал самую последовательную рационалистическую систему, и признание его интуитивистом и иррационалистом, усматривающим существенную значимость низшего, материального начала для развития человека и его духа. В качестве наиболее характерных представителей этого этапа были рассмотрены Б.Н. Чичерин, А.Д. Градовский и И.А. Ильин. Наконец, третий этап, охватывающий советскую историю (1917–1991 гг.), характеризуется полным господством марксистских представлений, что привело к более поверхностным интерпретациям и возрождению ложного мнения о том, что гегелевская система является высшей формой рационализма.

Ключевые слова: русское гегельянство, неогегельянство, марксизм, иррациональное начало, И.Г. Фихте.

Ли Тяньюнь – кандидат философских наук, сотрудник Института марксизма Хэбэйского Северного университета, КНР.

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Института философии С.-Петербургского государственного университета.

Введение

Русское гегельянство – недостаточно изученная область в современной гуманитарной науке, хотя основы его изучения все же заложены.

В.С. Соловьев в статье «Гегельянская школа», написанной им для «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона» в 1892 г., дал общую схему развития русского гегельянства. Он считал, что как западническое, так и славянофильское направления русской общественной мысли XIX в. были вдохновлены гегельянством. По этому поводу он писал: «Еще глубже прониклись гегельянством “западники” – Станкевич, Редкин, Белинский, Герцен, Бакунин. Последние двое, подобно многим из своих немецких единомышленников, пройдя через левое и крайне левое гегельянство, переменили служение философии на служение социальной революции, тогда как славянофилы от правого гегельянства перешли к мистическому национализму и положительной церковности» [13, с. 81].

Наиболее высокую оценку значения гегельянства можно найти в книге «Гегель в России» (1939) Д.И. Чижевского [4], который, следуя за Соловьевым, считал, что русская философия с XIX в. развивалась под определяющим влиянием этого философского направления.

В советское время точка зрения, выраженная Чижевским, была доминирующей. Советские историки философии считали, что к позитивным элементам гегельянства восходят главные принципы марксизма.

После же распада Советского Союза эта позиция была подвергнута сомнению, в настоящее время влияние идей Гегеля на русскую философию нужно признать не столь уж значительным. Очень многие русские мыслители упоминали Гегеля в своих работах, однако, как правило, это означало критику гегелевской системы, а не заимствования из нее.

В данной статье развивается и обосновывается тезис о том, что предысторию и развитие русского гегельянства можно поделить на три последовательных этапа: фихтеанская трактовка Гегеля (1831–1861 гг.), зрелое гегельянство в дореволюционной русской философской традиции (1861–1917 гг.) и марксистское понимание гегелевской философии (1917–1991 гг.). Ниже нами будет предпринята попытка рассмотреть эти три периода в истории развития русского гегельянства по отдельности.

Фихтеанская трактовка Гегеля (1831–1861)

С начала XIX в. в России становится популярной немецкая философия. Первыми становятся известными Фихте и Шеллинг, которых воспринимали как близких мыслителей, создавших идеалистическую систему пантеистического типа; разницу между ними видели только в том, что первый объяснял человеческую личность через ее связь с мистическим Абсолютом, а второй точно так же объяснял природу. Все первые русские гегельянцы пришли к Гегелю через Фихте и Шеллинга, они рассматривали гегелевскую систему как более точное и полное рациональное выражение системы, созданной Фихте и Шеллингом. Очень показательно отношение к трем немецким философам П.Я. Чаадаева, которого можно рассматривать как родоначальника самобытной русской философии. В своей записной книжке Чаадаев неоднократно обращается к наследию Фихте, Шеллинга и Гегеля и оценивает значение их идей. В конечном счете он именно Фихте признает наиболее важным мыслителем, причем главным в его наследии он считает его позднее религиозно-философское учение, в котором он ушел от своей ранней субъективно-идеалистической философии. Называя в одном из рукописных фрагментов Фихте «гениальным человеком», Чаадаев утверждает, что его позднее учение – это «последняя глава современной философии» [14, с. 496–497]. Эти слова особенно выразительны на фоне явно критического отношения Чаадаева к Гегелю, философию которого он называет «бесконечными словопрениями» и «возродившейся схоластикой средневековья» [14, с. 507].

В философии Фихте русские мыслители высоко оценивали его утверждение об абсолютности человеческой личности, его представление о том, что Бог – это не внешнее, недоступное человеку существо, а внутренняя сущность самого человека. Радикальный персонализм, понимание человека как абсолютного, божественного существа, которое должно раскрыть свою божественную силу в истории, – это важнейшая тенденция русской философии. Это и делало Фихте близким большинству русских философов. Пока они считали, что Гегель продолжает и завершает философию Фихте, они позитивно оценивали его систему, но как только возникло понимание, что Гегель в реальности является не продолжателем, а оппонентом и критиком Фихте, они переходили к критике гегелевских идей, не соответствующих указанному радикальному персонализму.

В этом смысле очень показательна история развития В.Г. Белинского, которого принято считать (на основе утверждений Чижевского и Зеньковского) одним из первых и вполне последовательных гегельянцев. В середине 1830-х гг. Белинский был членом философского кружка Н.В. Станкевича, там он познакомился с М.А. Бакуниным, который был увлечен философией Фихте и привил это увлечение Белинскому. Через некоторое время Белинский переходит от Фихте к Гегелю, хотя стоит отметить, что его следует считать скорее «любителем» философии Гегеля, нежели его реальным последователем или исследователем. Это проистекает в немалой степени оттого, что Белинский не знал немецкого языка и не мог читать Гегеля в оригинале, довольствуясь лишь пересказами, но еще более важно, что собственное философское мировоззрение Белинского опиралось на философию Гегеля лишь в незначительной степени. Хотя большинство историков русской философии подчеркивают связь мировоззрения Белинского с философией Гегеля, в литературно-критических текстах Белинского особых свидетельств этому обнаружить не удастся.

Лишь в частных письмах 1839–1840-х гг. Белинский раскрывает свое позитивное отношение к гегелевской философии. Начало увлечения философией Гегеля отмечает письмо Белинского к Станкевичу, написанное 29 сентября – 8 октября 1839 г., в нем описывается встреча с Бакуниным в конце января 1838 г.: «Приезжаю в Москву с Кавказа, приезжает Бакунин – мы живем вместе. Летом просмотрел он философию религии и права Гегеля. Новый мир нам открылся. Сила есть право, и право есть сила, – нет, не могу описать тебе, с каким чувством услышал эти слова – это было освобождение. Я понял идею падения царств, законность завоевателей, я понял, что нет дикой материальной силы, нет владычества штыка и меча, нет произвола, нет случайности, – и кончилась моя тяжкая опека над родом человеческим, и значение моего отечества предстало мне в новом виде» [6, с. 261–262].

Философия Фихте требовала от человека борьбы за воплощение идеала в несовершенной действительности, философия Гегеля проповедовала исторический фатализм, предлагала смириться с действительностью, какая бы несовершенная она ни была, и отказаться от ее переделки. Именно к исторической пассивности и к признанию «разумности» несовершенной российской действительности и приходит под влиянием Гегеля Белинский.

Однако увлечение гегелевской философией длилось всего три года. Весной 1841 г. в известном письме к В.П. Боткину (от 1 марта) Белинский уже спорит с Гегелем, утверждая, что «он из явлений жизни сделал тени, сцепившиеся костяными руками и пляшущие на воздухе, над кладбищем» [6, с. 443]. Белинский решительно отвергает мысль Гегеля о том, что все жертвы истории оправдываются ее целями, что отдельный человек ничего не значит в сравнении с этими целями. Он прямо бросает Гегелю (которого он иронично называет здесь Егором Федоровичем) обвинение в антигуманности: «Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить свою участью идею дисгармонии» [6, с. 443].

Расставшись с Гегелем, Белинский возвращается к Фихте и с необычайным энтузиазмом снова принимает его мировоззрение, в котором главное – борьба с несовершенством мира ради воплощения в нем божественного идеала. В письме к Бакунину он пишет: «Да, теперь уже не Гегель, не философские колпаки – мои герои... теперь снова возникли передо мною во всем блеске лучезарного величия колоссальные образы Фихте и Шиллера, этих пророков человечности (гуманности), этих провозвестников царства божия на земле, этих жрецов вечной любви и вечной правды не в одном книжном сознании и браминской, а в живом и разумном Tat <по-немецки: действие>» [6, с. 458].

Таким образом, в реальности следование за философией Гегеля было в биографии Белинского недолгим отклонением от достаточно последовательной приверженности учению Фихте, дающему обоснование борьбе Белинского с социальными недостатками российской действительности.

Одним из наиболее заметных гегельянцев в России XIX в. был также А.И. Герцен. Можно считать, что понимание Герценом гегелевской философии легло в основу ее восприятия всеми последующими русскими философами. Но так как во время учебы в Московском университете Герцен уделял больше внимания Фихте и Шеллингу, нежели Гегелю, это предопределило ряд особенностей в его трактовке гегелевских трудов. Он начал углубленное изучение философии Гегеля в 1830-х гг. и постепенно стал одним из наиболее авторитетных ее знатоков в России.

В 1840-е гг. Герцен опубликовал два своих важнейших философских труда: «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы». В этих сочинениях был в полной мере отражен высокий уровень знания и понимания Герценом философии Гегеля. В отличие от современных ему интерпретаторов философии Гегеля (как западных, так и русских), полагавших, что главное в философии немецкого мыслителя – это строгое рационально-логическое описание развития Абсолютного Духа от категорий бытия и ничто до категории Абсолютного государства, Герцен считает, что самой важной частью гегелевской системы является описание развития Духа в форме инобытия, т.е. в природе и в человеке. В этой форме Дух перестает быть чисто рациональной субстанцией, в нем обнаруживается иррациональное начало, которое оказывается не негативным, а позитивным, поскольку оно обуславливает богатство и непредсказуемость жизни; тем самым Герцен вносит в гегелевскую концепцию истории экзистенциальные мотивы. В результате он делает вывод о непредсказуемости истории и об отсутствии в ней ясной рациональной закономерности. Иррациональное начало, содержащееся в Духе, раскрывается в истории через человека, через его свободные деяния. Герцен приходит к выводу, что не столько действия масс, сколько свободные деяния отдельных выдающихся личностей определяют ход истории. Понимание абсолютного значения отдельной человеческой личности Герцен заимствовал из философии Фихте, влияние последнего сохранялось на протяжении всего творчества Герцена, именно поэтому он придерживался радикального персонализма и даже Гегелю пытался приписать понимание абсолютного значения отдельной личности, которая оказывается столь же важным выражением Духа, как и все человечество.

Понятие «личность» в русской философии имеет не тот же самый смысл, что понятие «персона» в философии стран Западной Европы. Само слово «персона» восходит к древнегреческому слову «маска» (προσωπεῖον). Русские же философы чаще использовали слово «личность», напрямую ассоциирующееся со словом «лицо». Очевидно, что если «маска» существует как нечто демонстрируемое напоказ, является «перформативной», то «лицо» – это непосредственно сам человек и есть, личность – это то, что наиболее близко его реальным переживаниям. Поэтому восприятие философии Гегеля через призму концепции человеческой личности неизбежно приводит к ее иррационалистической интерпретации. В XIX в. в Европе так к Гегелю не относились, европейские мыслители видели суть гегелевской философии

фии в концепции развития Абсолютного Духа, которое неподвластно человеческой воле. Именно поэтому, с точки зрения европейских интерпретаторов, философию Гегеля нельзя считать философией личности. Герцен же указывал, что без учета фактора человеческой личности невозможно понять всемирную историю, смысл исторического развития – не в исчезновении личности как отдельного феномена, напротив, главной целью истории является совершенствование личности каждого конкретного человека. Герцен писал: «Процесс погубления личности в науке есть процесс становления в сознательную, свободно разумную личность из непосредственно естественной; она приостановлена для того, чтоб вновь родиться» [7, с. 66].

Таким образом, Герцен переосмыслил философию Гегеля как философию человеческой личности и жизни, заложив тем самым основу иррационалистического характера русского гегельянства. В самой известной своей книге «С того берега» (1850 г.) Герцен делает особый акцент на большом значении человеческой личности в отношении всех законов жизни: «Вне нас все изменяется, все зыблется, мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается; сумерки наступают, и ни одной путеводной звезды не является на небе. Мы не сыщем гавани иначе как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости» [8, с. 119]. Особенно иррационалистическая интерпретация Герценом философии Гегеля повлияла на русских философов-эмигрантов И.А. Ильина и А.В. Кожева (Кожевникова). Впоследствии труды Кожева оказали большое влияние на европейских неогегельянцев XX в.

М.А. Бакунин также, наряду с Герценом, был одним из наиболее выдающихся гегельянцев в России XIX в. Как и в случаях с Белинским и Герценом, восприятие философии Гегеля Бакуниным также предопределялось глубоким влиянием философии Фихте, которое Бакунин испытал в 1830-е гг. В 1836 г. в одном частном письме он написал: «Я – человек, и я буду Богом!» [5, с. 70]. Эта мистическая идея единства человека и Бога очень близка к философско-религиозной концепции, которую Фихте развивал в последние годы своей жизни в работах «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни».

К философии Гегеля Бакунин обратился в 1840-х гг., вследствие чего историки русской философии чаще называют его гегельянцем, нежели фихтеанцем. Но в действительности элементов гегелевской философии в трудах Бакунина не так уж и много – можно даже сказать, что философское мировоз-

зрение Бакунина несовместимо с гегельянством. В философии Гегеля большое внимание уделяется роли государства в мировой истории. Гегель считал, что государство является необходимой стадией в развитии абсолютного духа, и окончательное состояние Духа Гегель называл Абсолютным государством. Государство для него стоит выше личности и единства личностей в гражданском обществе. Бакунин же был анархистом, полностью отрицавшим положительное значение государства для мировой истории и даже выступавшим за ликвидацию этого общественного института. Из этого понятно, что Бакунин должен был в конце концов разойтись с Гегелем.

В своих поздних философских трудах Фихте уделял большое внимание мистической идее единства человека и Бога. Концепция анархии Бакунина как общества совершенных личностей, добровольно и свободно выстраивающих гармоничные отношения друг с другом, очевидно, использует религиозные идеи Фихте. Обычно Бакунина считают атеистом, но сам он настаивал на том, что атеистом не был. В письме, написанном в 1845 г., Бакунин опровергает свой атеизм: «Вы ошибаетесь, если думаете, что я не верю в Бога; но я совершенно отказался от постижения его с помощью науки и теории... Я ищу Бога в людях, в их свободе, а теперь еще я ищу Бога в революции» [5, с. 247]. Но понятно, что Бог в сознании Бакунина – это совсем не то же самое, что Бог в церковно-христианском учении. Бакунин желал создания новой религии, призванной заменить собой церковное христианство.

В своей работе «Международное тайное общество освобождения человечества» Бакунин писал о своем идеале будущей новой религии: «...за всеми божественными религиями должен последовать Социализм, который, взятый в религиозном смысле, есть вера в исполнение предназначения человека на земле... Это новая религия, земная религия человеческого рода, противопоставленная небесной религии божества! В одно и то же время это и осуществление, и радикальное отрицание идей Христианства» [5, с. 265]. Таким образом, он считал нужным устранить христианство в его церковной версии, заменив его некой новой социалистической религией. По его мысли, люди способны вознестись на уровень божественных существ, или, иными словами, достичь совершенства самостоятельными волевыми усилиями, а значит, необходимости в государстве и церкви нет. В этом отношении анархизм Бакунина стоит ближе к христианскому анархизму Л.Н. Толстого, нежели к атеистическому анархизму П.А. Кропоткина. Факт

влияния на взгляды Бакунина философских идей позднего Фихте начинает все больше признаваться в исследованиях по истории русской мысли [1].

Интерпретация Гегеля в русской традиции в период от Великих реформ до Октябрьской революции (1861–1917)

Русское гегельянство в целом было очень зависимо от философии Фихте. Не будет большой ошибкой сказать, что вся русская гегельянская традиция представляет собой философию Гегеля, понятую через призму Фихте. Тем не менее во второй половине XIX в. влияние идей Фихте на гегелевские исследования стало ослабевать, и русское гегельянство все больше стало приобретать черты, характерные для собственно русской философии.

Основоположником собственно русского гегельянства был Б.Н. Чичерин. Время его учебы в Московском университете пришлось на 1845–1849 гг.; именно тогда философия Гегеля была особо популярна в русских интеллектуальных и культурных кругах. В этот период Герцен и Бакунин написали целый ряд философских трудов, в которых элементы философии Гегеля сочетались с элементами философии Фихте. Именно под влиянием такого гегельянства в фихтеанском духе и находился молодой Чичерин. Чичерин высоко ценил философию Гегеля и справедливо считал себя восприемником его идей. «Кто не усвоил себе вполне логики Гегеля, тот никогда не будет философом» [15, с. 74], – писал Чичерин. Восприняв Гегеля в его интерпретации Герценом и Бакуниным, Чичерин особое внимание уделял положению человеческой личности в мире. Одновременно Чичерин усилил религиозную подоснову философии Гегеля и превратил ее в своего рода философскую веру в Бога, гегелевская философия в его интерпретации стала христианской теологией с оттенком мистицизма. Понимание христианства самим Чичериным не совпадает с традиционным церковным христианством, он был одним из тех, кто сформировал характерную философскую веру, которой далее были привержены почти все религиозные мыслители.

Вместе с тем Чичерин придавал большое значение элементу человеческой личности в философии Гегеля, в этом он, возможно, испытал влияние своего друга Герцена. Младогегельянцы Западной Европы XIX в. восприняли бы такую интерпретацию Гегеля Чичериным как странную, но в XX в. такая позиция стала среди европейских гегельянцев общепринятой. Таким образом, русская традиция гегельянства стала передо-

вой в Европе и оказала свое влияние на западноевропейских мыслителей, в чем позже ключевую роль сыграли И.А. Ильин и А.В. Кожев.

А.Д. Градовский не был гегельянцем в традиционном понимании этого слова, однако его мировоззрение имело много общего с гегелевской философией. Нужно отметить, что в составе книги Градовского «Национальный вопрос в истории и в литературе» имеется объемный очерк, называющийся «Возрождение Германии и Фихте старший». В этом очерке Градовский предлагает свою философскую интерпретацию философии Фихте, которая органично соединяется с философией Гегеля – в его, Градовского, их понимании. Прежде всего это снова свидетельствует о большом значении философии Фихте для Градовского и для русского гегельянства в целом. Кроме того, важен тот факт, что в статье Градовского философия Фихте преподносится как основа «возрождения Германии». Градовский считал, что Фихте дал естественное философское обоснование патриотизма, и он солидаризировался с его взглядами по поводу национального вопроса. «В отношении к созерцательной, философской способности он уступал Канту и Гегелю; но он превосходил их стремлением перевести философские понятия в жизнь, стремлением обновить дряхлевшее общество посредством воспитания его к новой, духовной жизни. Фихте не как философ, но как проповедник философии, как народный учитель, оратор, навсегда останется в памяти политической Германии» [9, с. 140–141], – писал Градовский о Фихте, подчеркивая его патриотический настрой, желание служить обществу. Таким образом, в формировании мировоззрения Градовского важную роль играли как философия Фихте, так и философия Гегеля.

Одним из величайших русских философов XX в. считается И.А. Ильин. Он внес огромный вклад в области религиозной, политической философии, философии права, а также истории философии. В современной России Ильин стал как одним из самых популярных, так и одним из самых противоречивых философов, последнее связано с тем, что при жизни он открыто поддерживал белое движение во время Гражданской войны в России.

Труд Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918 г.) можно считать апофеозом русского гегельянства дооктябрьской эпохи. В работе Ильина прослеживается влияние со стороны интерпретации гегелевской философии Герценом, Бакуниным и Чичериным: так, Ильин

пишет о том, что философия Гегеля не только выстроена в духе логического рационализма, но и рассматривает как центральный элемент личность с позиции ее ведущего места в мироздании. Вместе с тем эта работа Ильина во многом представляет собой отклик на анализ философии Гегеля В. Дильтеем. Ильин соглашается с его иррационалистической интерпретацией гегелевской философии и утверждает, что философия Гегеля – это прежде всего философия жизни. Ильин считает Гегеля «одним из величайших интуитивистов в философии» [10, с. 21] (вспомним, что интуитивизм – это направление в европейской философии, наиболее полно выраженное А. Бергсоном в самом конце XIX в.). Для понимания трактовки философии Гегеля Ильиным одним из наиболее важных моментов является трансформация кантовской «*Anschauung*» в иррационалистическую «интуицию». Взгляд Ильина на Гегеля как на интуитивиста уже потенциально заключает в себе возможность его восприятия как иррационалиста. В дальнейшем эта точка зрения была четко выражена Р. Кронером, считавшим, что Гегель был «величайшим иррационалистом, которого знает история философии» [17, с. 271]. Это также служит подтверждением тому, что русское гегельянство не отставало от западноевропейского, а, напротив, опережало его. В интерпретации Гегеля Ильиным сильны моральная и религиозная составляющие. Он считал, что центральным элементом философии Гегеля является представление о «страдающем Боге»; Ильин доказывал, что правильное понимание системы Гегеля связано с мыслью, что Абсолютный Дух, перейдя в инобытие и породив из себя низшее материальное начало, сам не может побороть его и вынужден подчиниться ему, отказавшись от реализации в истории конечного состояния (Абсолютного Государства). Очевидно, что эта религиозная позиция напрямую связана с гностическим христианством, которое отразилось и во многих идеях труда «О сопротивлении злу силою».

Философия Гегеля в преломлении марксизма (1917–1991)

После Октябрьской революции философия Гегеля приобрела в России и в СССР особенно большое значение ввиду того, что ей уделяли большое внимание основоположники марксизма – К. Маркс и Ф. Энгельс. Кроме того, много занимались вопросами диалектики и в связи с этим обращались к Гегелю также В.И. Ленин и И.В. Сталин. Особенно усердно Ленин изучал философию Гегеля во время Первой мировой войны в библиотеке в Берне, позже рукописные наброски этой эпохи изда-

вались как самый важный философский труд Ленина «Философские тетради» (изданы в 1933 г.). Философией Гегеля углубленно занимались и многие советские ученые. Так, например, А.М. Деборин, главный редактор известного в советские годы философского журнала «Под знаменем марксизма», не только впервые опубликовал «Философские тетради» Ленина, но и сам посвятил себя изучению диалектики Гегеля. Кроме того, философские труды Гегеля исследовал и живший в СССР венгерский философ Д. Лукач, его труды оказали большое влияние на русское (советское) гегельянство.

Как известно, до написания «Философских тетрадей» важнейшим философским трудом Ленина была работа «Материализм и эмпириокритицизм». Этот его труд был создан еще до Октябрьской революции и опубликован в 1909 г. «Материализм и эмпириокритицизм» представляет собой критику махизма – идеалистической философской школы, существовавшей на рубеже веков. Основной задачей Ленина в этой работе было обосновать философское мировоззрение диалектического материализма. Эту задачу Ленин выполнял, в основном следуя плехановскому пониманию того, что такое диалектический материализм и каким он должен быть. В то время материалистическое мировоззрение еще представлялось Ленину как мировоззрение, основывающееся на объективном отражении материального мира. Но позднее он отошел от этой точки зрения, так как ее пассивность явно противоречит позднейшей активной революционной деятельности Ленина. Отношения между Лениным и Плехановым стали сложными уже в годы Первой мировой войны, и Ленину потребовалась некая более глубокая философская база, что и побудило его к постижению философии Гегеля. В процессе ее изучения он и создал свои «Философские тетради», во многом отражающие восприятие Лениным гегелевской философии. Этот его труд, особенно его отдельная часть под названием «Бернские тетради», законченная в швейцарском городе Берн, по большей части представляет собой комментарии по поводу «Науки Логики» (1812 г.) Гегеля, но также он содержит ссылки и на Малую логику, входящую в «Энциклопедию философских наук», и некоторые другие работы немецкого философа.

Понимание «Философских тетрадей» Ленина исследователями было разным. Так, советский философ Б.М. Кедров утверждал, что философские изыскания Ленина в «Философских тетрадях» представляли собой построение его собственной философской системы в рамках диалектического материализма. С

точки зрения Кедрова, здесь нужно говорить прежде всего о философских взглядах самого Ленина и только потом об интерпретации философии Гегеля в рамках этих взглядов. Напротив, американская исследовательница Р. Дунаевская в своих книгах «Марксизм и свобода» и «Философия и революция» указывала, что Ленин в то время фактически перешел на позиции идеализма вследствие влияния на него философии Гегеля. Дунаевская считала, что уже в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин пересмотрел свои прежние взгляды и отверг свое поверхностно-материалистическое мировоззрение. В своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин, говоря о марксизме, по сути, лишь повторил взгляды Плеханова, которые не могли дать почвы для активной революционной деятельности. В то же время Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» интерпретировали материалистическое мировоззрение как сложную теорию, описывающую реальное взаимодействие людей в реальной жизни, именно из этой теории Ленин вполне мог сделать вывод о необходимости революции. В процессе постижения философии Гегеля Ленин постепенно осознавал значимость роли личности в истории, тем самым приближаясь к философским взглядам Маркса и Энгельса, а не отдаляясь от них. В «Философских тетрадах» Ленин писал: «Афоризм: нельзя вполне понять “Капитал” Маркса, и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв всей Логики Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса ¹/₂ века спустя!!» [11, с. 162]. Очевидно, что Ленин имеет здесь в виду и Плеханова, и самого себя в более ранние годы. Таким образом, в «Философских тетрадах» Ленин во многом изменил свои прежние взгляды. Проникаясь философией Гегеля, он постепенно сформировал свою версию марксизма, отличающуюся от версии Плеханова. Именно из этой новой версии Ленин вывел необходимость революции и приступил к практическим действиям по ее реализации.

Еще одним известным гегельянцем в СССР был упоминавшийся выше А.М. Деборин. Он родился в Литве в еврейской семье. В 1903 г. вошел в круг большевиков и тогда же отправился учиться в Бернский университет. В 1908 г. окончил философский факультет этого университета. В 1909 г. опубликовал в журнале «Перекресток времен» свою статью «Диалектический материализм», получившую высокую оценку со стороны Ленина. Однако до и какое-то время после Октябрьской революции Деборин следовал идеям Плеханова и более склонялся к меньшевизму, нежели к большевизму. Тем не менее он

отошел от активной политической борьбы, сосредоточившись на чисто философских исследованиях. С 1926 по 1930 гг. Деборин был главным редактором журнала «Под знаменем марксизма» (основанного в 1922 г.), вокруг которого постепенно сформировалась так называемая «школа Деборина». В то время в советской философии господствовал механицизм, считавшийся единственно правильной версией материалистической философии, но, по сути, представлявший собой вторжение методов естествознания в сферу философских исследований. Деборин и философы его школы на страницах журнала «Под знаменем марксизма» вели решительную борьбу с этой философской парадигмой. Все вместе они внесли весомый вклад в развитие советской философии того времени.

Однако позднее Деборин стал утверждать, что сущность марксистской философии есть не что иное, как диалектика, а понятие диалектики, о котором он говорил, восходило не к Марксу, а к Гегелю. Поэтому марксистская философия у Деборина стала предстать в весьма «гегельянизированном» виде. В 1931 г. Сталин лично подверг критике эту линию Деборина, гегельянизирующую марксизм. Однако лидер советского государства уважал философа за его вклад в марксистскую философию и не желал отстранить его от ученых занятий; тем не менее Деборин был снят с должности главного редактора журнала «Под знаменем марксизма». С 1935 г. он работал в Институте философии СССР, стал его директором; его считают одним из основателей Института философии. В 1961 г. в свет вышло двухтомное собрание сочинений Деборина «Философия и политика», но важная статья «Марксизм и история», посвященная вопросам идеологии, была из него исключена. Умер Деборин в Москве в 1963 г. По сути, он был диссидентом, никогда не подвергавшимся политическому преследованию. Хотя Деборин никогда не писал специальных монографий о Гегеле, несомненно, он был одним из тех философов, кто наиболее активно пропагандировал его философию в СССР. В своих трудах Деборин часто смешивает тезисы гегелевской философии с марксизмом. Что же касается его принципов изучения философии Гегеля, то показательно, что Деборин, словно возвращаясь к первой эпохе русского гегельянства, приходит к необходимости рассмотрения системы Гегеля через иррационалистическую призму поздних трудов Фихте.

Заметную роль в развитии марксизма на базе гегельянства сыграл и упомянутый выше Д. Лукач – венгерский философ XX в., один из главных марксистов Европы. Если подходить к

делу строго, то философские труды Лукача нельзя отнести к сфере русского гегельянства, так как он был не русским, а венгерским философом и не гегельянцем, а марксистом. Однако русское гегельянство советского периода, по сути, пребывало под толщей марксизма, что не мешало исследователям создавать труды, посвященные самому Гегелю. Как и советские философы, Лукач воспринимал Гегеля через призму марксистской философии, но поскольку его мышление не было детерминировано марксизмом в той степени, в какой это имело место в случае с советскими философами, ему удалось без оглядки на марксизм создать глубокий, систематический труд по философии Гегеля – книгу «Молодой Гегель». В результате именно Лукач – зарубежный философ, во многом разделявший советскую линию, – дает нам возможность говорить о том, каким было русское гегельянство в тот период. Первоначальное название этой книги было «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества», она была написана еще в 1938 г., во время Второй мировой войны, но в силу объективных обстоятельств тогда не была опубликована. Вышла эта книга в Цюрихе в 1948 г.

Книга Лукача «Молодой Гегель» тесно связана с его же книгой 1955 г. «Разрушение разума». В поздний период Лукач много размышлял о западном рационалистическом духе, и эти книги явились их плодом. В «Молодом Гегеле» Лукач высоко оценивает рационалистический дух Гегеля, а в «Разрушении разума» он резко критикует Шеллинга, современника и в каком-то смысле соперника Гегеля, полагая, что иррационализм Шеллинга привел европейскую цивилизацию к величайшей катастрофе. С точки зрения Лукача, Гегель не только не входил в круг иррационалистов, но и был их непримиримым врагом. «Только в специальном исследовании о Гегеле действительно можно раскрыть, почему именно его философия стала могучим противником иррационалистов этого периода, почему последние по праву боролись с Гегелем как с самым глубоким представителем философии буржуазного прогресса своего времени» [12, с. 27], – писал Лукач о Гегеле. Несомненно, Лукач отразил в этих фразах господствовавшие в советских исследованиях представления о Гегеле как о философе-рационалисте, которые явились одной из причин упадка русского гегельянства в XX в.

Проведенный анализ позволил нам подтвердить тезис о том, что отличительная черта русского гегельянства заключалась именно в акцентировании русскими философами ирра-

ционалистических и интуитивистских элементов философии Гегеля. Эта традиция продолжалась десятилетиями – от Герцена и Бакунина до Ивана Ильина. Но советские философы, пребывавшие под всеобъемлющим влиянием марксизма, стали, наоборот, подчеркивать рационалистические элементы в философии Гегеля. И это неизбежно привело русское гегельянство к упадку.

Заключение

В судьбе русского гегельянства отражается судьба философского духа в России в целом. Русское гегельянство XIX – начала XX в. во многом опережало западное: в Западной Европе об иррационалистических элементах философии Гегеля начали говорить лишь в XX в., русские же философы размышляли о них уже в XIX в.; в XX в. в западноевропейское гегельянство эту тему привнесли именно русские философы-эмигранты, такие как И.А. Ильин и А.В. Кожев. Можно сказать, что парадигма исследования философии Гегеля в Западной Европе XX в. во многом сложилась под русским влиянием. Иррационализм и интуитивизм русских мыслителей был тесно связан с их религиозностью, которая была в большей степени связана не с православием, а с традицией гностического христианства, которое в древности осуждалось как ересь. В конечном счете именно русская философия наперекор секулярным тенденциям западного общества и западной философии показала, что развитие европейской цивилизации невозможно вне христианства, хотя для плодотворного исторического развития Европы она должна окончательно преодолеть господство в общественном сознании традиционной церковной религиозности и принять первоначальное, истинное (гностическое) христианство [2, с. 17–127]. Гегель, Фихте и Шеллинг в разной степени развивали в своих системах модель истинного христианства, именно поэтому они были так интересны русским мыслителям. В XX в. христианский дух в России практически угас, что среди прочего привело и к упадку русского гегельянства. Попав под всеобъемлющее влияние марксистской идеологии, рассматривавшей философию Гегеля как апофеоз западного рационализма, русская традиция интерпретации гегельянства утратила свои наиболее оригинальные черты, прежде всего акцент на иррационалистических элементах философии Гегеля, и в связи с этим перестала быть актуальной.

Литература

Исследования

1. *Евлампиев И.И.* Истоки и смысл русского анархизма // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 5–15.
2. *Евлампиев И.И.* Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024.
3. *Протопопов И.А.* Проблема материалистической интерпретации спекулятивной теологии Гегеля. От Фейербаха к Ленину // Философский журнал. 2025. Т. 18. № 3. С. 72–87.
4. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.

Источники

5. *Бакунин М.А.* Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987.
6. *Белинский В.Г.* Письма // Белинский В.Г. Собрание сочинений. В 9 т. Т. 9. М.: Художественная литература, 1982.
7. *Герцен А.И.* Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 3. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 5–88.
8. *Герцен А.И.* С того берега // Герцен А.И. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 6. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1955. С. 7–144.
9. *Градовский А.Д.* Национальный вопрос в истории и в литературе. М.: ГПИБ, 2009.
10. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
11. *Ленин В.И.* Философские тетради // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 29. М.: Издательство политической литературы, 1969.
12. *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987.
13. *Соловьев В.С.* Гегельянская школа // Философский словарь Владимира Соловьева / сост. Г.В. Белов. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997.
14. *Чаадаев П.Я.* Отрывки и разные мысли // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 441–511.
15. *Чичерин Б.Н.* Воспоминания. Ч. 1. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1929.
16. *Dunayevskaya R.* Philosophy and Revolution: From Hegel to Sartre and from Marx to Mao. New Jersey: Humanities Press; Sussex: Harvester Press, 1982.
17. *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Bd II. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924.

Li Tianyun, Igor I. Evlampiev

The rational and the irrational in Hegel's philosophy. Russian Hegelianism in its historical development

Abstract. The article examines the development of Russian Hegelianism over two centuries and identifies three periods of this development, which differ sharply in the style of interpretations of Hegel's philosophy. At the first stage, covering the 1830s–1850s, Hegel's system was viewed on the basis of its convergence with the philosophy of J.G. Fichte; the main motive of the interpretations carried out by the representatives of this stage (V.G. Belinsky, A.I. Herzen, M.A. Bakunin) was attributing to Hegel the concept of the paramount importance of the human personality – both in metaphysical and historical terms. The second stage, covering the late 19th and early 20th centuries, was determined by the development of independent approaches to understanding Hegel's system, and their main original principle was the denial of the generally accepted opinion that Hegel created the most consistent rationalistic system, and the recognition of him as an intuitionist and irrationalist who discerned the significant importance of the lower, material principle for the development of man and his spirit. B.N. Chicherin, A.D. Gradovsky, and I.A. Ilyin were considered the most characteristic representatives of this stage. Finally, the third stage, covering Soviet history (1917–1991), is characterized by the complete dominance of Marxist ideas, which led to more superficial interpretations and the revival of the false opinion that the Hegelian system is the highest form of rationalism.

Keywords: Russian Hegelianism, Neo-Hegelianism, Marxism, irrational principle, J.G. Fichte.

Li Tianyun – PhD, research fellow, Institute of Marxism, Hebei North University, China.

Evlampiev Igor Ivanovich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

А.В. Довженко

ЛЕНИНГРАДСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ НАУКИ И КОНЦЕПЦИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ Ю.Н. СОЛОНИНА

Аннотация. Статья посвящена анализу философского наследия профессора Юрия Никифоровича Солонина как видного представителя Ленинградской школы философии науки. В статье прослеживаются историко-философские предпосылки возникновения школы, выделяются ее ключевые характеристики, в том числе онтологическая ориентация (возвращение к вопросам бытия в рамках материалистической традиции), творческое развитие марксистской методологии и установка на междисциплинарный синтез. Особое внимание уделяется роли основателей и ведущих фигур школы – В.И. Свидерского, В.А. Штоффа, В.П. Тугаринова и В.П. Бранского, чьи идеи заложили фундамент для исследований в области философии и логики науки. В свете ключевой научной проблематики Ленинградской философской школы анализируется вклад Ю.Н. Солонина в развитие школы. Исследуется понятие «философского компонента» научного знания – внутреннего мировоззренческого каркаса, который, по мысли философа, органически присущ науке и обеспечивает онтологическое единство различных дисциплин. Этот компонент рассматривается как связующее звено, позволяющее преодолевать кризисы научных парадигм и поддерживать целостность познавательного процесса. Раскрывается предложенная Солониным многоуровневая модель структуры научной теории, включающая четыре взаимосвязанных аспекта: онтологический (предметно-содержательный), эвристический (методолого-динамический), аксиологический (ценностно-целевой) и логический (формально-понятийный).

Ключевые слова: ленинградская школа философии науки, Ю.Н. Солонин, объективная диалектика, философский компонент, структуры научной теории, онтологическая структура.

Довженко Арина Валериевна – соискатель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Философская эволюция и административная карьера профессора Юрия Никифоровича Солонина – известного российского мыслителя, декана философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (1989–2010) – неразрывно связаны с философским факультетом.

Свой путь в философию Ю.Н. Солонин начал с кафедры логики философского факультета ЛГУ, где в 1966 г. он подготовил дипломную работу по теме «Аксиоматический метод и его применение». В 1970 г. Ю.Н. Солонин защитил кандидатскую диссертацию по теме «Логические исследования Станислава Лесневского», а в 1987 г. – докторскую на тему «Наука как предмет философского анализа: критика сциентистской традиции буржуазной философии науки второй половины XX в.».

Научные интересы профессора Солонина долгие годы лежали в сфере логики, философии логики и философии науки. Начав свою научную деятельность в конце 1960-х – начале 1970-х гг., профессор Солонин является представителем Ленинградской школы философии. Однако вклад Ю.Н. Солонина в развитие идей школы недостаточно изучен.

В данной статье мы хотим акцентировать внимание на ключевых сюжетах Ленинградской школы философии науки и на вкладе профессора Солонина в ее развитие.

Петербургская школа философии до 1940-х гг.

Университетская философская традиция в России берет свое начало с момента основания Академического университета в 1724 г. и Московского университета в 1755 г. Однако, как отмечают А.В. Малинов и Е.А. Ростовцев, «первые два столетия философия занимала хотя и заметное, но все же периферийное положение в академической науке Санкт-Петербурга» [8, с. 71].

Петербургская традиция философии развивалась преимущественно в русле профессиональной университетско-академической традиции, в том числе благодаря существованию в Петербурге сначала философского, а потом философско-юридического факультета, что накладывало отпечаток на стиль и формы работы. Как отмечают Н.В. Кузнецов и И.Д. Осипов, характеризуя философское образование в Петербурге в XVIII в., «философия изначально была частью новой европейской науки, укоренившейся впервые в Петербурге... Преподаватели читали философские курсы в духе вольфианства и концепции естественного права» [6, с. 369]. «Профессионализм петербург-

ской философии нередко вступал в противоречие со свободой философского поиска, а часто и тормозил этот поиск» [7, с. 7].

В это же время, в первой половине XIX в., в Москве философская мысль культивировалась главным образом в интеллектуальных кружках и салонах.

Несмотря на определенные особенности развития философской мысли в Петербурге, говорить о существовании самостоятельной и содержательно обособленной Петербургской философии и о противопоставлении ее Московской школе философии в рассматриваемый период вряд ли правомерно. Петербургская философия всегда была органичной и неотъемлемой частью единого русла русской философии, разделяя с Московской школой общее проблемное поле, ключевые понятия, идейные течения и даже персоналии (достаточно вспомнить фигуры В.С. Соловьева, С.Л. Франка или Н.Я. Грота, чья деятельность была тесно связана с обоими городами) [7].

В развитии петербургской философской традиции середины XIX – первой четверти XX в. можно обозначить следующие важные вехи:

- Жесткий разгром кружка петрашевцев в 1849 г. стал трагическим явлением в истории петербургской философской мысли, олицетворяя редкую для Петербурга попытку создания сообщества по образцу московских салонов. Разгром кружка с арестами и инсценировкой смертной казни наглядно продемонстрировал невозможность в столице империи свободной внеуниверситетской философской жизни.

- Создание в 1897 г. Петербургского философского общества при университете стало актом институционального самутверждения профессионального философского сообщества, консолидировавшего вокруг А.И. Введенского академические силы для систематических исследований и дискуссий.

- Всего несколькими годами позже Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903), стоявшие у истоков «русского духовного ренессанса», определили духовный климат эпохи Серебряного века.

- Антиподом этому расцвету стал «философский пароход» 1922 г. – насильственная высылка российской интеллектуальной элиты, в том числе ведущих университетских философов (Н.О. Лосского, И.И. Лапшина, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка и др.), что означало физическое уничтожение до-революционной петербургской философской традиции и на-

сильственную перезагрузку всей интеллектуальной жизни в рамках новой идеологии.

В 20–30-е гг. XX в. петербургская традиция была практически уничтожена (репрессиями и эмиграцией) и институционально подавлена. Ее место заняла советская марксистско-ленинская философия, в рамках которой, однако, сохранялась преемственность через фигуры, успевшие получить дореволюционное образование (например, С.И. Поварнин), и которая в послевоенные годы начала формировать уже новые, советские научные школы.

*Условия формирования Ленинградской философской школы:
философско-научная проблематика*

Философский факультет как самостоятельное подразделение ЛГУ был открыт в 1940 г. после непростого процесса организационного становления. Необходимость его создания назревала в течение предшествующих десятилетий. В конце 1930-х гг. в структуре университета уже действовали общеуниверситетские философские кафедры, а при историческом факультете в 1939 г. на базе кафедры диалектического и исторического материализма было создано философское отделение.

Создание философского факультета представляло собой важный шаг в признании философии как отдельной академической дисциплины. К началу Великой Отечественной войны на факультете было 3 кафедры: кафедра диалектического и исторического материализма, кафедра истории философии и кафедра педагогики. Позже (в 1944 г.) была открыта кафедра психологии, а в 1947 г. – кафедра логики, однако преподавание логики началось профессором С.И. Поварниным раньше, с 1944 г. Изначально на философском факультете было два отделения – философии и психологии. В 1947 г. было открыто отделение логики, которое в 1956 г. утратило независимость и вошло в специализацию «философия», а позднее было преобразовано в логику-кибернетический цикл. Профессор Ю.Н. Солонин, наряду с профессором В.И. Кобзарем, был одним из первых выпускников этого цикла [5].

Во времена СССР философская мысль подвергалась определенному идеологическому контролю. Как отмечает профессор Б.П. Бранский, в такой обстановке свобода научного поиска была возможна в тех сферах, которые были максимально удалены от социально-политической тематики [1, с. 47]. Таким относительно «безопасным» направлением стала философия

науки.

В.И. Кобзарь связывает начало масштабных разработок в области философии и логики на философском факультете с периодом конца 1950-х гг., т.е. поздней «оттепели», отмечая, что до этого времени «предметное поле философии еще только начинало осознаваться широкой советской аудиторией, и она постепенно отходила от упрощенного представления философии в “Кратком курсе ВКП(б)”» [5, с. 292].

Тем не менее, формирование и развитие ленинградской школы философии науки было вызвано не только уходом от идеологической цензуры, но и потребностями самой науки, т.е. современного естествознания. Так, Э.Ф. Караваев, размышляя о науке периода конца 1950-х – конца 1960-х гг., отмечает, что наука того периода характеризуется прежде всего переходом к «неклассической» парадигме. Этот период отмечен междисциплинарным синтезом и появлением новых исследовательских методов. Революционные изменения произошли в физике, космологии, биологии, лингвистике и психологии, а возникновение кибернетики и информатики потребовало новых концептуальных моделей. Начинается компьютеризация научного знания. Все это способствовало формированию новой, более гибкой научной рациональности, а также требовало философского осмысления. Поэтому, по мнению Э.Ф. Караваева, «результаты, полученные... в ленинградском философском обществе философов науки... были получены не вопреки тем философским позициям, которые наши философы разделяли – пусть это и называлось “марксистско-ленинской философией” и “диалектическим историческим материализмом”. Ведь спор материализма и идеализма – совершенно реальное явление в мировом философском сообществе, и этот спор начался не с победы Октябрьской революции, а, скажем, лет на 2000 раньше» [4, с. 299].

В.П. Бранский указывает, что с конца 1950-х по 1980-е гг. на философском факультете Ленинградского университета в рамках философии науки активно развивались два крупных научных направления: анализ философских основ естественных наук и изучение методологии научного познания. Центральными фигурами в этой работе были профессора В.И. Свидерский (1910–1994) и В.А. Штофф (1915–1984). Благодаря их усилиям была создана большая группа последователей, сформировавшая Ленинградскую школу философии [1].

Владимир Иосифович Свидерский (1910–1994) стоял у истоков формирования методологического ядра Ленинградской

школы философии науки. Его работы, такие как монография «Философское значение пространственно-временных представлений в физике» (1956) и «Пространство и время» (1958), были посвящены преодолению традиционного противопоставления субъективного и объективного в теории познания. Свидерский разработал интерпретацию категорий пространства и времени, отказавшись как от их трактовки в качестве априорных форм чувственности, так и от их отождествления с самой материей. Он утверждал, что пространство и время являются объективными формами существования вечно движущейся материи, но познаются они только через активную деятельность субъекта, который фиксирует с их помощью относительную устойчивость и постоянную трансформацию объектов. В.И. Свидерский также разрабатывал системное представление объекта через анализ понятий «элемент» и «структура» («О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании» (1962)). Профессор Свидерский изучал философскую составляющую отношений между элементами объекта, а также элементов с целостной структурой. Этот подход позволил Свидерскому обосновать динамическую, системно-структурную картину мира, где любое явление рассматривается как элемент сложной, иерархически организованной целостности [4; 11].

Виктор Александрович Штофф (1915–1984) внес вклад в методологию школы, разработав развернутую теорию моделирования как универсального метода научного познания. В своих работах (например, в работе «Моделирование и философия» (1966)) он осмыслил статус моделирования: оно перестало быть просто средством и было понято как элемент самого познавательного процесса. Согласно В.А. Штоффу, любое научное познание гипотетично и опосредовано моделями – как материальными, так и идеальными. Это позволило Штоффу диалектически синтезировать ленинскую теорию отражения с признанием активной, конструктивной роли субъекта. Моделирование, по его мнению, является одновременно и отражением объективной реальности, и проекцией познавательных интересов и возможностей субъекта. Данный подход имел далеко идущие последствия: он открыл путь к методологическому обоснованию междисциплинарности, показав универсальность модельных процедур в естественных, технических и социально-гуманитарных науках. Исследования профессора Штоффа также подготовили почву для осмысления компьютерных (информационных) моделей [4; 18].

Владимир Павлович Бранский (1930–2017) – один из наиболее оригинальных представителей Ленинградской философско-научной школы. Он автор концепции онтологического негеоцентризма, обобщающей представления о множественности миров в естественных науках, им также сформирована философская теория элементарных частиц. Кроме того, Бранский развил философскую концепцию, в центре которой находится понятие «идеала» как компонента научной истины. Бранский полагал, что любое научное познание неизбежно включает в себя момент идеализации – сознательного отклонения от «того, что есть», в сторону «того, что должно быть» согласно целям и ценностям субъекта. Таким образом, идеал выступает необходимым компонентом целостной научной картины мира, примиряющим объективную истину с плюрализмом человеческих устремлений [1; 4].

Развивая и дифференцируя основные принципы Ленинградской школы философии науки, другие ученые существенно расширили ее предметное поле и методологический инструментарий. Так, А.С. Мамзин, начав с философских проблем биологии, позднее сместил фокус на антропологию и социальную экологию, анализируя человека в условиях техногенного кризиса. Л.О. Резников внес значительный вклад в философскую семиотику. Г.А. Подкорытов разрабатывал проблему метода научного познания, подчеркивая обусловленность метода не столько природой объекта, сколько опытом его исследования и повторением познавательных методик. А.М. Мостепаненко предложил оригинальную концепцию пространства и времени, рассматривая их специфику в макро-, мега- и микромире, а также разрабатывал понятие научной картины мира. М.Н. Майзель сосредоточился на рассмотрении науки как объекта философского анализа. А.С. Кармин занимался многими проблемами философии науки, в том числе изучал природу творческой интуиции в науке, а также проблему соотношения конечного и бесконечного. В.П. Петленко занимался философскими проблемами медицины и биологии, разрабатывал концепцию адаптивного реагирования организма. Б.В. Ахлибинский внес важный вклад в философское осмысление кибернетики и информационных процессов, исследуя их воздействие на центральную нервную систему [1; 9].

И.Д. Осипов и А.Е. Рыбас выделяют следующие основные черты ленинградской школы философии науки, определившие ее уникальное лицо в советской и мировой философской мысли [9, с. 151–152]:

1. Во-первых, это ориентация на неклассическую научную парадигму: отказ от наивного реализма, понимание объекта познания как динамической системы, конституируемой во взаимодействии с субъектом. Метод моделирования стал центральным, что подчеркивало относительный характер теорий.

2. Во-вторых, это творческое осмысление марксизма: критическое развитие идей Маркса с акцентом на ранние работы, активность субъекта и трактовку практики как конституирующего элемента самого познания, а не только критерия истины.

3. В-третьих, это установка на междисциплинарность знания: стремление объединить естественнонаучное и социогуманитарное знание, включение в анализ проблем герменевтики, аксиологии и социологии.

*Рецепция онтологической проблематики
ленинградской философской школой*

Ю.Н. Солонин вспоминает дискуссию на одном из теоретических семинаров конца 1960-х гг. о возможности онтологии как отдельного философского направления и о соответствии онтологии категориям диамата. Известно, что в рамках марксистской традиции учение о бытии заменилось учением о материи по причине бессодержательности понятия бытия. Инициировали эту дискуссию В.П. Тугаринов и В.И. Свидерский, которые «сформулировали странный тезис о функциях диалектического материализма и аспектах ленинского определения материи... И вот нашлось место и онтологической функции, в силу которой марксистская философия должна была имплицитно содержать в себе учение о бытии как таковом, и его только требуется развернуть» [15, с. 168]. В итоге «было положено начало онтологическому направлению в философской проблематике. И первенство нашего факультета было бесспорным» [16, с. 181].

В XX в. М. Хайдеггер сформулировал центральную проблему: кризис традиционной метафизики, которая, делая акцент на сущем, забыла вопрос о бытии как таковом. Хайдеггер инициировал программу переориентации философии на анализ вопроса бытия в западноевропейской мысли. Параллельно были сильны позиции неопозитивизма с его конвенционализмом, физикализмом и представлением о философии как деятельности по логическому анализу языка науки, а позже – постпозитивизма, который, в отличие от своих предшественников, стал рассматривать философию не как внешний элемент, а как ор-

ганическую составляющую научного поиска, в определенной степени признав ее эвристическую и методологическую ценность.

Описанная ситуация создала определенный общемировой интеллектуальный контекст, в котором происходило и становление ленинградской школы [3, с. 206]. Хотя советские философы не апеллировали прямо к Хайдеггеру и использовали иную, материалистическую терминологию, они решали схожую фундаментальную задачу – преодоление позитивистского и узко-гносеологического подхода, стремились вернуть философии ее исконное онтологическое измерение, что и привело к независимому, но параллельному «ренессансу онтологии» в стенах Ленинградского университета [2, с. 191].

Таким образом, необходимо подчеркнуть онтологическую ориентацию ленинградской философской школы, которая была заложена прежде всего В.П. Тугариновым и продолжена его коллегами и учениками [2; 3].

Василий Петрович Тугаринов (1898–1978) отстаивал необходимость онтологии как учения о предельно общих понятиях, без которых не может функционировать логика. Тугаринов развивал онтологию сущего, в центре которой находится категория субстанции, понимаемой как первооснова и носитель всего существующего. В его системе сущее (будь то природа, вещь, общество или индивид) обладает приматом, а бытие рассматривается как его атрибут. Эта позиция в целом противостоит хайдеггеровской, где первичность отдается самому бытию. Центральным инструментом онтологического анализа Тугаринова становится предложенная им триада «предмет (вещь) – свойство – отношение», обозначающая субстанциальные категории, модусы реальности. Далее они трансформируются в субстанциальную (субстратную), атрибутивную и релятивную категории. Бытие относится к первой категории и выступает внешним проявлением природы, материя выступает внутренним проявлением природы. Таким образом, профессор Тугаринов утверждает примат предмета (субстанции) над свойствами и особенно над отношениями [9; 16; 17].

Своеобразным итогом в 1981 г. вышла работа «Материалистическая диалектика в пяти томах. Том 1: Объективная диалектика», ставшая вершиной систематизации понимания онтологии в Ленинградской школе. Примечательна проведенная авторами работы демаркация онтологии и объективной диалектики. Под онтологией здесь понимаются философские учения об объективной реальности в общем виде и ее атрибутах.

Теория объективной диалектики является онтологией в том смысле, что она включает в себя соответствующие вопросы, однако она также удовлетворяет в том числе принципам единства теории и практики и, таким образом, имеет метатеоретический характер, учитывая анализ данных эмпирической реальности. В объективной диалектике онтология приобретает новые черты: она не противопоставляется научным концепциям, но обобщает их и вырабатывает приемы по поиску новых научных принципов. Диалектико-материалистическая онтология отличается от натурфилософии, поскольку она выявляет всеобщие законы природы и общества не через умозрительные построения, а путем обобщения данных естественных и гуманитарных наук. Она также не совпадает с учением об объективной реальности как совокупности отдельных объектов, поскольку ее предметом является объективно-универсальное, а не просто объективное. Понятие «онтологический» означает не объективно-универсальное само по себе, а его отражение в сознании. Диалектико-материалистическая онтология изучает не бытие вообще, а объективное бытие; она зависит от методов познания (гносеологии), но ее содержание отражает то, что существует до и вне знания. Диалектико-материалистическая онтология, таким образом, выступает теорией объективной диалектики [10].

Таким образом, Ленинградская онтологическая школа отстаивала необходимость развития онтологического аспекта учения о материи в рамках советской марксистской философии, наряду с гносеологическим. Ленинградские философы отстаивали позицию, что диалектический материализм должен исследовать не только проблемы познания (гносеологию), но и объективные, универсальные законы и структуры самой материальной реальности. В трактовке представителей Ленинградской философской школы диалектико-материалистическая онтология не противопоставляет себя науке, а служит методологической основой научного знания, ориентируя ученого на поиск эмпирических фактов. С другой стороны, она обобщает данные естественных и гуманитарных наук, приобретая метатеоретический характер и способствуя поиску новых закономерностей объективной реальности.

Московские философы (в том числе Б.М. Кедров и Э.В. Ильенков) придерживались другого подхода и утверждали, что выделение онтологической проблематики ведет к отрыву от теории познания и к возрождению натурфилософии – спекулятивных учений о природе, которые Ф. Энгельс критиковал как ненауч-

ные. Для них «объективная диалектика» была не самостоятельным предметом, а лишь моментом в процессе познания. По этому основанию возможна демаркация между ленинградской онтологической и московской гносеологической школами [2; 15].

В рамках проблемного поля исследования Ленинградской школы философии профессор Солонин в своих работах периода до конца 1980-х гг. обращается к вопросу соотношения философии и науки и онтологического основания научных теорий.

Ю.Н. Солонин о роли философского компонента в науке

По мнению Солонина, философия обладает собственной предметной областью и методами, однако их ценность раскрывается в сопоставлении с наукой «обыденной», которая понимается как «способ организации знаний в целях его дальнейшего производства» [12, с. 7]. Философ особенно подчеркивает «познавательную функцию» философии в развитии научного знания, которая раскрывается прежде всего во взаимодействии философии с наукой.

Философские принципы и метафизические представления выступают основой для научных программ и концепций. Философия имманентно присуща научному знанию, определяя его темы, логику и результаты, выступая каркасом, создающим условия для возникновения науки.

Такой каркас Солонин называет «философским компонентом» научного знания и понимает как его внутреннее, органически присущее содержание, а не как внешнюю предпосылку. Философский компонент «не является внешним для научного знания, он не лежит вне самой науки, не витает над наукой в качестве неких спекулятивных предпосылок, но входит в саму систему научного знания, оказывая активное воздействие на познавательную деятельность, реализуемую в рамках специальных теорий. Он включает в себя такое тематическое содержание мировоззренческого порядка, которое выражает внутреннюю тенденции развития самой науки» [12, с. 11].

Философский компонент в концепции Ю.Н. Солонина выступает ключевым связующим звеном, обеспечивающим онтологическое единство и сосуществование различных научных теорий. Это единство достигается не на уровне конкретных методов или законов, а на уровне фундаментальных мировоззренческих тем и категорий (таких как прерывность и непрерывность, детерминизм и вероятность, часть и целое), которые пронизывают различные научные дисциплины. Именно философские интуиции, наследуемые и трансформируемые от ан-

тичности до современности, образуют общий смысловой каркас, позволяющий физике, биологии, химии и другим наукам вести диалог и взаимно обогащать друг друга. «Философский компонент в специальных науках имплицитно задает такое обобщенное представление об изучаемой реальности, в котором и на основе которого осуществляются акты научного познания и их интерпретация... То есть внутри самой науки, в ее исходных идеализациях и абстракциях имеется философское по своему происхождению содержание, задающее определенную онтологию и логику мышления, образующие основание самих актов научного познания и сферу их реализуемости» [12, с. 12].

Таким образом, философский компонент в концепции Солонина выступает внутренним мировоззренческим каркасом, который предотвращает распад научного знания на изолированные фрагменты, поддерживая его целостность как единого проекта постижения мира. В периоды революционных изменений в науке именно философский компонент выходит на первый план и принимает на себя роль ориентира, поскольку он позволяет преодолеть кризис существующей парадигмы. В такие моменты специальные научные методы и теории оказываются недостаточными, и наука вынужденно возвращается к истокам и размышляет над самыми базовыми вопросами: о природе изучаемой реальности, об адекватной методике рассуждения, о критериях рациональности и истинности [12, с. 12].

Солонин отводит особую роль философскому аппарату в процессе становления научных теорий, «когда с его помощью осуществляется интеграция исходных данных теории и вырабатывается понятийный базис» [13, с. 37]. Философский аппарат выполняет системообразующую функцию, превращая совокупность эмпирических данных в целостную теорию. В качестве примера философ приводит факт использования Г. Кантором при создании теории множеств философского аппарата («порядок», «множество» и т.д.). При этом «в науке оставались жить только те понятия, которые играли эвристическую роль: либо они содействовали построению теории, либо способствовали уяснению сущности исследуемых явлений, либо обобщению их» [13, с. 37]

Ю.Н. Солонин о структуре научной теории

В истории философии науки XX в. вопрос о структуре научной теории редуцировался неопозитивизмом до рассмотрения логико-языковой организации научных теорий. В частно-

сти, одним из фундаментальных вопросов стал вопрос о том, выражает ли логика онтологические допущения мыслимой реальности или она подчинена онтологическим требованиям. Анализируя обоснованность такой редукции, Солонин критикует концепции Л. Витгенштейна и С. Лесневского за принципиальную односторонность их подходов. Так, раннего Витгенштейна он критикует за формально-логический редукционизм, сводящий связь языка и мира к изоморфизму и отрывающий знание от реального процесса познания, позднего Витгенштейна – за субъективизм и идеализм концепции «языковых игр», размывающий объективную реальность в конвенциях. В отношении концепции Лесневского Солонин указывает на противоречие между его материалистическим номинализмом, требующим реальных денотатов для всех терминов, и произвольностью конвенциональных норм его системы, а также за неспособность адекватно объяснить роль абстракций в науке, что в итоге заставляет его апеллировать к субъективной «интуиции здравого смысла».

Общий вывод Солонина заключается в том, что неудачи обоих мыслителей демонстрируют недостаточность чисто материалистической или чисто прагматической установки и необходимость метода, синтезирующего объективное отражение реальности с активной, исторически изменчивой природой познавательной практики: «самой по себе материалистической установки недостаточно, чтобы решить сложнейшие проблемы современной философии и методологии наук, в частности, обеспечить надежность обоснования научного знания, правильно раскрыть сущность и механизмы его отражательной природы» [14, с. 104].

Как отмечает Солонин, «теоретическая сложность состоит в том, что не существует некоей универсальной и единой структуры научной теории. В действительности она представляет собой диалектическое единство различных структур, каждая из которых объединяет компоненты, единые с точки зрения своего места или функции в теории. Разумеется, классификация компонентов научной теории имеет относительный характер, и требуется учитывать возможность их многофункциональности и другие сложности» [14, с. 105]. Таким образом, по мнению профессора Солонина, научная теория представляет собой сложное, многоуровневое динамическое единство, в котором отсутствует жесткая структура, это динамическое единство различных «структур», каждая из которых объединяет компоненты научной теории по специфическому принципу.

Философ выделяет следующие взаимосвязанные уровни научной теории (в его терминологии – «структуры»):

1. Онтологическая структура: «можно выделить онтологическую структуру научной теории как совокупность теоретических конструкторов или абстракций, закрепляющих представление о предметном и пространственно-временном базисе теории» [14, с. 105]. Онтологическая структура составляет фундаментальный уровень научной теории, определяя ее предметное содержание и базис. Она представляет собой систему теоретических конструкторов, идеализаций и абстракций, которые фиксируют представление о том, что именно изучает теория – ее объектную область, пространственно-временные рамки и базовые сущности. Ключевой категорией здесь является «предмет» (или его конкретно-научные аналоги – «объект», «система», «событие»). Эта структура выполняет роль картины реальности в рамках теории, отвечая на вопрос о том, какие сущности и отношения постулируются как существующие в рамках данной научной теории. Представляется, что ее формирование обусловлено философским компонентом, рассмотренным в настоящей статье выше, и связано с переводом философских категорий в конкретно-научные понятия и согласованием их с уровнем уже накопленного научного знания.

2. Эвристическая структура, «в которую входят методологические, проблемные, гипотетические и другие компоненты теории, обеспечивающие ее развитие и функционирование» [14, с. 105]. Эта структура обеспечивает динамику и эволюцию теории, выступая в роли ее «двигателя». Она включает в себя методологические принципы, проблемные ситуации, исследовательские программы, гипотезы, а также совокупность методов и приемов познания. Эта структура отвечает за внутреннюю живую ткань научного поиска: постановку новых задач, генерацию гипотез, выбор направлений развития и преодоление возникающих противоречий. Именно на этом уровне теория функционирует не как застывший результат, а как активный процесс, способный к саморазвитию и ассимиляции нового опыта.

3. Аксиологическая структура, «в которую включены теоретические положения и оценки, определяющие стратегию прагматического поведения как внутри теории, так и в ситуации ее применения» [14, с. 105]. Данная структура определяет ценностно-целевые ориентиры и прагматические установки теории. Она включает в себя фундаментальный базис теории, критерии оценки (истинности, простоты, эмпирической адек-

ватности), а также стратегические цели, которые обуславливают как внутреннюю организацию исследования, так и практическое применение теории. Эта структура отвечает на вопросы «для чего?» и «как оценивать?», задавая нормативные рамки для научной деятельности и определяя место теории в контексте науки и культуры.

4. Логическая структура образует формально-понятийный каркас теории, обеспечивая ее строгость, ясность и системность. Она включает в себя аксиоматические основания, правила вывода, определения, классификации, а также языковые средства выражения. Хотя этот уровень традиционно абсолютизировался в неопозитивистских подходах, Солонин рассматривает его как необходимую, но не достаточную сторону теории. Логическая структура обеспечивает внутреннюю непротиворечивость и доказуемость, но, взятая в отрыве от онтологического содержания, эвристической динамики и аксиологических оснований, она вырождается в формальную схему, оторванную от реального познавательного процесса. Как пишет профессор Солонин, «логическая структура научной теории является весьма важной, но все же лишь одной ее стороной (или аспектом исследования)» [14, с. 105].

Таким образом, научная теория представляется не логико-языковой константой, а живой, развивающейся системой, соотношенной с практикой и отражающей объективную реальность на уровне разных, взаимосвязанных «слоев». Солонин не отказывается от важности логического скелета научной теории, но, находясь в русле подходов ленинградской философской школы, полагает неверным игнорирование онтологических, деятельностных и ценностных оснований теории.

Литература

Исследования

1. Бранский В.П. Ленинградская школа философии науки // Философия о предмете и субъекте научного познания. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 47–60.
2. Вяккерев Ф.Ф. Идеи и концепции ленинградской онтологической школы // Вече: Альманах русской философии. Вып. 9. СПб.: СПбГУ, 1997. С. 190–200.
3. Иваненко А.И. Возобновление вопроса о бытии в ленинградской онтологической школе // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 4 (60). Т. 3. С. 206–209.

4. *Караваев Э.Ф.* К истории становления и развития философии науки в Ленинграде (конец 1950-х – конец 1960-х гг.) // *Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003): справочно-энциклопедическое издание.* СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 296–307.
5. *Кобзарь В.И.* Создание философского факультета в Ленинградском университете // *Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003): справочно-энциклопедическое издание.* СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 288–295.
6. *Кузнецов Н.В., Осипов И.Д.* Философия в Санкт-Петербургском университете. История и традиции // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология.* 2024. Т. 40. Вып. 3. С. 368–379.
7. *Малинов А.В.* Петербургская философия как историко-философское явление. Петербургский текст и контекст русской философии // *Соловьевские исследования.* 2015. Вып. 2(46). С. 6–8.
8. *Малинов А.В., Ростовцев Е.А.* Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования // *Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки.* 2023. № 2. С. 71–83.
9. *Осипов И.Д., Рыбас А.Е.* Наука как путь к творчеству: к истории философских дискуссий в ЛГУ в 1950-е – 1960-е годы // *Вопросы философии.* 2021. № 11. С. 147–156.

Источники

10. *Материалистическая диалектика.* В 5 т. Т. 1: Объективная диалектика / Под ред. Ф.В. Константинова, В.Г. Марахова. М.: Мысль, 1981.
11. *Свидерский В.И.* О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании. М.: Соцэкгиз, 1962.
12. *Сергеев К.А., Солонин Ю.Н., Евтюхина Г.А.* Познавательная функция философии и развитие научного знания // *Специфика и функции философского знания: межвузовский сборник.* Вып. 20: Ученые записки кафедр общественных наук вузов Ленинграда / Под ред. В.Г. Марахова. Л.: ЛГУ, 1980. С. 3–15.
13. *Сергеев К.А., Солонин Ю.Н., Солонина Н.Е.* Методологические проблемы развития науки в современной буржуазной философии // *Актуальные проблемы социальных наук: межвузовский сборник.* Вып. 2 / Отв. ред. В.Г. Марахов. Л.: ЛГУ, 1976. С. 30–41.
14. *Солонин Ю.Н.* Проблема онтологических оснований теории в современной философии науки // *Логика и теория познания.* Л.: ЛГУ, 1990. С. 94–107.

15. Солонин Ю.Н. Русская философия: фрагмент ее социокультурного контекста // Целостность гуманитарного знания. СПб.: Наука, 2015. С. 159–172.
16. Солонин Ю.Н. Философия как символ культуры (к 65-летию философского факультета) // Целостность гуманитарного знания. СПб.: Наука. С. 173–184.
17. Тугаринов В.П. Философия сознания. М.: Мысль, 1971.
18. Штофф В.А. Моделирование и философия. М.; Л.: Наука, 1966.

Arina V. Dovzhenko

The Leningrad School of Philosophy of Science and Yu.N. Solonin's concept of scientific knowledge

Abstract. The article analyzes of the philosophical heritage of Professor Yuri Nikiforovich Solonin as a prominent representative of the Leningrad School of the Philosophy of Science. The paper traces the historical and philosophical prerequisites for the emergence of the school and identifies its key characteristics, including its ontological orientation (a return to the questions of being within the framework of the materialistic tradition), the creative development of Marxist methodology, and an emphasis on interdisciplinary synthesis. Particular attention is paid to the role of the founders and leading figures of the school – V.I. Svidersky, V.A. Shtoff, V.P. Tugarinov, and V.P. Bransky, whose ideas laid the foundation for research in the field of philosophy and logic of science. In light of the key scientific problems of the Leningrad Philosophical School, the contribution of Yu.N. Solonin to its development is analyzed. The concept of the “philosophical component” of scientific knowledge is investigated as an internal worldview framework that, according to the philosopher’s thought, is inherently present in science and ensures the ontological unity of various disciplines. This component is viewed as a connecting link that allows for overcoming crises of scientific paradigms and maintaining the integrity of the cognitive process. The paper reveals the multilevel model of the structure of scientific theory proposed by Solonin, which includes four interconnected aspects: ontological (subject-content), heuristic (methodological-dynamic), axiological (value-target), and logical (formal-conceptual).

Keywords: Leningrad School of Philosophy of Science, Yu. N. Solonin, objective dialectics, philosophical component, structures of scientific theory, ontological structure.

Dovzhenko Arina Valerievna – applicant of the Department of Russian Philosophy and Culture of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University.

М.Ш. Ким

«ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ МОЛЧАНИЕ» ДРЕВНЕЙ РУСИ: «УБОЖЕСТВО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ» ИЛИ КУЛЬТУРНАЯ СТРАТЕГИЯ?

Аннотация. Выражение «интеллектуальное молчание» Руси, появившееся в труде Г.В. Флоровского «Пути русского богословия» 1937 г., стало одним из ключевых для описания древнерусской культуры. Отсутствие «словесного и мысленного творчества», а именно догматико-философских трудов, на протяжении многих веков объяснялось исследователями внешними обстоятельствами: незнанием древнерусскими книжниками греческого языка, отсутствием традиций светского образования, игнорированием античного наследия и спецификой рецепции на Руси византийской культуры. В статье предлагается иной взгляд на данный феномен, заключающийся в рассмотрении этой особенности через призму культурного инструментализма. Автор доказывает, что избегание догматического богословия и регламентация читательской практики были осознанной стратегией, направленной на сохранение герметичности православия и единства народа вокруг церкви в условиях постоянных внешних и внутренних угроз. Таким образом, «молчание» интерпретируется не как интеллектуальный изъян, а как эффективный механизм консолидации общества, позволивший избежать деструктивных религиозных расколов, характерных для западноевропейского Средневековья. Данный подход позволяет переосмыслить древнерусскую книжность не как пространство культурной неполноценности, но как территорию целенаправленного духовного строительства. В конечном счете подобная интеллектуальная стратегия обеспечила устойчивость ценностного ядра культуры, ставшего фундаментом для дальнейшего самобытного развития России.

Ключевые слова: «интеллектуальное молчание» Руси, древнерусская культура, культурная стратегия, история чтения.

Ким Максим Шисунович – ассистент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Проблема «интеллектуального молчания» Руси остается одной из главных в исследованиях культуры Древней Руси. Ответ на вопрос о причинах и характере данного явления определяет то, каким образом понимается древнерусская культура и развитие русской культуры в целом. Данный феномен породил долгую дискуссию среди исследователей, которая длится многие десятилетия. Сложность состоит в том, что при очевидном разнообразии и богатстве древнерусской культуры, словесности, иконографии и архитектуры, мы не наблюдаем той интеллектуально-философской активности, богословских брожений, характерных для европейского Средневековья. Свои ответы на вопрос о причинах этого «молчания» давали отечественные и зарубежные исследователи и мыслители. Порой интерпретации этого явления диаметрально противоположны – от незнания языка и отсутствия необходимых книг и образования до природной несклонности к философии. Рассмотрим основные концепции, объясняющие «молчаливость» древнерусской культуры.

Выражение «интеллектуальное молчание Руси» появляется в труде «Пути русского богословия» русского богослова и философа Г.В. Флоровского, опубликованного в 1937 г.: «В истории русской мысли много загадочного и непонятного. И прежде всего, – что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание? Как объяснить это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?.. Молчит ли она и безмолвствует в некоем раздумьи, в потаенном богомыслии, или в косности и лени духовной, в мечтаниях и полусне?.. И все же древнерусская культура оставалась безгласной и точно немой. Русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве» [10, с. 12].

Это «молчание», по утверждению Флоровского, произошло из нескольких причин. По его мнению, Русь не смогла в полной мере воспринять великое наследие Византии, что и стало основой кризиса древнерусской культуры [10, с. 13]. Другую причину Флоровский усматривает в характерных чертах древнерусского народа, только что просвещенного христианством, но все еще в массе своей остающегося языческим. Долгая жизнь элементов языческой культуры, «чрезмерная «душевность» и «поэтичность», «духовная неоформленность душевной стихии», препятствовали укреплению и созреванию древнерусской культуры [10, с. 14–16].

Другой знаменитый русский богослов и мыслитель Г.П. Федотов в труде «Русская религиозность», первый том которого был опубликован в 1946 г., также затрагивает проблему «интеллектуального молчания», однако описывает ее в критиче-

ских красках: «Убожество интеллектуальной культуры древней Руси просто поразительно. В течение семи столетий – то есть до XVII в. мы не находим ни следа научной мысли в русской литературе, – даже ни одного догматического трактата» [9, с. 47].

Причину «убожества интеллектуальной культуры» Федотов видит в том, что Русь не восприняла классическое наследие от Греции, что, в свою очередь, проистекало от отсутствия необходимости самостоятельно и непосредственно соприкасаться с греческим языком и его литературным наследием [9, с. 48]. В отличие от католического мира, в котором латынь оставалась единственным языком богослужения и литературы, русский народ получил от Кирилла и Мефодия священные тексты уже в переводе на старославянский, а многие другие книги шли через Болгарию. Более того, отмечает Федотов, книг этих было относительно немного, а «некоторые из переведенных сочинений порой оказывались выше понимания русских».

Также он отмечает, что репертуар этих книг не выходил зачастую за рамки дидактического жанра, выполняя практические цели обращения и приобщения нового народа к христианству. Других же целей, которые бы побуждали древнерусского интеллектуала к умственному труду, не было. А потому «молчание» было связано не с характерными для восточных славян «мистическими наклонностями», как это утверждал Флоровский, а с отсутствием «внешних поводов» [9, с. 49].

В фундаментальном труде «История русской философии» богослов и религиозный мыслитель В.В. Зеньковский также поднимает вопрос об истоках русской мысли и ее характере. В отличие от Федотова, он не так категоричен – по его мнению, на Руси был живой и сильный интерес к философии, выраженный в отрывочных, но многочисленных текстах философского характера и происхождения. Тем не менее, в отличие от Запада, на Руси этот интерес существовал в «рамках религиозного мировоззрения», поэтому не мог привести к «независимой и самостоятельной философской мысли» [3, с. 35].

На иной путь развития философской мысли на Руси повлияло, по мнению Зеньковского, также и то, что Русь и Византия были в определенной степени далеки друг от друга – политически, культурно, лингвистически и исторически [3, с. 37]. Также он указывает на одну особенность влияния Византии, которая стала барьером для развития мысли на Руси, – навязывание «вероисповедной настороженности», которая была направлена против Запада. Это, в свою очередь, «мешало

русским в их духовных исканиях, сковывала свободу мысли» [3, с. 37–38].

Сам же этот этап «молчания» в истории древнерусской культуры Зеньковский называет «периодом накопления духовных сил», которые проявятся позднее [3, с. 39]. Таким образом, ранняя история русской культуры была вовсе не временем сна, отсталости, но аккумуляции интеллектуальной энергии русского народа.

Как замечает немецкий славист Г. Подскальки, отсутствие оригинальной догматики и экзегетики обусловлено различием между развитием богословия на Востоке и Западе. Если на Западе под влиянием Аристотеля начала развиваться логическо-дискурсивная, рационально-спекулятивная теология, то на Востоке, в том числе на Руси, богословие оставалось риторическим, вероучительным. Он пишет: «Поэтому, с точки зрения Запада, было бы правильнее говорить не о богословии, а о духовном опыте Востока. В особенности это справедливо для Руси, где сердцевину церковной жизни составляет отнюдь не богословское исследование, а духовно-аскетическая практика» [6, с. 433].

Важным является и то, что Русь имела лишь крупницы текстов античного наследия, в связи с чем и понимание патристики было затруднено. Все это, по мнению ученого, предопределило «отсутствие в древнерусской литературе таких фундаментальных жанров, как догматический и экзегетический» [6, с. 434–435].

Отечественный филолог В.М. Живов в статье «Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси», говоря о проблеме формирования древнерусской культуры, отвечает на вопрос настоящей статьи следующим образом – на Русь с христианскими миссионерами попал аскетический вариант византийской культуры, а не гуманистический: «...в миссию, как правило, отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности, а распространение христианства среди варваров представлялось важнейшей задачей» [2, с. 79].

В свою очередь, этот аскетический вариант характеризуется ориентацией на «аскетический и экклезиологический опыт, определенное равнодушие к античному интеллектуальному наследию и имперской идее, акривистское восприятие церковных установлений» [2, с. 75]. В связи с этим образование в древнерусский период «носило исключительно катехитический характер», а потому, в частности, «сводилось лишь к ов-

ладению чтением, ориентированным на тот же корпус религиозных текстов. Чтение по складам и выучивание наизусть основных молитв и Псалтыри исчерпывали, видимо, содержание формального образования, в котором не было места ни грамматике, ни, естественно, разбору классических текстов, ненужных и неизвестных в славянском переводе» [2, с. 81–82].

Славист С.Ю. Темчин, развивая положения В.М. Живова, выделяет три причины сохранения аскетического варианта культуры, а следовательно, и философско-догматического молчания (термин предложен им же как более адекватный вариант «интеллектуального молчания»): отсутствие собственной христианской письменной традиции; принятие христианства в эпоху отсутствия «интенсивных еретических движений и связанных с ними догматических споров, стимулировавших интерес к отвлеченным философским проблемам»; отсутствие системы светского образования [8, с. 257].

Одной из новейших работ об «интеллектуальном молчании» является исследование Д. Островски «Европа, Византия и «интеллектуальное молчание» древнерусской культуры». В ней автор видит причины формирования данного феномена в истории развития интеллектуальных культур Запада и Востока. По мнению Д. Островски, разное понимание неоплатонизма и его интерпретаций предопределили отношение культур к античному наследию и философии [5, с. 31]. Из этого исследователь выводит следующее – в отличие от католического мира, мир православный пренебрегал диалектикой и не стремился вводить ее в свои учебные программы. Более того, соглашаясь с утверждениями В.М. Живова, Д. Островски считает, что миссионеры, направлявшиеся на Русь, осознанно отобрали лишь те тексты, которые нужны были новообращенному народу: «Иными словами, тот, кто доверил монахам познакомить Русь с христианской ученостью, принял осознанное решение не отправлять туда Гомера, Платона или Аристотеля. Таким образом, недавно крещенный народ оказался незатронутым светской литературой, которая могла сбить его с пути» [5, с. 118].

Вышеперечисленные исследования в итоге касаются причин «молчания». Однако парадоксальной представляется особая живучесть этой характерной черты русской культуры. Здесь следует согласиться с тем, что понятие «интеллектуальное молчание» лучше заменить на «философско-догматическое молчание», так как в сфере интеллектуальной культуры, включающей, конечно, не только догматическое богословие, Русь оставила наследие, которое сложно переоценить.

Однако остается вопросом, почему же «философско-догматическое молчание» прерывается только в XVI в. с появлением «Просветителя» Иосифа Волоцкого и окончательно снимается лишь в Новое время. Представляется, что это обусловлено не только обстоятельствами или особенностями древнерусской культуры.

Состояние «философско-догматического» или «интеллектуального молчания» вовсе не было проблемой или изъяном древнерусской культуры, как это утверждают многие исследователи. Оно было логичным и неизбежным следствием обстоятельств, а затем целенаправленно культивируемым и поддерживаемым явлением. Более того, оно было не только полезным, но впоследствии и осознанно сохраняемым русским народом. На протяжении веков эта культурная стратегия, которая изначально была привнесена миссионерами, стала одной из основ древнерусской культуры, которая затем, когда русский народ вполне культурно окреп, освоил то, что им дали соседи, и стал производить собственную уникальную культуру, стала осознаваться и поддерживаться им целенаправленно.

Сложно не согласиться с Д. Островски, а именно с его предположением о стремлении принести на Русь «дистиллированную» христианскую культуру. Православные монахи-миссионеры, имевшие знания и опыт борьбы с еретическими движениями, могли видеть соблазн и опасность со стороны светской литературы. В этом же ключе необходимо задать вопрос вслед за Д. Островски – «Для чего миссионерам надо было нести античные тексты и философию славянам?» С современной просвещенческой позиции этот вопрос имеет однозначный ответ – для просвещения и образования варваров. Однако просвещение христианское заключалось в приближении к Богу, спасению души через веру, но никак не в изучении языческой литературы, которая, конечно, могла способствовать более углубленному пониманию христианской веры, но в то же время могла напавить неопита в противоположную от ортодоксальной сторону, что могло иметь ряд катастрофических последствий для общества. С позиций жителя Древней Руси, исполненного глубокой верой и возвращенного на истинности и непогрешимости православного учения, Писания и трудов Святых Отцов, вопрос о необходимости философии для познания истины вряд ли мог встать.

Существует мнение, что русские либо не были по природе склонны к философии в Средние века, либо не имели для этого достаточных знаний (в том числе греческого языка), образова-

ния и литературы. Если с первым сложно согласиться ввиду тенденциозности такой позиции, то второе могло иметь место, однако вовсе не обязательно должно было быть непреодолимой преградой для древнерусских мыслителей.

Пример фриульского мельника Меноккио говорит нам о том, что даже самый средний крестьянин мог создавать собственные космогонии и интерпретировать священные тексты [1]. Однако даже крупницы текстов, оставшихся от Древней Руси, свидетельствуют об освоении, по крайней мере отдельными представителями общества, высокой греческой культуры, философии и методов экзегетики. Ограничимся двумя показательными примерами – Авраамием Смоленским и Климом Смолятичем. Оба являлись высокообразованными людьми, и оба имели склонности не только к дидактическому или художественному творчеству (богословию в красках), но и к богословской и экзегетической деятельности.

В житии Авраамия Смоленского и Послании Клим Смолятича нам интересны два обстоятельства. Первое – оба они осуждаются за их богословскую деятельность. Авраамий Смоленский обвиняется в ереси, чтении «глубинных книг» и других греховных деяниях. Примечательны и следующие слова в житии: «...попы с яростью говорили: “Он уже совратил всех наших детей”; другие же называли его пророком и много прочего говорили» [11]. В свою очередь, в Послании Клим Смолятича мы обнаруживаем негодование и обвинения от пресвитера Фомы, которому было направлено письмо. Как видно из текста, Фома обвиняет Клим Смолятича в тщеславии, философствовании, «эллинских хитростях» и, судя по всему, в «тонком понимании» «Божественных писаний», то есть в аллегорическом толковании [14]. В самом же послании Клима Смолятич демонстрирует применение и доказывает необходимость толкования Священного Писания.

Особенно наглядно осознание опасности от самостоятельного толкования священных текстов прослеживается в житии Авраамия Смоленского, которого духовенство обвиняет в совращении своей паствы и ереси. Будучи толкователем, он привлекал к себе народ, что вызывало тревогу, которая проистекала от страха раскола общества, отпадения его части в ересь. И, вероятно, важным было не только то, что, по мнению церкви, часть верующих перестанет жить в православии, но и сам факт распада единства общества.

История христианства иллюстрирует появление многочисленных неортодоксальных или еретических движений, раско-

лов, которые дробили христианские общины и народы на враждующие лагеря. Однако всякое еретическое движение началось с отрицания догматов или неортодоксального их понимания, т.е. с иной интерпретации священных текстов. В Древней Руси знали о ересь, истории борьбы с ними и опасности, которую они представляли.

Факт отсутствия богословских трактатов, философско-догматических текстов в древнерусский период объясняется не отсутствием способностей, знаний или прирожденной несклонностью к подобной деятельности, а совершенно другими мотивами. Древнерусские мыслители могли просто не стремиться или даже не хотеть фиксировать на письме свои взгляды – с одной стороны, во избежание обвинений в неортодоксальности, с другой стороны, дабы не создавать прецедента для среднего читателя, который мог бы по примеру и сам начать толковать те или иные тексты. Как отмечает С.Ю. Темчин, в древнерусской культуре закрепилось «стремление местных книжников оградить себя от всякого рода религиозного инакомыслия – языческого мировоззрения, иных (отличных от христианства) монотеистических религий, христианских еретических и инославных доктрин. При этом даже догматическое богословие должно было представляться потенциально опасной областью» [8, с. 257].

Что же касается существования целенаправленной культурной «политики», которая поддерживала «молчание», то необходимо обратиться к истории чтения на Руси. На протяжении многих веков, вплоть до XVII в., в русской культуре читательская практика была строго регламентирована. Чтение должно было быть исключительно средством сближения с Богом, а на практике было схоже с молитвой – медленное и многократное прочтение ограниченного круга текстов. В понимании текстов не могло быть полемики или разномыслия, чтение должно способствовать не развитию интеллекта или рациональности, а укреплению души и ее воспитанию.

Негативную коннотацию обрели такие слова, как «мудрствование» и «философствование». В «Послании Геннадия Новгородского Иоасафу Ростовскому» затрагиваются вопросы, связанные с пониманием текстов, истинной или ложной их трактовкой. Геннадий использует понятие «мудрствование» в контексте самовольного толкования или отхода от православной позиции, что было обнаружено в более ранних текстах: «Ибо последние, когда их вопрошают, отрекаются от своих заповедей, бесстыдно и усердно клянутся и проклинают всех так мудрствующих или мудрствовавших, и присягают без страха,

будто они такие заповеди ненавидят». Таким же образом данное понятие используется в Соборном приговоре и поучении против еретиков 1490 г. [4, с. 382–386], «Слове об осуждении еретиков» 1504–1505 гг. [4, с. 486–498] и других антиеретических текстах.

В Измарагде мы встречаем советы по правильному взаимодействию с текстами, а также рассуждения о двойственной природе чтения. В слове «Иоанна Златоустаго о чтении божественей» [12, л. 1–1 об.] мы встречаем указание на опасность, которой подвержен читатель: «Да не во грех собе словеса и учения святых жития прочитаю но во обновление и просвещение и во спасение души моей и провожение в вечную жизнь». Эта же мысль развита в «Слове Иоанна Златоуста, как, не лаясь, читать книги» [12, л. 2 об.–3]: «Инии же и книги почитающе, но съвершена не имяху разума, съ праваго пути совратишася, Богу попустившу, величия ради ихъ, зане разумъ приимше, а правды не творят самохотием». Чтение священных текстов не гарантирует спасение, просвещение души, а может даже быть вредным, вести к греху, если руководствоваться гордыней.

Примером подобного может служить слово 25-е Киево-Печерского патерика «О Никите-затворнике, который потом был епископом Новгорода» [13]. В центре наррации Никита Затворник, который из-за своей гордыни против воли игумена ушел в затвор. В нем монах был прельщен дьяволом, который под видом ангела наставил Никиту перестать молиться и заниматься лишь чтением, причем избегая Нового Завета, сосредоточившись на Ветхом Завете и иудейских книгах. Знания этих книг были настолько безупречны, что Никита знал их наизусть, а также искусно обсуждал их и толковал. Автор Слова Поликарп пишет: «И из этого все поняли, что прельщен он врагом». Завершается рассказ о Никите Затворнике изгнанием беса монахами Киево-Печерского монастыря, после чего главный герой не только забыл, что читал иудейские книги, но и вовсе разучился читать.

Данный сюжет обычно рассматривается в контексте истории антииудаизма в Древней Руси, полемики между иудейской общиной и киевским клиром. Не затрагивая данной проблематики, обратимся к другой стороне данного сюжета – форме «отпадения» Никиты Затворника от истины. Отказ от чтения Нового Завета, даже при чтении Ветхого, а тем более его толкование, представлялся ничем иным, как дьявольским прельщением, действием бесовских сил, свернувших инока с истин-

ного пути. Никита Затворник, по сути, нарушил те принципы, которые лежали в основании древнерусской модели чтения, за что его и осудили насельники Киево-Печерского монастыря, и что привело к его отпадению от веры.

Основанием для чтения Никиты Затворника стало честолюбие, а не приобщение к божественной истине, за что он, в частности, осуждается. Чтение, таким образом, не только заменяет молитву, но и выходит из контекста духовной практики христианина. Автор Слова делает акцент на том, что Никита Затворник не читал «Евангелие же и Апостола». Возмущение монахов Киево-Печерского монастыря вызвало отсутствие в круге чтения канонической основы, Нового Завета, что резко противоречило одному из принципов средневековой модели чтения.

Автор особо указывает на тексты, которые читал Никита Затворник: «Не мог никто также померяться с ним в знании книг Ветхого Завета, он его весь наизусть знал: Бытие, Исход, Левит, Числа, Книгу Судей, Книгу Царств и все Пророчества по порядку, и все книги иудейские знал хорошо». Уже после изгнания беса Никита Затворник забывает все прочитанное: «Потом вывели его из пещеры и спрашивали о Ветхом Завете, чтобы услышать от него что-нибудь. Никита же клялся, что никогда не читал книг; и тот, кто прежде наизусть знал иудейские книги, теперь не ведал ни одного слова из них».

Акцент не только на чтении иудейских книг, но и Ветхого Завета представлял причину для беспокойства со стороны братии. Как пишет Д.В. Пузанов, «данный сюжет предостерегает не от чтения вообще, а от особо усердного чтения книг Ветхого Завета, что грозит жидовствованием» [7]. Чтение книг Ветхого Завета было нормой, что видно из множества памятников древнерусской литературы, однако вкупе с пренебрежением к Новому Завету, который выступал в качестве ядра круга чтения, оно могло способствовать отклонению от православия.

Ограничения накладывались на репертуар чтения – известные индексы «истинных» и «ложных» книг. Уже в Изборнике 1073 г. содержится список «ложных» книг, которые было запрещено читать и хранить. Данные индексы хотя и имели греческое происхождение, но развивались на русской почве весь средневековый период самостоятельно, адаптируясь под меняющиеся культурные обстоятельства. В то же время стали появляться индексы «истинных» книг, которые были рекомендованы к чтению. Посредством индекса ложных и истинных книг формировались рамки дозволенного для чтения

книг, а вместе с ними и ограничивалась возможность отпадения в ересь.

Таким образом, «философско-догматическое молчание» на Руси было определенно осознанным, направленным на пресечение возможных отпадений верующих от истины и от ортодоксального вероисповедания посредством общественного порицания, регламентации практики чтения и выстраивания особой системы взаимодействия с текстом.

Для подтверждения тезиса о целесообразности, полезности для Руси существования данного феномена необходимо обратиться к историко-культурному контексту. Исследователи традиционно связывают «интеллектуальное молчание» Руси с дальнейшим ее отставанием от европейских стран, архаизацией культуры и общества. Такие оценки близки к тем, что иностранцы, описывавшие свои впечатления от России, давали москвитам. Сегодня сложно согласиться с этими позициями, однако исследуемый нами феномен, безусловно, имел сильное влияние на историю и культуру России. Но, как представляется, оно было не столько негативным, сколько оправданным и своевременным.

На протяжении многих веков русская церковь совместно со светскими властями успешно боролась с ересями, и для этого не нужны были вплоть до XVI в. средства догматического богословия для доказательства истинности православия и обличения ересей. Вероятно, что особое состояние интеллектуальной культуры Руси, сохранявшейся на протяжении веков, способствовало тому, что еретические движения были редкими и недостаточно сильными для того, чтобы иметь какое-либо значимое влияние.

Вера в Средние века была фундаментом идентичности, вокруг которой консолидировался народ. Единство вероисповедания, строгая иерархия церкви объединяла христиан многие века. Так, князь Владимир, согласно летописям, проводит сначала языческую реформу для консолидации разрозненных восточнославянских племен, а затем и крещение. Безусловно, были и другие, не менее важные причины, но эта, по моему мнению, является ключевой. Важность религии осознавалась не только просвещенными византийцами, которые боролись с ересями и расколами, но и древнерусскими князьями.

Однако принятие веры не решало окончательно проблемы, необходимо было поддерживать герметичность духовной сферы общества. Как было уже указано, еретические движения, которые раскалывали общество, проистекали не от отрицания

веры как таковой, а от иного понимания религиозных истин, догм, разномыслия, что, в свою очередь, основано на отличном от ортодоксального прочтения Священного Писания. Таким образом, целостность общества зиждилась на целостности и единстве понимания божественного слова.

Пример Европы наглядно иллюстрирует важность и влияние разного толкования священных текстов. Та свобода мысли, которая определила интеллектуальную судьбу европейской культуры, в то же время лежала в основе раздоров, религиозных войн и разделения народов и государств. Русская церковь на протяжении всей истории Руси оставалась той силой, которая сохраняла религиозное и культурное единство древнерусской народности даже в условиях политической раздробленности и нашествия иноземных захватчиков.

Религия, будучи центральным фактором объединения людей в общность, должна была сохранять свою герметичность и иерархичность. Нарушение этих свойств было бы причиной потери главного фактора на пути развития центробежных сил: в период раздробленности и монгольского ига именно православная вера и церковь оставались последними оплотами консолидации осколков древнерусского государства, благословляющей и призывающей объединиться. В свою очередь, единство церкви проистекало из единства вероисповедания, следованию общему для всех пониманию центральных положений православия.

Идея единства, будучи одной из центральных в древнерусской культуре, формировала определенные паттерны поведения и ценности, в рамках которых самоограничение, наложенное на философско-догматическое богословие, было справедливым и оправданным. Такая позиция в итоге способствовала тому, что в периоды острых политических кризисов церковь, религиозное единство оставались надежной опорой и основой консолидации народа и политического объединения государства.

Примечательно, что трагический раскол русской церкви середины XVII в. произошел не на почве разномыслия или отличий в понимании Священного Писания. Нововведения, касавшиеся обрядово-ритуальной части русского православия, исходили от власти; в свою очередь, старообрядцы, представлявшие собой преимущественно низы и средний класс, наоборот, отстаивали те ценности, которые лежали в основе русской культуры. Однако для всех них догматы оставались нерушимыми и истинными, не подлежащими обсуждению. А потому вопрос об обрядах оставался единственно доступным для споров.

«Интеллектуальное», или, точнее, «философско-догматическое молчание» Древней Руси было не дефектом или слабой стороной средневекового русского общества и его культуры. Данная особенность была изначально предопределена «архитекторами» русской православной культуры, заложившими ее основы и предопределившими ее развитие. Отбор текстов, необходимых для просвещения Руси, нес конкретный идейный посыл, который не включал ценностей античного наследия, а был обращен на формирование чистой христианской культуры, базировавшейся на Священном Писании и святоотеческих трудах.

В контексте древнерусской культуры, на мой взгляд, говорить стоит не об отсутствии интереса к философско-догматическому богословию, а о целенаправленном отстранении от него, наложении самоограничения на данную область знаний. Таким образом, «философско-догматическое молчание» можно интерпретировать как осознанную интеллектуальную стратегию, которая имела свои определенные средства и цели.

Догматическое единообразие было основой единства церкви, которая выполняла функцию консолидации древнерусского общества, поддерживала сначала сохранение, а затем объединение государства и народа. Отклонение от ортодоксии, отпадение в ересь, происходившие, в частности, из-за вольных интерпретаций священных текстов, могли привести к распаду этого единства, которое являлось одной из ключевых ценностей древнерусской культуры, постоянно находившейся под угрозой внутренних и внешних факторов.

Осмысленность поддержания «молчания» подтверждается историей чтения на Руси – культивированием особого отношения к читательской деятельности как к молитвенному акту, духовному труду, а не интеллектуальному познанию, и регламентацией читательской практики. Более того, с XI по XVI вв. «мудрствование» и «философствование», т.е. самовольное интерпретирование священных текстов, порицалось – от неприязни и отрицания до обвинений в ереси. В древнерусской литературе мы встречаем не только ограничение на чтение «ложных» книг, не соответствующих православному учению, но и предостережения, касающиеся чтения «истинных» книг.

Несмотря на традиционную оценку «молчания» как фактора отставания, его роль следует рассматривать как адаптивную. В кризисных условиях эта стратегия обеспечила сохранность православной идентичности, основы консолидации общества вокруг церкви, а также продемонстрировала альтернативный путь развития интеллектуальной культуры, где приоритет отда-

вался духовному опыту, а не рациональной рефлексии. В отличие от католического мира, в сравнении с которым обычно говорят об «интеллектуальном молчании», Русь не знала религиозных войн и разделений на почве вероисповедания.

Литература

Исследования

1. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. с итал. М.Л. Андреева, М.Н. Архангельской. М.: РОССПЭН, 2000.
2. Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Яз. славян. культуры, 2002.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001.
4. Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955.
5. Островский Д. Европа, Византия и «интеллектуальное молчание» древнерусской культуры. СПб.: Библиороссика, 2025.
6. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб.: Византинороссика, 1996.
7. Пузанов Д.В. Антииудейская полемика в Древней Руси // Социальная мобильность в традиционных обществах: история и современность: материалы Всерос. науч. конф. с международным участием, посвящ. 90-летию со дня рождения проф. М.М. Мартыновой и 100-летию со дня рождения проф. Б.Г. Плющевского. Ижевск, 20–21 нояб. 2012 г. Ижевск: Удмуртский университет, 2012. С. 117–120.
8. Темчин С.Ю. Исследования по кирилло-мефодиевистике и палеославистике // Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne. T. V / Pod red. nauk. J. Stradomskiego. Kraków: Scriptum, 2010.
9. Федотов Г.П. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 10: Русская религиозность. Ч I: Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М.: Sam & Sam, 2015.
10. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

Источники

11. Житие Авраамия Смоленского // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4949>.
12. Измарагд: Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго и прочих святых; С рукописи XVI века, хранящейся в Московском Ру-

мянцевском музее за номером 542. М.: Старообрядческая книгопечатня, 1911.

13. Киево-Печерский патерик // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/default.aspx?tabid=4945>.
14. Послание Климента Смолятича // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4935>.

Maksim Sh. Kim

“Intellectual silence” of Old Rus: “poverty of intellectual culture” or a cultural strategy?

Abstract. The expression “intellectual silence” of Rus, which appeared in G.V. Florovsky’s work *The Ways of Russian Theology* in 1937, has become one of the key concepts for describing Old Russian culture. The absence of “verbal and mental creativity”, namely dogmatic and philosophical works, over many centuries was explained by researchers by external circumstances: the ignorance of the Greek language by Old Russian scribes, the lack of traditions of secular education, the ignoring of the antique heritage, and the specifics of the reception of Byzantine culture in Rus. The article offers a different view of this phenomenon, which consists in considering this feature through the prism of cultural instrumentalism. The author proves that the avoidance of dogmatic theology and the regulation of reading practice were a conscious strategy aimed at preserving the hermetic nature of Orthodoxy and the unity of the people around the church under conditions of constant external and internal threats. Thus, “silence” is interpreted not as an intellectual flaw, but as an effective mechanism for the consolidation of society, which made it possible to avoid the destructive religious schisms characteristic of the Western European Middle Ages. This approach allows for a reconceptualization of Old Russian literacy not as a space of cultural inferiority, but as a territory of purposeful spiritual construction. Ultimately, such an intellectual strategy ensured the stability of the value core of the culture, which became the foundation for the subsequent distinctive development of Russia.

Keywords: “intellectual silence” of Rus, Old Russian culture, cultural strategy, history of reading.

Kim Maksim Shisunovich – postgraduate student, Assistant at the Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

А.Е. Рыбас

ФИЛОСОФИЯ МЕНЯЮЩЕГОСЯ МИРА: ПРОБЛЕМАТИКА ИНТЕРКУЛЬТУРАЛИЗМА В ДРЕВНЕРУССКОЙ МЫСЛИ

Аннотация. Статья посвящена исследованию истоков интеркультурной философии в пространстве древнерусской интеллектуальной традиции XI–XII вв. В фокус внимания попадают такие ключевые принципы интеркультурализма, как критика европоцентризма, утверждение равенства культур и традиций, децентрация разума, парадигма равноправного полилога, экзистенциальная герменевтика и этика безусловного признания Другого. Доказывается, что данные интенции были имплицитно присущи и древнерусской мысли, сформировавшейся в условиях травматичного опыта христианизации Руси, которую следует рассматривать как «первую волну европеизации». На материале «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона показывается, как в древнерусской культуре утверждались принципы свободы, равенства народов и необходимости самостоятельного познания истины. Особое внимание уделено анализу заочной полемики между великим князем Владимиром Мономахом и митрополитом Никифором I. Учение о «малых делах» Мономаха рассматривается как попытка противостоять генерализирующему христианскому дискурсу, проводником которого в Древней Руси был Никифор, посредством обоснования вариативности путей к спасению. Показываются существенные расхождения в трактовке покаяния, слез и милостыни в византийской и древнерусской традициях. На фоне высказываний Никифора о единой душе и ее частях, или «силах», акцентируется тезис Владимира Мономаха об установленном Богом «разнообразии лиц» как основание для совершения бескорыстных добрых дел и признания ценности каждого человека.

Ключевые слова: интеркультурная философия, древнерусская мысль, Иларион, Мономах, полилог, диалог культур.

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

Современный, неожиданно и кардинально меняющийся мир ставит перед философией непростую задачу его осмысления, и уже очевидно, что для этого не годятся наработанные веками методы: в ситуации излома привычных макронарративов, дестабилизации традиционных институтов и чрезмерно затянувшегося «умирания метафизики» проблематика актуальной мысли выпадает из поля зрения тех, кто утверждает: *doctrina multiplex, veritas una*. Вместо того чтобы творчески реагировать на вызовы времени, философы, остающиеся в парадигме универсализма, лишь имитируют интеллектуальную деятельность, по сути, паразитируя на авторитете традиции.

Не более изобретательными оказываются и те философы, которые, формально отказавшись от универсализма и критикуя метафизику как «безличную мысль, мыслящую саму себя», утверждают абсолютный методологический анархизм и пытаются представить философию «коллективной психотерапией» или же «социально приемлемым видом интеллектуального юродства» [5, с. 8–9]. С этой точки зрения «сегодня философ – это не философ, а актуальный художник, акционист, устроитель перформансов... А это значит, что современные философы существуют за пределами философии. Тем самым мы имеем двойной разрыв: философия без философов и философы без философии» [5, с. 9]. Как бы философский фарс в данном случае всего лишь пустое лицедейство, открытое шарлатанство.

Между тем, мир стремительно меняется на наших глазах, никак не обращая внимания ни на те метафизические предписания, которые ему даются, ни на тот как бы антиметафизический беспредел, который выдает себя за условие подлинно философского творчества. Но было бы ошибкой утверждать, что философия безнадежно отстала от мира и неспособна его осмыслить. Конечно, старая метафизическая установка, сводящая многообразие к единству и тем самым нивелирующая его, равно как и модный философский авантюризм, выпячивающий уникальное единственно с целью сокрытия собственной, совсем не философской сути, не годятся для того, чтобы уловить и отразить фундаментальные изменения мира. Зато с этой задачей вполне справляется интеркультурная философия.

Интеркультурная философия как оформленное направление начала складываться в 1980–1990-е гг. в Германии и Австрии. Активно вводить и обосновывать понятие «интеркультурная философия» стали такие авторы, как Рам Адхар Малл, Франц Мартин Виммер и Рауль Форнет-Бетанкур, которые подчеркивали, что речь идет не просто о сравнении, или компаративи-

стике, философских традиций, а о смене самой парадигмы философствования – о переходе от европоцентризма и единой метафизически выверенной картины мира к равноправному философскому диалогу. Важно отметить, что формирование интеркультурной философии как особого направления современной мысли знаменовало собой не появление какой-то новой философской позиции, а выявление тех тенденций, которые, с одной стороны, имплицитно всегда определяли существо философского творчества, а с другой, подавлялись, вплоть до полной аннигиляции, господствующим метафизическим дискурсом, представлявшим собой редуцированную, или же идеологизированную, форму философствования. В связи с этим Р. Форнет-Бетанкур писал: «“Интеркультурная философия” как общепризнанное собственное имя – один из тех терминов, для которого четкая, лаконичная формулировка часто появляется гораздо позже, чем сам опыт, который она описывает. Встреча с культурной инаковостью как в образе жизни, так и в образе мышления и связанное с этим обсуждение вопросов о теоретических и практических последствиях понимания и признания “чужого” для формирования совместного бытия человечества в философии почти так же старые, как и ее собственная история, и не только в сфере западной культуры» [1, с. 7].

В русской философской традиции – так же, как и в других, и даже, наверное, по преимуществу – можно отыскать истоки интеркультурализма, что и будет показано в этой статье. Однако сначала следует охарактеризовать основные положения интеркультурной философии, чтобы исключить возможные ложные толкования.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что интеркультурная философия – это не единая доктрина, а скорее установка и набор принципов, которые меняют сам подход к философствованию. Основным принципом является отказ от европоцентризма, т.е. требование признать, что западная философская традиция не является универсальной нормой или единственным источником истины. Так, Р.А. Малл писал, что «было бы идеализацией говорить об одном, идентичном разуме в каждой философской и культурной традиции – будь то индийская, китайская или европейская. Нельзя также говорить о полном отсутствии разума в других культурах и философских традициях. Конечно, мы здесь спорим не о названии, а о природе разума. Если рациональность – это нечто универсальное, имеет ли вообще смысл говорить о греко-европейской рациональности как о единственной? Существует ли тогда единая рациональ-

ность в европейской философии от Аристотеля до Ясперса? С этими вопросами мы уже вступили в самую суть интер- и внутрикультурной дискуссии о разуме» [2, с. 750].

Из признания множественности типов рациональности неизбежно вытекает второй фундаментальный принцип интеркультурной философии, сформулированный Ф.М. Виммером, – переход от монологической и компаративистской моделей к парадигме равноправного полилога. Традиционная философия веками практиковала скрытый или явный монолог, в рамках которого западный дискурс выступал в роли суверенного субъекта и универсального судьи, а иные интеллектуальные традиции (в том числе и русская) редуцировались до положения «вечного ученичества», заимствования и адаптации «передовых» европейских учений к «отставшей» местной культуре. Интеркультурная установка Виммера требует радикального пересмотра такого положения дел: ни одна философская традиция не обладает монополией на истину и не имеет права говорить от имени «человечества вообще». «Решающее правило интеркультурной философии, – пишет Виммер, – может быть сформулировано так: ни одна философская система не должна считаться общепризнанной, если она сформирована представителями лишь одной культуры. И наоборот: всякий раз, когда религиозное, научное или философское утверждение претендует на универсальную значимость, мы должны стремиться проверить его через полилог, задействуя как можно больше различных культурных традиций. В этом процессе истина мыслится не как достояние одной из сторон, а как результат многостороннего пересечения путей познания» [3]. Философский полилог – это ситуация, в которой каждый участник дискуссии одновременно является и автономно говорящим, и критически слушающим субъектом, а сама истина мыслится не как предзаданная извне догма, а как динамический консенсус, достигнутый на границе культурных миров и обеспечивающий возможность разговора.

Далее, третьим принципом интеркультурной философии является радикальный отказ от релятивизма. Дискредитация европоцентризма и признание множественности типов рациональности не должны вести к простому смешению традиций, с его признанием права каждого на «свою» истину, а наоборот, должны способствовать выявлению зон совпадения и взаимодополняемости различных культур. Идея «аналогичной герменевтики» Малла базируется на убеждении в том, что различия между философскими традициями – это частные слу-

чаи одного более глубокого явления, а значит, необходимо искать динамически перекрывающиеся ментальные, этические и экзистенциальные структуры в опыте различных народов, а не останавливаться на констатации абсолютной непереводимости философских понятий. Мы способны понять Другого не потому, что все культуры подчинены единому универсальному закону западной мысли, а потому, что человеческое бытие в разных точках планеты сталкивается с общими фундаментальными вопросами жизни, страдания, любви и смерти. Интеркультурная философия удерживает тонкий баланс: она не жертвует уникальностью локального опыта ради абстрактного единства, но и не превращает эту уникальность в непреодолимую стену для взаимопонимания, утверждая полилог как экзистенциальную потребность человеческого разума.

Наконец, четвертым, конституирующим принципом интеркультурной философии выступает специфическая этика диалога с Другим, переводящая теоретические построения в плоскость экзистенциального поступка. В интеркультурной оптике Другой (будь то отдельная личность, философское учение или целая культурная традиция) мыслится не как пассивный объект познания, а как суверенный носитель уникального жизненного опыта, принципиально до конца не познаваемый, обладающий собственным правом на истину. Этика интеркультурализма требует от исследователя не снисходительной толерантности, которая зачастую маскирует скрытое превосходство, а радикальной открытости и готовности к самокритике, чтобы, дистанцируясь от себя самого, суметь услышать инаковость без попытки перевести ее на язык собственных понятийных стандартов. Признавая самоценность Другого, философ преодолевает границы своего эгоцентризма и выходит в пространство сотворчества, где общение становится актом взаимного духовного обогащения и признания. При этом, разумеется, открывается возможность не только для обнаружения общих черт, но и для проговаривания противоречий, разрешить которые принципиально нельзя. В перспективе же интеркультурная философия нацелена на выработку такого философского повествования, которое учитывало бы все многообразие опытов и не замыкалось в рамках какой-то одной традиции.

Все перечисленные выше принципы интеркультурной философии были изначально присущи русской мысли, что можно показать, проанализировав ключевые тексты древнерусской литературы, что и будет сделано ниже. Более того, именно эти принципы составляли (и составляют) своеобразие русской фи-

лософии. Это объясняется прежде всего спецификой становления и развития русской культуры.

А именно, русская культура сформировалась в процессе как минимум двух волн интенсивной европеизации. Первая, наиболее болезненная волна европеизации – это христианизация Древней Руси. В результате политического решения, принятого в ответ на экзистенциальные вызовы того времени, византийское православие утвердилось как грамматика древнерусской культуры, став генератором ее основополагающих смыслов, норм и ценностей. Автохтонное язычество отступило на второй план, но, пользуясь поддержкой в народе, не перестало влиять на культурное развитие. Таким образом создались условия для диалогических отношений между официальным, христианским дискурсом, поддерживавшимся властью (истиной), и неофициальным, языческим (правдой). Дело осложнялось еще и тем, что древнерусское христианство было вынуждено вступать в диалог с христианством византийским, добиваясь от него признания в качестве равноправного собеседника. И в том и в другом случае диалог выстраивался вертикально, в режиме «учитель – ученик», что обусловило как проблематику общения, так и специфику аргументации. И поскольку «учитель» со временем потерял свое безусловное право на прескриптивные высказывания, а «ученик» его перерос, структурообразующим принципом древнерусской культуры стал диалогизм, впоследствии эволюционировавший в полилогизм с его бережным и уважительным отношением к Другому.

Интересно заметить, что те авторы, которые склонны к идеализации крещения Руси, осознанно или нет выступают агентами европоцентризма и, отрицая значение язычества для развития древнерусской культуры, тем самым отрицают и ее самобытность. Например, С.С. Аверинцев пишет: «Каким бы ни было богатство автохтонных традиций восточнославянского язычества, подчеркиваемое такими исследователями, как академик Б.А. Рыбаков, только с принятием христианства русская культура через контакт с Византией преодолела локальную ограниченность и приобрела универсальные измерения. Она соприкоснулась с теми библейскими и эллинистическими истоками, которые являются общими для европейской семьи культур (и до известной степени роднят ее с культурами исламского круга). Она осознала себя самое и свое место в ряду, выходящем далеко за пределы житейской эмпирии; она стала культурой в полном значении этого слова» [4, с. 64]. Выражение «культура в полном значении этого слова», очевидно, мар-

кирует собой представление о «культуре как таковой» – общечеловеческой, абстрактной, эталонной, т.е. исключающей разнообразие реальных культур или же трактующей его как доказательство их «недоразвитости».

Между тем, неевропоцентристская оптика позволяет выявить элементы интеркультурализма даже в тех древнерусских текстах, которые были написаны с целью защиты и популяризации христианской веры. Уже в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона отчетливо звучит требование признать равенство всех народов перед Истиной, независимо от того, когда они приняли христианство. Более того, это равенство обосновывается Иларионом через идею свободы, которая, по мнению древнерусского богослова, является важнейшей в христианской религии.

Исследователи не пришли к единому мнению относительно того, когда было написано и произнесено «Слово...», однако все они сходятся в том, что именно оно побудило князя Ярослава в 1051 г. пойти на беспрецедентный политический шаг – без согласования с константинопольским патриархом поставить Илариона главой русской церкви, сделав его первым митрополитом из русских (славян). Тем самым Ярослав нарушил традиционное каноническое право Византийской империи (зафиксированное в Номоканоне), согласно которому назначать и рукополагать митрополита киевского мог исключительно константинопольский патриарх. С этой точки зрения Ярослав совершил каноническое преступление, поскольку нарушил сразу несколько базовых норм: он пренебрег патриаршей прерогативой и распорядился избрать митрополита местным собором епископов, созданным по его личному указу; по сути, он в одностороннем порядке объявил автономию киевской митрополии, что было воспринято как раскол или бунт – причем не только в Византии, но и некоторыми иерархами русской церкви (например, епископ новгородский Лука Жидята обвинил киевского князя в попрании церковных канонов); наконец, Ярослав нарушил 30-е правило святых апостолов, согласно которому светским правителям строго запрещается использовать свою политическую власть для назначения епископов.

С высокой долей вероятности можно предположить, что Иларион, будучи духовником и ближайшим советником Ярослава Мудрого, написал свое «Слово...», заранее зная, что он будет назначен митрополитом. А если это так, то тогда целью его сочинения (которую и нужно иметь в виду при его анализе) было обоснование исключительного права на преступление. Имен-

но поэтому Иларион ищет в Священном писании (т.е. в Слове Божием, обладающем абсолютным авторитетом) прецедент такого нарушения закона, которое было бы преступлением лишь формально, а по существу являлось бы делом богоугодным. И он находит его в ветхозаветной истории Авраама и Сарры.

Действительно, Авраам, прогнав своего первого сына Измаила, рожденного от служанки Агари, нарушил действовавшее в Древней Месопотамии обычное и кодифицированное право (в частности, Законы Липит-Иштара и Кодекс Хаммурапи). Семья Авраама, как известно, происходила из месопотамского города Ур, и ее быт регулировался именно этими юридическими нормами (что позже подтвердили археологические находки, в том числе глиняные таблички из города Нузи). С юридической точки зрения Авраам совершил прямое правонарушение по следующей статье древнего законодательства: во-первых, он нарушил закон о наследовании детей от рабынь (согласно §170 Кодекса Хаммурапи, если отец при жизни признал детей рабыни своими (а Авраам признал Измаила, совершив над ним обрезание), то после рождения законного сына эти дети делят имущество наравне с законными наследниками; таким образом, прогнать старшего сына без наследства по прихоти законной жены (Сарры) было нельзя); во-вторых, он нарушил Закон Липит-Иштара (согласно §25 этого документа, если законная жена рождает мужу сына после того, как рабыня уже родила ему первенца, то отец обязан был выделить сыну рабыни его долю наследства (недвижимость или скот); Авраам же дал Агари и Измаилу в дорогу лишь хлеб да мех с водой); в-третьих, Авраам позволил Сарре нарушить ее обязательства согласно брачному контракту (представление о типовом брачном контракте той эпохи можно получить по табличкам Нузи, где сказано, что если жена окажется бесплодной, то она обязана предоставить мужу рабыню-наложницу для продолжения рода; тут же указывалось, что если впоследствии законная жена все-таки родит собственного сына, она не имеет никакого права прогонять или лишать наследства первенца, рожденного от рабыни). Примечательно, что в Библии, с одной стороны, сказано, что требование Сарры выгнать Измаила показалось Аврааму «весьма прискорбным» [Быт. 21:11] – именно потому, что оно нарушало закон и обычаи. Но с другой стороны, нарушение закона Авраамом оправдывается здесь же тем, что на то была воля свыше: «Но Бог сказал Аврааму: не огорчайся ради отрока и рабыни твоей, во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее, ибо в Исааке нарежется тебе семья» [Быт. 21:12].

Иларион, обыгрывая этот сюжет и противопоставляя Закон (необходимость) и Благодать (свободу), приходит к выводу, что не все нарушения закона следует считать пагубными; существуют такие преступления, которые угодны Богу, а значит, они могут и должны совершаться праведниками. Более того, развивая мысль Илариона, можно сказать, что готовность совершить преступление против Закона, но во имя Благодати – это критерий праведности, доказательство того, что человек воистину свободен и живет в Истине. Подобно тому, как Авраам нарушил закон и не был наказан Богом, а, наоборот, был благословлен им, так и Ярослав, нарушив закон, поступил праведно, ибо доказал тем самым, что Благодать действительно воссияла на Руси. Ведь право Византии поставлять на Русь митрополитов обосновывалось тем, что она приняла христианство раньше и потому лучше знает Истину; назначение церковных иерархов имело целью духовное попечительство, а значит, обучение Истине; но как же узнать, насколько удалось это обучение? – Только если ученик, укрепившись духом и исполнившись Благодати, поймет, что он воистину свободен. Но это означает, что он будет поступать свободно, в том числе самостоятельно выбирать себе духовных пастырей. Таким образом, Ярослав, отказавшись от опеки со стороны Византии, доказал, что Русь действительно стала христианской. Это такое «преступление», которое нужно поставить князю в заслугу, а не порицать.

Аргументируя равенство Византии и Руси, Иларион прибегает к сравнениям, используя наиболее убедительный риторический прием «как... так и...». И тут оказывается, что Русь ни в чем не уступает Византии и даже в некоторых аспектах превосходит ее. Так, например, сравнивая Константина Великого и Владимира Крестителя, Иларион наводит на мысль о том, что киевский князь, совершивший такой же подвиг, как и византийский император, а именно утверждение христианства в качестве государственной (господствующей) религии, даже более заслуживает похвалы, так как действовал он в совершенно других условиях: если Константин принимает решение «покорить царство эллинов и римлян Богу» после долгих колебаний, хотя он видел и чудеса веры, и подвижников, и мучеников, то Владимир, ничего не зная о христианстве, окруженный язычниками, без тени сомнения крестит Русь. «Как же мы тебя восхвалим, о досточестной и славный средь земных владык и премужественный Василий? – восклицает Иларион. – Как же выразим восхищение твоею добротою, крепостью и силой?.. Или что тебе примолвим, христолюбче, друже правды, вместилище ра-

зума, средоточие милости?.. Не видел ты Христа, не следовал за ним. Как же стал учеником его? Иные, видев его, не веровали; ты же, не видев, уверовал... Блажен ты, ибо уверовал в него и не соблазнился о нем, по неложному слову его: “И блажен, кто не соблазнится о мне”! Ибо знавшие закон и пророков распяли его; ты же, ни закона, ни пророков не читавший, Распятому поклонился!.. Не видел ты апостола, пришедшего в землю твою и своею нищетою и наготою, голодом и жаждою склоняющего к смирению сердце твое. Не видел ты, как именем Христовым бесы изгоняются, болящие исцеляются, немые говорят, жар в холод претворяется, мертвые встают. Не видев всего этого, как же уверовал? О дивное чудо! Другие цари и властители, видев все это, святыми мужами свершаемое, не веровали, но и предавали еще тех на мучения и страдания. Ты же, о блаженный, безо всего этого притек ко Христу, лишь благомыслием и острым умом постигнув, что есть единый Бог, творец видимого и невидимого, небесного и земного, и что он послал в мир, ради спасения, возлюбленного Сына своего» [14, с. 47].

Идея равенства народов, высказанная Иларионом с «Слове...» в контексте отношений с Византией, стала впоследствии фундаментальной для Древней Руси. Тезис о том, что Благодать и Истина не могут воссиять в какой-то одной стране, не освещая в той же степени и другие народы и не переходя к ним, а также утверждение, что Истина постигается разумно и свободно, т.е. самостоятельно, творчески и вариативно, а не «по линейкам» и не «по прописям», определили содержание русской философской культуры. Вывод Илариона «И не теснится уже человечество в <ярме> закона, но свободно шествует под <кровом> благодати» [14, с. 31] вполне можно прочесть сквозь призму современной интеркультурной философии – как один из основополагающих ее принципов.

Интересно в этой связи посмотреть на полемику Владимира Мономаха и митрополита Никифора I. Чтобы лучше понять существо спора и какое отношение он имеет к теме статьи, нужно вкратце воспроизвести исторический фон этого идейного противостояния.

Когда в 1113 г. после смерти Святополка Изяславича в Киеве начались волнения, митрополит Никифор стал одним из главных инициаторов приглашения на великокняжеский стол переяславского князя Владимира Мономаха, в то время как по «лествичному праву» династии Рюриковичей его должны были занять черниговские князья Давыд или Олег. Никифор, будучи греком и последовательно проводя политику Константино-

поля, был уверен в том, что Владимир, как внук византийского императора Константина IX Мономаха по материнской линии, будет наиболее сговорчивым и откровенно провизантийским правителем. В частности, он надеялся на ужесточение борьбы с язычеством и дохристианскими обычаями Древней Руси, которые в XII в. все еще продолжали влиять не только на культуру и быт, но и на политику. Одним из таких обычаев была система наследия власти, согласно которой княжеские столы передавались по принципу родового старшинства – старшему в роду Рюриковичей, поскольку вся Русская земля считалась коллективным владением единого княжеского рода. Митрополит Никифор, подтолкнув Владимира Мономаха на нарушение этого закона, по сути, стремился изменить и изменил принцип легитимации власти: теперь законность правления стала обосновываться не старшинством среди Рюриковичей, а родственной связью с византийскими императорами (басилевсами). Согласно сложившейся в Византии политико-богословской концепции, басилевс – это не просто светский правитель, а, как выразился Константин Великий, *ὁὐὸ Θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* (поставленный Богом епископ дел внешних) – земное отражение Небесного Царя и наместник Бога на земле.

Для сакрализации княжеской власти митрополит Никифор собрал чрезвычайное посольство из киевских бояр и высшего духовенства, которое вручило Владимиру послание, где было сказано, что он должен занять киевский стол исключительно по воле Божией. Когда же Владимир Мономах вступил в Киев, Никифор, окруженный всем собором киевского духовенства, лично возглавил торжественную встречу князя. Таким образом, митрополит-грек, представитель Царьграда, фактически явил народу «богоизбранность» Мономаха, и авторитет новой власти стал непререкаемым.

Однако, став великим князем, Владимир Мономах не оправдал возложенных на него надежд митрополита, поскольку не изменил земле Русской. Завязалась полемика. В своих посланиях Никифор последовательно навязывает Мономаху византийскую нормативную модель, требуя от него соответствия идеалу сакрального, отрешенного от мира правителя. Он напоминает князю о его царской крови – порфирородных византийских предках и требует, чтобы его поведение соответствовало статусу богоизбранного государя. Никифор настаивает на том, чтобы Мономах признал примат духовной власти над светской, напоминая, что даже великий князь должен склонять голову перед словом архипастыря. И только в этом случае, по мысли киевского митрополита, он обретет спасение и жизнь вечную.

Позицию Владимира Мономаха можно реконструировать по его «Поучению», так как ответы на послания Никифора до нас не дошли. Прежде всего, Мономах опровергает тезис о том, что путь к спасению один для всех и что пролегает он через «великие подвиги» – умирание для мира в монастырской келье или в пустыни, умерщвление плоти и строжайший аскетизм, полный отказ от своего «Я» и послушание, беспрекословное выполнение воли духовного наставника. «Как отец, чадо свое любя, бьет его и опять привлекает к себе, – пишет Мономах, – так же и Господь наш показал нам победу над врагами, как тремя делами добрыми избавляться от них и побеждать их: покаянием, слезами и милостынею. И это вам, дети мои, не тяжкая заповедь Божия, как теми делами тремя избавиться от грехов своих и царствия небесного не лишиться. Бога ради, не ленитесь, молю вас, не забывайте трех дел тех, не тяжки ведь они; ни затворничеством, ни монашеством, ни голоданием, которые иные добродетельные претерпевают, но малым делом можно получить милость Божию» [13, с. 461].

Таким образом, вместо «великих подвигов», которые, очевидно, по силам лишь единицам – наиболее ревностным подвижникам веры, Владимир Мономах предлагает совершать «дела малые»: покаяние, слезы и милостыню. Это означает, что путь к раю открыт не только избранным – монахам, но и простым людям – мирянам. И путь этот *другой*. Более того, «малые дела» в трактовке Мономаха совсем «не тяжки»: они не требуют от человека глубокого воцерковления и кардинального изменения их образа жизни. Следует также подчеркнуть, что Мономах, говоря о покаянии, слезах и милостыне, имеет в виду не стандартные христианские добродетели, но вкладывает в них свой смысл.

Так, в византийских прескрипциях покаяние часто требовало от человека ухода из общества, публичного унижения или исповеди как формального юридического акта смывания греха. Например, согласно Иоанну Лествичнику, процедура покаяния «блаженных осужденников» предполагала помещение их в Темницу, чтобы согрешившие пребывали в абсолютном затворе от мира, непрестанно истязая себя публичным самообличением, лишением сна и другими формами аскезы [11, с. 58–71]. С одной стороны, «покаяние есть добровольное терпение всего скорбного» и «кающийся есть изобретатель наказаний для себя самого» [11, с. 59], но с другой, трудность состоит как раз в том, чтобы «духовдвижное покаяние» было официально признано действительным, а не фиктивным – по-

казным, недостаточно искренним и т.д., а для этого необходимо наличие автономных институтов верификации искренности кающихся. Византийская традиция сконцентрировалась на создании именно таких институтов, что автоматически сместило акцент с внутреннего, личного раскаяния на внешних атрибутах его свершения: страданиях, самоуничтожении, скорбях и т.п. Вот как описывает Иоанн Лествичник тех, кто решил «благочестиво умерщвлять себя подвигами покаяния», отправившись в Темницу: «У них видимы были колена, оцепеневшие от множества поклонов; глаза, померкшие и глубоко впавшие; вежды, лишенные ресниц; ланиты, уязвленные и опаленные горячестью многих слез; лица, увядшие и бледные, ничем не отличавшиеся от мертвых; перси, болящие от ударов, и кровавые мокроты, извергаемые от ударений в грудь. Где там было приготовление постели? Где одежды чистые или крепкие? У всех они были разорванные, смердящие и покрытые насекомыми. Что в сравнении с ними злострадания беснующихся, или плачущих над мертвецами, или пребывающих в заточении, или осужденных за убийства? Поистине невольное мучение и томление оных ничто, в сравнении с произвольным страданием сих» [11, с. 64]. Такая же практика верификации покаяния была закреплена и в византийских покаянных уставах (епитимийных номоканонах), восходящих к правилам патриарха Иоанна Постника, согласно которым за совершение греха человеку предписывались многолетнее отлучение от причастия, запрет на общение с верными, изгнание из общины и обязательные публичные поклоны [6, с. 124–138].

Важно отметить, что в византийском богословии не была разработана возможность «самопокаяния», поскольку сама идея покаяния без внешнего церковного суда считалась абсурдной. Более того, византийские авторы полагали, что если человек пытается каяться исключительно сам, наедине со своим разумом, он неизбежно впадет в прелесть или в гордыню. Грех воспринимался как преступление против божественного порядка, а таинство покаяния – как судебный процесс. Священник выступал в роли судьи, который выносил вердикт и накладывал на человека согрешившего епитимью. Без этого внешнего легитимного приговора покаяние считалось юридически незавершенным и мистически недействительным. Человек, и тем более грешник, не имел права сам определять меру своей вины и своего прощения.

Для Мономаха же покаяние – это внутренний, глубоко интимный процесс постоянного предстояния перед собственной

совестью. Оно предполагает беспристрастный анализ своих поступков и обнаружение тех действий, которые были совершены исходя из дурных помыслов, нарушили справедливость или же повлекли за собой что-то плохое. Смысл покаяния, по Мономаху, в том, чтобы честно признать совершенное зло и по возможности исправить его, а не пытаться оправдать себя. С точки зрения Иоанна Лествичника, такое покаяние следовало бы признать ложным. Оно напоминает покаяния тех «ленивых, неблагоговейных и непослушных монахов», которым «кажется, что они могут спастись с покоем и отрадою, не подвергая себя страданию, и что довольно для них только оставить грех, в который пали» [11, с. 11]. Но если в центре внимания византийского богослова стоит вопрос о том, как согрешивший может путем раскаяния спасти *свою* душу, то Мономах больше заботится о *другом*, невинно пострадавшем человеке. В этом ключевое отличие. Для Иоанна Лествичника, а вместе с ним и для всей византийской традиции, самое главное – это «забота о себе», тогда как для Мономаха и складывавшейся в то время русской философской культуры приоритетным становится ближний.

Искреннее покаяние, по мысли Мономаха, позволяет увидеть в другом человеке, даже если он тебе неприятен, прежде всего человека, равноценного тебе самому. Мономах показывает пример такого покаяния в письме к его двоюродному брату, главному политическому сопернику и заклятому врагу – черниговскому князю Олегу Святославичу. Письмо было написано вскоре после кровопролитной междоусобной битвы за Муром в 1096 г. В этом сражении войска черниговского князя разбили дружину младшего сына Мономаха – Изяслава. Молодой князь Изяслав погиб на поле боя, а его жена была взята Олегом в плен. По обычаю кровной мести (зафиксированному даже в «Русской Правде»), Владимир Мономах должен был объявить Олегу войну и отомстить за кровь сына. Однако вместо этого он пишет Олегу письмо, в котором кается сам и призывает покаяться Олега, чтобы прекратить разорять Русскую землю. Вот ключевая фраза Мономаха, которая выражает суть покаяния: «На Страшном суде без обвинителей сам себя обличаю» [13, с. 475]. Здесь нет места внешней инстанции, которая бы авторитетно свидетельствовала как о совершенном грехе, так и о действительности раскаяния; вернее, она теряет всякий вес перед актом самообличения.

Что касается слез, то в аскетической традиции Византии была разработана концепция радостопечалия (*χαρμόπλη*), или «радостотворного плача». Согласно этой концепции, слезы –

это результат «правильных помышлений о жизни», т.е. понимания того, что жизнь на земле – это безутешное страдание за грехи. Отсюда и определение плача: «Плач есть укоренившаяся скорбь кающейся души, которая на всякий день прилагает скорбь к скорби» [11, с. 86]. С этой точки зрения, подлинный, или «совершенный», плач есть «златое жало, уязвлением своим обнажающее душу от всякой земной любви и пристрастия» [11, с. 76]. Не всякий человек удостоивается «дарования слез», но только тот, кто всецело посвятил себя Богу и презрел все удовольствия жизни: «Стяжавшие плач в чувстве сердца возненавидели самую жизнь свою... тела же своего отвращаются, как врага» [11, с. 80].

Проблема, которая возникает при таком понимании слез, заключается в том, чтобы отличить слезы ложные от истинных. Иоанн Лествичник пишет: «Многие из отцов говорят, что значение слез... темно и неудобопостижно и что они происходят от многих и различных причин: от естества, от Бога, от неправильной скорби и от скорби истинной, от тщеславия, от блудной страсти, от любви, от памяти смерти и от многих других побуждений» [11, с. 80]. Таким образом, слезы разнообразны: они бывают тщеславными, или лукавыми (когда человек плачет напоказ), бесовскими (когда они навеяны унынием или отчаянием, губящими душу), естественными (из-за обиды, жалости к себе, житейского горя и т.п.) – все это ложные слезы, они пагубны и постыдны, но бывают и слезы истинные – это «плач по Богу», рождающийся из чистой безмолвной молитвы в затворе. Очевидно, что только истинные слезы богоугодны, так как они «очищают грехи» и могут дать человеку «сокровенное утешение»: «Как огонь пожигает хворост, так и чистые слезы истребляют всякие внешние и внутренние скверны» [11, с. 80].

Иоанн Лествичник подчеркивает, что «дарование слез» – это такое экстатическое состояние, в котором предельное сокрушение человека о своей греховной немощи мистическим образом соединяется с тихой, неземной радостью от ощущения присутствия Бога: «Кто облекся в блаженный, благодатный плач, как в брачную одежду, тот познал духовный смех души (т.е. радость)» [11, с. 81]. Таким образом, радостотворный плач элитарен, он доступен только для монахов-отшельников и является своего рода наградой, данной Богом человеку за его аскетический подвиг и отречение от мира.

Для Мономаха же слезы – это никак не «плач о самих себе» [11, с. 78], а требование сохранить живую, чувствующую и

сострадающую душу в жестоком и несправедливом мире. Слезы всегда свидетельствуют об искренности слов и помыслов. «Если вам Бог смягчит сердце, – пишет Мономах, – пролейте слезы о грехах своих, говоря: “Как блудницу, разбойника и мытаря помиловал ты, так и нас, грешных, помилуй”. И в церкви то делайте и ложась. Не пропускайте ни одной ночи, – если можете, поклонитесь до земли; если вам занеможится, то трижды. Не забывайте этого, не ленитесь...» [13, с. 463].

Интересно отметить, что в Древней Руси слезы всегда воспринимались как доказательство *искренности* говорящего – в отличие от византийской традиции, где «слезный дар» трактовался как свидетельство *истинности* высказывания или даже *святости* человека. Слезам на Руси верили, так как они были последним аргументом. Считалось, что слезы прорываются наружу из самой глубины сердца, минуя рассудок, а значит, если человек плакал, то в этот момент он физически не мог лгать.

Владимир Мономах, называя слезы «малым делом», очевидно, не призывал к тому, чтобы аскетически ненавидеть жизнь, заботясь только о спасении своей души. Наоборот, слезы, по его мысли, должны были способствовать устроению жизни, изгнанию из нее несправедливостей, распрей, вражды. Действительно, человек плачущий никогда не будет ожесточаться сердцем, а будет способен сопереживать чужой боли, помогать ближнему и любить его. Тем более это относится к князю: правитель, плачущий о своих грехах и о страданиях своего народа, будет искренне служить земле Русской, ставя общее благо выше всех своих личных амбиций.

Кардинальные расхождения обнаруживаются и в трактовке милостыни. В византийской богословской литературе милостыня никогда не рассматривалась как частное дело человека – проявление его жалости или симпатии к ближнему. Более того, она никогда не мыслилась бескорыстной. Согласно византийским прескрипциям, милостыня – это обязательный выкуп за грехи, который будет учтен на Страшном суде, и только в этом ее смысл. С этой точки зрения милостыня важна прежде всего для самого дающего, ибо он заботится исключительно о своей душе; что касается тех «бедных людей», которым дается милостыня, то они для дающего всего лишь средство, или «жертвенник, на котором можно принести жертву».

Наиболее авторитетным богословом, определившим контуры толкования милостыни в Византии, был Иоанн Златоуст. В его сочинениях многократно проводится мысль о том, что «бла-

готворящий бедному дает взаймы Господу, и Он воздаст ему за благодеяние его» [Притч. 19:17]. Иоанн Златоуст прямо трактует милостыню как сделку с нищим, позволяющую вести торг с Богом о своей душе: «Просто ты сидишь у себя дома, а к тебе приходит нищий и предлагает купить рай, в таком, наприм., роде: дай хлеба – и возьми рай; дай поношенную одежду – и получи царство небесное. При том он не требует от тебя того, чего у тебя нет, а только того, чем ты располагаешь... Поддай один обол, подай чашу студеной воды, подай, что угодно, подай, что у тебя под рукой, – Христос все принимает, – только приобрети рай. Подражай той сарептской вдовице, которая дала горсть муки и унаследовала царство небесное, а также другой вдовице, упоминаемой в евангелии, которая, ничего не имея, кроме двух единственных лепт, бросила их в церковную кружку и тем купила себе рай... Поддай бедному, сделай Бога своим должником: *милый нищего взаим дает Богу*. Когда же, спросишь, расплачивается этот должник? Когда ты оставляешь все здешние стяжания, дома, золото, серебро, одежду и все прочее и уходишь туда, покидая все земное, тогда-то именно Он с благодарностью возвращает тебе свой долг. Впереди себя пошли свои деньги, не теряй времени, не жалея их, чтобы не утратить вечной жизни» [10, с. 980]. А также: «Доколе предлежит торг, купим милостыню, лучше же сказать – милостынею купим спасение» [9, с. 370]; «Достаточно отдать серебро в руки бедных, и все грехи тотчас омоются без боли и труда... Подлинно, было бы крайне безумно – не давать добровольно другим нуждающимся из того, чего мы должны будем лишиться невольно, тогда как притом мы можем получить такие блага за эту щедрость... Ты получаешь больше, нежели даешь: даешь чувственное, а получаешь умственное и духовное; даешь серебро, а получаешь отпущение грехов» [7, с. 284]; «...милостыня есть выкуп души... она может и загладить грехи, и избавить от суда» [9, с. 325].

Следует подчеркнуть, что в византийской традиции милостыня понималась как заповедь Божия, а не просто как отношение между людьми. Таким образом, если «Бог предписал заповедь о милостыне» [8, с. 211], то отсюда ее особый статус: милостыня выше всяких добродетелей, выше девства, поста и молитвы. Отсюда и неразборчивость в отношении к тем, кому дается милостыня: не важно, каков человек, просящий милостыню, но важно строгое соблюдение заповеди: «Ты смотри не на бедного, который принимает, но на Бога, который воздаст, не на того, кто получает серебро, но на того, кто делается должником твоим» [7, с. 283]. Безразличие к «бедному», а по

сути – завуалированное презрение к нему – вот обратная сторона милостыни; в таком случае идея делать добро «просто так» выглядит не только безрассудной, но и богохульной.

У Владимира Мономаха милостыня понимается иначе. Прежде всего, как «малое дело», она не требует от человека «отдать все» и тем более не мотивирует это требование расчетом на то, что все отданное обязательно вернется сторицей. Милостыня, согласно Мономаху, – это атрибут нормальных человеческих отношений и только поэтому богоугодна; смысл милостыни в том, чтобы помочь другому человеку – просто потому, что он оказался в нужде или в беде. С этой точки зрения милостыня представляет собой форму сохранения или восстановления социальной справедливости, когда сильный будет помогать слабому, а богатый – бедному. В «Поучении» эта мысль является определяющей: «Всего же более убогих не забывайте, но, насколько можете, по силам кормите и подавайте сироте и вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека» [13, с. 463]. Таким образом, милостыня в трактовке Мономаха – это не заповедь, а добродетель – милосердие.

Существенным является и тот факт, что киевский князь не просто «поучает», абстрактно рассуждая о милостыни, а описывает совершенные им дела, которые могут послужить примером для других в обычной жизни. Владимир Мономах пишет о том, как он отпускал пленных, как старался не допускать разорения земель, как заботился о людях. «Также и бедного смерда и убогую вдовицу не давал в обиду сильным и за церковным порядком и за службой сам наблюдал» [13, с. 471]. Милостыня-милосердие как любовь к ближнему располагает человека к служению человеку и только через него – Богу.

Учение о «малых делах» Владимира Мономаха, как было сказано выше, имело целью противостоять митрополиту Никифору в том, что путь к спасению только один и что пролегает он исключительно через «великие подвиги». Мономах отстаивает право человека обычного надеяться на то, что пути к спасению вариативны и что каждый человек может достичь этой цели своим путем. Этому способствует и представленная в «Поучении» трактовка человека.

В своих посланиях Мономаху Никифор воспроизводит общевизантийский взгляд на человека, согласно которому человек есть существо двойственное: в нем выделяются разумное (бесплотное, божественное) и неразумное (телесное, исполненное страстей) начала, а жизнь человеческая истолковывается как постоянная борьба плоти и духа. «Поблагодарим и поклонимся

постившемуся Владыке, узаконившему нам пост и даровавшему нам лекарство для душевного здоровья, – пишет Никифор, – поскольку двойственна наша жизнь: разумная и неразумная, бесплотная и телесная. Разумное и бесплотное ведь есть нечто божественное и чудесное и касается бесплотного естества, а неразумное – исполненного [плотских] страстей (чувственного) и сластолюбивого [естества]. И поэтому внутри нас [идет] большая борьба, и противится плоть духу, а дух плоти» [12, с. 75]. Следуя неоплатонической традиции, Никифор утверждает, что душа состоит из трех частей, или имеет три «силы»: разумное («словесное»), чувственное («яростное») и волевое («желанное»). Сама же «душа сидит в голове, имея в себе ум, как светлое око, наполняя все тело силою своею» [12, с. 78]. Подобно князю, который в своей стране действует через своих воевод и слуг, сам являясь господином, «душа по всему телу действует пятью слугами своими, т.е. пятью чувствами» [12, с. 78].

С этой точки зрения душа, сотворенная «божественным дуновением... по образу Божию» [12, с. 77], является единой для всех людей. Таким образом, в идеале все люди одинаковы, а различия между ними обуславливаются тем, насколько душе «нанесен вред» в результате того, что та или иная сила души используется неправильно (так, например, чувство при добром употреблении проявляется как ревность по Боге, а при злом – порождает злобу и зависть; воля добродетельна, когда направлена к Богу, и губительна, когда угождает плоти). Именно грех обуславливает иллюзию того, что каждый человек уникален и самоценен. Исправление же грехов ведет к восстановлению единого, истинного образа человека и к устранению инаковости.

Понятно, что Никифор излагает Мономаху учение о душе не для того, чтобы блеснуть эрудицией, а исключительно с целью практического воздействия на князя. Он анализирует Мономаха, как бы налагая на его душу трафарет души идеальной, и таким образом обнаруживает в изъян, который и предлагает срочно исправить. А именно, «испытан» пять чувств князя, митрополит Никифор приходит к выводу, что тот по зрению, по обонянию, по вкусу и по осязанию безупречен, но по слуху – нет, ибо доверяет слухам, которые проверить не может, и тем самым вредит душе своей. «И так как слух открыт, то только через него входит в тебя стрела» [12, с. 80], – резюмирует Никифор и призывает Мономаха исправиться, достигнув полного соответствия идеалу. Идеал же, конечно, один: двух или более не бывает.

Если Никифор смотрит на человека сквозь призму должного и поэтому каждое проявление индивидуальности истолковывает как искажение идеи человека, т.е., по-христиански, как грех, то Владимира Мономаха интересует человек, живущий в мире здесь и сейчас: совершающий поступки, часто ошибающийся, страдающий, но надеющийся на лучшее. «Что такое человек, как подумаешь о нем?» – спрашивает Мономах и продолжает: «И этому чуду подивимся, как из праха создал человека, как разнообразны человеческие лица; если и всех людей собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по Божьей мудрости» [13, с. 461]. Как видно, здесь проводится мысль о том, что разнообразие людей – это не следствие их греховности или несовершенства, а замысел Бога. В мире, созданном Богом, вообще нет ничего одинакового: и звери, и птицы, и рыбы, как и все сущее, различны. Таков и человек.

«Мы, люди, грешны и смертны» [13, с. 461], – пишет Мономах и далее предлагает сосредотачиваться не столько на отыскании своих грехов и тем более грехов других людей, сколько на том, чтобы увидеть в другом человеке что-то хорошее и сделать ему что-то доброе. Прежде всего, нужно научиться прощать, поскольку человек может осознать свои грехи, переосмыслить поступки и измениться. Каждый человек ценен уже тем, что создан Богом и создан именно таким, каким является. Отсюда вытекает ключевой этический принцип Мономаха: «Не пропустите человека, не поприветствовав его, и доброе слово ему молвите» [13, с. 463].

Делать добро другим людям, причем без расчета на то, что за это воздастся, – к этому сводится основной мотив «Поучения». С одной стороны, делать добро совсем не просто: для этого нужно учиться «очам управлению», «языка воздержанию», «ума смирению», «тела подчинению», «гнева подавлению», а также нужно иметь «помыслы чистые». Но, с другой стороны, такое «душевное делание» не требует от человека каких-то сверхусилий: оно вполне доступно каждому. Перечисляя совершенные им добрые дела, Мономах отнюдь не хочет похвалиться и тем более не стремится составить «список», чтобы предъявить его, когда начнется «торг о душе». Он просто показывает, что то, что делал он, могут делать все. Добрый поступок, таким образом, не должен быть подвигом, чем-то исключительным и необычным, а должен стать привычным делом: «Добро же творя, не ленитесь ни на что хорошее» [13, с. 465].

Литература

Исследования

1. *Fornet-Betancourt R.* Vorwort // Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie / R. Fornet-Betancourt (Hrsg.). Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2015.
2. *Mall R.A.* Zur interkulturellen Theorie der Vernunft – Ein Paradigmenwechsel // Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993 / H.F. Fulda, R-P. Horstmann (Hrsg.). Stuttgart: Klett-Cotta, 1994.
3. *Wimmer F.M.* Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie // Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 1998. Nr. 1. S. 5–12.
4. *Аверинцев С.С.* Крещение Руси и путь русской культуры // Контекст-1990: Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1990. С. 64–72.
5. *Гиренок Ф.И.* По ту сторону языка и инстинкта // Русская философия XXI века. Максимы. М.: ИОИ, 2014. С. 3–78.
6. *Павлов А.С.* Номоканон при Большом Требнике: его история и тексты, греческий и славянский, с объяснительными и критическими примечаниями. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1897.

Источники

7. *Иоанн Златоуст.* Беседа на слова апостола: «Имуще же той дух веры, по писанному» (2 Кор. IV, 13) и на слова: «веровах, темже и возглаголах» (Псал. CXV 1, Кор. IV, 13), и о милостыне // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 3: в 2 кн., кн. 1. СПб.: С.-Петербург. духов. акад., 1897. С. 276–286.
8. *Иоанн Златоуст.* Беседы на Первое послание к коринфянам // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 10: в 2 кн., кн. 1. СПб.: С.-Петербург. духов. акад., 1904. С. 5–455.
9. *Иоанн Златоуст.* Беседы о покаянии // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 2: в 2 кн., кн. 1. СПб.: С.-Петербург. духов. акад., 1898. С. 305–387.
10. *Иоанн Златоуст.* О милостыне // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 11: в 2 кн., кн. 2. СПб.: С.-Петербург. духов. акад., 1905. С. 980–982.
11. *Иоанн Лествичник.* Лествица. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1898.
12. *Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава* // Послания митрополита Никифора. М.: ИФ РАН, 2000. С. 75–82.

13. Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 456–475.
14. Слово о Законе и Благодати митрополита Киевского Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 27–61.

Aleksandr E. Rybas

Philosophy of a changing world: problems of interculturalism in Old Russian thought

Abstract. The article explores the origins of intercultural philosophy within the space of the Old Russian intellectual tradition of the 11th–12th centuries. The research focuses on such key principles of interculturalism as the critique of Eurocentrism, the assertion of the equality of cultures and traditions, the decentering of reason, the paradigm of an equal polylogue, as well as existential hermeneutics and the ethics of unconditional recognition of the Other. It is proved that these intentions were implicitly inherent in Old Russian thought, which was shaped by the traumatic experience of the Christianization of Rus, an event that should be viewed as the first wave of Europeanization. Based on metropolitan Hilarion's *Sermon on Law and Grace*, the author demonstrates how the principles of freedom, the equality of peoples, and the necessity of independent comprehension of truth were established in Old Russian culture. Special attention is paid to the analysis of the implicit polemic between Grand Prince Vladimir Monomakh and Metropolitan Nikifor I. Monomakh's doctrine of "small deeds" is considered an attempt to oppose the generalizing Christian discourse, championed by Nikifor in Old Rus, by substantiating the variability of paths to salvation. Significant discrepancies are shown in the interpretation of repentance, tears, and almsgiving within the Byzantine and Old Russian traditions. Against the backdrop of Nikifor's statements regarding the single soul and its parts, or "forces", the article highlights Vladimir Monomakh's thesis on the God-given "diversity of faces" as the foundation for performing selfless good deeds and recognizing the inherent value of every individual.

Keywords: intercultural philosophy, Old Russian thought, Hilarion, Monomakh, polylogue, dialogue of cultures.

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.

В.М. Соловьев

ПРОФЕТИЧЕСКИЕ НАРРАТИВЫ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ: ИССЛЕДОВАННОЕ И НЕИССЛЕДОВАННОЕ

Аннотация. В центре внимания статьи – футурологический потенциал русской культуры и механизмы предсказания будущего в литературных и философских текстах. Автор относит художественные прогнозы к классу интуитивизма, рассматривая их как специфический когнитивный триггер, способствующий снятию агностических ограничений в человеческом познании мира. В работе прослеживается эволюция профетических нарративов от государственно-правовых идеалов Н.М. Карамзина и технических озарений В.Ф. Одоевского до социально-психологических антиутопий М.Е. Салтыкова-Щедрина, А.А. Богданова и братьев Стругацких, заложивших основы современной психоистории. Поскольку творческие личности в гораздо большей мере, чем остальные, владеют даром «отпускать на волю» воображение, они обладают уникальной способностью освобождать сознание от стереотипов и «разжимать» границы возможного. Создаваемые ими образы будущего предстают как многомерные структуры, вполне сравнимые с теоретическими моделями пространственно-временного континуума, которые предлагают современные ученые-футурологи и специалисты в области квантовой физики. Особое внимание уделяется тому, как классические тексты предвосхитили возникновение цифровой реальности и современной гейм-культуры. В статье обосновывается тезис о том, что культура служит своеобразным «интеллектуальным лифтом», связывающим эпохи и предоставляющим человечеству сценарии развития, которые зачастую опережают формальные научные открытия.

Ключевые слова: профетический нарратив, футурология, прогностика, антропоконструкт, триггер, фантастика, экстраполяция тенденций.

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

До наших дней дошла шутка времен советских интеллектуальных турниров между «физиками» и «лириками»: «Фантастам уже давно надоело то, что физики еще не открыли». Интеллект, творческая энергия и воображение человека не укладываются в рамки наукометрии; не раз бывало так, что литература и искусство предсказывали важнейшие события, ибо через образы, знаки и символы они воспринимают и познают мир более объемно и гибко, чем наука. Это серьезное основание для того, чтобы не игнорировать футурологический ресурс культуры и не пренебрегать прогнозами, основанными на тонких, порой смутных рефлексиях и интертекстуальных связях. Футурология изучает вероятные сценарии будущего, опираясь не только на исторические закономерности и технологии, но и на когнитивный контент, находящийся в поле зрения психологии, социологии и психоистории. Вместе с тем и культура в целом – как грандиозный антропоконструкт и мегасреда человечества, созидательный плод его эволюции – предоставляет необъятное поле, где переплетаются духовные структуры, противоречивые эмоции, полярно заряженные идеи, ценности, идеалы и концепты. Словом, все то, что составляет бесконечную диалектику целей, намерений, межчеловеческих отношений и мироощущения людей.

Вынесенное в название статьи понятие «профетический нарратив» подразумевает пророческое повествование о чем-то, что может сбыться, сопровождаемое выявлением причинно-следственных связей, имеющих отношение к предсказанному событию или явлению. Зачастую профетические нарративы выражаются в афористической форме, что характерно, например, для «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского. Сформулировав свое видение текущей общественно-политической ситуации («Социализм, коммунизм и атеизм – самые легкие три науки. Вбив их себе в голову, мальчишка считает уже себя мудрецом. Кроме того, поддаются эти науки легкой всякой на популярное изложение» [15, с. 300]), русский писатель пророчески утверждает, что сначала произойдет «страшная, колоссальная, стихийная революция, которая потрясет все царства мира», а затем «в коммунизме пойдут один на другого».

Наука прогностика, занимающаяся теорией и практикой прогнозирования, не дает ответа на вопрос, какие законы и способы разработки прогнозов лежат в основе высокоточных предсказаний, заключенных в профетических нарративах. Данная статья ставит своей целью изучение этого пока необъяснимого феномена «ясновидения» в рамках профетических

нарративов. Ведь непонятно, через какой «магический кристалл» мудрейшие из мудрых – те, кого высоким научным слогом принято называть духовными референтами нации – писатели, публицисты, ученые, мыслители, люди искусства, – проникали сквозь толщу столетий в будущее и почти безошибочно предсказывали, каким оно будет. То же касается и ближней перспективы. Художественные прозрения о предстоящем – о событиях, которые лет через десять-двадцать-сорок станут реальностью, – обычно настолько точны, что если в них и обнаруживаются некоторые погрешности, то они незначительны.

В гуманитарных науках долгое время преобладали фиксация и накопление необъяснимых фактов. Эмоциональные, с примесью мистицизма рассуждения об особом даре предвидения, присущем избранным, как правило, сводились к агностическому выводу: этот интригующий феномен окутан дымкой тайны и непостижим. Наиболее же расхожие рациональные толкования апеллируют либо к очевидности предсказанного, либо к случайному совпадению. Однако в активе «гениев неочевидности» слишком много примеров истинных прозрений, что ставит под сомнение как теорию о благоприятных предпосылках, так и версию о хаотичности их прогнозов. В конце концов, если один раз – это случайность, а два – совпадение, то три – уже закономерность.

Наметилась, правда, тенденция не ограничиваться лишь сбором информации к размышлению, а предлагать аргументированные версии и внятные объяснения этому феномену. Значимое место в историографии вопроса занимает сборник статей (по сути – коллективная монография), в котором через призму литературы воссоздан культурный космос русской истории [7]. В работе исследовано историческое сознание писателей и поэтов XVIII – начала XX в., от Н.М. Карамзина до А.М. Ремизова. Авторы обстоятельно раскрывают, как в творчестве более чем двадцати значимых имен (а указатель включает свыше двухсот персоналий!) отразились идейное наполнение и дух эпох. Но прежде всего – то мироощущение, в котором прослеживается предвидение грядущих потрясений, катаклизмов и катастроф.

Литературный экзорцизм Ф.М. Достоевского, если разбираться, направлен на изгнание будущих «бесов». Та полууголовная человеческая «мелочь», что фигурирует в его романах, занимает писателя прежде всего как тип «перспективного негодяя», способного вскоре перерасти в разрушителя-революционера. В «Селе Степанчикове» Фома Опискин предстает не

столько русским Тартюфом, сколько упивающимся властью невежественным деспотом. Позже, как убедительно продемонстрирует М.А. Булгаков, из того же семени прорастут заряженные революционным пафосом ничтожества типа Швондера. Стоит этим злым и опасным «местным авторитетам» расплодиться – и вытравить их, подобно паразитам, можно будет лишь самым радикальным способом.

Доминирование литературы в русской культуре XIX в. было бесспорным; ее приоритет сохранялся вплоть до расцвета советского кинематографа, который благодаря массовости и доступности постепенно возобладал над художественной словесностью. В новой реальности пророческая линия с ее большими и малыми пророчествами начала затухать. Это во многом объясняется глубокой эсхатологической подоплекой футурологических взглядов классиков – в частности, того же Достоевского. Именно литература брала на себя миссию еще не сложившихся в России гуманитарных дисциплин – психологии и социологии, – успешно замещая их функции.

Безусловно, русская литература не всегда была безошибочным сейсмографом, способным по легкой турбулентности уловить приближение серьезного социального землетрясения. Так, райские соблазны «земли Офирской» князя М.М. Щербатова или сны Веры Павловны из романа Н.Г. Чернышевского «Что делать?» лишены креативного ядра. Они содержательно беспомощны и столь же скучны, как невнятные модели коммунистической утопии, напоминающие примитивные картинки для умственно отсталых детей. Далеко не всегда безупречны и пророческие нарративы Достоевского. Он, к примеру, неоднократно предсказывал возвращение Константинополя в лоно православного мира – вероятно, рейд генерала Скобелева внушил ему эту непоколебимую надежду. Впрочем, практика выдавать желаемое за действительное широко распространена и в настоящем, а искушение перенести заветные мечты и амбициозные проекты в будущее и вовсе непреодолимо.

Торжество «сырой» мечты, завиральной или абсурдной идеи над разумной и апробированной практикой было очевидным для большинства русских классиков – от Н.В. Гоголя до М.Е. Салтыкова-Щедрина. Не потому ли А.И. Герцен, И.С. Тургенев, Л.Н. Толстой и А.П. Чехов были осторожно реалистичными в своих проектах будущего? Они предоставляют строить красивые воздушные замки из кубиков высоких слов своим далеко не идеальным персонажам – таким как пылкоречивый, но откровенно никчемный Петя Трофимов из «Вишневого сада».

Вероятно, русская культура собрала менее богатый урожай технических пророчеств, чем зарубежная, если вспоминать открытия в науке и технике, предсказанные Жюлем Верном, Гербертом Уэллсом, Джорджем Оруэллом или Артуром Кларком. И все же в активе отечественной словесности немало точных попаданий. Дискуссионным остается вопрос о первенстве в литературном «изобретении» интернета: если роман Уильяма Гибсона «Нейромант» вышел лишь в 1984 г., то Велимир Хлебников в провидческом очерке «Радио будущего» подробно описал работу всемирной информационной сети еще в 1921 г. – за шестьдесят с лишним лет до этого [11, с. 532].

По мысли Н.М. Карамзина, настоящее бывает следствием прошлого, и, чтобы судить о первом, надлежит вспомнить последнее. Но историк не ограничивался в своих раздумьях о России современностью. Он заглядывал в будущее и в «Записке о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях», и в издаваемом им «Вестнике Европы» – первом в стране политическом журнале, в котором он развернул концепцию идеального государственного устройства. Таковым ему представлялось самодержавие как особый и самобытный тип власти, тесно связанный с православной церковью.

Собственно говоря, от карамзинского афоризма «Самодержавие есть палладиум России» до уваровской триады «Православие, Самодержавие, Народность», ставшей главной идеологемой теории официальной народности, зазор хронологически незначительный. Другое дело, что Карамзин толковал свою идею гораздо шире, тогда как в дальнейшем она была сужена и сфокусирована сугубо на сфере образования. Тот гражданский порядок, о котором мечтал автор «Истории государства Российского», не был реализован. Между тем, по Карамзину, нарушение этого оптимального строя оборачивается необратимыми последствиями: власть становится для народа тягостным бременем, а не защитой от тиранства: «разбивая сию благодетельную эгиду, народ делается жертвою ужасных бедствий».

То счастливое и надежное монархическое правление, которое воображалось Карамзину, не состоялось и осталось такой же недостижимой исторической утопией, как коммунизм. Однако в самодержавии он вполне резонно и прагматично видел единственную реальную гарантию целостности Российской империи, верховный механизм поддержания законности, мощную политическую скрепу, обеспечивающую социальную стабильность и удержание в единстве обширной территории с многочисленным и разноплеменным народонаселением. «Что, –

вопрошает историк, – кроме единовластия неограниченного, может в сей машине производить единство действия?».

Предпочтительность монархии у Карамзина напрямую согласуется с его гражданской этикой. «Самая лучшая философия есть та, которая основывает должность человека на его счастье» [17, с. 34], а значит, самодержавие в его системе координат – это такая же неотъемлемая составляющая личного блага, пользы отечества и народной гордости, как и сама любовь к родине.

Безусловно, тот факт, что в новейшей научной литературе Карамзину уделено внимание как футурологу, заслуживает признания как важный и содержательный шаг [3, с. 225–236].

Лермонтовское «Предсказание» (1830) вызвало не менее резонансную реакцию, чем пушкинский «Пророк», и за строками «Настанет год, России черный год, когда царей корона упадет; забудет чернь к ним прежнюю любовь, и пища многих будет смерть и кровь...» постепенно утвердилась репутация сакрального свертехста.

Если предвосхищение будущих исторических катаклизмов в трудах Г.Р. Державина, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, А.С. Хомякова, К.Н. Леонтьева, В.В. Розанова, В.С. Соловьева, А.А. Блока, Н.С. Гумилева, М.А. Волошина и других русских мыслителей исследовано достаточно полно, то не менее удивительные прозрения целого ряда иных «национальных оракулов» до сих пор остаются в тени. Они ждут своего часа, и здесь как культурология, так и психоистория открывают перед исследователем весьма заманчивые перспективы [с. 7–16; 4, с. 379–391; 5, с. 206–225; 6, с. 155–163; 8, с. 179–190; 12, с. 236–239].

Подчас феноменальное портретное сходство придуманного классиком персонажа с хорошо известным историческим лицом озадачивает даже сильнее, чем впечатляющий нумерологический пассаж с поразительным совпадением цифр. Так, нечто сакральное проступает в облике градоначальника Угрюм-Бурчеева из романа М.Е. Салтыкова-Щедрина «История одного города» (1860-е гг.): «Это мужчина среднего роста, с каким-то деревянным лицом, очевидно никогда не освещавшимся улыбкой. Густые, стриженные под гребенку и как смоль черные волосы покрывают конический череп и плотно, как ермолка, обрамляют узкий и покатый лоб. Глаза серые, впавшие, осененные несколько припухшими веками; взгляд чистый, без колебаний; нос сухой, спускающийся от лба почти в прямом направлении книзу; губы тонкие, бледные, опущенные подстриженною щетиной усов; челюсти развитые, но без выдаю-

щегося выражения плотоядности, а с каким-то необъяснимым букетом готовности раздробить или перекусить пополам. Одет в военного покроя куртку, застегнутый на все пуговицы. На лице его не видно никаких вопросов; напротив того, во всех чертах выступает какая-то солдатски-невозмутимая уверенность, что все вопросы давно уже решены. Какие это вопросы? Как они решены? – это загадка до того мучительная, что рискуешь перебрать всевозможные вопросы и решения и не напасть именно на те, о которых идет речь. Может быть, это решенный вопрос о всеобщем истреблении, а может быть, только о том, чтобы все люди имели грудь, выпяченную вперед на манер колеса. Ничего неизвестно. Известно только, что этот неизвестный вопрос во что бы то ни стало будет приведен в действие. А так как подобное противоестественное приурочение известного к неизвестному запутывает еще более, то последствие такого положения может быть только одно: всеобщий панический страх. Самый образ жизни Угрюм-Бурчеева был таков, что еще более усугублял ужас, наводимый его наружностью... Портрет этот производит впечатление очень тяжелое. Перед глазами зрителя восстает чистейший тип идиота, принявшего какое-то мрачное решение и давшего себе клятву привести его в исполнение. Идиоты вообще очень опасны, и даже не потому, что они непременно злы (в идиоте злость или доброта – совершенно безразличные качества), а потому, что они чужды всяким соображениям и всегда идут напролом, как будто дорога, на которой они очутились, принадлежит исключительно им одним. Издали может показаться, что это люди хотя и суровых, но крепко сложившихся убеждений, которые сознательно стремятся к твердо намеченной цели». Фон портрета – пейзаж, изображающий пустыню [21, с. 228–229].

Не правда ли, не требуется нарушать фигуру умолчания или прибегать к помощи профайлера, чтобы соединить прочитанное со вполне узнаваемой и, кстати, очень популярной сегодня в России реальной личностью?

Писатель как бы посылает нам из девятнадцатого века в двадцать первый вербальные сигналы – так, словно он телепортировался в наше время и тонко чувствует наши эмоции, умея расшифровать мельчайшие реакции и возникающие ассоциации. Все то, что мы чувствуем и ощущаем периферийно, краем мысли; то, что осознали, но не только не обсуждаем, но даже не решаемся произнести вслух.

Глуховские губернаторы словно соревнуются между собой в упорном тщании омрачить народную жизнь. Один из них, едва

сев в начальственное кресло, тут же удумал отменить почти все праздники, оставив только два. По иронии истории именно так и произошло, когда к власти в стране пришли большевики, в директивном порядке повелев отмечать лишь 1 мая и 7 ноября и запретив все прочие даты как старорежимные и вредные пережитки прошлого. Поскольку совпало не только количество (два), но была выдержана и сезонность (весна и осень), читающие и критически мыслящие люди тут же вспомнили роман Щедрина.

Как фантазия превращается в выстраивание будущей реальности, прослеживается в произведениях Е.А. Баратынского, И.А. Гончарова, М.П. Погодина, И.С. Тургенева. И поспешной была бы ремарка, что они как футурологи – несколько неожиданные авторы. По сути, большой писатель, философ, историк или публицист онтологически наделен даром экстраполяции тенденций, позволяющим конструировать будущее.

М.П. Погодин как выходец из крепостных мужиков, а И.А. Гончаров – из купеческого сословия не предавались пустопорожним грезам о какой-то другой, «следующей» жизни. Не впадая в романтику и избегая поэтической отрешенности, они строили вполне практические лирические отступления. Погодин по-хозяйски, чуть ли не со счетами в руках, заглядывал в будущее; его штудии, созданные по образу и подобию математических теорем, какое-то время всерьез занимали Л.Н. Толстого, который и сам был не чужд попыток заглянуть на сто-двести лет вперед. С помощью так называемых «логарифмов и дифференциалов истории» Погодин в 1836 г. действительно предсказал черты современной реальности. Например, прообраз глобализации и структур вроде Лиги наций или нынешней ООН: «Все идет к единству: так, в Европе уже одно летосчисление, а прежде у римлян свое, у греков свое, у галлов – свое. Наполеон хотел ввести одну меру, один вес, одну монету, и очень вероятно, такие вопросы скоро будут предлагаться на конгрессах европейских, вытесняя собою вопросы политические, миры и войны, которые, по крайней мере, за прежние причины и поводы прекратятся» [20, с. 15–75].

И.А. Гончаров во время своей кругосветки на фрегате «Паллада» (путевые очерки писателя опубликованы в 1857 г.) прозорливо различает приближение постиндустриального общества с сопутствующими ему глобализацией и невиданными темпами научно-технического прогресса: «Части света быстро сближаются между собою: из Европы в Америку – рукой подать; поговаривают, что будут ездить туда в сорок восемь ча-

сов, – пуф, шутка конечно, но современный пуф, намекающий на будущие гигантские успехи мореплавания» [14, с. 10].

«Прогресс, – пишет тот же автор в другом месте, – сделал уже много побед. Прочтите описание кругосветного путешествия, совершенного пятьдесят лет назад. Что это было? – пытка! Путешественник проходил сквозь строй лишений, нужд, питался соленым мясом, пил воду, зажав нос, дрался с дикими. А теперь? Вы едва являетесь в порт к индийцам, китайцам, к диким – вас окружают лодки, как окружили они здесь нас: прачка-китаец или индеец берет ваше тонкое белье, крахмалит, моет как в Петербурге; является портной, с длинной косой, в кофте и шароварах, показывает образчики сукон, материй, снимает мерку и шьет европейский костюм; съедете на берег – жители не разбегаются в стороны, а встречают толпой, не затем, чтоб драться, а чтобы предложить карету, носилки, проводить в гостиницу. Там тот же мягкий бифштекс, тот же лафит, херес и чистая постель, как в Европе» [14, с. 229–230].

Разумеется, по сравнению с сегодняшним высокоскоростным транспортным сообщением и всей новейшей логистикой живописная словесная картинка почти 170-летней давности меркнет. И все-таки интуитивная рефлексия будущего, то есть имманентная способность опережающего видения того, чего еще нет, проявляется в приведенном тексте довольно выпукло.

Таинство проникновения сквозь время с наведением оптического фокуса на нашу сегодняшнюю действительность и предапокалиптическое состояние пронизывает написанное более 160 лет назад стихотворение Е.А. Баратынского. Это неизбежно вызывает недоуменный вопрос: как он смог сквозь такую толщу времен пробиться из прошлого в наше настоящее?

Век шествует путем своим железным;
В сердцах корысть, и общая мечта
Час от часу насущным и полезным
Отчетливей, бесстыдней занята.
Исчезнули при свете просвещенья
Поэзии ребяческие сны,
И не о ней хлопочут поколения,
Промышленным заботам преданы [13, с. 256].

Фантазии литератора, мыслителя, музыковеда, педагога и основателя философского общества «любомудров» В.Ф. Одоевского современникам казались неумными. Мы же, потомки, с интересом читаем начатый в 1835 г., но так и не заверченный роман «4338-й год», в котором авторский вымысел воспринимается не как причуда, а как конструктивный прогноз. Со-

гласно ему, основные средства передвижения – это воздушный и подземный транспорт. Описание того, как герой проделывает свой путь в Россию из Китая, не так уж отличается от зарисовок современного писателя Владимира Сорокина: «Мы с быстротой молнии пролетели сквозь Гималайский туннель, но в Каспийском туннеле... мы должны были выйти из электрохода, великолепно освещенного гальваническими фонарями».

Так же свободно и раскованно в романе Одоевского говорится об освоении Луны, которая «необитаема и служит только источником снабжения Земли», об «электрических разговорах», заменяющих переписку, и о многом другом – технически свершившемся, но в пушкинскую эпоху казавшемся немыслимым. Например, Петербург будущего у князя – это типичный мегаполис со стеклянными небоскребами, залитыми ярким искусственным светом. Регуляторы погоды и климата упоминаются в романе так же буднично, как дилижансы, кареты или гусиное перо. Не забыты и «магнетический телеграф» (универсальное средство связи, совмещающее функции современных мобильных устройств), и аппараты, работающие как аудио- и видеотрансляторы. С учетом таких озарений описание гибридации плодовых культур и других достижений генетики выглядит у Одоевского совершенно естественным. В России сорок четвертого века его герой становится свидетелем ботанического симбиоза: «Я заметил плоды, которые были нечто среднее между ананасом и персиком... заметил также финики, привитые к вишневому дереву, бананы, соединенные с грушей; всех новых пород, изобретенных здешними садовниками, невозможно исчислить».

Жажда познания в В.Ф. Одоевском была так велика, что в кругу друзей он получил прозвище Фауст. Его любознательность и пытливость простирались от алхимии до геополитики. И в упомянутом романе он со знанием дела выводит на историческую сцену две ведущие державы мира, на равных соперничающие между собой, – Америку и Китай.

Почерк гения узнается у Одоевского не по самим техническим новинкам, а по тем провидческим картинам, которые открывает ему интуиция. Например, увидев прообразы самодвижущихся экипажей или воздушных шаров, он мгновенно «предсказывает» автомобильные пробки на дорогах мира и космос, кишачий межпланетными путешественниками [2].

В его романе летательные аппараты рассматриваются не только с точки зрения их потрясающей скорости, но и как причина скорого захламления земной орбиты, что станет пре-

пятствием для будущих миссий. Точно так же при огромном скоплении транспорта автор рисует своему незаурядному воображению бесконечные заторы, блокирующие трафик подобно тромбам.

Пророческие нарративы не в дефиците в текстах авторов Серебряного века. К примеру, великий дальновидец В.О. Ключевский с элегической грустью несколькими штрихами набрасывает абрис неотвратимых трансформаций и деформаций, которые предстоит пережить России в начавшемся XX веке. Попутно он делится чисто субъективным неприятием этого столетия именно по той причине, что не ждет от него ничего хорошего. Историк допускает: все, что ему дорого в русском мироустройстве и нравственном порядке, будет непоправимо изгажено и исковеркано, как только погаснут лампы над гробницей преподобного Сергия Радонежского [10, с. 38–48; 18, с. 74, 76].

Видный философ и социальный мыслитель А.А. Богданов (Малиновский) отметил в 1908 г. романом «Красная звезда», в котором, несмотря на принадлежность к большевистскому крылу, вскрыл отталкивающую подноготную коммунизма. Фантазия сочинителя разместила на Марсе коммунизм как уже реально состоявшийся общественный строй. Немножко конкретики: ввиду острой нехватки энергоресурсов марсианские коммунисты на полном серьезе строят планы колонизовать Землю и уничтожить человечество. Однако более сильное впечатление в романе производит то, как Богданов подвел под придуманную им будущую советскую эмблематику (в 1908 г. о красной звезде не было и помину!) тоталитарный режим. У него нет никаких иллюзий, и он хладнокровно пишет: «Но даже там, где социализм удержится и выйдет победителем, его характер будет глубоко и надолго искажен многими годами осадного положения, необходимого террора и военщины, с неизбежным последствием – варварским патриотизмом». Пожалуй, «Красная звезда», где утопия и антиутопия смешаны как китайские инь и ян, своей пугающей точностью затмевает и антиреволюционный памфлет «Грядущий хам» (1906), и книгу «Больная Россия» (1910) Д.С. Мережковского с его предсказанием страшного будущего.

Поэт В.В. Каменский в 1912–1916 гг. в поэме и в романе-сказе о Стеньке Разине с ликованием живописует сермяжные и дикие сцены совсем уже близкой русской революции, предугадывая в ней патологические черты жестокого бунта и безудержного разгула.

Переплетение красивой фантастики и жуткой реальности характерно для произведений Андрея Платонова. Он истово верил, что революция, вооруженная «волшебной палочкой» науки и марксизма, создаст в России, а затем и во всем мире качественно новый, технически оснащенный для счастья гармоничный строй. Но вдруг приходит отчетливое понимание: коммунизм – это мираж. Он, как и дом, для которого работаги каторжно роют котлован, никогда не будет построен. Все нечеловеческие усилия и титаническое напряжение напрасны – впереди тупик. Весь роман «Котлован» (1930) – одна большая метафора абсурдности и бессмысленности античеловеческой инженерии, символ заведомой обреченности попыток создать рай на крови (произведение было опубликовано только в 1987 г.).

Пионер романа-антиутопии Евгений Замятин в своей главной книге «Мы» (1924), из которой выросли и Дж. Оруэлл, и О. Хаксли, и другие киты социальной фантастики, вводит читателя в цифровое пространство. После Замятина практически все авторы этого жанра как бы ходят по кругу, выстраивая свои модели будущего и сосредоточиваясь на той когнитивной бездне, которую открывает внутреннее «Я» литературных героев [16].

В литературе советского времени признанные гуру-предсказатели – братья А.Н. и Б.Н. Стругацкие. В отличие от «советского Жюль Верна» Ивана Ефремова, они ошеломляют не дерзким марш-броском в туманность Андромеды и не количественным рядом технических изобретений, а высококачественным провидением того, что будут представлять собой новые человеческие генерации. Это те поколения, которые уже вошли в жизнь и существуют параллельно с привычным миром в своем особом пространстве.

В повестях «Гадкие лебеди» (1967) и «Волны гасят ветер» (1984) Стругацкие фактически наметили контуры будущего, выстроив непостижимую для «отцов» виртуальную модель бытия, которая уже активно заселяется «детьми». Эта новая антропоформация названа писателями «избранными». Они не выродки и не мутанты, а просто другие, совсем не такие, как мы. Тут важна не только философско-социологическая инженерия, но и предостерегающая этика. В осмыслении раскола между поколениями Стругацкие демонстрируют мастер-класс толерантности. При этом свое отношение к происходящему они выражают через гуманистический манифест: сверхцивилизация, навязываемая искусственно и против воли, человечеству чужда. Почему? Потому что у нее нет идеалов. Она подчинена технократическим экспериментам и зависима от их результатов.

Конфликтность в надвигающейся реальности упирается в киберсовершенствование «неочеловека». Показательна внятно обозначенная авторами конфронтация между «антипрививочниками» и их противниками. По сути, экспансия искусственного интеллекта исключает право индивидуума с живым, а не вживленным разумом на уклонение от массовых манипуляций – и тем более на сопротивление мероприятиям, подобным фукамизации (биоблокаде). Новых людей Стругацкие называют не только избранными, но и «люденами», обыгрывая термин Homo Ludens (человек играющий) из книги Йохана Хёйзинги. Ну а нам они сегодня известны как геймеры.

В связи с пророчеством Стругацких есть два серьезных, а может быть, даже фатальных момента, над которыми стоит задуматься. Во-первых, людены при всей своей интеллектуальной креативности бездуховны, эмоционально бесплодны и лишены эмпатии. Во-вторых, игромания (лудомания) неизлечима; она страшнее алкоголизма и наркомании, так как от нее практически невозможно избавиться.

Что касается литературно заявленных, а затем наяву осуществленных научно-технических проектов, то их на счету Стругацких не меньше, чем у И.А. Ефремова. С десятков легко наберется, а то и больше.

Сама собой напрашивается перекличка написанного Стругацкими со стихотворением «Последний поэт» Е.А. Баратынского, который еще в 1835 г. настолько продвинулся мыслью вперед, что чувствует себя анахронизмом. И С.А. Есенин после своего турне вместе с Айседорой Дункан по Европе и Америке в очерке «Железный Миргород» чутко осознает, что вне России он не необходим и невозможен.

Это состояние ущербности – плод саморефлексии, самокопания, но и понимания того, что даже ослепительный электрический свет Бродвея не заменит ни ему, ни другим, кто привык жить и мечтать под светом луны или свечей перед иконами, того, что наполняет русскую душу и русское сердце. Фактически обоих поэтов, разделенных хронологическим расстоянием почти в 90 лет, обескураживает и остро травмирует галопирующая духовная нищета. Их тоскующие души страдают оттого, что «на земле уединенья нет». Отсюда признание Есенина в доверительном письме другу: «Тоска смертная, невыносимая, чую себя здесь чужим и ненужным, а как вспомню про Россию, вспомню, что там ждет меня, так и возвращаться не хочется. Если б я был один, если бы не было сестер, то плюнул бы на все и уехал бы в Африку или еще куда-нибудь» [9].

Уникальная футурология фильма-предупреждения «Кин-дза-дза!» (1986) вполне позволяет назвать его вещим.

Будничная деловитость происходящих трансформаций и сюрреалистических странностей придает разящую бытовую достоверность тому кричащему социальному разрыву и контрастам вопиющего имущественно-правового неравенства, которые стали нормой не на придуманной планете Плюк, а в любой условной стране, включая Россию, где утвердилось тотальная несправедливость. В этом контексте замена людей терминалами, роботами и автоответчиками – всего лишь мелкая частности, одна из подробностей варварского новаторства в реализации моделей нового рабства или неофеодализма. Сбылась страшная антиутопия, высказанная Г.Н. Данелия на языке кинематографа: голимая, тошнотворно-депрессивная нереальность перетекла из постановочной, сценарно-пластилиновой в обжигающе актуальную реальность.

Кинофутурология, несомненно, представляет собой отдельный сегмент научных исследований. Пока она мало затронута учеными, но заслуживает пристального изучения хотя бы потому, что кино будоражит и бьет по нервам большее количество культурных реципиентов, охватывая широчайший, на порядок превосходящий читательский, контингент.

Большой массив фантазийных нарративов – от сказок до утопий и антиутопий – богатый источник для изучения русской футурологической мысли. Пока наука в этом плане лишь в начале пути, но со временем объектом исследования станет весь пестрый ковер гипотетического бытия, которого еще нет, но который уже расстелила перед человечеством культура. Она, как вперёдсмотрящий на корабле, подает сигналы на ходовой мостик обо всем, что наблюдается по курсу: о том, что может нарушить движение, привести к изменению маршрута или угрожать безопасности и прибытию в срок в конечный пункт.

В футурологическом портфеле авторов научной фантастики много всяких сюрпризов. К примеру, братья Стругацкие в сборнике новелл под общим названием «Полдень, XXII век» (1967) спрогнозировали, что в 2119 г. человечество получит универсальное лекарство от всех болезней, а в 2122–2124 гг. земляне установят контакт с разумными существами с планеты Тагора.

В романе Сергея Лукьяненко «Лабиринт отражений» (1997) перемещения в реальности и виртуальности сливаются. По его словам, «писатель – не пророк, он лучше видит тенденции». Тенденция, которую на новом уровне развивает Лукьяненко, та

же, что и в повестях братьев Стругацких. Игровое начало так встраивается в человеческое бытие, что жизнь вне игры становится немислимой. Тем более что на подходе создание полносенсорной иллюзии, когда виртуальная реальность превратится в неотличимый от оригинала клон сущностного мира с воспроизведением традиционных пяти чувств плюс шестого – кинестезии, или проприоцепции, то есть синергетической самоориентации тела, его способности ощущать движение, положение и местонахождение.

Писатель Г.Е. Темкин обещает в рассказе «Костер» (1985) изобретение в XXIII в. психосинтезатора, чудесно материализующего любой возникающий в человеческом мозгу образ. Так это или нет, проверить удастся лишь через двести лет, но по меркам истории это не такой уж большой срок.

Ученый-универсал С.Б. Переслегин креативно продвинулся в сверхактуальном научном домене интегрального исследования фантастики как альтернативного будущего. Он вывел этот жанр из двух основных, но одинаково стереотипных статусов – эскапизма (бегства от действительности) и фантазма (аналога парамнезии) – и смоделировал послесловие к футурологическому ресурсу культурного прошлого. Вместе с тем он обнародовал не менее интересное, литературно изложенное и теоретически выдержанное предисловие к картине грядущей истории, ожидающей человечество [19].

Автор настоящей статьи исходит из того, что дар провидения схож с интуицией. У кого-то эта субъектная способность точно и быстро воспринимать, понимать и оценивать реальность развита в высокой степени, а у кого-то она на нуле. Точно так же обстоит дело не только с настоящим, но и с будущим. Какой-либо элемент действительности – нечто интересное и многообещающее – может на основе безотчетного внутреннего чутья перерасти в осязаемый конструкт грядущей реальности, в фрагмент будущей картины мира. Интуитивисты не злоупотребляют теоретическими умозаключениями, а больше полагаются на исходные концепты – инновационные идеи, содержащие в себе созидательный смысл.

Думается, пророческие нарративы как своего рода концепт-продукт тоже порождены интуицией. Есть много аргументов в пользу того, что имплицитно они уже заняли свою нишу как достоверное средство познания. То, что это познание реализуется без формализации, в неточных понятиях, компенсируется результатами, которые не уступают итогам фундаментальных исследований. Обозначенные прогнозы правомер-

но отнести к классу интуитивизма и рассматривать как триггер, способствующий снятию агностических ограничений в человеческом познании мира.

Если фундаментальной характеристикой интеллектуального общества будущего выступает знание, то в его широкое информационное поле впишется и весь комплекс профетических нарративов. Культура – это, образно говоря, лифт, курсирующий из прошлого в будущее. В осуществлении этой связи художественная футуроструктура – модели и сценарии будущего, запечатленные в текстах и артефактах, – по праву занимает достойное место.

Литература

Исследования

1. Вацуро В.Э. Пророк // Вацуро В.Э. Записки комментатора. СПб.: Академический проект, 1994. С. 7–51.
2. Игнашкин Р. В.Ф. Одоевский – русский Фауст // Проза.ру. 01.12.2018.
3. Жданова О.В. Прогнозирование Н.М. Карамзиным развития государства // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. 2012. Вып. № 5. С. 225–236.
4. Зырянов О.В. Традиция библейского профетизма в русской поэзии XIX века // Таинство слова и образа: сб. матер. научно-богословской конференции кафедры филологии МДА 18–19 ноября 2020 г. Сергиев Посад: МДА, 2021. С. 379–391.
5. Королева С.Б. Пророческая тема в стихотворении А.С. Пушкина «Пророк»: диалог с традицией и эпохой // Вестник Томского государственного университета. Серия Филология. 2019. № 61. С. 206–225.
6. Ларкович Д.В. Поэтический «профетизм» и «экзегезис» Г.Р. Державина // Религиоведение. 2009. № 3. С. 155–163.
7. Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.): Сб. статей / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); отв. ред. Ю.В. Стенник. СПб.: Наука, С.-Петербург. отд-ние, 1992.
8. Носов С.Н. Исторический катастрофизм в общественно-литературном сознании середины XIX – начала XX в. (А.С. Хомяков и В.В. Розанов) // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII–XX вв.): Сб. статей / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); отв. ред. Ю.В. Стенник. СПб.: Наука, С.-Петербург. отд-ние, 1992. С. 179–190.
9. Очерк «Железный Миргород» Сергея Есенина // Русский контур. URL: ruskontur.com.

10. Соловьев В.М. В.О. Ключевский как историк и философ культуры // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2015. Вып. 27. Ч. II. С. 38–48.
11. Соловьев В.М. Культурология: учебник для вузов. 2-е изд., испр. и доп. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2019.
12. Сурат И.З. Твое пророческое слово // Новый мир. 1995. Вып. 1. С. 236–239.

Источники

13. Баратынский Е.А. Лирика. Мн.: Харвест, 1999.
14. Гончаров И.А. Фрегат «Паллада». Очерки путешествия в двух частях. Часть первая // Гончаров И.А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 2. М.: Гос. изд-во художеств. лит-ры, 1959.
15. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 24: Дневник писателя за 1876 год (ноябрь – декабрь). Л.: Наука, 1982.
16. Замятин Е.И. Мы // Замятин Е.И. Мы: Роман. Повести. Рассказы. М.: Мартин, 2015. С. 5–208.
17. Карамзин Н.М. Что нужно автору? // Карамзин Н.М. Избранные статьи и письма. М.: Современник, 1982. С. 33–36.
18. Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В.О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 63–76.
19. Переслегин Сергей Борисович // Википедия – свободная энциклопедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Переслегин,_Сергей_Борисович.
20. Погодин М.П. Исторические афоризмы // Тайны истории: М.П. Погодин, Н.И. Костомаров, С.М. Соловьев, В.О. Ключевский о пользе исторических знаний: Сборник / Сост., вступ. ст. В.М. Соловьева. М.: Высшая школа, 1994. С. 15–75.
21. Салтыков-Щедрин М.Е. История города Глупова. М.: Эксмо, 2023.

Vladimir M. Solovyov

Prophetic narratives of Russian culture: the studied and the un-studied

Abstract. This article focuses on the futurological potential of Russian culture and the mechanisms for predicting the future in literary and philosophical texts. The author classifies artistic forecasts as intuitionism, regarding them as a specific cognitive trigger that helps remove agnostic limitations in human cognition of the world. The work traces the evolution of prophetic narratives from the state-legal ideals of N.M. Karamzin and the technical insights of V.F. Odoevsky to the socio-psychological dystopias of M.E. Saltykov-Shchedrin, A.A. Bogdanov, and the Strugatsky brothers, who laid the

foundations of modern psychohistory. Since creative individuals, to a much greater extent than others, possess the gift of “unleashing” the imagination, they possess a unique ability to free the mind from stereotypes and “unclench” the boundaries of the possible. The images of the future they create appear as multidimensional structures, quite comparable to theoretical models of the space-time continuum proposed by contemporary futurologists and quantum physicists. Particular attention is paid to how classical texts anticipated the emergence of digital reality and contemporary gaming culture. The article substantiates the thesis that culture serves as a kind of “intellectual elevator”, linking eras and providing humanity with development scenarios that often outpace formal scientific discoveries.

Keywords: prophetic narrative, futurology, prognostics, anthropoconstruct, trigger, science fiction, extrapolation of trends.

Solovyov Vladimir Mikhailovich – Doctor of Historical Sciences, Professor, Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Е.М. Гашкова, Е.В. Инсарова

**ДЕТСКАЯ ТЕМА В СКУЛЬПТУРЕ:
ВЧЕРА И СЕГОДНЯ
(ИЗ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ И.Я. ГИНЦБУРГА)**

Аннотация. Традиционно мир детства обладал притягательной и вдохновляющей энергией для всех деятелей искусства, создающих произведения разного масштаба. Детство – прекрасная пора, к сожалению, мимолетная и преходящая. Беззаботность и удивление от встречи с окружающим миром, мечтательность и доверие, любопытство и жажда самостоятельности – вот основные эмоциональные состояния, передаваемые художниками в раскрытии детской темы. Однако актуализация детской темы в наше время чаще всего связана с бесконечными проблемами совершенствования моделей образования, ювенальной юстиции и девиантными кейсами. Семья как социальный институт находится в безусловном кризисе с демографической точки зрения. Многие аспекты детской темы исчезли из эстетического осмысления социальной реальности. Полученная по наследству скульптура «Портрет мальчика» работы И.Я. Гинцбурга побудила авторов статьи обратиться к теме детства в скульптуре, которая трансформируется в русском искусстве в соответствии с социально-культурными трендами. В работе анализируется путь от классических гуманистических идеалов XIX в. до современной провокативности и рекламной эксплуатации детского образа. Особое внимание уделяется «телесности» как базовой категории скульптурного искусства, определяющей восприятие ребенка в пространстве культуры.

Ключевые слова: русская культура, артефакт, скульптура, бытовой жанр, И.Я. Гинцбург, М.М. Антокольский.

Гашкова Елена Михайловна – кандидат философских наук, доцент, старший преподаватель Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Инсарова Екатерина Владимировна – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Геополитические потрясения в мире обращают нас постоянно к ленте новостей, в которой мы бесстрастно читаем о жертвах техногенных и природных катастроф, войн, столкновений с полицией и прочем. Современному человеку необходимо иметь механизмы торможения нервной и эмоциональной систем, чтобы сохранять хоть какое-то равновесие в повседневной жизни. Очевидно, что сентиментальные чувства по любому поводу, в том числе и по поводу «мира детей», ослабевают и уходят на периферию переживаний.

В художественной жизни постсоветской России наблюдается трансформация отношения к детской тематике. Если живопись, иллюстративное искусство, декоративно-прикладное творчество не радикально поменяли содержательные концепции, то скульптура в приложении к детской теме поменялась существенно. Предполагаем, что это объясняется «телесностью» данного вида искусства. Ведь именно материальность, способность скульптуры использовать разные фактуры при передаче объема и придавать им осязательность, убедительность формы приводит к созданию объектов, которые, как и зритель, занимают пространство, но в ином физическом теле. Именно антропологический смысл изображений скульптурного искусства, соединяющий в образах духовное и телесное, являлся базовым в исторической ретроспективе. Со времен античного идеала калокагатии именно скульптура пыталась адекватно донести слияние тела и духа. Однако в современном искусстве понятие телесности расширяется: чтобы вызвать острую эмоциональную и физическую реакцию у зрителя, художник зачастую использует провокативные приемы, нетрадиционные материалы, «биохимический дизайн» и прочее.

Сам человек пытается обнаружить пределы метафизической сущности, проверяет или проигрывает варианты существования своей идентичности. «В эпоху антропологических трансформаций можно выявить различные тенденции отношения к телесности. Прежде всего, это отказ от субстанциональной парадигмы и замена ее функциональной. В рамках последней вполне может быть заложено нормативное отношение к окружающей среде. Однако сам человек может утратить свою духовно-телесную суть и превратиться в программный продукт» [3, с. 95–96]. Процесс формирования нового человека выносится за пределы тела, механизмируется, утрачивая значение физического и духовного труда.

Интерес к детям как к объекту изображения в скульптуре сформировался в культуре сравнительно поздно. Да, конечно,

младенец Христос, ангелочки и путти присутствовали в христианском искусстве, но действительный интерес оформился лишь в эпоху Просвещения. Тема детства становится общепризнанной, а в XIX в. довольно часто скульпторы обращались к ней за вдохновением. Тем более что в период становления любой художник, как правило, ищет знакомую натуру среди своих ровесников – по крайней мере для этюдных набросков. Поэтому типичными для русской скульптурной школы в целом, и нередко этапными художественными произведениями мастеров XIX–XX столетий, стали образы детей в становящемся бытовом жанре.

Официальные круги стали уделять внимание необходимости воспитания и образования всех слоев населения, что, в свою очередь, выразилось со стороны академических структур в поощрении скульптурных работ совсем не героического жанра. Так, скульптор П.А. Ставассер за свое произведение в детском жанре «Молодой удильщик» («Мальчик, удающий рыбу», 1839) получил золотую академическую медаль; Н.А. Пименов, который впоследствии стал наставником М.М. Антокольского, за скульптуру «Мальчик, просящий милостыню» (1842) получил звание академика. Также академиком стал и Антон Андреевич Иванов, который за исполнение работы «Юноша, играющий в бабки» (1839) получил большую золотую медаль, а его работа «Отрок Ломоносов на берегу моря» (1845, «Юноша Ломоносов на своей родине») была приобретена Императорским Эрмитажем (ныне находится в собрании ГРМ). Продолжателем академизма Н.А. Лаверецкий (1837–1907), который долго жил в Италии, за групповую скульптуру «Мальчик и девочка, кормящие птичку», присланную оттуда в 1868 г., получил звание академика. Позднее получил и профессорское звание за прочие работы, исполненные в Италии, среди которых – мраморная статуя «Мальчик-неаполитанец с обезьянкой» (1870, Третьяковская галерея) [4]. Именно Лаверецкий вместе с Антокольским подсказали и направили молодого скульптора Илью (Элиаса) Гинцбурга обратиться к «детской теме», которая вполне могла привести начинающего к успеху. Так и случилось, но об этом чуть ниже. Сейчас же уместно в развитие темы обратиться к материальному наследию семьи Е.М. Гашковой, чтобы открыть для научного сообщества уникальный артефакт.

Таковым теперь оказалась для нас скульптура И.Я. Гинцбурга, известного в начале XX века русского скульптора еврейского происхождения. Если избегать биографических сведе-

ний, упомянутых в прошлой статье [1], следует обратиться к «мальчишеской» или, проще говоря, детской сюжетной линии творчества Гинцбурга, к которой относится и данная скульптура. Также, по заверению Энциклопедии Брокгауза и Ефрона, к ней принадлежит еще около 35 работ [8], большая часть из которых – сюжетные, а именно: «Мальчик, собирающийся купаться», «Юный скульптор», «Маленький эквилибрист», «Струна», «Девочка, несущая по ступенькам полную чашку», «Мальчик за уроком», «Наказанный (в углу)», «Волк идет», «Подскакивает», «Доктор, выслушивающий больного ребенка», «Заноза», «Сказка», «На качелях» и другие.

Открытая круглая скульптура Гинцбурга – это детский портрет, также из окрашенного (возможно, самим Гинцбургом [9]) гипса (черная, возможно, бронзовая краска). Вероятнее всего, гипсовая скульптура представляла собой эскиз для будущего отлива в бронзе. В целом состояние бюста удовлетворительное: имеются сколы на основании, заметны следы реставрации в передней части скульптуры. На левом предплечье расположена подпись «21 С», «187», «И. Гинцбург», что, возможно, является атрибуционным номером. Однако вопрос атрибуции остается открытым. Период создания также ставится под сомнение, так как детей Гинцбург лепил на протяжении почти всей своей жизни. Об этом он писал в воспоминаниях: «...этот небольшой успех меня приободрил, я почувствовал себя действительно способным к детскому жанру, – ведь после того, как я оставил сюжеты из еврейской жизни, ближе всего и интереснее всего была мне жизнь детей. С тех пор я и начал лепить детей» [9, с. 81]. Воспоминание точно не датировано, возможно – 70-е годы. Очевидно, что наша скульптура относится к более позднему периоду его творчества, так как выполнена не очень технично и не была реализована в металле (если придерживаться гипотезы эскиза).

В отличие от вышеупомянутых работ Гинцбурга, наполненных движением и живой детской энергией, бюст не выделяется экспрессивностью и не предполагает сюжета. Однако, обращаясь к содержанию прошлой статьи, акцентируем внимание на индивидуальности изображаемого: «Под влиянием учителя сложился и творческий метод Гинцбурга, отличающийся тонким психологизмом при создании портрета. При этом их техники скорее полярны, нежели похожи» [1]; то есть, вопреки отсутствию некой сюжетной динамики, скульптор концентрируется на индивидуальных чертах модели.

Удивительно, как действительно фигура М.М. Антокольского, склонного к новаторству, уникально воздействовала на своих учеников (И.Я. Гинцбург и Б. Шац). Ведь не стоит отрицать, что И.Я. Гинцбург оставил наследие, которое является важнейшим как для русского, так и для еврейского изобразительного творчества рубежа веков. И наметившийся тематический рывок этого периода был в том числе и его заслугой. Имеется в виду в первую очередь интерес к бытовой жизни человека, его поведению, индивидуальной истории и прочем.

Несмотря на то что скульптура еще долгое время будет оставаться в силках заказных портретов, часто монументального толка, живая натура теперь привлекает куда больше внимания, чем прежде. «Жанровые или... бытовые мотивы» выполняли М.А. Чижов, А.М. Опекушин, М.П. Попов, В.О. Шервуд, Р.Р. Бах, А.М. Адамсон, И.Я. Гинцбург, М.М. Антокольский и другие [2].

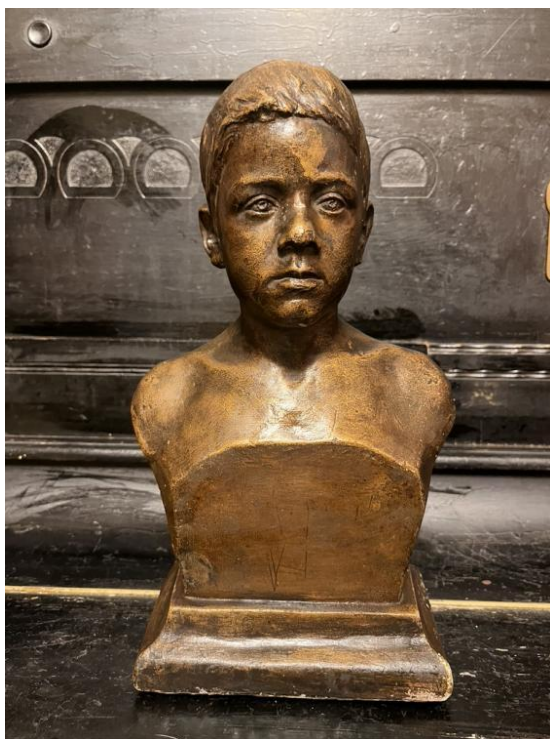


Рис 1. И.Я. Гинцбург (?). Портрет мальчика

Не единожды в специальной литературе первенство (безусловно, вслед за Н.А. Лаврецким и Ф.Ф. Каменским) в бытовом жанре приписывают Марку Матвеевичу, тогда как две скульптуры, упоминаемые в этом контексте, – «Скупой» (1865, ГРМ) и «Еврей-портной» (1864, ГРМ) – несут скорее символический характер, изображающий стереотипное еврейство, нежели простую бытовую характеристику. Так или иначе, непопулярность жанра исчерпала себя уже к концу XIX в., а гипотеза В.В. Стасова о назначении скульптуры, которая имеет лишь одну функцию – это прославлять, создавая «либо бюсты живых, либо надгробные памятники мертвых», становилась все более несоответствующей действительности. Как ни странно, распространение историзма как художественного течения, на наш взгляд, позволило и скульпторам вдохновиться разнообразием человеческих судеб, обратиться к многообразию жизненных сюжетов.

Однако детская тема в скульптуре по-прежнему оставалась на периферии художественного внимания. Несмотря на растущий интерес к бытовым мотивам и психологической достоверности образа, изображение детей не получило широкого распространения в скульптурной практике XIX в. Вполне возможно, это было обусловлено вышеуказанной «заданностью» скульптуры, по-прежнему ориентирующейся на более «высокие» или «торжественные» темы, то есть героические: исторические и мифологические, необходимые государственной политике. Детский образ, судя по всему, воспринимался как недостаточно «значимый» для монументального искусства, не отвечающий требованиям некоего возвышенного идеала. Кроме того, памятники, архитектурные декорации и мемориальная скульптура по большей части не предполагали использования детских образов, так как они не соответствовали таким первичным функциям скульптуры (по В.В. Стасову), как героизация, увековечивание или символическое обобщение – если речь идет о малых скульптурных формах, к которым часто обращался Гинцбург «по наводке» наставников (В.В. Стасова и, в меньшей степени, М.М. Антокольского).

Отсюда, соответственно, вытекает и вопрос технической сложности создания «детской» скульптуры: так как изучение пропорций детского лица и тела требовало особой практики, нюансы их неудачного воплощения превращались в схематизм. В случае с Гинцбургом работа с детской натурой для скульптора не являлась чем-то случайным – о своем опыте он оставил воспоминание «Мои маленькие натурщики». В каче-

стве натурщиков часто выступали дети служителей и сторожей Академии художеств.



Рис 2. И.Я. Гинцбург (?). Портрет мальчика

Отдельные примеры детских образов в скульптуре XIX в. (жанровые статуэтки или эпизодические фигуры в композициях) носили скорее наивный характер, но даже в это время поиска скульптор всецело обращался к психологической стороне портретируемого; и все же в рамках реалистического направления, с его вниманием к повседневности, детская тема по большей части избегалась.

Лишь на рубеже XIX–XX вв., с кризисом академических канонов и ростом интереса к личностным мотивам, детская тема начала постепенно обретать самостоятельную художественную ценность. Однако, как мы уже упоминали, и прежде к

ней обращался ряд скульпторов. Например, одним из первых был К.Ф. Вихман с портретами императорской четы, великой княжны Александры Николаевны (1831) и великого князя Александра Николаевича (1831); затем С.И. Иванов («Мальчик в бане», 1853), Ф.Ф. Каменский («Молодой скульптор», 1866; «Первый шаг», 1872; «Без няньки», 1884), Н. Блистанов («Пастушок», 1861), П.П. Забелло (Портрет Л.П. Кочубей, 1868). В 70-х гг. над детскими сюжетами работали М.А. Чижов («Крестьянин в беде», 1872; «Мать, обучающая дочь грамоте», 1873), Н.А. Лаверецкий («Девочка и мальчик с птичкой», 1868; «Мальчик-неаполитанец с обезьяной», 1870; «Маленькие кокетки (Дети, смотрящиеся в зеркало)», 1872).

Ощутимый вклад в детскую тематику совершают А.С. Голубкина («Санчетта», 1905; «Кочка», 1904; «Манька», 1899; «Итальянский мальчик», 1894) и П. Трубецкой («Дети», 1910; «Княгиня Гагарина с ребенком», 1898; «Детские головки», 1898). В начале XX века началась слава Александра Терентьевича Матвеева (1878–1960), еще одного классика русского искусства, создателя молодых образов. Для фасада Морского собора в Кронштадте были созданы майоликовые рельефы «Пробуждающийся» и «Мальчик с фиалом», горельеф «Спящие мальчики». Но, конечно, самым известным его творением стал гранитный «Уснувший мальчик» (1910) – впоследствии памятник-надгробие В.Э. Борисову-Мусатову, установленный в Тарусе в 1911 г. Добавим к упомянутым и работы Б.М. Кустодиева («Дети», 1909), М. Харламова («Мальчик», 1900), В. Домогацкого («Голова девочки», 1907) и др. Рассматривая данные работы в ретроспективном ряду, можно обнаружить не только нарастание интереса к фигуре ребенка, но и развитие технических средств для наиболее точной передачи его повадок и неуловимых индивидуальных качеств [4; 6].

В вышеупомянутой триаде: Б. Шац, М.М. Антокольский и И.Я. Гинцбург – только последнему была отведена работа в этом «жанре». Так, например, в творчестве Шаца нам известно около двух барельефов, изображающих мать с ребенком: «Первая мацва» и «Еврейская мать», – где скульптор воплощает детей довольно трогательно, через мягкую проработку их черт. Однако основной его интерес – это важные персоналии еврейской истории либо простые евреи в полубытовых-полулегендарных сценах¹. В ряду скульптур Марка Матвеевича можно отыскать

¹ Напомним, что Борис Шац (1866–1932) был не только скульптором, но и известнейшим общественным деятелем, одним из последова-

только один барельеф с изображением ребенка, а точнее мальчика, его сына. Лев Антокольский родился в 1873 (?) г. и прожил очень недолго, около трех лет. Очевидно, что уже после смерти сына Антокольский создает его портрет. Личная трагедия привела к появлению нетипичного произведения.

Заслуга Гинцбурга в том, что он не просто фиксирует детский облик, а выявляет переживания и характер, показывает рост, где сочетаются наивность и серьезность. Для скульптора обращение к детской тематике не является эпизодическим, а отражает устойчивый интерес к необыкновенности возраста.



Рис 3. И.Я.Гинцбург (?). Портрет мальчика

телей сионистского движения, открывшим в Палестине Школу искусств и ремесел Бецалель (1906).

Итак, в детских образах Гинцбурга не героизируются и не увековечиваются характерные черты, а фиксируется мимолетное, частное, человеческое. В воспоминаниях Гинцбурга можно найти замечательные слова: «Когда я кончил академию, то со мною некоторое время происходило нечто подобное тому, что случилось по окончании курса в средней школе: я впал в какое-то оцепенение и долго не мог прийти в себя от всего того, чем был начинен. Что бы я ни начинал лепить, я видел перед собою лишь анатомию и композицию, но не видел того, что было перед глазами... Своим же выходом впоследствии на собственную дорогу я обязан не академии, а, главным образом, трем обстоятельствам моей последующей жизни: наблюдениям над детьми простых, бедных родителей – детьми, которые в течение многих лет служили мне моделями для моих детских групп; затем – моим частым поездкам за границу и, наконец, моему близкому знакомству с замечательными русскими людьми, в особенности с В.В. Стасовым, Л.Н. Толстым и П.А. Кропоткиным. Благодаря этим обстоятельствам мое развитие приняло, наконец, естественное направление, и многое из того, что было прежде затуманено, потом прояснилось мне» [9, с. 57].

Революционные перемены в России вывели на «передний край» искусства совсем других героев. Ленинский план монументальной пропаганды (1918) сформулировал абсолютно иные цели перед скульптурой, которая, с одной стороны, стала мощнейшим средством идеологического воздействия, а с другой – явилась инструментом госзаказа, что, безусловно, помогало выживать художникам в новых сложных реалиях. Детская тема надолго была забыта, пока не появились задачи культурной революции, всеобщего образования, воспитания и формирования новых поколений советских людей. Тема материнства стала светской, образы «мать и дитя» чаще всего сопровождали постройки роддомов, детских садов и санаториев. Интересы пионерского движения реализовались в новых образах горнистов-барабанщиков, физкультурников-спортсменов, а позднее, особенно после Великой Отечественной войны, – в образах пионеров-героев. Тема «беззаботного детства» ушла в мелкую пластику фарфора и ДПИ. Развитой социализм тиражировал стандартные, неавторские скульптуры, где образы детей исполнялись довольно схематично.

Перестроечные экономические и политические реформы потребовали рационально-жестких, материалистических решений, когда внутренний мир сентиментальных и нравственных переживаний стал архаичным рудиментом, мешающим на пути

к успеху. В постсоветской реальности воля отдельных руководителей и доступ к бюджету позволяли создавать сложные многофигурные композиции с детскими образами без привлечения экспертной оценки. Так появилась довольно спорная композиция «Дети – жертвы пороков взрослых» (2001), установленная в сквере на Болотной площади в Москве по инициативе мэра Ю. Лужкова. Автор – художник и скульптор Михаил Шемякин. Кто-то увидел в «хороводе пороков», которые окружали детей, все виды мерзостей от взрослых: предков, учителей, родителей. Но кто-то увидел в этой композиции образец христианского искусства на грани гротеска, как у Босха. Споры вокруг этого произведения не прекращаются до сих пор [10].

Как мы уже упоминали ранее, телесность есть основа скульптуры, без нее очень сложно представить скульптурный образ. Осторожность относительно изображений детей в настоящее время связана с тонкой гранью норм ювенальной юстиции, с проблемами насилия, детской порнографии и педофилии. Поэтому общество избегает возможной скандальной трактовки этой темы. Крен в «детской теме» переместился в рекламу, в маркетинг, где варианты манипуляции сознанием выступают некой стратегией. Не случайно в ряде стран приняты законы о запрете использования детей в рекламе.

Однако есть область привлечения детских образов, в которой востребованы их самые положительные качества и нравственные черты. Речь идет об использовании символических элементов и способах их репрезентации в образах современных святых. Памятники разнообразны по тематике, имеют зачастую довольно спорные композиционные решения, но созвучны поискам основ национальной и культурной идентичности именно через обращение к детской теме. «Большинство зрителей положительно оценивает в скульптурных памятниках этот элемент «умилительности», видит в нем проявление «детскости» души святого, одобряет «смягчение» его образа, сформированного литературой, публицистикой, изобразительным искусством и кинематографом и существующего в массовой исторической памяти, поддерживает такую демонстрацию «семейных ценностей», «духовной преемственности и связи поколений» [7, с. 153]. Сеем предположить, что подобное обращение к детской теме в скульптуре постепенно изменит восприятие зрителя, потребует возвращения к подлинной сути детства – без отрицательной коннотации и негатива, пришедшего с социально-культурными изменениями.

Литература

Исследования

1. *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.: СПбФО, 2022. С. 154–169.
2. *Калугина О.В.* Русская скульптура Серебряного века. Путешествие из Петербурга в Москву. М.: БуксМАрт, НИИ теории и истории изобразительных искусств российской Академии художеств, 2013.
3. *Кетова Т.Н.* Телесность как произведение искусства в эпоху антропологических трансформаций // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2013. № 4. С. 88–97.
4. *Сарабьянов Д.В.* История русского искусства конца XIX – начала XX века. М: АСТ-Пресс, Галарт, 2001.
5. *Стасов В.В.* Двадцать пять лет русского искусства. Скульптура. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Двадцать_пять_лет_русского_искусства_\(Стасов\)#НАША_СКУЛЬПТУРА](https://ru.wikisource.org/wiki/Двадцать_пять_лет_русского_искусства_(Стасов)#НАША_СКУЛЬПТУРА).
6. *Домогацкая С.П.* Судьбы русской скульптуры второй половины XIX – начала XX века // Искусствознание. 2014. № 3/4. С. 217–234.
7. *Сукина Л.Б.* Детские образы как эмоциональный элемент современных памятников русским святым // Вестник РГГУ. Сер.: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2024. № 4. С. 137–155.

Источники

8. Гинцбург, Илья Яковлевич // Еврейская энциклопедия: свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / Под общ. ред. Л. Каценельсона и Д.Г. Гинцбурга. В 16 т. Т. 6: Гадасси – Данте. СПб.: Общество для научных еврейских изданий, Брокгауз–Ефрон, 1910.
9. *Гинцбург И.Я.* Из прошлого (воспоминания). Л.: Госиздат, 1924.
10. Москва. Одна из самых пугающих и скандальных скульптур столицы со статусом «неприкасаемая» // Душевный шагомер. 2025. 3 марта. URL: <https://dzen.ru/a/Z8V2Q7jYNg8j5SMj>.
11. *Степанова С.* Как детские образы используются в нейромаркетинге и почему это важно // Media Online-Company. 8 июля 2024. URL: <https://media.onlinecompany.ru/ispolzovanie-detskikh-obrazov-v-neiromarketinge-kak-oni-vliiaut-na-prodazhi>.

Elena M. Gashkova, Ekaterina V. Insarova

Childhood theme in sculpture: yesterday and today (from the creative heritage of I.Ya. Gintsburg)

Abstract. Traditionally, the world of childhood has held a captivating and inspiring energy for artists of all sizes. Childhood is a wonderful time, unfortunately fleeting and transient. Carefree wonder at encountering the world around us, dreaminess and trust, curiosity and a thirst for independence—these are the fundamental emotional states conveyed by artists in their depictions of childhood. However, the re-emergence of childhood in our time is most often associated with the endless challenges of improving education models, juvenile justice, and deviant cases. The family as a social institution is in undeniable crisis from a demographic perspective. Many aspects of childhood have disappeared from the aesthetic understanding of social reality. An inherited sculpture, *Portrait of a Boy* by I.Ya. Gintsburg, inspired the authors of this article to address the theme of childhood in sculpture, which is being transformed in Russian art in accordance with socio-cultural trends. The paper analyzes the path from the classical humanistic ideals of the 19th century to contemporary provocation and the advertising exploitation of the child's image. Particular attention is paid to “corporeality” as a fundamental category of sculptural art, defining the perception of the child in cultural space.

Keywords: Russian culture, artifact, sculpture, everyday genre, I.Ya. Gintsburg, M.M. Antokolsky.

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

Insarova Ekaterina Vladimirovna – postgraduate student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

С.Г. Коленько, Р.С. Коленько

О НОВАТОРСТВЕ КОМПОЗИТОРСКОЙ ШКОЛЫ «НОВОГО НАПРАВЛЕНИЯ» В ЦЕРКОВНОЙ МУЗЫКЕ (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА П.Г. ЧЕСНОКОВА)

Аннотация. Композиторская школа «Нового направления», представлявшая собой многочисленную группу композиторов, теоретиков, ученых-богословов и церковных деятелей начала XX в., стремилась вернуть богослужебное пение к «духу первобытной простоты», руководствуясь убеждением, что близость к формам древнейших времен является существенным признаком церковности. Соединяя в своем творчестве преемственность и новаторство, деятели этого направления воссоздали и обновили музыкальный образ православного богослужения, высвободив его от сложившихся за долгие годы оков заимствованной западной гармонизации, нивелировавшей самобытность древнерусской мелодики. Композиторы «Нового направления» создали неповторимый «русский стиль», совершили важные открытия, которые анализируются в данной статье. Многие новаторские достижения подхватили и развили хоровые композиторы XX в., но музыкально-теоретическое наследие данной композиторской школы столь обширно, что еще долго будет представлять собой источник идей и вдохновения для творческой и исследовательской мысли. Проведенный анализ позволяет рассматривать наследие «Нового направления» как фундаментальную базу для дальнейшего развития современной отечественной хоровой культуры.

Ключевые слова: церковная музыка, самобытная мелодика, русский стиль, церковные жанры, гармонизация, цельный образ, традиция.

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

Коленько Родион Сергеевич – выпускник ассистентуры-стажировки Санкт-Петербургского государственного института культуры, артист хора Михайловского театра г. Санкт-Петербурга.

Возрождение в нашей стране православного самосознания, интерес к национальному, подлинно русскому искусству порождает запрос на высокую хоровую духовную музыку, который растет как в профессиональной среде хормейстеров и регентов, так и в обществе в целом. В этой связи привлекает к себе внимание деятельность композиторской школы «Нового направления», существовавшей в начале XX в., значительно обогатившей русскую духовную музыку и повлиявшей на развитие хорового искусства в целом.

Русская духовная музыка была объектом исследования ученых начиная с XIX в. Большое значение имели работы Д.В. Разумовского «Церковное пение в России. Опыт историко-технического изложения», Н.М. Потулова «Руководство к изучению древнего богослужебного пения православной российской церкви». В XX в. появились не менее значимые работы И.А. Гарднера «Богослужебное пение русской православной церкви», А.В. Преображенского «Культовая музыка в России». Теоретическое обоснование и осмысление творчества композиторов «Нового направления» были представлены в работах М.А. Лисицына, Н.И. Компанейского, А.Д. Кастальского, А.В. Никольского, В.М. Металлова. Среди современных авторов, обращавшихся к данной проблематике, – Н.С. Гуляницкая, Т.А. Чернышева, М.П. Рахманова, С.Г. Зверева, Е.Г. Артемова и др.

И хотя в данных работах были раскрыты многие теоретические аспекты русской духовной музыки начала XX в., актуальной остается задача выделить именно те достижения данной композиторской школы, которые стали новаторскими, определили дальнейшее направление развития хоровой музыки в целом. Раскрытию этой темы и посвящена данная статья.

Новаторство композиторов «Нового направления» выпукло проявилось в их подходе к организации жанровой структуры церковных произведений, в их опытах с мелодико-гармонической системой, с дифференциацией тембров, в их открытиях в сфере формообразования. Одним из самых ярких представителей «Нового направления» является Павел Григорьевич Чесноков: в его творчестве воплотилась большая часть идей, вдохновлявших его соратников. В анализе достижений исследуемой композиторской школы за основу были взяты произведения именно этого композитора.

Работа в области жанровой структуры

Композиторы, приступающие к созданию музыки для церковного богослужения, входят в сложившуюся веками жанро-

вую структуру, которая весьма ограничивает их творческую свободу: жанры здесь строго распределены по иерархическим уровням. Это уже готовая среда, которая не позволяет переставлять местами, менять уровни тех или иных музыкальных произведений. Каждому из них уготовано свое место в богослужении. Нельзя сказать также, что композитор свободен наполнить существующую жанровую структуру новым содержанием. В церковных песнопениях главным и самым существенным является текст, слово, вся же музыкальная часть является только оболочкой, средством выражения этого слова. Поэтому мы можем констатировать, что вся свобода автора церковной музыки заключается лишь в области средств музыкальной выразительности.

Что касается структуры жанровой иерархии, то здесь мы видим следующее: на высшем, главном уровне располагается сама служба – Литургия, Всенощная, Панихида, Венчание. Самое главное место занимает Литургия. О ней святой Иоанн Кронштадский писал: «Литургия есть сокращение всего Евангелия, изображение земной жизни Иисуса Христа, повторение его Голгофской жертвы – всегдашнее заклание, смерть Его за грехи мира, воспоминание Его Воскресения и вознесения на небо» [1, с. 23].

Всенощная и Литургия представляют собой крупные циклические жанры, состоящие из поджанров. Поджанры – тоже крупные музыкальные номера, тоже составные. Часть их является неизменяемыми, часть – изменяемыми, в зависимости от событий церковного календаря. Эти молитвенные песнопения представляют собой нижний иерархический уровень, они имеют свое место в чинопоследовании богослужения. Их еще называют песнопениями малой формы.

Таким образом, музыкальная сторона богослужения представляет собой своеобразный «жанровый ансамбль», собранный зачастую из стилистически разнородных песнопений, и именно эта стилистическая эклектика резала слух и подвигала композиторов «Нового направления» к созданию цельного музыкального образа церковной службы.

К самому высшему жанру – Литургии – обращались многие композиторы «Нового направления». Ориентиром для них была знаменитая Литургия Иоанна Златоуста П.И. Чайковского (ор. 41).

Павел Григорьевич Чесноков, создав свою «Литургию Иоанна Златоуста» (ор. 42), написал в предисловии к ней, что ему хотелось дать «цельную по настроению, ценную по содержа-

нию и доступную по исполнению Литургию. ...музыкально-художественное содержание было руководящим началом к написанию настоящей Литургии» [2, с. 4].

Всенощное бдение, совершаемое под воскресные богослужения и великие праздники, также стало излюбленным жанром многих композиторов. Известно знаменитое «Всенощное бдение» (ор. 37) С.В. Рахманинова (1915). По красоте и силе художественного образа вряд ли можно найти равное ему произведение. К жанру Всенощного бдения обращались многие композиторы «Нового направления».

Часто композиторы писали для Литургии или Всенощной несколько номеров – несколько песнопений неизменяемых, опуская изменяемые. Так, ор. 44 «Главнейшие песнопения всенощного бдения» П.Г. Чеснокова содержит 10 песнопений, у А.В. Никольского (ор. 26) в «Неизменяемых песнопениях всенощного бдения» находим 9 песнопений; в Литургии Иоанна Златоуста (ор. 42) П.Г. Чеснокова находим главные номера, а также ектении. Сходным же образом поступали А.В. Никольский (ор. 31) и С.В. Рахманинов (ор. 31).

Композиторы «Нового направления», так же как и их предшественники – знаменитые композиторы XIX в., охотно обращались к песнопениям «малой формы». Это были своего рода духовно-музыкальные пьесы. Так, мы знаем, что у Н.А. Римского-Корсакова есть 6 «Херувимских песен», 6 «Тебе поем», 3 «Хвалите Господа с небес». М.М. Ипполитов-Иванов пишет 5 «Херувимских», В.С. Калинин – 2 «Достойно есть».

П.Г. Чесноков обращался и к крупным циклическим жанрам, и к песнопениям малой формы. Из-под его пера вышли так называемые разновременные циклические ансамбли – т.е. циклы, части которых поются в разное время, на разных службах. Это «Задостойники» (ор. 22) (содержит 18 номеров), «Причастны» (ор. 25) (содержит 10 номеров), а также прокимны, богородичны и др. Несмотря на то что они не предназначены для одной службы, все эти циклические ансамбли созданы в едином стилистическом ключе, являются, по выражению Чеснокова, «цельными по настроению».

Другой тип циклических ансамблей у Чеснокова – т.н. одновременные церковные ансамбли, т.е. взаимосвязанные по смыслу, предназначенные для одного богослужения. Это «Песнопения на отпевание мирян» (ор. 30), «Пасхальные часы».

Знаменитый цикл П.Г. Чеснокова «Во дни брани» (ор. 45), посвященный событиям Первой мировой войны, содержит 6 номеров. Особенность этого цикла заключается в том, что каж-

дый из его номеров может быть исполнен по отдельности, во время церковной службы, как запричастный стих. Вместе же они представляют собой цельное по смыслу и музыкальному воплощению произведение, которое исполняется как концерт.

В работе с жанровой структурой композиторы «Нового направления» ставили перед собой задачу добиться единства, цельности музыкального образа церковной службы, сохраняя при этом все его жанровое разнообразие.

Работа с мелодико-гармонической системой

Внимание композиторов естественным образом было привлечено прежде всего к неизменяемым музыкальным элементам богослужения, поскольку они повторяются из службы в службу и у всех на слуху. Однако изменяемая часть, куда входят тропари и кондаки воскресные или праздничные, тропари и кондаки святым, стихиры, прокимны, каноны, составляет довольно большую и значимую часть церковной службы. Оставление этой части песнопений на усмотрение регента хора зачастую нарушало то музыкально-звуковое единство службы, к которому стремились композиторы «Нового направления».

Между тем именно эти малые музыкальные формы (попевки) представляют собой то самое осмогласное пение (8 гласов), самое древнее, что сохранилось за многовековую историю православной церкви. Важно сказать, что, хотя осмогласное пение и сохранилось, оно претерпело значительные искажения из-за неумелой и неуместной гармонизации на западный образец. Сочетание восточной мелодии и западной гармонии во многом нивелировало всю привлекательность древних распевов, искажало и звучание, и смысл.

Осмогласное пение стало предметом внимания композиторов «Нового направления», среди которых были А.Д. Кастальский, А.В. Никольский, С.В. Панченко, П.Г. Чесноков. Опыты П.Г. Чеснокова по переложению осмогласных песнопений были наиболее плодотворными и успешными. Среди его композиторского наследия мы видим прокимны на 8 гласов, тропари воскресные на 8 гласов, «Всякое дыхание» на 8 гласов, «Свят Господь» на 8 гласов, «Бог Господь и явился нам» на 8 гласов, богородичны-догматики на 8 гласов и многие другие изменяемые песнопения русского православного богослужения.

Согласно каноническим установлениям, в осмогласии неизменными остаются мелодия и строчная форма стиха-песнопения. Каким же образом композитор может привнести сюда

свою творческую волю? Придать ему новое звучание, новый стиль? С помощью гармонизации.

Средства гармонизации П.Г. Чеснокова многообразны и изысканны. Широко пользуясь большим знаменным распевом, киевским распевом и др., он соединяет ладовые и тональные элементы и добивается древнего ладового звучания; экспериментирует, соединяя строгую диатонику и легкий хроматизм; добивается эффекта расширения за счет диатоники, эффекта звучания старинных ладов.

Строго следуя канонической форме, неизменности мелодии и строчной структуры, П.Г. Чесноков добивается нового звучания за счет звуковысотного оформления, использования тембризации: мотив у него может переходить в разные голоса, удваиваться, композитор использует октавные дублировки, «вторые». При всем этом гармонизация подчинена звукоряду, а не аккорду.

Часто бывает так, что гармонизация попевок привносит утомляющую повторность, что примитивизирует песнопение. П.Г. Чесноков избегает этого благодаря вариативности в средствах гармонизации.

П.Г. Чесноков стремился воссоздать именно русское звучание церковных песнопений, однако не пренебрегал пользоваться, где необходимо, и средствами европейской гармонии, не считая ее противопоказанной русскому духу.

Безусловно, сильная сторона гармонизаций П.Г. Чеснокова в том, что его гармонизация выступает не просто как дополнение к песнопению, но как значимое средство выразительности, умножающее и высвечивающее красоту мелодии.

Дифференциация тембров

Среди достижений композиторов «Нового направления» есть такие нововведения, которые, несомненно, стали и станут ценным приобретением для будущих композиторов, пишущих для хора (независимо от того, церковного или светского). К таким нововведениям относится тембризация. (Строго говоря, дифференциация тембров не была открытием: ею пользовались композиторы и ранее, но именно новая композиторская школа раскрыла все потенциальные возможности этого приема).

Тембризация – это глубокая дифференциация хоровых партий по тембрам. Применяя тембризацию, композиторы «Нового направления» создавали хоровую партитуру для 11–12 голосов (для смешанного хора) и даже для 15–16 голосов (при включении детских голосов).

Эффект от этого введения был потрясающим: это было поистине симфоническое звучание. И если принять во внимание, что музыкантами всех эпох эталонным инструментом признавался человеческий голос, а овладение скрипкой, виолончелью, фортепиано, флейтой и другими инструментами считалось совершенным, если инструмент начинал в руках музыканта «петь», то можно вообразить, какое впечатление производило на слушателей звучание оркестра человеческих голосов.

В поисках новых красок, новых подходов композиторы не могли пройти мимо такого богатства, как человеческий тембр. Ведь сколько красок может быть у сопрано? Мы знаем сопрано лирическое, сопрано драматическое, меццо-сопрано, в котором, в свою очередь, возможно разделение на тембр с более светлым и с более альтовым звучанием. Так же и альт может быть дифференцирован на минимум два тембра – с высоким свободным верхом и другой – благородный контральто. Тенора могут быть, так же как и сопрано, лирические, драматические, насыщенно-низкие, с баритональным оттенком. Басовая партия тоже может быть неоднородна: высокие, низкие плотные и, наконец, бас-профундо.

Суть этого открытия можно уяснить себе, сравнив пение хора в церкви с церковной живописью, с церковной архитектурой. По мнению русского философа Е.Н. Трубецкого, икона идеально вписывается в архитектурное пространство церкви потому, что в ней так же присутствуют архитектурные черты: она написана в архитектурном стиле. В ней есть устремленность вверх, что выражается в вертикальном положении, прямолинейности фигур; в ней есть симметрия, идейный центр. И если архитектурный замысел храма состоит в воплощении идеи соборности, подчинения индивидуального вселенскому, то эта же идея соборности объединяет в храмовом пространстве и все иконы и фрески [3, с. 20].

Музыкальный теоретик Н.С. Гуляницкая проецирует этот подход и на церковный хор и находит, что тембризация помогает создать «соборное» звучание [4, с. 103], где слышна каждая индивидуальность (для Бога важна каждая душа), и в то же время все эти неповторимые индивидуальности, все это многообразие божиих созданий направляет свой взор, свою молитву к единому центру – к Богу, Творцу вселенной.

Удивительно, насколько идея соборности исключает противопоставление индивидуального и вселенского, индивидуально-го и божественного (как это часто встречается в философских умопостроениях). А напротив, естественным образом подчиняет

индивидуальное соборному, не подавляя, а возвышая эту индивидуальность. Прием тембризации усиливает, а не растворяет значимость каждого тембра.

М.А. Лисицын, теоретик «Нового направления», сравнивает тембризацию с открытиями Вагнера: «Как Вагнер ввел новые звучности в оркестр, так композиторы нового направления стали искать новых звучностей в хоре»; «...вообще о церковных композициях нового направления можно было бы сказать, что это хоровые, оркестрово написанные симфонического характера пьесы или, что произведения нового стиля церковной музыки симфоничны» [5, с. 22].

Теоретическое обоснование, описание принципов тембризации произошло позже, когда многие композиторы уже попробовали это внедрить на практике. А.В. Никольский, формулируя принципы тембризации, проводит аналогию между хором и оркестром, говорит о «тембровой инструментовке», которую создает композитор, но воплощает дирижер [6, с. 26].

С введением тембризации возникло и понятие «тембровая драматургия» (это понятие первым ввел А.Д. Кастальский). Переход мелодии внутри песнопения от одного тембра к другому или от группы тембров к другой группе создает своего рода диалог персонажей внутри музыкального произведения.

Мастерски овладел искусством тембризации П.Г. Чесноков. Варьируя сочетания тембров, он достигает не только большой динамичности и звукового разнообразия, но и создает выпуклый смысловой образ. Так, в известном песнопении «Блажен муж» (из Всенощной, ор. 44) ведущее соло отдается басу, который создает смысловой образ, а четырехголосный смешанный хор усиливает его через повторение значимых слов. «Тембровая драматургия» характерна и для других произведений П.Г. Чеснокова: «Совет превечный» (ор. 40, № 2), «Ангел вопияше» (ор. 22/18), «Да исправится молитва моя» (ор. 24), «Величит душа моя Господа» (ор. 40), «Мати Божия» (ор. 45) и др.

Принципы формообразования

Многие композиторы «Нового направления» были, по примеру своего наставника С.В. Смоленского, увлечены научно-исследовательской деятельностью. Они изыскивали записи древних песнопений, старинных распевов и стремились постичь законы их формообразования, законы их мелодики. Главным стимулом этих трудов было убеждение, что древняя форма песнопений тесно связана с церковностью. А значит, отклонения от нее, искажения ее неуместной гармонизацией (как это было в

период итальянского, а затем немецкого влияния) влекут за собой и отклонения от церковности.

Внедряясь в музыкально-звуковую сферу церковного богослужения, композиторы «Нового направления» отдавали себе отчет в том, что «идут по лезвию ножа», и их неудачные опыты могут навредить, внести неуместную светскую атмосферу в стены храма.

Исследования старинной формы церковных песнопений открывают перед композиторами-учеными самобытность древних русских церковных песнопений: они убеждались в том, что, несмотря на их заимствованное происхождение (эти песнопения пришли к нам вместе с самой церковной службой из Византии, из Болгарии), в процессе своего «приживания» на русской почве они обрели совершенно оригинальное, самобытное звучание.

Еще одно важное открытие заключалось в том, что формы церковного пения развивались своим путем, по своим законам, не пересекаясь со светскими законами музыкального формообразования. И наконец, третье, важнейшее открытие: в древнерусских церковных песнопениях всегда первичен текст, слово. Именно раскрытие его смысла диктовало древним композиторам музыкальную форму.

Заполучив эти музыкальные «жемчужины» (особенно велика в этом роль архивных изысканий С.В. Смоленского – ученого-медиевиста и вдохновителя композиторов «Нового направления»), ученые-композиторы изучали их формы и законы их сложения, чтобы затем своими композиторскими работками приблизить их к современному слушателю, сохранив при этом их древнерусский церковный дух.

Итак, следование древней форме было аналогично для ученых-композиторов следованию церковности. В чем же заключалась особенность, принципы формообразования древних песнопений? Композиторы-исследователи пришли к выводу, что канонической церковной формой песнопений является строчная форма. Строка – это единица формы. Она представляет собой «текстомузыкальную мелодическую и грамматико-словесную фразу» [7, с. 503]. Последование строк, их совокупность образуют форму как целое. Формы отличаются друг от друга согласно их жанровому предназначению. Кроме того, их можно условно разделить на малые и большие в зависимости от временного и текстового объема.

Это разделение все же довольно условно, поскольку небольшой объем текста может быть развернут в довольно боль-

шом промежутке времени, как, например, происходит в «Херувимской песни».

К условно малым формам можно отнести изменяемые песнопения – тропари, кондаки, прокимны и др.; неизменяемые – «Богородице Дево», «Свете тихий», «Ныне отпускаеши», «Трисвятое», «Приидите, поклонимся», «Достойно есть» и др.

Наиболее часто малые формы представляют собой повторно-строчную форму, где повторяющиеся строки-фразы похожи между собой по мелодии и гармонии. В отношении их композиторы видели свою задачу в том, чтобы придать им большую динамичность, развитие, дыхание. На помощь здесь приходят искусство тембризации и гармонизации.

П.Г. Чесноков в «Свете тихий» (ор. 27/3) за счет варьирования тембров, когда мелодия передается от одного к другому, за счет варьирования гармонических средств создает динамику. Обиходный напев начинает звучать в развитии, с движением к кульминации.

П.Г. Чесноков – непревзойденный мастер, совладавший со сложной задачей преодоления монотонности и дискретности повторно-строчной формы. Придавая песнопениям малой формы энергию движения, он глубоко проникает в текст молитвословия, подчеркивает и высвечивает его смысловой посыл. Важно при этом, что он сохраняет нетронутую строчную форму и почти нетронутую мелодию, находя средства для ее расцветания, раскрывая ее первозданную красоту. Примеры переложения П.Г. Чесноковым малых форм – «От юности моя» (ор. 44), «Единородный Сыне» (ор. 33, № 1), «Ныне отпускаеши» (ор. 40).

Большими формами являются такие церковные песнопения, как «Блаженны», «Херувимская», «Символ веры», Евхаристический канон («Милость мира»). Это развитые, драматургически наполненные формы. В «Милости мира» существует диалог священника и хора: возглас – ответ. Это музыкальное сопровождение Евхаристического канона – во время которого происходит в алтаре преложение Святых Даров – можно рассматривать как последование малых форм песнопений с движением к кульминации – «Тебе поем».

Композиторы-новаторы ставят перед собой задачу объединить эти песнопения стилистически, придать им динамику и развитие, не нарушая строчного строения формы. Используя ладо-гармонические возможности, искусство тембризации, композиторы смогли добиться превосходных результатов.

Выводы

Подытоживая обзор новаторских достижений композиторов «Нового направления», приведем некоторые выводы:

– в области жанровой структуры ярко прослеживается принцип «Нового направления» – разнообразие в единстве и единство в разнообразии. В музыке П.Г. Чеснокова, как и у других представителей этой школы, ясно проявляется то, что можно именовать обновленным «жанровым стилем»;

– в области мелодико-гармонической системы важной чертой стиля П.Г. Чеснокова является выявление ресурсов тональности в области мелодии и гармонии, которое свидетельствует о приверженности композитора древнерусским церковно-музыкальным традициям, об использовании и развитии их в своих произведениях;

– в области тембристики (в тембровом решении гласовых и негласовых песнопений) воплощается единство вселенского и индивидуального. Работа П.Г. Чеснокова в этой сфере есть ясное выражение нового стиля духовной музыки, соответствующего церковному духу и канону;

– в области формотворчества композиторы «Нового направления» проявили себя также и как ученые: они изучали самобытные законы сложения древних песнопений, считая, что «близость к формам древнейших времен является существенным признаком церковности» (А.В. Никольский). Малые формы П.Г. Чеснокова – жемчужины церковно-хорового искусства. Мы видим на примере его творчества, как искусство «Нового направления» синтезирует достижения предшествующих эпох и берет от них все самое существенное;

– многие выдающиеся хоровые деятели проявили горячий интерес к циклическому объединению церковного репертуара, открывающему большие возможности в поисках художественной церковности, мастерского воплощения канона и стиля. В циклических ансамблях П.Г. Чеснокова проявляется особенность нового стиля духовной музыки – свобода в стилизации и во внешних приемах изложения, подчиненная в то же время жестким рамкам церковного устава, сообщающего всему произведению целостность и единство.

Интерес к работе с тембрами, к работе с мелодико-гармонической структурой, принципы которых были открыты композиторами «Нового направления», как и в целом интерес к музыке духовного содержания, наследовали многие русские композиторы XX в., писавшие для хора: Г.В. Свиридов, В.А. Гав-

рили, В.Я. Шебалин, С.М. Слонимский и другие. Исполнение русской духовной музыки, оставленной нам композиторами «Нового направления», все больше привлекает внимание хоро- вых дирижеров и регентов.

Богатое теоретическое наследие, включающее в себя рабо- ты С.В. Смоленского – вдохновителя и основателя композитор- ской школы «Нового направления», а также работы его после- дователей – выдающихся теоретиков и композиторов А.В. Ни- кольского, А.Д. Кастальского, М.А. Лисицына и других, пред- ставляет собой сокровище исследовательской мысли, кладезь идей, которые еще ждут глубокого изучения и воплощения в трудах будущих поколений музыкантов и ученых.

Литература

1. *Иоанн Кронштадтский*. Мысли о Богослужении православной церкви. Тверь, 1991.
2. *Чесноков П.Г.* Литургия св. Иоанна Златоуста: Для малого смешан- ного хора. Оп. 42: Партитура. М.: Изд. П. Юргенсона, 1914.
3. *Трубецкой Е.Н.* Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках; Два мира в древнерусской иконописи; Россия в ее иконе. М.: Ис- кусство, 1991.
4. *Гуляницкая Н.С.* Поэтика музыкальной композиции: Теоретические аспекты русской духовной музыки XX века. М.: Языки славянской культуры, 2002.
5. *Лисицын М.* О новом направлении в русской церковной музыке. СПб.: Тип. т-ва А. Левенсона, 1909.
6. *Никольский А.В.* К вопросу о новых путях в области хоровой ком- позиции // Музыкальная новь. 1924. № 6. С. 21–23; № 7. С. 24–27.
7. *Гарднер И.А.* Богослужбное пение русской православной церкви. В 2 т. Т. 2: История. М.: Православный Св.-Тихоновский богослов- ский ин-т, 2004.

Sergey G. Kolenko, Rodion S. Kolenko

On the innovation of the “New Direction” school of composers in church music (using the work of P.G. Chesnokov as an example)

Abstract. The “New Direction” school of composition, a large group of com- posers, theorists, theologians, and church leaders of the early 20th century, sought to return liturgical singing to the “spirit of primitive simplicity”, guided by the conviction that closeness to ancient forms is an essential char- acteristic of churchliness. Combining continuity and innovation in their work, the figures of this school recreated and renewed the musical image of

Orthodox worship, freeing it from the long-established shackles of imported Western harmonization, which had diminished the originality of Old Russian melodies. The composers of the “New Direction” created a unique “Russian style” and made important discoveries, which are analyzed in this article. Many innovative achievements were picked up and developed by 20th-century choral composers, but the musical and theoretical legacy of this school of composition is so extensive that it will long remain a source of ideas and inspiration for creative and research thought. This analysis allows us to view the legacy of the “New Direction” as a fundamental basis for the further development of contemporary Russian choral culture.

Keywords: church music, original melody, Russian style, church genres, harmonization, integral image, tradition.

Kolenko Sergey Gennadievich – Candidate of Cultural Studies, Senior Lecturer, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

Kolenko Rodion Sergeyevich – a graduate of the assistant-internship program at the St. Petersburg State Institute of Culture, performer in the choir of the Mikhailovsky Theater in St. Petersburg.

О.А. Чулков

К ИСТОРИОГРАФИИ «РУССКОГО СКИФСТВА»

Аннотация. В статье предпринята реконструкция историко-культурологического контекста феномена «русского скифства», ставшего на рубеже XIX–XX вв. одной из центральных идеологием для литераторов, историков и философов. Автор прослеживает генезис скифского мифа, начиная с античных историографических традиций и заканчивая его трансформацией в социальную утопию в трудах мыслителей Нового времени. Особое внимание уделяется тому, как идеализированный образ «благородного дикаря» и «скифского мудреца» (Анахарсиса) был адаптирован российской интеллектуальной элитой для поиска национальной идентичности и обоснования мессианской роли России. Рецепция мифологемы «скифской войны» в отечественной культуре рассматривается не просто как тактический прием, а как глубокий идеологический концепт, неразрывно сопряженный с событиями Отечественной войны 1812 г. В работе анализируется, каким образом археологические открытия XIX в. верифицировали «баснословие» древних авторов, превращая поэтические метафоры в доказанные исторические факты. Рассматривается влияние «скифского сюжета» на творчество А.А. Блока, М.А. Бакунина, А.И. Герцена и других знаковых фигур, чей вклад способствовал выходу скифской темы из-под контроля официальной историографии в сферу свободного философского поиска. В завершение статьи исследуется инерция «скифского текста» в советский и постсоветский периоды, включая современные попытки реанимации данного дискурса. Систематизация выявленных факторов романтизации «скифства» позволяет автору статьи сделать вывод о циклическом характере востребованности этого образа в периоды острых социально-политических кризисов.

Ключевые слова: русское скифство, скифская мифологема, Анахарсис, скифская триада, скифская война, национальная идентичность.

Чулков Олег Алексеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, психологии и культурологии Государственного университета морского и речного флота им. адмирала С.О. Макарова.

Археологические свидетельства о скифах – племенах древних кочевников, обитавших в евразийских степях и нагорьях от Синьцзяна до Дуная в VIII–III вв. до нашей эры, – позволяют реконструировать их генотипические признаки и антропологические параметры, специфические особенности их социальных структур и характерный для скифов уклад жизни, но не дают ответа на принципиальные вопросы, связанные с обстоятельствами их внезапного появления на исторической сцене и столь же стремительного исчезновения. «Почти все проблемы современной скифологии остаются спорными, и ни одна из них не получила еще однозначного решения», – вынуждены констатировать современные исследователи скифской культуры [8, с. 16; 9]. Не создав собственной письменности, скифы не оставили аутентичных свидетельств о себе. Нам неизвестно, как они себя называли сами – едва ли для самоназвания все скифские племена использовали дериваты индоевропейского *skuta (со значением «стрелять из лука») – «скуты», «сколоты». «Скифы, то есть стрелки» – пояснение афинского оратора Эсхина (IV в. до н.э.) – является косвенным свидетельством использования в отношении «скифов» неких альтернативных этнонимов. В эллинистический период этноним Σκίθαι – обобщенное наименование многочисленных, но разнородных племен кочевников, о чем вполне определенно сообщает Страбон: известные народы северных стран назывались одним именем скифов или кочевников, ибо вследствие неведения отдельные народы в каждой стране подводились под одно общее имя. Археологические данные позволяют объединить эти племена в одну этнокультурную группу по трем общим признакам (так называемая «скифская триада»): специфическое боевое оружие, особенности конской сбруи и характерная стилистика произведений прикладного искусства.

Возможно, использование этнонима «скифы» по отношению к достаточно широкому спектру вполне самостоятельных племен и народностей является следствием некритической рецепции ряда произвольных ассоциаций и аналогий, истоки которых следует искать в античной поэзии и историко-географической литературе. «По существу, – признают современные исследователи, – представление археологов о единстве культурного облика евразийских степей в скифскую эпоху сродни тем представлениям античного мира об этой территории, которые породили расширительное употребление термина “скифы”» [12, с. 84]. Подобно тому как античные авторы создавали свои этногеографические конструкции на основе фонетического созвучия

эпонимов, топонимов и этнонимов (*Колаксай – колхи – каллипиды – кораксы; авхаты – эвхаты – авхеты*), современные интерпретаторы выстраивают собственные скифологические теории на произвольных ассонансах и транслитерациях (*абии – агавы – габии; саки – саксы – сахи; герры – герои*). Лингвистические экзерсисы такого рода иногда приводят к существенным смысловым аберрациям понятийного аппарата: так, например, в результате смещения греческого георгой («земледельцы») и собственно скифского самоназвания гауварга («почитающие скот») в античной историографии появились «скифы-земледельцы» (т.е. «оседлые кочевники») [6, с. 95].

Почти все, что нам известно о скифах, заимствовано из древнегреческих источников, но едва ли литературный образ «скифа», как он представлен, например, в IV книге «Истории» Геродота, точно соответствует реалиям жизненного мира причерноморских кочевников, с которыми приходилось налаживать взаимоотношения греческим переселенцам в период Великой колонизации VIII–VI вв. до н.э. Более того, воображение (по-)читателей Гомера и Гесиода, Геродота и Страбона было «подстроено» к рецепции некоего идеализированного образа «благородного скифа», даже если этот образ никак не коррелировал с их собственным опытом общения с кочевниками. *Von sauvage*, «добродетельный скиф» – этот собирательный транскультурный образ, очаровавший воображение эллинов, вобрал в себя разнородные элементы, заимствованные из эпической поэзии, историографических компиляций и философских сочинений.

Название племени *абиев*, которые, согласно Гомеру, «справедливейшие из людей» и «питаются молоком», с учетом смысловой направленности *alpha privativum* интерпретировалось античными комментаторами как «бездомные» (т.е. номады), «не знающие насилия», «живущие без женщин», «долгоживущие» и даже «не имеющие луков» (если корневой основой считать не βίᾱ – «жизнь», а βίος – «лук»). Сообщение о молочной диете абиев вело к их отождествлению с «благородными *мисийцами*» («млекоедами, воскурителями и богопочитателями») и *гипнемолгами* («доителями кобылиц»), причем в отношении последних эпитет «благородные» по-гречески мог быть прочитан как самостоятельный этноним – *агавы* [6, с. 82]. У Эсхила *абии* превратились в *габиев* – «самый справедливейший и гостеприимный народ из всех смертных», которому «сами собой нивы приносят в изобилии средства к жизни». Привилегированный статус *абиев* и *габиев* позволял соотнести их с *гипербо-*

реями – «священным народом», пребывающим, согласно Пиндару, в «вечном веселье и благоговейных молитвах», поскольку не властны над ним «ни болезни, ни губительная старость». Круг свободных ассоциаций замыкался на *скифах*, поскольку блаженное существование гипербореев предполагало их локализацию близ мифических «островов блаженных», одним из которых считался так называемый остров Ахилла – Макарион (о. Левка, совр. – о. Змеиный), а это, в свою очередь, давало основание считать «владыкой всей скифской земли» самого Ахилла [6, с. 84–85].

Дополнительный импульс последовательной концептуализации образа скифа в античной литературе придавала философия «скифского мудреца». Помимо позднего свидетельства Ямвлиха о некоем Абарисе, который, будучи выходцем из Скифии или Гипербореи, стал учеником Пифагора, в античной философской традиции имели хождение легенды о жизненной мудрости скифов: они имеют обыкновение откладывать каждый вечер в свои гориты белые или черные камешки (в зависимости от того, был день удачным или неудачным), а после смерти по соотношению камешков они узнают, был покойный человеком счастливым; их царь Скилур в порядке отеческого наставления предлагал своим сыновьям переломить связку дротиков (что, разумеется, никому не удавалось), а затем переломить их по отдельности (с чем каждый легко справлялся) [6, с. 108]; скиф Анахарсис, согласно пересказанному Климентом Александрийским сюжету, во время сна закрывал правой рукой рот, а левой – детородный орган, демонстрируя таким образом укрощение языка и похоти.

Именно Анахарсис, включаемый некоторыми античными историографами в перечень семи легендарных мудрецов Эллады, стал главным персонажем мифа о мудрых скифах. Согласно скифскому логосу Геродота, по возвращении в Скифию Анахарсис был убит собственным братом якобы за сочувствие иноземным обычаям и общение с эллинами. В появившихся в середине IV в. до н.э. подложных «Письмах Анахарсиса» воспроизводились, в привязке к скифским сюжетам, основные положения кинической философии: «хотя у меня только стрелы да лук, но я свободен», «одеждой мне служит скифская хлена, обувью – подошва собственных ног, моя лучшая еда – молоко, сыр, мясо», «живи как скиф и будешь счастлив» [10, с. 133]. Противопоставляя скифские обычаи эллинским, автор писем утверждал, что у скифов общая земля, которая сама обеспечивает их всем необходимым, они пасут скот, оберегая

его от диких зверей, взамен получая молоко и сыр; они не ведут войн, и их оружие предназначено только для самообороны. Таким образом, «скифский логос» приобрел в эллинистический период черты социальной утопии.

Наиболее ярким примером романтической идеализации скифов, по-видимому, являлась IV книга утраченного сочинения «Всеобщая история Греции» Эфора, ученика оратора Исократ. В «Географии» Страбона достаточно подробно пересказаны суждения Эфора о достоинствах скифского жизненного уклада. Эфор противопоставлял скифские добродетели порокам эллинов: «они ведут скромный образ жизни, не склонны к стяжательству и не только в отношениях друг с другом соблюдают хорошие обычаи (так как у них все общее, даже женщины и дети), но и чужеземцам их не одолеть и не победить, ведь у них нет имущества, ради которого их стоило бы обратить в рабство». Под влиянием античной риторской традиции, а также кинической, стоической и эпикурейской философских школ Эфор создал «канонический» образ «благородного скифа», который станет весьма популярным персонажем древнегреческой, а затем и древнеримской литературы эллинистического периода.

Перечню скифских добродетелей, составленному античными историками и географами, включавшему в себя мудрость, справедливость, самодостаточность, выносливость, мужественность и верность отеческим традициям, следует противопоставить список скифских пороков, о которых жители древнегреческих полисов знали не понаслышке (несколько сотен скифских токсов, имевших статус «общественных рабов», выполняли полицейские функции в Афинах в V в. до н.э.), – тупоумие, грубость, жестокость, неумеренность в употреблении вина (не разбавляемого водой, вопреки эллинскому обычаю). Согласно свидетельству Овидия, отправленного в ссылку в скифские земли, скифы – «бродячие обитатели холодных стран». По сведениям Помпония Мелы, «они любят войны и резню... чем больше кто убьет, тем считается у них доблестнее; не быть убийцей – величайший позор».

Следует отметить, что негативная оценка «скифства» в трудах Цицерона и Сенеки, Помпея Трога и Овидия уже не имела прямого отношения к скифам Гесиода и Геродота – под натиском сарматов последние скифские племена откочевали в крымские степи, и к середине III в. до н.э. «Великая Скифия» прекратила свое существование. Когда в IV в. Юлий Фирмик Матерн называл скифов «диким и всегда действовавшим с бесчеловечной свирепостью племенем», этнических скифов не было уже

и в Крыму, и в течение следующих полутора тысячелетий «скифами» именовали весьма разнообразные народности и племена, населявшие в различные исторические периоды пространство между дельтой Дуная и нижним течением Дона. Как справедливо отмечает В.Н. Козулин, этноним «скифы» оказался одним из самых долговечных в европейской книжной традиции: в V–XV вв. так называли аваров, гуннов, угров, печенегов, половцев, татар, турок. В IX–X вв. византийские хроники называют *тавроскифами* русских, «у многих авторов эпохи Возрождения татары полностью отождествлялись с древними скифами... вслед за татарами стали иногда отождествляться со скифами и русские (жители Московии)» [6, с. 158]. Адам Олеарий в «Описании путешествия в Московию» (1647 г.) сообщал, что население России составляют «варвары, татары и язычники, которые в древности назывались “скифами северными, европейскими и азиатскими”», а их именование абиями-скифами производно от сибирской «реки Аби или Оби» [26, с. 159].

К середине XVII в. традиция о скифах-праславянах «перекочевала» из византийской и западноевропейской геохронографической литературы в отечественную историографию. Примечательно в этом отношении «Сказание о Словене и Русе», созданное не позднее начала 1640-х гг. в Великом Новгороде. «Сказание...» развивает концепцию, восходящую к «Повести временных лет»: славяне – это расселившиеся в «Великой Скуфи» потомки Скифа, правнука ветхозаветного патриарха Иафета; братья Словен и Рус пришли со своими народами на север Восточной Европы около середины III тыс. до н.э. (т.е. почти за два тысячелетия до первых письменных свидетельств об исторических скифах) [11, с. 16].

Вслед за античными авторами отечественные историографы XVIII в. особое внимание уделяли этимологии этнонимов, привнося тем самым дополнительные коннотации в скифскую мифологию. В «Истории Российской с самых древнейших времен...» В.Н. Татищев, оговорив предварительно, что именование скифы «весьма старо и в глубочайшей древности у всех писателей знаемо было, но значение названия его никем точно не показано» [27, с. 132], допускает несколько возможных вариантов происхождения этого этнонима: от халдейского (или еврейского) *скиния* («шалаш» – неперменный атрибут жизни кочевников); от греческого *скинос* («кожа, каковы они одежды имели»); от «готического» *шиссен* («стреляние»); от славянского *скитаться*; от *скита* в монастырском обиходе или же, наконец, «по отчеству» от их праотца *Скифа* [27, с. 133].

Если не этническая, то этико-культурная преемственность древних славян от скифов представлялась чрезвычайно значимым фактом М.М. Щербатову: «...ибо несумнительно есть, что скифы и словены, первые обладатели России, если не письмами, ибо они их не имели, то по крайней мере песнями, изустными преложениями и другими подобными способами память знатных дел сохраняли как в знак благодарности к прежним своим благодетелям, так и для побуждения к добродетели народа» [30, с. III]. Поскольку в разные времена страна имела различные именованья (Скифия, Сарматия, Славенороссия, Московия, Россия), полагал Щербатов, происхождение населяющих ее народов большей частью неизвестно. Наиболее представляется возможным, что народ скифы «так назывался для ради их великого искусства стрелять из лука... что же касается до меня, то я за весьма вероятное почитаю, что народ, обитающий в России, именуемый чудь, через повреждение подал причину ко имени скифскому» [30, с. 2]. И если «все древние писатели, которым случалось говорить о скифах, единогласно похваляют их добродетель и справедливость», то из этого, со ссылкой на Тита Курция, Щербатов выводит, что природа одарила скифов тем, чего не смогли приобрести, занимаясь философией, древние греки, и что варварские народы имели справедливейшие нравы, нежели самая ученая нация: «Можно сказать, что незнание пороков полезнее скифам, нежели знание добродетели других. По сему довольно можно видеть, koliko скифы добродетельны» [30, с. 19].

Сомнительная «новизна» такого рода противопоставлений не умаляет их полезности для отечественной государственности – это обстоятельство в полной мере оценила Екатерина II, соотносившая в собственных «Записках касательно российской истории» (1787 г.) скифские добродетели с национальными особенностями вверенного ее попечению народа: древнерусские города на Днепре были основаны «князьями, пришедшими из тех мест, кои греки под общим названием Скифии разумели, одного языка со славянами... У них были самовластные государи. Скифы терпеть не могли, чтобы другие народы сказывались старейшими. Они почитали дружбу и добродетели, любили неустрашимых, пренебрегали богатство, имели скотоводство, одевались зимой и летом в равную одежду. Были всегда на коне, оружие – лучшее их щегольство, суд отправляли рассуждая здраво; письменного закона не имея, пороки наказывали строго... Наук и художеств мало знали, но ремесленников имели» [23, с. 28]. Просвещенная императрица вполне отдавала

себе отчет в том, что приводимые ею образцы скифских добродетелей относятся к области мифотворчества, однако это «баснословие, смешанное с истиной», вне зависимости от степени его достоверности, представлялось ей достойным монаршего внимания сюжетообразующим пунктом истории отечественной государственности.

Таким образом, созданная эпическими поэтами, античными географами и риторам мифологема «благородного скифа» в буквальном смысле «пришлась ко двору» в России XVIII в., но уже в следующем столетии вышла из-под контроля официальных отечественных историков-государственников. Романтизации «скифства» в XIX–XX вв. способствовали следующие факторы.

Во-первых, описанная Геродотом тактика «скифской войны» несколько раз в XVIII–XX вв. оказывалась для русской армии весьма эффективным способом ведения боевых действий. В 513 г. до н.э., после вторжения армии Дария в их земли, скифы долгое время уклонялись от прямого столкновения с основными силами персов, прибегая к быстрым маневрам, уничтожая продовольствие и засыпая колодцы на оставляемых территориях, атакуя арьергарды неприятеля и перехватывая его обозы. По свидетельству Геродота, на предложение Дария сойтись в решающей битве скифский царь Иданфирс ответил: «У нас ведь нет ни городов, ни обработанной земли. Мы не боимся их разорения и опустошения и поэтому не вступили в бой с вами немедленно... пока нам не заблагорассудится, мы не вступим в бой с вами». Когда же скифы все же собрались дать генеральное сражение персидской армии, малозначительное происшествие неожиданно отвлекло их внимание и совершенно переменило их намерения: «...скифы, пешие и конные, выстроились против Дария для боя; вдруг через ряды их проскакал заяц; все скифы заметили его и бросились за ним в погоню. Когда в стане скифов раздались шум и крики, Дарий спросил о причине такой тревоги среди неприятелей и, услышав, что они гонятся за зайцем, обратился к постоянным собеседникам своим со следующим замечанием: “Люди эти глядят на нас с большим пренебрежением, и теперь для меня очевидно, что следует хорошо обдумать, каким бы образом обеспечить наше возвращение”». В современной историографии этот курьезный эпизод истолковывается либо как использование скифами незначительного предлога для уклонения от боя, либо как указание на привилегированную роль охоты на зайцев в мифологической картине мира древних скифов [9, с. 61].

В ходе реальных боевых действий древние скифы едва ли строго придерживались тактики «скифской войны» – историческая Скифия как устойчивое военно-политическое объединение кочевых племен начиналась с их вторжения в Переднюю Азию (что не могло бы привести их к успеху без жестких столкновений с армиями местных правителей) и завершилась поражением в прямом сражении с македонской армией в 339 г. до н.э. Реактуализация мифологемы «скифской войны» в XIX в., согласно исторической реконструкции Е.В. Тарле, произошла в 1812 г. при следующих обстоятельствах: «Наполеон, когда ему доложили о первых пожарах, не обратил на них особенного внимания, но когда 17 сентября утром он обошел Кремль и из окон дворца, куда бы ни посмотрел, видел бушующий огненный океан... император побледнел и долго молча смотрел на пожар, а потом произнес: “Какое страшное зрелище! Это они сами поджигают... Какая решимость! Какие люди! Это – скифы!”» [1, с. 333].

Эффектное восклицание императора Бонапарта, возможно, явилось своеобразной реминисценцией фразы, брошенной Карлом XII после одного из эпизодических сражений Северной войны, в которой русская армия до Полтавской битвы явно придерживалась «скифской» тактики: едва избежав пленения в бою у Красного Кута, шведский король приказал сжечь это селение «в устрашение скифам для опровержения сомнений в неодолимости шведской армии». Но этот эпизод появился в российской историографии (без указания первоисточника) достаточно поздно и не оказал существенного влияния на тематизацию «скифской войны» в отечественной публицистике. В 1812 г. фраза Наполеона могла произвести впечатление только на его свиту – русский перевод «скифского рассказа» Геродота выйдет в печати только в 1819 г., – брошенная П.Я. Чаадаевым формула «в своих городах мы кочевники» даже спустя четверть века после событий 1812 г. будет восприниматься как «пощечина общественному мнению», однако образ неустрашимого воина-скифа станет неотъемлемой частью «скифского сюжета» в отечественной публицистике к середине XIX в. («скифскому племени искони принадлежит безумие славы воинской» [29, с. 76]).

Вторым фактором, предопределившим специфическую рецепцию «скифства» в российской публицистике XIX–XX вв., явился заимствованный из древней эпической поэзии образ «справедливейшего» народа древних скифов.

Так, в письме к Арнольду Руге, датированном 1843 г., М.А. Бакунин завершает пространные рассуждения о значимо-

сти философских идей (главным образом французского происхождения) для дальнейшего развития революционного движения следующими словами: «Здесь, только здесь начинается борьба. И так сильно наше дело, что мы, кучка разбросанных повсюду людей со связанными руками, приводим в ужас и отчаяние мириады наших врагов одним нашим боевым кличем. Отлично, пусть так! И я, скиф, разорву ваши оковы, германцы, желающие стать греками» [18, с. 233].

Риторическая фигура Бакунина стала едва ли не первым документированным примером согласования слова «скиф» с личным местоимением в форме первого лица. В античных, средневековых и новоевропейских письменных источниках скиф/скифы – всегда он/они, другой/другие: для греков – северные номады, для византийцев – русы и склавны, для новоевропейцев – татары и москвиты. Впрочем, первым скифом-самозванцем следует, вероятно, считать Жана Батиста Клоотса, философа, публициста, деятельного участника Великой французской революции, который взял себе имя Анахарсис. В приговоре революционного трибунала, в соответствии с которым Ж.Б. Клоотс был гильотинирован в марте 1794 г., в числе обвинений значились «порча нравов» и «подрыв общественных принципов». Это обстоятельство представляется заслуживающим внимания, поскольку, по свидетельству Геродота, оборотной стороной верности отеческим обычаям у древних скифов также всегда оказывалась крайняя жестокость по отношению к тем соплеменникам, кто перенимает обычаи других народов: «скифы ревниво избегают заимствования чужеземных учреждений как от остальных скифских народов, так в особенности от эллинов; доказали это примеры Анахарсиса и потом Скила».

Поскольку письмо Бакунина было опубликовано А. Руге в начале 1844 г. в редактируемом им (совместно с К. Марксом) журнале «Deutsch-Französische Jahrbücher», его «скифский» призыв к революционной борьбе был с должным вниманием воспринят европейской читающей публикой. В среде русских политических эмигрантов в середине XIX в. стало модным быть «скифом». А.И. Герцен, например, в письме к Жюлю Мишле от 22 сентября 1851 г. сетовал на свою «скифскую горячность»: «...кровь варваров недаром течет в моих жилах» [22, с. 178]. Через несколько лет «скифский тест» уже с некоторым пафосом и гордостью был воспроизведен в «Былом и думах»: «Я, как настоящий скиф, с радостью вижу, как разваливается старый мир, и думаю, что наше призвание – возвещать

ему его близкую кончину» [20, с. 420]. Столь откровенное заявление не осталось без внимания западных интеллектуалов – это претензия на учреждение нового миропорядка, иронично заметит К. Маркс, «при помощи кнута и обязательного вливания калмыцкой крови, о чем столь серьезно пророчествует полуроссиянин, но зато полный москвит Герцен» [1, с. 333].

Третьим фактором, определявшим характер рецепции скифской темы в российской культуре XIX–XX вв., явились результаты археологических исследований в Северном Причерноморье (первоначально в степных зонах Крыма). Легенды о царском золоте, спрятанном в древних курганах, и прежде имели хождение у жителей этих регионов: «люди говорят, что в каждом из них царь какой-нибудь погребен; другие же утверждают, что лежат там сокровища сокрытые» [30, с. 38]. Но обнаружение материальных свидетельств пребывания древних кочевников на территориях, вошедших на рубеже XVIII в. в состав Российской империи, радикально изменило представление о роли скифов в отечественной истории – то, что еще недавно казалось лишь поучительным «баснословием», неожиданно превратилось в верифицированные научными методами исторические факты.

В начале XIX в. археологические работы велись на территории курганного некрополя Пантикапея неподалеку от современной Керчи. Первым скифским памятником, сведения о котором вошли в научную литературу, стал курган Патиниоти, располагавшийся в западной части курганного комплекса. Здесь в декабре 1821 г. было найдено богатое скифское захоронение в каменном склепе с разнообразным погребальным инвентарем. В 1830 г. к северо-западу от этого места в кургане Куль-Оба были обнаружены несколько погребальных склепов, исследование которых было поручено П.А. Дюбрюксу. Однако главное захоронение было разграблено уже в ходе археологических изысканий – к сожалению, такая же участь постигла многие исторические памятники: «Обилие разнообразного и ценного погребального инвентаря определило судьбу курганов... К середине XIX века многие из них были разграблены кладоискателями или бессистемно раскопаны с целью спасения сокровищ от грабежа и пополнения коллекций Императорского Эрмитажа» [7, с. 209].

К началу XX в. на Керченском полуострове, в Степном и Предгорном Крыму, в Северном Приазовье и в Приднепровье были обнаружены и изучены сотни археологических памятников, относящихся к скифской культуре. Потребовалось не-

сколько десятилетий, чтобы на основе систематизации полученных материалов и их соотнесения с античными письменными источниками реконструировать последовательность значимых событий в истории скифских племен с их географической «привязкой». Научные труды М.И. Ростовцева, определившие общее направление развития современной скифологии, вышли в печати в те же годы, когда в литературно-художественных кругах Санкт-Петербурга и Москвы вызревала концепция «русского скифства» [13; 14].

С формально-логической точки зрения утверждение Екатерины II, что «ни один народ сам себя не называл скифами» [23, с. 19], в полной мере соответствует состоянию исторической науки XVIII в. Но, как пронизательно заметил (по другому поводу) статский советник М.В. Ломоносов, «вообще не следует из незнания небытие вещей и нельзя заключить, чтобы того не было на свете, чего кто не видал или не нашел» [25, с. 173]. Такая «вещь», как самозванные «скифы», была изобретена в России в период между первой русской революцией и октябрьским переворотом 1917 г. Идеология «скифов» сочетала в себе пафос социальной справедливости, энергетику «скифской войны» и спроецированные в прошлое эсхатологические ожидания, неожиданно материализовавшиеся в археологических памятниках. «Мы должны, – некогда взывал М.А. Бакунин, – подчинить наше время нашим мыслям. Мыслителю и поэту дозволено предвосхищать будущее и построить среди развалин и тлена, окружающих нас, новый мир свободы и красоты» [18, с. 231]. Пришло время, продлив собственную историю в прошлое, избавиться от специфического ощущения неполноценности, которое отслеживали в себе многие «русские европейцы»: «иногда как-то не по себе нашему брату, скифу, среди этих наследственных богатств и завещанных развалин» [21, с. 83].

Истоки литературного «скифства» следует искать в литературно-публицистических проектах 1907–1914 гг. Некоторые из авторов альманаха «Скифы» (Андрей Белый, Александр Блок, Валерий Брюсов, Алексей Ремизов, Лев Шестов) прежде публиковались в редактируемом Г.А. Чулковым, пропагандировавшим идеи «мистического анархизма», петербургском издании «Факелы». Три выпуска этого журнала, вышедшие в печати в 1906–1908 гг., спровоцировали громкие скандалы в околосредственных кругах обеих столиц, явились выражением специфических умонастроений части российского общества, в которых своеобразно сочеталось предчувствие неминуемого крушения самодержавия и осознание безысходности выбора

между безликостью и одиночеством. Участие Вячеслава Иванова, Александра Блока и Андрея Белого обеспечило «мистическому анархизму» если не успех, то внимание к себе: «в самом названии содержалось нечто уже многообещающее, магическое и заинтриговывающее» [3, с. 35–36].

Фактическими же организаторами объединения «Скифы» выступили Р.В. Иванов-Разумник, А.И. Иванчин-Писарев, С.Д. Мстиславский – члены редакционной коллегии литературно-политического журнала «Заветы», созданного в 1912 г. по инициативе лидера партии социалистов-революционеров В.М. Чернова. В связи с началом войны в августе 1914 г. журнал был закрыт, а когда появилась возможность возобновления свободных изданий, публиковавшиеся в «Заветах» литераторы (А.А. Блок, Л.Н. Андреев, И.А. Бунин, С.А. Есенин, Е.И. Замятин, Н.А. Клюев, М.М. Пришвин, А.М. Ремизов, О.Д. Форш) оказались вовлечены в орбиту влияния «Скифов».

Определяющее значение для реализации «скифского проекта» имели личные встречи Андрея Белого и Р.В. Иванова-Разумника в сентябре 1916 г. и последовавшая затем переписка между ними. Уже через два месяца публикация фрагментов «Отрывков из детских впечатлений (Из повести “Котик Летев”)» Андрея Белого в газете «Русские ведомости» сопровождалась редакционным примечанием: «Выйдет в петроградском альманахе “Скифы”» [4, с. 700]. Однако революционные события 1917 г. внесли коррективы в планы издателей: первый сборник «Скифов» вышел в печати с фатальным опозданием в несколько месяцев.

Следует отметить, что в двух состоявшихся выпусках альманаха «Скифы» собственно «скифский текст» представлен только вводной статьей «Скифы» («вместо предисловия» за подписью *скифы*) и стихотворением Валерия Брюсова «Древние скифы» (во втором сборнике слово «скифы» вообще присутствует лишь в названии издательства и на двух художественных марках работы К.С. Петрова-Водкина). «Миф о родстве скифской и славянской ментальности, обнаружение в другой эпохе истоков всемирной славянской миссии; идея спасения через гибель; пафос разрушения сложившихся форм жизни во имя утверждения новых; поэтизация стихии как животворящей энергии бытия; наличие особой единой концептосферы» [16, с. 50–51], – эти отличительные признаки «скифского текста» (за исключением «единой концептосферы») легко найти в поэме «Скифы» А.А. Блока, но этот текст, явившийся эмоциональной реакцией на срыв мирных переговоров в Бресте в январе 1918 г.,

сознательно позиционировался автором вне «скифского» проекта и был воспринят современниками скорее как *post scriptum* к поэме «Двенадцать», нежели как продолжение линии теоретизирующего панмонголизма. Эпиграф, появившийся во втором издании поэмы (с характерной неточностью при цитировании В.С. Соловьева), был сочтен критиками не вполне удачным. «Он направляет мысль по ложному следу (как и заглавие поэмы “Двенадцать”», – писал М.А. Волошин. – Вернее было бы, если бы Блок взял эпиграфом одну из “Парижских эпиграмм” Вяч. Иванова (“Кормчие звезды” – “Скиф пляшет”))» [19, с. 296]. Соглашаясь с ожидаемо негативными оценками литературных оппонентов («поэма “Скифы” так же ожидаемо скучна и по композиции, и по исполнению, как и поэма “Двенадцать”» [28, с. 299]), вполне лояльные в отношении А.А. Блока критики полагали, что «Скифы» – это «риторика и декламация с отдельными ослепительными проблесками, но в целом – работа на тройку с плюсом» [17, с. 588], и случись, например, В.Я. Брюсову или тому же М.А. Волошину писать «Скифов», они написали бы их лучше. Впрочем, по свидетельству Р.В. Иванова-Разумника, и сам Блок признавался, что не любит своих «Скифов»: когда их сравнивают с пушкинским «Клеветникам России», они оказываются «в одной линии с политическими манифестами – скучно!» [24, с. 664].

Тем не менее, именно поэма «Скифы» до сих пор воспринимается как наиболее яркое выражение идей русского «скифства». А.А. Блоку удалось вывести весьма незамысловатую языковую игру анархистов-социалистов XIX в. и литераторов начала XX в. на уровень историософского гипертекста, с которым пушкинские переводы из Анакреона («мы не скифы...») резонируют с софокловскими аллюзиями Ф. И. Тютчева («природа – Сфинкс») и собственным истолкованием «сумрачного германского гения» (стихотворение 1903 г. «Иммануил Кант»).

Энтузиазм русских «скифов» иссяк очень быстро. «Скифская академия» (оксюморон, родственный «скифам-земледелцам» Геродота), которую намеревался организовать Р.В. Иванов-Разумник, впоследствии проект был реализован под названием «Вольная философская академия» («Вольфила»). Поскольку в России после событий 6 июля 1917 г. публицистическая деятельность, ассоциируемая с партией социалистов-революционеров, оказалась под запретом, предпринимались не слишком успешные попытки возобновить работу издательства «Скифы» в Берлине в начале 1920-х гг. Некоторые идеи

«скифства» были востребованы евразийцами и через их посредничество «контрабандой» проникли в полуофициальную советскую историографию. В закате советской эпохи образы культуртрегеров «славяно-скифов» привлекли внимание писателей-фантастов и адептов разнообразных сект неоязыческого толка. Наконец, с размахом, достойным имен своих великих предшественников, заявили о себе «новые скифы», учредившие в 2011 г. одноименное общественно-политическое движение. С должной серьезностью восприняв совет М.А. Бакунина «выдрать розгами наше метафизическое высокомерие» и «подчинить наше время нашим мыслям» [18, с. 231], «новые скифы» с воодушевлением занялись политехнологическими проектами и саморекламой [5, с. 75–86].

Каждая фаза в эволюции русского «скифства» порождала своего рода прецессию смысловой оси, исходное направление которой некогда было задано античными историографами, поэтами и риториками, но оказалось слишком подвержено влиянию произвольных ассоциативных связей: скифы – саки – саха – соха – сохатый – саксы – Goldman Sachs... Вопреки расхожей формуле, история русского «скифства» никогда не повторяется даже как фарс: зрению «новых скифов» неизменно открываются совершенно новые констелляции светил, что всегда позволяет им делать поспешные космологические выводы: «за счет перцепции [sic! – О.Ч.] вращения Земли “небесный центр” как бы двигается, бороздит космический океан» [4, с. 439].

Литература

Исследования

1. Бражников И.Л. «Скифский сюжет» в русской культуре // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2011. № 4(1). С. 332–337.
2. Вязникин А.Ю. Национальный проект «русского социализма» и фигура «скифа» в идейном наследии А.И. Герцена // Манускрипт. Т. 12. Вып. 8. Тамбов: Грамота, 2019. С. 65–69.
3. Добужинский М. Встречи с писателями и поэтами: Вячеслав Иванов и «Башня» на Таврической // Декоративное искусство СССР. 1987. № 1. С. 35–36.
4. Зарифуллин П. Новые скифы: статьи, эссе. СПб.: Литературная матрица, 2024.
5. Кириченко О.В. Общественно-политическое движение «Новые скифы» в современной России // Традиции и современность. 2021. №. 27. С. 68–86.

6. *Козулин В.Н.* Образ скифов в античной литературной традиции. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2015.
7. *Колтухов С.Г.* Формирование и развитие скифского направления в археологии Крыма // Проблемы истории, филологии, культуры. 2004. №. 14. С. 209–238.
8. *Кукулина И.В.* Этногеография Скифии по античным источникам. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1985.
9. *Молев Е.А.* История исследования семантики образа зайца в греко-скифской торевтике // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2015. №. 2. С. 57–65.
10. *Нахов И.М.* Киническая литература. М.: Наука, 1981.
11. *Петрухин В.Я.* Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. М.: Форум; Неолит, 2014.
12. *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М.: Знак, 2004.
13. *Ростовцев М.И.* Боспорское царство и южнорусские курганы. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Совко, 1912.
14. *Ростовцев М.И.* Эллинство и иранство на юге России. Пг.: Огни, 1918.
15. *Синицын А.А.* Геродотовские новеллы об Анахарсисе и Скиле: скифы и хеiνika ποταiα (Hdt. IV.76–80) // Античный мир и археология. 2023. Т. 21. Вып. 22. С. 13–30.
16. *Созина Е.М.* Скифская тема в лирике Велимира Хлебникова // Система ценностей современного общества. 2010. №. 11. С. 46–51.

Источники

17. *Адамович Г.* Наследство Блока // Александр Блок: pro et contra. Личность и творчество Александра Блока в критике и мемуарах современников. Антология. СПб.: РХГИ, 2004. С. 581–594.
18. *Бакунин М.А.* Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987.
19. *Волошин М.* Поэзия и революция. Александр Блок и Илья Эренбург // Александр Блок: pro et contra. Личность и творчество Александра Блока в критике и мемуарах современников. Антология. СПб.: РХГИ, 2004. С. 288–298.
20. *Герцен А.И.* Былое и думы. М.: ГИХЛ, 1958.
21. *Герцен А.И.* Письма из Франции и Италии // Герцен А.И. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 5. М.: Изд-во АН СССР, 1955.
22. *Герцен А.И.* Русский народ и социализм // Герцен А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 154–182.
23. *[Екатерина II]* Записки касательно Российской истории. Ч. 1. СПб.: Имп. типография, 1787.

24. *Иванов-Разумник*. Испытание в грозе и буре (примечания) // Александр Блок: pro et contra. Личность и творчество Александра Блока в критике и мемуарах современников. Антология. СПб.: РХГИ, 2004. С. 664–668.
25. *Ломоносов М.В.* Древняя Российская история от начала российско-го народа до кончины великого князя Ярослава Первого, или до 1054 года // Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. Т. 6. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 163–286.
26. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. Смоленск: Русич, 2003.
27. *Татищев В.Н.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. История российская. М.: Ладомир, 1994.
28. *Терентьев И. А.* Блок. Скифы. Поэма // Александр Блок: pro et contra. Личность и творчество Александра Блока в критике и мемуарах современников. Антология. СПб.: РХГИ, 2004. С. 299–300.
29. *Хомяков А.С.* Семирамида // Хомяков А.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Московский философский фонд, Медиум, 1994.
30. *Щербатов М.М.* История Российская с древнейших времен. Т. 1. СПб.: Имп. Академия наук, 1770.

Oleg A. Chulkov

On the historiography of “Russian Scythianism”

Abstract. The article attempts to reconstruct the historical and cultural context of the phenomenon of “Russian Scythianism”, which became one of the central ideologemes for writers, historians, and philosophers at the turn of the 19th and 20th centuries. The author traces the genesis of the Scythian myth, beginning with ancient historiographic traditions and ending with its transformation into a social utopia in the works of modern thinkers. Particular attention is paid to how the idealized image of the “noble savage” and “Scythian sage” (Anacharsis) was adapted by the Russian intellectual elite in the search for national identity and the justification of Russia's messianic role. The reception of the “Scythian war” mythologeme in Russian culture is viewed not simply as a tactical device, but as a profound ideological concept inextricably linked with the events of the Patriotic War of 1812. The work analyzes how archaeological discoveries of the 19th century They verified the “fabulosity” of ancient authors, transforming poetic metaphors into proven historical facts. The article examines the influence of the “Scythian narrative” on the works of A.A. Blok, M.A. Bakunin, A.I. Herzen, and other significant figures whose contributions facilitated the emergence of the Scythian theme from the control of official historiography into the realm of free philosophical inquiry. The article concludes by examining the inertia of

the “Scythian text” in the Soviet and post-Soviet periods, including contemporary attempts to revive this discourse. Systematization of the identified factors in the romanticization of “Scythianity” allows the author to conclude that the relevance of this image is cyclical during periods of acute sociopolitical crises.

Keywords: Russian Scythianism, Scythian mythologeme, Anacharsis, Scythian triad, Scythian warfare, national identity.

Chulkov Oleg Alekseevich – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Psychology, and Cultural Studies at the Admiral S.O. Makarov State University of Maritime and Inland Shipping, St. Petersburg.

Н.А. Романов

С.Ю. РУМЯНЦЕВ, «КНИГА ТИШИНЫ. ЗВУКОВОЙ ОБРАЗ ГОРОДА»: К ВОПРОСУ РЕКОНСТРУКЦИИ И СОХРАНЕНИЯ «ЗВУКОСОЗЕРЦАНИЯ НАЦИИ»

Аннотация. В статье анализируются ключевые идеи и теоретические положения отечественного музыковеда и мыслителя С.Ю. Румянцева, посвященные глубокому осмыслению специфики «звукосозерцания нации» и исторической судьбы «национального звукового мышления» в рамках русской культуры. На основании проведенного анализа в работе обосновывается актуальность сложной проблематики реконструкции и сохранения звуковой культуры России, обозначаются основные негативные последствия шумового загрязнения отечественного социокультурного пространства, подробно рассматривается значение тишины и звуковых «доминант» в качестве необходимого условия не только для создания гармоничной для существования человека акустической среды, но и для поддержания и естественного развития самобытной аудиальной культуры. Вместе с тем в тексте намечаются возможные траектории изучения и междисциплинарного осмысления специфики воспринимаемой человеком акустической среды как неотъемлемой составляющей механизма формирования культурной идентичности. В заключении последовательно обозначается проблемное поле актуальных вопросов, постановка которых обусловлена необходимостью уделения на теоретическом и практическом уровнях пристального внимания теме сохранения и проектирования звуковой среды и аудиальной культуры современной России в ситуации возрастания глобальных вызовов, угрожающих целостности ее самобытного национального характера.

Ключевые слова: русская звуковая культура, национальное звукосозерцание, звуковое мышление, аудиальная культура, звуковое культурное наследие, шум, тишина.

Романов Никита Александрович – кандидат культурологии, преподаватель кафедры рекламы и связей с общественностью Института бизнес-коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета промышленных технологий и дизайна.

На рубеже XX–XXI вв. разрабатывается и легитимизируется область исследований звука [2] и аудиальной культуры [1] в рамках гуманитарного научного знания. Под пристальным вниманием в качестве объектов для изучения оказываются не только музыка или человеческая речь, но и другие аспекты социокультурной жизни и окружающей среды, которые так или иначе связаны с восприятием, пониманием и использованием звука человеком: звуковые объекты и события, шум и тишина, практики производства и прослушивания звука и т.д.

При рассмотрении особенностей взаимодействия человека со звуком и акустической средой с неизбежностью возникает проблематика определения специфики формирования культуры прослушивания звука человеком, в соответствии с которой акустическое многообразие приобретает функциональное, эстетическое, символическое и аксиологическое измерение. В этом отношении анализ и сопоставление разных подходов к осмыслению звукового мира позволяет как лучше понять присутствие человеку особенности восприятия аудиального (условно «универсальные»), так и выявить и проанализировать своеобразие позиций прослушивания акустической среды, которые обусловлены уникальными региональными особенностями.

Иначе говоря, при изучении взаимодействия человека с акустической средой необходимо учитывать социокультурный контекст, который во многом предопределяет формирование локальных особенностей практик прослушивания звука, а вместе с тем и организацию самой «композиции» (звукового состава) окружающей акустической среды.

«Книга тишины. Звуковой образ города» отечественного музыковеда и мыслителя С.Ю. Румянцева, несмотря на сложный авторский стиль изложения мыслей, который П. Айду характеризует как «лоскутное одеяло из мыслей, воспоминаний, цитат» [3, с. 17], на наш взгляд, обладает неоспоримой эвристической ценностью, так как предлагает внимательным читателям возможные траектории осмысления не только состава окружающей человека акустической среды, но и особенностей и судьбы «национального звукового мышления» [3, с. 21] русской культуры.

Румянцев подчеркивает первостепенную роль «личного участия» человека в осмыслении «сложной», «грубой» и «одновременно тончайшей» [3, с. 18] звуковой среды: «...через себя сквозь фибры души фильтрует звуки и краски мира каждый человек» [3, с. 19]. В этом отношении, затрагивая проблематику выбора методологического подхода к изучению звуковой

среды, он фактически освобождает себя от «“точных” методов, разлагающих целое на “источники” и “составные” части» [3, с. 19]. В том числе по этой причине в его текстах довольно сложно обнаружить привычную для научного дискурса логику повествования, выверенность доказательной и понятийной базы. Тем не менее, это не затрудняет наши возможности анализа некоторых из примечательных лейтмотивов, которые прослеживаются в этой книге.

Обращаясь к письменным свидетельствам звуковой среды рубежа XIX и XX вв. (например, звуков Санкт-Петербурга в воспоминаниях М.В. Добужинского), Румянцев акцентирует внимание на отсутствии исследований русской культуры звона как «особой сферы существования звуковой материи в конкретной стране, как звуковой стихии, оказавшей мощное влияние на звукоосозерцание нации, национальное звуковое мышление» [3, с. 21]. Осмысление значения колокольного звука для русского человека и последствий его постепенного исчезновения в годы советской власти становятся у Румянцева одной из центральных тем, вокруг которых выстраивается повествование и рассуждения о судьбе «русского (национального) звукокосмоса» [3, с. 24] в течение всего XX века.

Не оставляя в стороне многообразие повседневных звуков и их роли в жизни человека (от пения птиц до стука телег), он, тем не менее, выдвигает на первый план колокольный звон и его исключительное значение в процессе формирования русской звуковой культуры. В этом отношении примечательно, что в звучании колокола Румянцев находит уникальное объединение сакрального и бытового в культуре: «Человек – творец шума, создатель тишины и ее убийца. Но звон побуждает его по-особому воспринимать мир, выделять его звенящие звукокомпоненты. Звон – серебряный стержень, бобовый стебель от земли до неба, сакральное и бытовое, земное и небесное одновременно» [3, с. 234–235].

Здесь же важно отметить, что он подчеркивает особенно трепетное восприятие колокола именно в русской культуре: «В России же колокол никогда не был просто предметом, “инструментом для извлечения звуков”. Общеизвестны факты отношения к колоколу как к живому существу, даже как к личности, со своим именем, биографией и т.п. У нас колокола не раскачивали (ведь это значит – раскачивали свод небесный), не били снаружи механическими молотками, не рассверливали станками (звонари своими руками нежно подпиливали края колокола для настройки), не подвязывали им языки (см. у

Хайдеггера)» [3, с. 219]. Иными словами, православный колокольный звон для Румянцева оказывается звуковым событием, которое не только выстраивает ритмику, гармоничность и упорядоченность (космичность) акустической среды русской культуры, но и непосредственным образом влияет на духовную жизнь русского человека и его мироощущение.

Еще одной и не менее важной траекторией, которую следует отметить, являются рассуждения Румянцева о пагубной роли изменения звуковой среды, обусловленной «сверхурбанизацией» [3, с. 29] и неконтролируемым возрастанием «шумового пояса звуковой среды» [3, с. 29], а значит и нарушением тонкого баланса между тишиной и шумом. Противопоставляя между собой утраченную тишину и окружающий сегодня человека перманентный шум городской жизни, он обращается не только к осмыслению «Гудковой симфонии» А. Авраамова и к разнообразным практикам шумовых оркестров 20-х гг. XX в., но и к личному опыту переживания изменения окружающей его звуковой среды во второй половине XX в.

Он также подчеркивает, что тишина не является полным отсутствием звуков как таковых («беззвучьем», или «смертью звуков» [3, с. 183]), а отсутствием шума, который не позволяет человеку жить в «мире, покое, согласии и ладе» [3, с. 184]. В этом отношении Румянцев прослеживает негативное воздействие шума не столько в его прямом влиянии на психофизиологическое состояние человека, а сколько в невозможности из-за его наличия ощущать «благодатность», «благотворность» и «богоданность» [3, с. 184] тишины.

При этом шум и тишина оказываются не только элементами «внешнего» звукового мира, но и соразмерны внутренней духовной жизнью человека: «Звуковая материя относится к тем тончайшим явлениям, восприятие которых не терпит суеты и требует душевной тишины, сосредоточенности духа» [3, с. 270]. Поэтому непрекращающееся и возрастающее воздействие шума современной городской жизни с неизбежностью осложняет возможность услышать себя и прислушаться к себе (уединиться и «настроиться» на определенный лад), а вместе с тем воспринимать окружающий мир и гармонично существовать в нем.

Продолжая и развивая рассуждения Румянцева, уместно задаться вопросом не только о соотношении в отечественной звуковой среде, социокультурном пространстве и духовной жизни человека тишины и шума, но и о наличии (или отсутствии) уникальных звуковых объектов и событий, которые могли бы позволить судить о существовании в настоящее время

уникального «звукосозерцания нации» и «национального звукового мышления». Если в качестве объединяющего и настраивающего «на единый лад» элемента акустической среды Румянцев обозначает православный колокольный звон, то его повсеместное возрождение в современной России после долгого «молчания» во времена советской власти можно было бы считать в качестве события, которое может поспособствовать восстановлению самобытной отечественной культуры прослушивания звука. Тем не менее необходимо обозначить одну из причин, которая, на наш взгляд, в значительной степени усложняет возможность существования сегодня человека в едином, согласованном и гармоничном звуковом поле, а также затрудняет не только сохранение или реконструкцию «национального звукового мышления» [3, с. 21], но и возможные пути его последующего развития в современной России.

Тишина, являющаяся необходимым условием для того, чтобы отдельные звуки и их сочетания могли бы быть внимательно расслышаны (распознаны) человеком, сегодня действительно оказывается одним из дефицитных элементов окружающей среды. В этом отношении акустическое загрязнение в виде широкополосного гула и всюду проникающего шума неминуемо редуцирует спектр аудиальных объектов и событий природного и культурного происхождения, которые действительно в состоянии обогатить практики прослушивания звука современным человеком.

Поэтому в настоящее время скорее уместнее рассуждать о массиве трудно дифференцируемого звукошумового континуума (особенно в условиях городской жизни), обусловленном повсеместным использованием разнообразных технических устройств (от транспортных средств до аудиоаппаратуры) и большой плотностью населения, а не о гармоничной и разборчивой для слухового восприятия «композиции» звуковой среды, благотворно воздействующей на психофизиологическое и духовное состояние человека.

С этого ракурса уместно рассматривать шум так же, как проявление более общих глобальных тенденций социокультурной жизни современного человечества, в соответствии с которыми при наполнении повседневности одинаковым звуковым окружением (от шумового фона бытовых технических устройств до воспроизведения популярной музыки) формируется относительно однородная по свойствам и своему воздействию акустическая среда, состоящая скорее из гомогенных, нежели из уникальных звуковых комплексов.

Вместе с тем важно отметить, что практически повсеместное преобладание интенсивного шума в общественных урбанистических пространствах, судя по всему, не только влияет на снижение чувствительности (открытости) человека к восприятию звуков, которое можно расценивать в качестве одного из механизмов защиты от неконтролируемого звукового давления, но и способствует смещению фокуса внимания на локальные звуковые среды (прослушивание музыки в наушниках, домашняя звукоизолированная акустическая среда и т.д.).

При этом не столько естественное наличие условно частных (приватных) акустических пространств, а сколько отсутствие возможности поддержания акустического пространства с распознаваемыми всеми звуковыми доминантами, не являющимися при этом следствиями глобального развития человечества, а представляющими из себя уникальные звуковые сочетания «искусственного» и природного происхождения, является фактором, который сегодня в значительной степени нивелирует значение звукового измерения в процессах формирования культурной идентичности человека, а также связанных с этим культурно-обусловленных особенностей восприятия, осмысления и использования звука.

Поэтому в ситуации наличия множества локальных звуковых сред с разнонаправленным и при этом довольно усредненным по своей сути звуковым содержанием и одновременной невозможностью расслышать в шуме окружающей среды уникальные звуки и их сочетания, а вместе с тем и аудиальные доминанты (звуковые «камертоны»), не только осложняются процедуры определения и анализа характерных особенностей современной специфики «звукосозерцания нации», но и ставится под сомнение как таковая возможность существования в настоящее время общих для отечественного социокультурного пространства ориентиров в вопросах восприятия и осмысления состава акустической среды в качестве неотъемлемого проявления самобытности русской культуры.

Состав акустической среды и соотношение в нем шума и тишины таким образом является не только предметной областью акустической экологии как дисциплины, заботящейся о поддержании аудиальной «гигиены» в целях проектирования и поддержания комфортной для человека среды обитания, но (а возможно, и прежде всего) и проблемой сохранения и реконструкции звукового культурного наследия, а вместе с тем и развития актуальных особенностей аудиальной культуры современной России. Отечественный звукорежиссер и исследова-

тель А. Рясов, рассуждая об особенностях восприятия звука, отмечает, что «всякое изменение условий слушания предоставляет звуку новый способ явить себя» [4, с. 138].

В этом отношении существование звуковой среды со сложной и богатой звуковой «композицией» с неизбежностью предполагает дифференцируемость в акте прослушивания различных звуковых событий и объектов природного (например, вокализации птиц) и искусственного происхождения (например, православного колокольного звона), а следовательно – и отсутствие препятствующего этому перманентного, монотонного, широкополосного и смешивающего между собой любую аудиальную информацию шума. Отсюда общемировое увеличение шумового загрязнения уместно также рассматривать как глобальную и транснациональную угрозу, которая в состоянии делать неслышимыми любые самобытные проявления акустической среды.

Таким образом, тема сохранения и реконструкции «звуко-созерцания нации» обретает, на наш взгляд, дополнительные траектории и измерения для философской и культурологической аналитики, а вместе с тем провоцирует к постановке следующих вопросов: какие действительно слышимые элементы акустической среды современной России можно считать в качестве определяющих в вопросах культурной идентичности; достаточно ли в настоящее время звучания русского языка, музыкальных произведений и уникальных сочетаний природных сред для формирования русского «национального звукового мышления» [3, с. 21]; какие различия существуют в восприятии и осмыслении звуковых событий и объектов многонациональным народом России; уместно ли говорить о существовании звукового или слышимого человеком культурного наследия; может ли «композиция» акустической среды стать объектом для целенаправленного проектирования в целях реконструкции, сохранения, поддержания и развития звуковой культуры России в условиях глобальных вызовов, угрожающих ее существованию в качестве самобытной и уникальной страны.

Литература

1. Bull M., Back S. The Auditory Culture Reader. Routledge: London, 2020.
2. Pinch T., Bijsterveld K. The Oxford Handbook of Sound Studies. Oxford University Press: Oxford, 2012.

3. Румянцев С.Ю. Книга тишины. Звуковой образ города: Опыт музыкально-исторической антропологии. М.: Центр книги Рудомино; Бослен, 2020.
4. Рясов А.В. Едва слышный гул. Введение в философию звука. М.: Новое литературное обозрение, 2024.

Nikita A. Romanov

S.Yu. Rumyantsev, “The Book of Silence. The Sound Image of the City”: Towards the issue of the reconstruction and preservation of the “sound-contemplation of a nation”

Abstract. The article analyzes the key ideas and theoretical propositions of the Russian musicologist and thinker S.Yu. Rumyantsev, dedicated to a profound understanding of the specifics of the “sound-contemplation of a nation” and the historical fate of “national sound thinking” within the framework of Russian culture. Based on the analysis, the paper substantiates the relevance of the complex issues regarding the reconstruction and preservation of Russia’s sound culture, identifies the main negative consequences of noise pollution in the domestic socio-cultural space, and examines in detail the significance of silence and sound “dominants” as a necessary condition not only for creating a harmonious acoustic environment for human existence but also for maintaining and naturally developing a unique aural culture. At the same time, the text outlines possible trajectories for the study and interdisciplinary comprehension of the specifics of the acoustic environment perceived by humans as an integral component of the mechanism of cultural identity formation. In conclusion, the article consistently defines a problematic field of current questions, the formulation of which is necessitated by the need for focused attention at both theoretical and practical levels to the preservation and design of the sound environment and aural culture of modern Russia in the context of increasing global challenges that threaten the integrity of its unique and original national character.

Keywords: Russian sound culture, national sound-contemplation, sound thinking, aural culture, acoustic cultural heritage, noise, silence.

Romanov Nikita Aleksandrovich – PhD in Culturology, Lecturer at the Department of Advertising and Public Relations at the Institute of Business Communications at the St. Petersburg State University of Industrial Technologies and Design.

В.М. Соловьев, Е.Ю. Перова

ДВЕНАДЦАТЬ ИКОН РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ: МАЛЕНЬКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ЭКСПЕРИМЕНТ

Аннотация. Искажение ценностных ориентиров и их деструктивное упрощение нивелируют то, что традиционно считается приоритетным, переводя значимые смыслы в разряд второстепенных. Это относится и к принципу построения рейтинговых систем на основе заранее определенных критериев иерархического подхода к оценке памятников истории. В статье анализируется проведенный в вузе педагогический эксперимент, выявивший особенности восприятия текстов культуры в современной студенческой аудитории (задействовано более 100 студенческих работ). Рассматривается пример педагогики, рассчитанной на реверсивную психологию – специфический феномен, при котором традиционное воспитание и обучение блокируются подсознательным отторжением и неприятием внешнего дидактического давления. Авторы обосновывают вывод о том, что в условиях кризиса смыслов актуальной культуры именно внутренний, личностный потенциал студента становится наиболее убедительным ресурсом для осознания культурной идентичности. Подчеркивается необходимость отказа от слепого копирования зарубежных масскультурных калек в пользу развития оригинальных педагогических методик, адекватных вызовам времени. Резюмируется, что восстановление преемственности поколений невозможно без искреннего, недирективного освоения духовного наследия через личный опыт переживания культурных ценностей.

Ключевые слова: русская культура, идентичность, патриотизм, артефакт, гипертекстуальный дискурс, культурный суверенитет, фейковый патриотизм, ценностные константы, эмоциональный интеллект.

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

Перова Екатерина Юрьевна – кандидат культурологии, доцент кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета.

Поистине, исторический путь России идет по кругу, а повторение схожих ситуаций подчас напоминает эффект дежавю (от фр. *déjà vu* – уже виденное) – ощущение того, что нечто подобное уже происходило в прошлом.

«Чем истины выше, – с глубинной болью предостерегал Н.В. Гоголь в статье «О том, что такое слово» из “Выбранных мест из переписки с друзьями”, – тем нужно быть осторожнее с ними; иначе они вдруг обратятся в общие места, а общим местам уже не верят. Не столько зла произвели сами безбожники, сколько произвели зла лицемерные или даже просто неприготовленные проповедатели Бога, дерзавшие произносить имя Его неосвященными устами» [6, с. 37]. Писатель рассуждал и о превратно понятом патриотизме, который, по его разумению, не имеет ничего общего с подлинным чувством: «наша русская Россия» «не та, которую показывают нам грубо какие-нибудь квасные патриоты, и не та, которую вызывают к нам из-за моря очужеземившиеся русские» [6, с. 218]. По словам Гоголя, любовь к Отечеству нередко превращается в приторное хвастовство. Доказательством тому служат «наши так называемые квасные патриоты: после их неуместных похвал – только хочется плюнуть на Россию» [6, с. 59].

Космополитом или патриотом был Н.В. Гоголь? Этот вопрос в той же мере остр и уместен применительно к А.И. Герцену, определявшему патриотизм как свирепую добродетель, из-за которой пролито вдесятеро больше крови, чем от всех пороков вместе. «Всю Россию, – добавляет он, – охватил сифилис патриотизма!» [5, с. 41].

В настоящее время правомерно говорить о так называемом «фейковом» патриотизме, замешанном наполовину на директивном нажиме, наполовину на демагогии в сочетании с пафосной риторикой. И то и другое направлено на то, чтобы заставить быть патриотом; однако, как все поддельное и подложное, такой патриотизм дает не ожидаемый, а противоположный эффект и откровенно пробуксовывает. Это во многом объясняется существенным обновлением целевой аудитории. Зумеры и миллениалы, составляющие сегодня костяк молодого поколения, привычно и равнодушно игнорируют информационный спам и фальшь. В отличие от *homo soveticus* постсталинских лет, они погружены в собственный ценностный мир, из которого их невозможно извлечь ни кнутом, ни пряником. Доверие младших к старшим подорвано массой требований первых ко вторым при минимуме конструктивных решений. Главное же, чем подорван нравственный капитал дедов и отцов

в глазах сыновей и внуков, – вопиющий дефицит достойных примеров для подражания [4].

Регрессирующее искажение ценностных ориентиров и деструктивное упрощение, приходящие на смену традиционным ценностям, отодвигают на обочину и нивелируют то, что прежде считалось приоритетным, переводя это в разряд второстепенного, маргинального и факультативного. Меняется сама расстановка ключевых акцентов и кардинальных критериев качества личности: на первое место выходят не интеллектуальные и наделенные талантом люди, а заурядные посредственности. Этот «триумф посредственности» в свое время анализировал Г. Маркузе в исследовании «Одномерный человек» и предвещал М. Кундера в романе «Торжество незначительности». Возобладавшая технологическая рациональность одержала верх над гуманитаристикой – системой координат и парадигмой, лежащими вне сферы господствующих в постиндустриальном обществе технологий. Тем не менее именно гуманитаристика остается единственной структурой, способной искать ответ на вопрос «Кто есть я?» и предлагать подход к освоению субъектом окружающего мира [2, с. 10–11].

Удивительно ли, что в первой четверти XXI столетия патриотизм, как и в XIX веке, снова стал «лакмусовой бумажкой», индикатором и – говоря современным языком – триггером? Новейшая фасетная модель обработки информации с характерным для нее членением и параллельным разделением объектов на отдельные независимые множества приводит к семантической путанице и смысловой аберрации этого понятия.

Недавно студентам-культурологам было предложено следующее задание: «Руководствуясь аксиологическим подходом, подберите двенадцать икон русской культуры от древности до современности». Задание вызвало и интерес, и энтузиазм. Никого, однако, не смутило то, что фактически к русской культуре предстояло приложить ту же «линейку» и тот же шаблон, которые общеприняты на Западе (в частности, в Великобритании).

Персонифицирующая искусственный интеллект Алиса довольно толково прокомментировала понятие «вторичность русской культуры». Она отметила, что это может означать зависимость русской культуры от западной или подражание западным формам в различных сферах: литературе, искусстве, идеологии. Подобное утверждение может быть связано с историческими факторами, мнениями экспертов и общественными дискуссиями.

Собственно говоря, во вписывании себя и своей страны в шкалу мировых ценностей нет ничего предосудительного. Быть может, отчасти оно лежит в русле открытости отечественной культуры и той самой «всечеловечности», которая начинается восприимчивостью различных культур со всеми их особенностями как равных себе.

Есть, однако, тенденция, которую допустимо рассматривать как механическое импортирование зарубежных образцов и практик или иных заимствований извне в качестве нормы – чего-то непреложного и естественного. Это может касаться как «приклеивания» столичному Дому правительства американского ярлыка «Белый дом», так и распространяться на более масштабные явления, например на целую образовательную модель – Болонскую систему подготовки специалистов в высшей школе.

Другой пример тоже небезынтересно привести. Старым москвичам с детства памятен продмаг в Сокольниках, за которым еще в годы Великой Отечественной закрепилось название «Донорский», потому что там был организован пункт сдачи крови, и в обмен на выданный талон человек мог вне карточек получить что-то съестное. Дети послевоенных лет привычно употребляли это усвоенное от родителей и прижившееся название, и оно естественно и эстафетно перешло их сыновьям и дочерям, но не внукам и правнукам. Последним уже непонятно, что за «Донорский», почему и отчего «Донорский», и они используют или сленговые (всяквсячина, лавка, магаз, хламбард), или ходовые названия (маркет, супермаркет, «Магмаг» (магазин «Магнолия»), просто «Магнолия») и что-то еще в этом роде. Т.е. прервалась та ниточка времен, которая обеспечивала связь настоящего с прошлым, и замутнился маленький, но важный в локальном масштабе и конкретном топосе источник патриотизма.

Пожалуй, такой перенос на русскую почву отдельных заграничных элементов и продуктов был бы вполне безобиден, если бы не сопровождался радикальным отказом от прижившихся национальных ценностей и не шел во вред укоренившимся традициям. Сбой попытки привить в России упомянутую Болонскую систему, вылившийся по большей части в формализацию и профанацию, как раз подтверждает ущербность и токсичность подобных экспериментов. Нельзя не признать, что затеянная реформа по всем фронтам провалилась с треском, а сейчас и вовсе стала не только инородным телом, но и угрозой культурному суверенитету и национальной безопасности страны.

Откуда и отчего такая торопливая готовность к убогому повтору чужих реалий? И почему фабрике елочных игрушек и сорту качественной муки хватило изобретательности дать название «Белый терем», а к зданию колониального типа на Краснопресненской набережной со странной скоростью и азартностью «прикнупили» заокеанскую этикетку?

Не так уж далеко от истины предположение, что архитектурный стиль, в котором еще в советское время (1972–1981) была построена будущая резиденция российского кабмина, сразу восприняли как «не свой», неместный, чужестранный. Эта подмеченная народом разнотелость в определенный момент (1993) сработала, из-за чего быстро и легко появился такой частный подвид топонима, как Белый дом.

Северная Венеция (Санкт-Петербург), Русский Версаль (Петергоф), Москва-Сити, Московский Париж (Рождественка), Русская Швейцария (о Звенигороде) – тоже дань и почти раболепный поклон инокультуре, психологическое ощущение вторичности, косвенное признание креативной несостоятельности и иррациональная вера в превосходство чужих моделей.

Из той же серии – второпях «загримированный», чтобы сгладить сатанинский оскал Хэллоуина, Тыквенный спас или странное, напоминающее пасхальный крестный ход шествие в честь небесного покровителя Ирландии святого Патрика, не говоря уже о гламурном поветрии с «валентинками».

Насколько невинен такой «ползучий», неумышленный космополитизм, просачивающийся, скорее всего, без злого умысла, а, как это часто бывает, с самыми добрыми и искренними патриотическими намерениями? Переход от патриотизма к антипатриотизму возможен и реален, но зачастую неведом ретивому «родинолюбу».

Это не призыв «трясти ветошью» или актуализировать пронафталиненный календарь, пополняя перечень приевшихся профессиональных дат днем блогера, днем пиарщика или днем фейкмейкера. Подобное стало бы ложно понятым патриотическим начинанием. В конце концов, нет же у нас дня курьера – и ничего, обходимся.

И как заодно не вспомнить про засор родной речи «сорянами», «океями», «сенксами», «рофлами», «велкамами» и «фуди»? Причем параллельно происходит вымывание и забвение хороших русских слов, их концептуальных и денотативных значений. Недавно редактор (молодая девушка), наткнувшись в тексте на незнакомое словосочетание, мгновенно и не задумываясь – что называется, на автомате – исправила «ражий

детина» на «рыжий». При объяснении, что ражий – это дородный, крепкий и здоровый, выпускница филфака спокойно и с достоинством возразила: «Зачем заморачиваться? Теперь так не говорят. Не нравится «рыжий» – давайте заменим на «брутальный»».

Любопытно, что рекламщики, наставляя коммерсантов доверять интуиции и уходить от копирования раскрученных стереотипов, призывают смелее полагаться на «чуйку». Пиар-мотивация при этом довольно странная: успех якобы ждет будущих лидеров бизнеса на том основании, что они «все делают не так». Несуразность здесь заключается в том, что такой совет нацелен на отказ от малодушия и дерзкое движение против течения, однако с точки зрения языка «не так» часто означает «наперекосяк». Возможно, тут уместнее была бы иная речевая формула: вместо слогана «ведь ты все делаешь не так» лучше бы подошел другой – «ведь ты всегда поступаешь по-своему». Разумеется, PR-технологи руководствуются своими резонами, и в поисках позитивного решения их выбор при психологически сомнительных аргументах может давать нужный эффект. Важен сам упор на нестандартность менеджмента, оригинальность мышления и отказ от подражания в пользу ставки на собственное «Я».

Поиск баланса между глобальным и локальным сейчас особенно актуален. Потребность в убедительном подтверждении своей культурно-национальной идентичности постоянно упирается в тренд доминирующих в мире тенденций и стремление не «выбиваться из их берегов» [3, с. 12].

Копирование в культуре далеко не всегда реплика или плагиат. Оно давно и прочно зарекомендовало себя как состоявшаяся апробированная форма художественного выражения [1, с. 262], и дискуссия, в какой мере Московский Кремль повторяет замок в Милане, а Казанский собор в Санкт-Петербурге – храм св. Петра в Риме, думается, излишня.

Граница между оригиналом и копией размывается, как правило, на бытовом потребительском уровне, когда нехитрое, казалось бы, заимствование приобретает нежелательные черты культурной апроприации, превращаясь в разновидность парсинга – вытягивания из глобального культурного пространства уже существующего продукта в обход авторского права и пренебрежительном игнорировании права на защищенную им собственность. То есть здесь имеет место паразитическое скачивание – форма немотивированного или мотивированного обогащения за чужой счет, не приносящая общественной пользы, а,

напротив, идущая во вред, ибо не содержит элементов творчества и созидания и приводит к монотонности и однообразию культурного ландшафта и общего фона жизни.

Вместе с тем в русскую натуру, в русский характер невесть когда и, что называется, онтологически заложена то ли беззаветная, то ли беспечная, но абсолютно искренняя, невольная и даже по-детски непосредственная, граничащая с наивностью неискушенность. Она сбивает оптику прагматической ориентации в постоянно изменяющемся мире и адекватной реакции на вызовы времени, но дает посыл, стимул и опыт шагать по чужой почве как по своей. В этом тоже, между прочим, заключается всеединство – гармония всего сущего, где все элементы и аспекты реальности взаимосвязаны, взаимодействуют и корреспондируют.

Разумеется, в задании выделить двенадцать икон русской культуры нет ничего плохого. Возможно, оно даже по-своему свежее, хотя сама по себе нацеленность на клонирование популярной английской инициативы сильно снижает эффект оригинальности. Размещение на специальном веб-сайте (www.icons.org.uk), создание которого стоило 1 млн фунтов стерлингов из денег британских налогоплательщиков, автоматически не переводит бескреативное воспроизведение иностранного опыта в разряд инновационных проектов.

Здесь будет кстати маленькое лирическое отступление как внесюжетный элемент и композиционно-стилистический прием, при котором позволительно временно отходить от основной линии личных размышлений, чувств или рассуждений, не выпадая при этом из главного дискурса. Реплика «в сторону» касается культурной революции – словосочетания, которое привычно ассоциируется с чем-то положительным, прогрессивным и чаще с хорошим, чем с плохим. Между тем и при Петре I, и в советскую эпоху она выливалась в комплекс мероприятий, приводивших к серьезной перелицовке всей ткани общественной и частной жизни сверху донизу и снизу доверху, и вопрос, какая составляющая при этом преобладала – конструктивная и созидательная или деструктивная и разрушительная, – остается спорным и открытым.

Аналогичное явление в Китае (1966–1976), связанное с действиями хунвейбинских группировок, отличалось агрессивным и крайне пренебрежительным отношением к традиционной культуре, жестокостью к ее носителям, попранием их прав и интересов. Современная деформация культуры в России под термин «культурная революция» не подводилась, но тот

затяжной кризис, который наблюдается в культуре в целом и в образовании, науке, других сферах, в частности, к сожалению, сопровождается фатальным обесцениванием и вымыванием из жизненного пространства многого важного, нужного, укорененного. Спешно и хаотично насаждаемые взамен новые стандарты и формальные модели вместо упраздненного и отменяемого катастрофично сказываются на качестве личности.

Этот несколько выпадающий из нарратива «апарт» понадобился с целью прояснить, что в таком контексте втискивание и «упаковка» достижений русской культуры в двенадцатимерность – это, конечно, чистой воды профанация, грубое упрощение. Однако такой эксперимент вполне согласуется с привычной сегодня и широко практикуемой массмедиа подачей фейковых ценностных ориентиров, рейтингового гипноза, псевдоаксиологических систем, контентов и унификаций «лайт».

Приходится констатировать, что ни в одной из групп студентов (в общей сложности задание выполняли 114 чел.) никому не пришло в голову оспорить правомерность этого задания, подвергнуть сомнению сам его смысл и опротестовать подгонку фактов и явлений нашей культуры под заданный стандарт.

Смягчающий момент – подкупающая мистика сакрального числа двенадцать, вызывающего ассоциации с тем же количеством месяцев в году, часов дня и ночи, олимпийских богов в греческой мифологии, колен Израилевых, таблиц с законами в римском праве, апостолов в христианской традиции, имамов в исламе, а в целом – с исходящим от самой цифры космическим порядком, духом величия, полнотой и совершенством.

Словом, искушение принять двенадцатиступенчатую структуру мироздания велико, и не поддаться ему сложно. Да еще и старинная русская дюжина подыгрывает, напоминая о том, что этимологически в ее основе лежит старославянский термин, происходящий от слова *дугъ* – сила; а стало быть, тут даже чисто бытовой ряд выстраивается со священным оттенком: большой, сильный, мощный. Это побуждало и в розничной торговле, и в домашнем обиходе придерживаться именно этой единицы измерения: продавать и покупать не сколько-то, а непременно дюжину штук чего бы то ни было, будь то яйца или какой другой съестной и несъестной товар.

Правда, при итоговом разборе работ и с помощью наводящих вопросов студентов удалось переориентировать и настроить на критическо-аналитическую волну. В результате завязалась довольно острая и эмоциональная дискуссия, в ходе кото-

рой в аудитории выделилось несколько «запевал», сумевших своими выступлениями подвести товарищей к важному выводу: шаблонирование и дублирование каких-то работающих в зарубежье схем и программ далеко не всегда и не во всем приемлемо в России. В отличие от телешоу типа «Поле чудес» или «Кто хочет стать миллионером», серьезные вопросы и проблемы, предполагающие осмысление роли и места русской культуры, некорректно выносить в медийный формат, ценностно снижающий и деформирующий понятийный уровень информации и переводящий ее в контекст низкопробного ширпотреба. Кто-то даже привел известный фразеологизм «палить в белый свет как в копеечку», имея в виду действовать лихо, но хаотично, бездумно, наугад, наудачу, вслепую, считая подходящей целью все окружающее пространство.

Одна из студенток (она скромно попросила не называть ее имени) не без запальчивости сказала: «У нас сейчас на словах много патриотизма, а вот смотрите, что на деле. Мы активно, с удовольствием даже, включились в задание наскоро сляпать по английской кальке некий набор наиболее значимых артефактов русской культуры. И при этом даже не задумались, что, поддавшись ложным сигналам, скатились тем самым в самый низ масскультурного популизма. Ведь, если разобраться, базовые ценности русской культуры никак не укладываются в тупую дюжину, не поддаются вбиванию в прокрустово ложе этой насквозь фальшивой, надуманной, искусственной и фейковой иерархии. Следовательно, мы с вами пошли на поводу у провокации, повелись на хитрую подставу. С какой стати и с какого переполоха, спрашивается, нам по отношению к русской культуре следовать облегченной американской или английской системе рейтингов? На чем основана эта система? На имитации и подражании? На рекламных вбросах и пропиааренных мнениях? Зачем это нам? Чтобы потерять свое лицо, свой собственный голос? Мне стыдно, что я была такая дура и сразу не раскусила, в чем подвох и в чем фишка этого задания. Но я еще и испытываю настоящий испанский стыд из-за того, что никто из нас, то есть из вас, тоже не понял или не вспомнил ту простую истину, что культура оценивается не по той же шкале, по которой делаются ставки в спортивном тотализаторе. Она работает по другим принципам».

Эта горячая речь, записанная с диктофона, воспроизведена здесь дословно и без сокращений, и, наверное, в заключение никакого другого обобщения не требуется, ибо девушкой ска-

зано именно то, что педагогически закладывалось в задание и было ожидаемо на выходе.

Представляется, что здесь продемонстрирован хороший пример если не инновационной, то хорошо забытой и возобновленной педагогики, рассчитанной на реверсивную психологию – феномен, при котором воспитание и обучение блокируются отторжением и неприятием. Если бы преподаватель обратился к обкатанной методике и сам изложил то, что прозвучало из уст студентки, это бы не возымело должного действия. Даже напротив – сработало бы с точностью до наоборот, в лучшем случае застряв ватным комом вне сознания студентов, перекормленных назойливой дидактикой. Когда же они выслушали монолог, исходящий не снаружи от формального носителя информации, а как бы изнутри, это легло совершенно иначе, потому что не сопровождалось дежурным закреплением заданных компетенций, и личностный потенциал выступил как оптимальный довод и та внутренняя сила, у которых фактически безлимитный ресурс убеждения.

Литература

Исследования

1. *Васина С.А.* История возникновения и развития копирования // Молодой ученый. 2023. № 4 (451). С. 462–465.
2. *Демидова О.Р.* Гуманитаристика, гуманитарное знание, гуманитарные науки // «Universum»: Вестник Герценовского университета. 2009. С. 7–12.
3. *Кузнецова А.М., Кузнецов А.Е.* Антиномия смыслов: патриотизм и космополитизм // Вестник Бурятского гос. ун-та. 2015. Вып. 14. С. 10–17.
4. *Макаров А.И.* Андрей Макаров про зумеров и миллениалов // Дзен. 2023. 24 мая. URL: <https://dzen.ru/a/aAdDmsEuQSTbiIhX>.

Источники

5. *Герцен А.И.* Былое и думы: Автобиографическая хроника. М.: АСТ, 2022.
6. *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями; Духовная проза. М.: Патриот, 1993. С. 23–272.

Vladimir M. Solovyov, Ekaterina Ju. Perova

Twelve icons of Russian culture: a small pedagogical experiment

Abstract. The distortion of value orientations and their destructive simplification neutralize what is traditionally considered a priority, shifting significant meanings into the category of secondary ones. This also applies to the principle of building rating systems based on pre-defined criteria of a hierarchical approach to the evaluation of historical monuments. The article analyzes a pedagogical experiment conducted at a university, which revealed the specifics of cultural text perception among modern students (over 100 student papers were involved). An example of pedagogy based on reverse psychology is considered – a specific phenomenon in which traditional upbringing and education are blocked by subconscious rejection and non-acceptance of external didactic pressure. The authors substantiate the conclusion that in the context of the crisis of meanings in contemporary culture, it is the internal, personal potential of the student that becomes the most convincing resource for realizing cultural identity. The necessity of abandoning the blind copying of foreign mass-culture templates in favor of developing original pedagogical methods adequate to the challenges of the time is emphasized. It is summarized that the restoration of generational continuity is impossible without a sincere, non-directive mastery of spiritual heritage through the personal experience of living cultural values.

Keywords: Russian culture, identity, patriotism, artifact, hypertextual discourse, cultural sovereignty, fake patriotism, value constants, emotional intelligence.

Solovyov Vladimir Mikhailovich – Doctor of Historical Sciences, Professor, Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Perova Ekaterina Yuryevna – Candidate of Culturology, Associate Professor, Department of World Culture at Moscow State Linguistic University.

Е.В. Инсарова

ОБРАЗ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ В СИМВОЛИКЕ СКАУТСКОГО ДВИЖЕНИЯ В РОССИИ

Аннотация. Статья посвящена анализу роли святого Георгия Победоносца в символике и идеологии скаутского движения, прежде всего в России. Прослеживается эволюцию образа от византийских корней и средневекового рыцарского идеала до его трансформации в современную воспитательную методику. Культ святого Георгия органично воплощает базовые ценности скаутизма – мужество, защиту слабых, покровительство путешественникам и гармонию с природой. Подчеркивается, что христианская мораль служит фундаментом скаутской этики, а образ великомученика соединяет религиозную традицию с практическими задачами подготовки «юных разведчиков». Особое внимание уделяется уникальности российского опыта: в отличие от зарубежных филиалов WOSM и WAGGGS, в России святой Георгий остается центральной фигурой эмблематики, соседствуя с традиционным скаутским трилистником. Затрагиваются иконографические нюансы, в частности наличие нимба у святого на скаутских знаменах, что акцентирует внимание на духовном, а не только воинском аспекте его подвига. Показывается, как народный культ Георгия-змееборца нашел свое отражение в педагогической системе Р.С.С. Баден-Пауэлла и отечественных скаутских уставах начала XX в. Через призму трудов В.Я. Проппа и исторических свидетельств о покровительстве Николая II анализируется процесс формирования «последнего рыцарского ордена» современности, что позволяет сделать вывод о специфической национальной интерпретации скаутизма, где образ Георгия выступает связующим звеном между дореволюционной геральдикой, идеалами императорской семьи и деятельностью современных организаций. Таким образом, святой становится не просто символом, но и живым примером внутренней борьбы со «змием» – пороками и слабостями самого человека.

Ключевые слова: Георгий Победоносец, скаутское движение, христианская этика, историческая память, национальная идентичность.

Инсарова Екатерина Владимировна – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

О святом Георгии

Георгий Победоносец – христианский святой и великомученик, известный по всему миру. Однако в данной работе речь пойдет о сохранении его культа через скаутское движение (Scouting – скаутинг), которое сегодня представляют Всемирная организация скаутского движения (WOSM) и Всемирная ассоциация герл-скаутов (WAGGGS). Следует заметить: на данный момент ни один филиал скаутской организации не использует образ святого Георгия в своей эмблематике, кроме российского.

В России культ Георгия Победоносца передавался не только через устные легенды о чудесах (а позже – через Святое Предание, канонические и апокрифические жития, литературу), монеты и печати, но и через изобразительное искусство: иконы, фрески, картины и религиозные сооружения.

В иконографии святого Георгия выделяют два основных типа. Первый – фронтальный, с прямо стоящей фигурой воина с копьем (синайского происхождения). Первым таким изображением считается энкаустическая икона Богородицы со святыми Федором Стратилатом и Георгием из монастыря святой Екатерины на Синае. Второй тип – «Чудо Георгия о змие и девице» (или церковнославянское «Чудо Георгия, како избави дочь царевну от змия»), ставший ведущим. Этот сюжет изображает святого верхом на коне, пронзающим змея копьем. Такая иконография была известна еще по фреске в пещерной церкви в Каппадокии [11, с. 16–17].

Распространение культа святого Георгия в Европе и России

Зарождение культа почитания святого Георгия в Европе относится ко времени Крестовых походов (начиная с XI в.). Соответственно, уже от средневековых воинов пошла традиция возводить Георгия Победоносца в ранг почитаемых святых, причем наравне сосуществовало две его ипостаси: образ христианского мученика и образ воина. Георгий теперь «представляется небесным рыцарем–крестоносцем... покровителем христианских армий и дарителем побед, а также прямым участником битв во главе небесных воинств, помогающих правой стороне» [11, с. 56]. Бывало, на поле боя воины просили помощи у святого, порой даже обе воюющие стороны обращались к Георгию.

Согласно мнению балладиста Д. Паперброха (XVII в.), в эпоху Средневековья образ святого понимался как образ за-

щитника Церкви: в легенде о Георгии змий – это Сатана, а прекрасная девушка – собственно Церковь [11, с. 40]; сам Георгий выступает здесь как борец с «врагами внешними и внутренними» [11, с. 55], например с язычниками, воплощением которых в легенде стал правитель, отец спасенной Георгием девушки.

Одним из первых, кто связал образ Георгия с воинской традицией, был император Константин: в ряде источников он упоминается как основатель рыцарского ордена имени святого Георгия. Он же «...велел изобразить себя в виде конного воина, пронзающего дракона, и поместить изображение над входом в переднюю палату императорского дворца» [11, с. 56]. Отсюда, видимо, пошла традиция русских князей использовать образ Георгия Победоносца в геральдике (чаще всего в печатях), так как российская государственность возвышалась под патронажем Византийской империи.

В 1769 г. был учрежден Георгиевский крест для офицерского чина, а в царствование Александра I вводятся в обиход Георгиевские штандарты и трубы. В 1807 г. появляется Знак отличия Военного ордена (в просторечии – тоже Георгиевский крест, официально получивший данное именование только в 1913 г.). Немаловажно и то, что в 1887 г. некто Верховец издал книжку «Подробное описание жизни, страдания, чудес святого Великомученика Победоносца Георгия и чествований его имени», рекомендованную для прочтения в войсках [11, с. 79–80]. Этот факт позже отразился на использовании образа святого в символике первых скаутов Российской империи.

Часто при анализе геральдики возникает вопрос: воспринимается Георгий Победоносец как христианский святой или как историческое лицо? Нимб в иконографии появляется не всегда (изображение без нимба свойственно европейским культурам). Существуют разногласия между «православной» и «светской» версиями интерпретации образа. «Сторонники “светской” версии считают “ездеца” сугубо русским символом князя-воина, государя, который лишь во времена Петра Великого стал ассоциироваться с Георгием Победоносцем» [7].

При этом В.Я. Пропп, например, в описи 1127 г. ни в храмах Московского Кремля, ни в Троице-Сергиевой лавре (местах официальных почитаний) икон с изображением Георгия-змееборца не находит. Тогда Пропп делает вывод, что культ Георгия-змееборца не признавался официальной церковью. В соответствии с этим можно сделать еще одно заключение: первоначально Георгий – герой народного культа, а не официального, царского.

Митрополичий двор желал акцентировать внимание на христианском контексте «Чуда Георгия о змие», где святой побеждает дракона молитвой, а не копьем или иным оружием (согласно древнейшим греческим и латинским апокрифам) [11, с. 20].

Распространение культа святого Георгия в Англии

Распространение культа святого Георгия не могло не повлиять на культуру Великобритании. О том, насколько Георгий значим для англичан, говорит флаг Великобритании («Юнион Джек»), в основу которого помещен Георгиевский крест. Он отражает прежде всего христианскую сущность святого, побеждающего дракона силой веры. Небесным покровителем страны Георгия Победоносца назначает Эдвард III, он же учреждает орден Подвязки: «...членство Ордена Подвязки и Георгия было и остается крайне ограниченным... Позднее его членами могли становиться женщины. Реформация значительно урезала культ святого Георгия, и все же в 1818 г. в Англии был основан рыцарский орден святых Михаила и Георгия» [11, с. 65]. Также «в 1222 г. Оксфордский синод установил празднование 23 апреля, в 1408 г. Генрих учредил празднование Георгию в Кентерберийском соборе, и в 1415 г. Конституция архиепископа Кентерберийского Чичли (Chicheley) возвела 23 апреля в число самых больших праздников, равных Рождеству» [11, с. 64].

Святой Георгий был не просто почитаемым героем литературы и искусства, но с определенного времени стал маркером святости Англии. Как известно, многие европейские нации практиковали поиск корней, ведущих к ветхозаветной истории. Отсюда легенды о короле Артуре, рыцарях Круглого стола и святом Граале, связанные с историей христианизации Англии, где Иосиф выступает предком Артура. Именно поэтому святой Георгий становится необходимым звеном в исторической концепции Англии – не только как рыцарь, но и как потомок галилейского рода. Таким образом Англия пыталась монополизировать культ святого [11, с. 49–50].

В Англии также существует ряд орденов, посвященных Георгию Победоносцу (где изображается сам святой Георгий или Георгиевский крест), например: орден Подвязки, орден Св. Михаила и Св. Георгия и др.

О начале скаутского движения и появлении культа святого Георгия в скаутской символике

Многовековая история становления образа Георгия и использования его в символике разных орденов и даже стран су-

щественным образом влияла на течение истории XX в. Иначе говоря, описанный историко-культурный контекст не мог не повлиять на деятельность скаутской организации. Отвечая качествам и задачам скаутов, Георгий стал идеальным претендентом на роль покровителя юных разведчиков (их даже называли «рыцарями»).

Как известно, святой Георгий является покровителем воинов, а также землепашцев, пастухов и, что немаловажно, путешественников. Обратившись к специфике скаутских организаций, мы поймем, почему именно Георгий стал их символом. Скаутскому движению свойственно обучение через знакомство с природой, приобретение навыков выживания в лесу, пеший и водный туризм, открытие новых пространств. Кроме того, скауты привыкли использовать природные ресурсы в качестве символов: они носят украшения в виде цветов, листьев, шишек, веток, а также шкур, рогов и т.д. В начале XX в. в России, например, скауты могли иметь следующие специальности: Пчеловод, Скотник, Земледелец, Друг животных, Садовник, Рудокоп, Натуралист – они составляли большую часть из существовавших.

Но прежде всего Георгий Победоносец был покровителем воинов, так как сам являлся профессиональным военным. Поэтому стоит обратиться к первоисточнику – британским корням. Предшественником скаутской организации выступила вспомогательная воинская часть из детей и подростков, собранная основателем скаутизма полковником Р.С.С. Баден-Пауэллом. Он набрал ее из местных бездомных мальчишек на территории крепости Мафекинг в Южной Африке, будучи назначенным туда комендантом.

В 1906 г. Э. Сетон-Томпсон направил Баден-Пауэллу свою книгу «Березовый свиток». В ней автор делает упор на выработку смелости и находчивости – качеств, необходимых подрастающему поколению в повседневной жизни. Однако генерал, привнося идею скаутизма из военной среды, видел ее целью подготовку достойных кадров для армии. Поэтому Баден-Пауэлл решил приспособить методики Сетона-Томпсона и личные наработки к задачам войны.

На пересечении христианской морали, военно-спортивных навыков выживания и любви к Родине в 1907 г. возникают первые скаутские отряды. В том же году был проведен первый скаутский лагерь на острове Браунси (Великобритания), а уже в 1908 г. вышла всемирно известная книга «Скаутинг для мальчиков» (Scouting for Boys) [2].

При всем этом фигура святого Георгия отвечает задачам и Э. Сетона-Томпсона, и Р.С.С. Баден-Пауэлла: Георгий оставался предприимчивым в распространении христианской веры среди язычников и одновременно был храбр перед лицом опасной угрозы – змея.

Скаутское обещание гласит: «Своей честью я обещаю, что приложу все усилия, чтобы исполнить свой долг перед Богом и Королем (или перед Богом и моей страной и т.д.) – текст присяги 1909 г.) [14]. Или: «Клянусь честью, я буду любить Бога, чтить Королеву, уважать всех. Клянусь...» – утверждает клятва скаута по уставу ассоциации BBS & BGS.

В миропонимании русского скаутского движения также присутствует подобная тенденция. Первыми пунктами девиза русских скаутов, принятого на первом Всероссийском скаутском съезде (1915 г.), стали: «Вера в Бога», и только потом «Верность царю» и «Помощь ближним» [5].

Георгий в символике русских скаутов

Собственно, Георгий становится предметом изображения на эмблемах скаутской организации, по большей части в России. В то время как у скаутов Баден-Пауэлла эмблемой является трилистник: три конца лилии означают три адресата верности скаутской клятвы – Богу, Королю и стране [14]. По трактовке Баден-Пауэлла, лилия возникла от знака Полярной звезды (стрелки компаса). Русские скауты повсеместно используют оба символа, чаще всего вместе: Георгий располагается поверх трилистника, а снизу красуется девиз «Будь готовь!», либо они изображаются рядом. В первоначальном варианте значка «бойскаута» Российской империи (1915 г.) у трилистника присутствует корона, а на центральном лепестке указано «П» (Николай II). В эмблеме современных скаутов осталось изображение Георгия и трилистник, но об этом позже.

Эмблема с изображением трилистника и Георгием Победоносцем была утверждена СРС 5 декабря 1926 г. Начиная с 5 января 1941 г. вместо лилии появляется щиток из романовских цветов с уже известным нам героем. С 1930 г. внутри скаутского движения при участии Н.П. Богдановича возникает Национальная организация русских разведчиков. С 20 ноября 1933 г. вместо скаутской лилии на эмблеме появляется ополченский крест с вензелем Петра I и надписью «1682–1932» [13].



Рис 1. Император и наследник на высочайшем смотре 1-го класса строя и гимнастики А.А. Луцкевича (г. Бахмут). 22 мая 1910 г. Царское Село. Фото А. Оцуп, журнал «Русский инвалид», 1910, № 121.

Ополченский крест является важнейшим для отечественной культуры знаком, хранящим историю русского народного ополчения. Он был широко распространен в эпоху Николая II и, по-видимому, является очередной аффилиацией к дому Романовых и непосредственно к императору, положившему начало скаутскому движению в России. В современной скаутской организации «значок геральдической “скаутской” лилии... особенный – с Георгием Победоносцем, поражающим дракона. И лишь у ОРЮР он совмещен с “ополченским” Георгиевским крестом».

Святой появляется на значках, марках, знаменах, флажках, позже – даже на форме. В отличие от традиционной геральдики, в эмблематике скаутского движения святой изображается с нимбом. А значит, роль святого превалирует над ролью воина или исторического лица. К слову, даже в российском гербе у Георгия нимба нет.



Рис 2. Фото с портала ОРЮР (Организация Российских Юных Разведчиков), икона святого Цесаревича Алексея в скаутской форме, начало XXI в.

Несмотря на то, что Баден-Пауэлл видел скаутскую организацию прежде всего прикладной, готовящей детей к военной среде, а Николай II поддерживал именно военизированные объединения («юные моряки», «юные саперы», «юные разведчики»), своего патрона они представляли именно как христианского святого. В широком смысле скаутская организация стала последним орденом святого Георгия Победоносца.

Чрезвычайно интересной остается история включения цесаревича Алексея в скаутские объединения: «Имя наследника царского престола вел. кн. Алексея Николаевича Романова стоит первым в Списке памяти верных в Организации российских юных разведчиков. Это означает, что Цесаревич был скаутом». В статье А. Русанова «Был ли цесаревич скаутом?» подробно описывается короткий, но важный период жизни наследника, когда его желание быть полезным и исполнять долг перед Родиной было непоколебимым. Несмотря на условное участие Алексея в жизни «потешных» (в будущем – скаутских) войск, его образ понимается современными скаутами как образец чести и веры. К слову, икона святого цесаревича Алексея (инициатива ст. скм. А. Захарьина, благословленная архиепископом Костромским и Галичским Александром), где он

изображен в скаутской форме, сопровождает отряды в походах – так же, как, например, икона святого Пантелеймона.



Рис 3. Икона святого цесаревича Алексея в скаутской форме, начало XXI в.

Итак, образ святого Георгия Победоносца продолжает оставаться скрепляющим элементом русской культуры и истории, символизируя традицию почитания святых не только в религиозных, но и в светских сообществах. Сочетание образа Георгия с трилистником (традиционной скаутской эмблемой) подчеркивает синтез национальных и международных элементов в российском скаутизме. Таким образом, почитание святого Георгия не просто сохраняет историческую память, но и актуализирует вечные ценности – веру, честь и служение – в деятельности современных организаций. Но наиболее точно функцию образа пере-

дает одна из заповедей разведчиков: «Подражай покровителю скаутов Георгию Победоносцу: поражай зло в мире и прежде всего порази дракона в самом себе». Без стремления, силы и отваги ни один скаут не станет истинным разведчиком и воином.

Литература

1. Арутюнян Ю.И. Образ святого Георгия в средневековой рыцарской культуре // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 65. С. 31–38. URL: cyberleninka.ru/article/n/obraz-svyatogo-georgiya-v-srednevekovoy-rytsarskoy-kulture/viewer.
2. Баден-Пауэлл // Всемирная организация скаутского движения. URL: <https://www.scout.org/ru/node/9475>.
3. Голубева Е. «Возбранному воеводе и победоносцу Георгию составим похвалу» // Русская народная линия. 2007. 10 мая. URL: rusk.ru/st.php?idar=17138.
4. Душенко К.В. Георгий Победоносец в русской культуре: (Рецензия на книгу: Сендерович С.Я. Георгий Победоносец в русской культуре: Страницы истории. М.: Аграф, 2002) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7: Литературоведение: Реферативный журнал. 2003. № 3. С. 136–143. URL: cyberleninka.ru/article/n/s-ya-senderovich-georgiy-pobedonosets-v-russkoy-kulture/viewer.
5. История первых русских скаутов // Обаяние России. 2017. 25 апр. URL: charmingrussia.ru/2017/04/scouting.html.
6. Кудинов В.А. История детского и юношеского движения в России: Учебное пособие. Кострома : Изд-во Костром. гос. ун-та, 2017.
7. Лебедева Е. Московский герб: «Герой пронзает гада» // Православие.Ru. 2009. 15 дек. URL: <https://pravoslavie.ru/33086.html>.
8. Полчанинов Р. Справочник по истории ОПЮР – Организации российских юных разведчиков. Нью-Йорк, 2014.
9. Пропт В.Я. Змееборство Георгия в свете фольклора // Гнездо Дракона. URL: http://dragons-nest.ru/dragons/books-and-articles/articles/zmeeborstvo_georgiya_v_svete_folklor.php.
10. Русанов А., Попов В.А., Ковалева Е. Был ли цесаревич скаутом? // Русский скаут: журнал по истории разведчества. 2018. № 5 (11). С. 21–23.
11. Сендерович С.Я. Георгий Победоносец в русской культуре: страницы истории. М.: АГРАФ, 2002.
12. Скаутские символы и атрибуты // Студопедия. 2017. 15 сент. URL: studopedia.ru/19_26879_skautskie-simvoli-i-atributi.html.
13. Хронология развития скаутского движения // ОПЮР – Организация российских юных разведчиков. URL: orur.ru/about/history.

14. British Boy Scouts and British Girl Scouts Association // Wikipedia.
URL: https://en.wikipedia.org/wiki/British_Boy_Scouts_and_British_Girl_Scouts_Association#cite_note-Chums1909-2.

Ekaterina V. Insarova

The image of Saint George in the symbolism of the scouting movement in Russia

Abstract. The article analyzes the role of Saint George the Victorious in the symbolism and ideology of the Scouting movement, with a primary focus on Russia. The author traces the evolution of the image: from its Byzantine roots and the medieval chivalric ideal to its transformation into a modern educational methodology. The cult of Saint George organically embodies the fundamental values of Scouting: courage, protection of the weak, patronage of travelers, and a harmonious relationship with nature. The study emphasizes that Christian morality serves as the foundation of Scouting ethics, while the image of the Great Martyr bridges religious tradition and the practical goals of training “young scouts”. Special attention is paid to the uniqueness of the Russian experience: unlike the foreign branches of WOSM and WAGGGS, it is in Russia that Saint George remains the central figure of emblematics, often appearing alongside the traditional Scouting fleur-de-lis (trefoil). The research touches upon iconographic nuances, specifically the presence of a halo on Saint George in Scouting banners, which highlights the spiritual rather than merely military aspect of his feat. The author examines in detail how the folk cult of Saint George the Dragon Slayer was reflected in the pedagogical system of R.S.S. Baden-Powell and the domestic Scouting regulations of the early 20th century. Through the prism of V.Ya. Propp’s works and historical evidence of Nicholas II’s patronage, the process of forming the “last chivalric order” of modern times is analyzed. This leads to the conclusion of a specific national interpretation of Scouting, where the image of George serves as a link between pre-revolutionary heraldry, the ideals of the Imperial family, and the activities of modern organizations. Thus, the saint becomes not just a symbol, but a living example of the internal struggle with the “dragon” – the vices and weaknesses of the human himself.

Keywords: Saint George the Victorious, Scouting movement, Christian ethics, historical memory, national identity.

Insarova Ekaterina Vladimirovna – postgraduate student at the Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

К.Э. Яковенко

ЛЕОНИД АНДРЕЕВ И РЕВОЛЮЦИЯ: О СЕМИ ИЗ ТЫСЯЧИ ПОВЕШЕННЫХ

Аннотация. В статье исследуется сложная эволюция взглядов Л.Н. Андреева на русскую революцию сквозь призму его художественного и публицистического наследия. Подробно прослеживается путь писателя от романтической эстетизации бунта в рассказе «Марсельеза» и повести «Губернатор» до глубокого экзистенциального разочарования, отраженного в «Тьме» и «Рассказе о семи повешенных». Особое внимание уделяется типичности биографической и творческой траектории Андреева как репрезентативной модели судьбы российской интеллигенции начала XX в. В работе анализируется процесс трансформации революционной идеи из сакрального акта спасения в разрушительную стихию, лишенную морального оправдания. На примере пьес «К звездам» и «Савва» раскрывается конфликт между идеализированным образом «героя-жертвы» и пугающей реальностью массового насилия. Подчеркивается, что для Андреева, как и для большинства интеллектуалов Серебряного века, революция изначально выступала суррогатом религиозной веры, призванным заполнить экзистенциальную пустоту. Однако столкновение с реальным «рылом хаоса» привело автора к осознанию трагического одиночества интеллигента, чуждого и власти, и народу. Заключительная часть статьи посвящена осмыслению Октябрьской революции как личной катастрофы писателя. Анализ его предсмертных работ, таких как «S.O.S.» и «Дневник Сатаны», позволяет сделать вывод о полном крахе интеллигентского мессианства. Таким образом, духовный путь Андреева представляется автору как историческая хроника самораспятия целого сословия, которое, не сумев осветить реальность своим идеализмом, в итоге добровольно «погасило огни и полезло в темноту».

Ключевые слова: Леонид Андреев, революция, бунт, Первая русская революция, интеллигенция, экзистенциальный кризис.

Яковенко Ксения Эдуардовна – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Леонид Андреев, бесспорно, одна из самых знаковых фигур Серебряного века. Автор, исследовавший пороки общества, самую человеческую суть и эту ускользающую от внимательного взгляда таинственную русскую душу. Судьбу писателя невозможно назвать легкой и счастливой. Бедность, разочарования, травля, революция, одиночество. Юрист и писатель, любимец женщин и одинокая душа, пьяница и судья человеческих пороков. В жизни Андреева хватало контрастов, которые отразились и на его политических воззрениях в разные годы жизни. Начав свою карьеру во многом под патронажем М. Горького, его же в конце своей жизни Андреев стал ненавидеть и презирать, обвиняя в преступном разрушении и гибели России. Ровно так же, приветствуя первую русскую революцию 1905 г., он проклял Октябрьский переворот. Взгляды Андреева менялись под действием его собственной судьбы, личных переживаний и трагедий. Однако вместе с тем трансформация политических воззрений Андреева вскрывает общее место для интеллигенции того периода, чей привычный, понятный мир был безвозвратно разрушен историческим разломом. Духовная эволюция писателя – это хроника гибели старого мира глазами интеллигента.

Дебютом Андреева в литературской среде стал рассказ «Баргамот и Гараська», напечатанный в 1898 г. в газете «Курьер». Именно после этого произведения на молодого писателя обратил свое внимание М. Горький, который позвал его в книгоиздательное товарищество «Знание». Однако настоящая слава пришла к Андрееву после издания в 1901 г. его рассказа «Жили-были» в журнале «Жизнь». Так, из рядового репортера газеты «Курьер» он молниеносно вырос в популярного и признанного писателя.

В том же 1901 г. он пишет показательный фельетон «О российской интеллигенции». В этом небольшом произведении впервые у Андреева звучит приговор русской интеллигенции и предчувствие скорого пробуждения народной массы, одним из выразителей которой Андреев считает М. Горького. Нюанс крылся лишь в том, что Андреев сам был интеллигентом, оторванным от той самой народной массы. Когда он пишет: «В трагическом и горько-недоуменном положении находится российский "интеллигент" – явление, поистине достойное жалости и смеха и, во всяком случае, серьезного изучения, как нечто безмерно своеобразное и в истории небывалое» [7, с. 286], он ставит диагноз и самому себе. Увлечение революцией есть типичная для русской интеллигенции черта. Но вместе с тем это всего лишь пресыщенное жизнью увлечение, а не реальная

для них необходимость. Для народа революция была вопросом хлеба, земли и физического выживания – то есть необходимостью. Для интеллигенции революция была способом преодолеть экзистенциальную скуку, заполнить внутреннюю пустоту и найти «великий смысл» в мире, где старые боги умерли. Так, известный марксист В.В. Вересаев в своих «Воспоминаниях» оставил заметку о посещении Москвы в 1903–1904 г. Он пишет о том, что он, попав в московский литературный кружок «Среда», «повел агитацию за расширение там собеседований в кружке, за большее внимание к общественности и кипевшей кругом жизни» [11, с. 449]. Вересаев отмечает, что Андреев, состоявший там, отнесся к этой идее весьма благосклонно и приводит его слова: «Как бы было хорошо, если бы кто-нибудь прочел у нас доклад, например, о разных революционных партиях, об их программах, о намечаемых ими путях революционной борьбы» [11, с. 450]. Однако Вересаев подчеркивает, что в этих словах Андреева отразилась его полная отчужденность от всякой общественности. Для того периода вопрос о партиях и программах уже не стоял.

1904 г. был временем медленно надвигавшейся бури, которую вдохновенно поддерживали почти все круги интеллигенции. В этом году Андреев совместно с другими московскими писателями подписывал гневные обращения к властям, протестуя против жестокого сценария разгона студенческих демонстраций. В этот же год пишется знаменитое произведение Андреева «Красный смех». В нем отразилось отношение автора к войне, насилию и милитаризму. Главная идея произведения «Красный смех» заключается в бессмысленности и ужасе войны, которая разрушает не только тела, но и души людей, превращая их в обезумевших, одержимых существ. «Красный смех» – это не просто описание военных действий, а философское осмысление природы зла, безумия и пределов человеческой стойкости перед лицом тотального разрушения. Сам Андреев в 1906 г. писал про «Красный смех» Вересаеву следующее: «“Красный смех” мне нравится, быть может, потому, что действительно кровью сердца он написан. И действием его я доволен, судя по тому, что читал о нем в России и за границей. Он многих заставил пережить мучительный кошмар войны. И разве я был не прав? Разве не гуляет сейчас этот “смех” по самой России? Военно-полевые суды... только сумасшедшие могут додуматься до них, только сумасшедшие могут принимать и рассуждать о них. Рассуждать! Как можно “рассуждать” о военно-полевых судах, не будучи свихнутым?» [11, с. 459]. Та-

кие убедительные и красноречивые высказывания не помешают Андрееву в 1914 г. неожиданно принять начало Первой мировой войны. Но на момент 1904 г. его позиция все еще оставалась воинствующе революционной.

Уже в 1905 г. Андреев приветствовал Первую русскую революцию. В февральском письме к Вересаеву он пишет: «Знаете ли Вы, что в России, действительно, революция. Несколько баррикад, бывших в СПб 9 января, к весне или лету превратятся в тысячу баррикад. В России будет республика – вот голос многих, отдающих себе отчет в положении дела... Вы поверите: ни одной мысли в голове не осталось, кроме революции, революции, революции. Вся жизнь сводится к ней, – даже бабы, кажется, рожать перестали, вот до чего. Литература в загоне – на “Среде” вместо рассказов читают “протесты”, заявления и т.п.» [11, с. 455–456]. Писатель и сам был вовлечен в кипевшую тогда революционную жизнь. Леонид Николаевич укрывал в своем доме скрывавшихся членов РСДРП. Затем 9 февраля, после приезда к Андрееву члена Центрального Комитета РСДРП Ф.И. Щеколдина для проведения тайного собрания ЦК, оба были арестованы. 10 февраля писатель был посажен в Таганскую тюрьму. Андреев писал К.П. Пятницкому: «Люди уже потеряли власть над событиями, начали действовать стихии, и что даст революция, умноженная на весну, на холеру, на голод – невозможно решить. А в итоге будет хорошо – это несомненно... Если еще в тюрьме увидите Алексея, поцелуйте его от меня» [12, с. 544]. В этих словах отразилась типичная для интеллигенции того периода, с одной стороны, поддержка первой русской революции, а с другой – оптимистичная надежда на то, что этот бунт, доведённых до предела народных низов, разрешит наконец все проблемы и противоречия, принесёт свободу и благополучие. Это секуляризированное стремление к спасению, трансформированное из религиозного в общественное, имело глубокие корни в русской культуре. Но именно у интеллигенции этот утопический тип мышления, предполагавший поиск универсальных решений, которые смогли бы разрешить все проблемы отечества одним разом, вылился в добровольное, осознанно аскетическое самоотречение от личных устремлений в ожидании всеобщего спасения.

Летом 1905 г. Андреев также принимает участие в благотворительных вечерах в пользу Петербургского комитета РСДРП и семей бастующих рабочих Путиловского завода. А в августе 1905 г. Леонид Николаевич пишет сразу два знаковых произведения. Первое из них – это «Марсельеза». Произведе-

ние – восхищенное предчувствие надвигающейся революции. Писатель создает образ маленького жалкого человека, который через самоотречение заслуживает звание героя и над чьим телом совершается пение Марсельезы. Вересаев в своих воспоминаниях о Андрееве цитирует письмо писателя в июле 1904 г. Там Андреев пишет, как бы предвосхищая задумку своего рассказа: «А красив человек – когда он смел и безумен и смертью попирает смерть. Вы читали “Марсельцев”? Оборванные, они шли в Париж спасать свободу и пели “Марсельезу”. Пели и шли, пели и шли. В Париже их обкорнали, а теперь, сто лет спустя, французская свобода возложила пышный венок на гроб русского министра Плеве. На это все наплевать. Главное, пели и шли, пели и шли. В этом есть что-то очень убедительное, очень большое, и мне всегда легче становится при воспоминаниях о марсельцах. Как будто здесь кроется ответ» [11, с. 454]. В.К. фон Плеве, о котором здесь пишет Андреев, был убит бомбой, брошенной в его карету эсером Е. Созоновым.

Следует обратить внимание на то, что именно в поступках эсеров Андреев видит выражение этого романтического воспоминания о марсельцах, которые «смертью попирали смерть». И не случайно именно образ эсеров отбрасывает тень на это и другие произведения писателя. Увлечение идеями социал-революционеров становится таким же общим местом для ярчайших представителей интеллигенции Серебряного века. Мы можем вспомнить Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус, которые сотрудничали и поддерживали Б.В. Савинкова, вдохновленные его героическим и трагическим началом, а также С.А. Есенина, имевшего контакты с левыми эсерами, А. Белого и Н.А. Клюева. В симпатии интеллигенции к эсерам проявились все те черты, которые видит Андреев в марсельцах. Русская интеллигенция эстетизировала бунт, оправдывала даже бесплодный героизм, важна была жертва сама по себе, принесённая ради народа, ради будущих поколений, ради спасения. Андреев использует прямую аллюзию на пасхальный тропарь, подобно Христу андреевские марсельцы, умирая в борьбе за идею, преодолевают конечность бытия. При этом Андреев, а в его лице и вся интеллигенция, увидел ответ на вопрос о смысле жизни, который лежит не в книгах и теориях, а в самом движении («пели и шли»). Так русская интеллигенция пыталась заглушить внутреннюю пустоту внешним грандиозным движением масс. И сам Андреев пишет: «Вероятно, я еще жив. Меня, помимо абрикосового варенья, очень трогает, очень волнует, очень радует героическая, великолепная борьба за русскую

свободу. Быть может, все дело не в мысли, а в чувстве? Последнее время я как-то особенно, горячо люблю Россию – именно Россию. Всю землю не люблю, а Россию люблю, и странно – точно ответ какой-то есть в этой любви. А начнешь думать – снова пустота» [11, с. 454–455]. Здесь он аксиоматически снова пытается найти «ответ». Для русской философии весь XIX в. посвящен этим поискам. Однако писатель ощущает то, что именно мысль завела интеллигенцию в тупик. И в этой «бездне» экзистенциальным якорем становится бесхитростная любовь к России и борьба за ее свободу. Интеллигент больше не верит, что мир можно переустроить по разумным законам. Он ищет спасения в иррациональной любви к своей стране, противопоставляя это своему экзистенциальному чувству заброшенности. Так, например, доктор филологических наук С.М. Заяц писал о том, что писатель всем противоречиям и мучительным вечным вопросам о смысле жизни противопоставлял любовь в разных ее проявлениях.

Этим же августом был написан рассказ «Губернатор», имеющий под собой непростую основу. Произведение служило своеобразным откликом на убийство эсером И.П. Каляевым московского генерал-губернатора великого князя Сергея Александровича, который и стал прототипом андреевского губернатора. Андреев писал Вересаеву: «Поводом к убийству великого князя послужило избиение на улицах Москвы демонстрантов 5 и 6 декабря – тогда же социал-революционеры “приговорили” его и Трепова к смерти, о чем оповестили всех прокламациями. И все, и сам С.А. ждали, и казнь совершилась» [11, с. 456]. Андреев избирает этот сюжет не только потому, что сочувственно относился к самим эсерам. Есть здесь и более личный мотив. Б.В. Савинков, который являлся в то время руководителем Боевой организации эсеров, упоминает в своих воспоминаниях, что именно Андреев помог в подготовке этого террористического акта. Савинков просил писателя познакомить его с князем Д.И. Шаховским, который знал расписание Сергея Александровича, в нем-то и нуждались революционеры [13, с. 83–84]. Андреев выполнил просьбу и отрекомендовал Савинкова князю, тем самым косвенно приняв участие в заговоре. Таким образом, именно 1905 г. стал для Андреева моментом наиболее активного практического участия в оппозиционной деятельности.

Андреев и революция были практически созданы друг для друга. Как будет позже восклицать исследовательница биографии писателя Н. Скороход: «Если бы первой русской револю-

ции не было вовсе, ее ей-богу стоило бы придумать!» [4, с. 187]. Писатель обрел какие-то ранее скрытые творческие силы, питаясь самой энергией русского бунта. Вскормленный зрелищем протеста, он пишет две свои первые пьесы «К звездам» и «Савва». Примечательно, что оба спектакля будут встречены овациями сначала в Европе из-за существующей цензуры на родине писателя.

Пьеса «К звездам» рассказывает историю астронома Терновского, который заперся высоко в горах в своей обсерватории, пока внизу совершается революция и льется человеческая кровь. Но С.Н. Терновский считает, что «нет смерти для человека, нет смерти для сына вечности» [6, с. 371]. Слова рабочего Трейча отчасти становятся моральным итогом произведения: «Надо идти вперед. Если встретится стена – ее надо разрушить. Если встретится гора – ее надо срыть. Если встретится пропасть – ее надо перелететь. Если нет крыльев – надо их сделать» [6, с. 344]. Здесь снова звучит заученный андреевский мотив «пели и шли, пели и шли». Выводом становится понимание, что и астроном в обсерватории, и рабочий на баррикадах делают одно дело – они расширяют границы человеческого бытия, выводя его из тьмы к звездам. Андреев утверждает, что человек бессмертен до тех пор, пока он находится в движении и пока его воля направлена на преодоление невозможного.

Вторая пьеса «Савва» не менее парадоксальна в своем замысле. Андреев рисует в произведении анархиста, одинокого борца за новые идеалы и разрушителя старых идолов. Савва Тропинин планирует взорвать чудотворную икону во время церковного праздника, чтобы люди увидели обоснованность своей веры. Однако персонаж пробалтывается о своих планах, и монахи успевают спрятать икону. Когда гремит взрыв, священный лик «чудом» остается нетронут. Тогда паломники бросаются к Савве и избивают его до смерти, как Иисусову молитву продолжая твердить: «Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ и сущим во гробех живот даровав...» [9, с. 441]. Андреев и в этом произведении использует символический мотив попирания смерти смертью, однако здесь фраза звучит уже в своем первоначальном значении. Если в «Марсельезе» это был гимн жертвы, то в «Савве» это гимн палачей, которые, убивая человека, поют пасхальный гимн. Насилие не уничтожает насилие, оно лишь множит его. Смерть Саввы не становится искуплением – она становится просто еще одним трупом в череде бессмысленных убийств. В «Савве» пасхальное пение превращается в боевой клич озверевшей толпы.

Она готова разорвать любого, кто посягнет на ее привычную «тьму», и делает это с пением псалмов. Однако показательно, что в пьесе в равной степени и приверженцы старого мира, и сам анархист, полный ненависти и жажды разрушения, показаны одинаково непритягательно. Андреев не делает носителем правды ни одного из них. Сам автор больше симпатизирует брату главного героя Тюхе, который никак не заинтересован в иконе, а только везде ему чудятся рожи. За всем он наблюдает как зритель, но сам не участвует в драме. Пьеса была окончена в феврале 1906 г., когда, судя по всему, Андреев уже начинает испытывать сомнения. Писатель диагностирует болезнь общества, но признает, что лекарства у него нет. В обеих пьесах фигурируют революционеры, но также автор делает шаг назад, разглядывая картину бунта как будто со стороны.

В мае 1906 г. Андреев уже выступал с речью на митинге в Гельсингфорсе, призывая к свержению самодержавия. Вересаеву в этот период он пишет, прогнозируя наиболее вероятный исход для России: «Как человек благоразумный, гадаю надвое: либо победит революция и социалы, либо квашеная конституционная капуста. Если революция, то это будет нечто умопомрачительно-радостное, великое, небывалое, не только новая Россия, но и новая земля» [11, с. 458]. Также в этом письме он говорит о своем идеале – «анархисте-коммунаре» [11, с. 458]. В том же 1906 г. Андреев уезжает в Германию, где у него рождается сын Даниил и вместе с тем умирает жена, которая так и не смогла оправиться после родов. Этот момент становится поворотным в судьбе Леонида Николаевича. Глубоко личное переживание оказало влияние на все сферы жизни, на все воззрения и мысли автора. Писатель уезжает на Капри к своему другу М. Горькому, не в силах справиться с трагедией в одиночестве. Он пробудет там до весны 1907 г. и вместе с тем отойдет от революционно настроенного писательского окружения Горького. Именно в Италии «вечным мучеником грандиозных замыслов», как называет Андреева П.В. Басинский, был задуман сюжет «Тьмы», «Царя-голода» и отчасти «Сашки Жигулева» [1, с. 135].

Андреев возвращается в Россию в 1907 г., въезжая в страну без всяких осложнений, но уже совершенно другим человеком. Писатель селится в Петербурге, и вскоре из-под его пера выходит переломный рассказ «Тьма». Сюжет завязывается вокруг революционера, который скрывается от погони в публичном доме. Он кичится своей чистотой перед проституткой, однако та упрекает его словами: «Какое же ты имеешь право

быть хорошим, когда я – плохая?» [10, с. 287]. После этих слов герой переживает духовный переворот. Он понимает, что его героическая чистота – это оскорбление для тех, кто живет в грязи и тьме. Так революционер приходит к выводу: «Если нашими фонариками не можем осветить всю тьму, так погасим же и огни, и все полезем в тьму» [10, с. 298]. Это произведение символизирует крах интеллигентского мессианства. Чувство вины перед народом так долго владело элитами, которые отрекались от себя, приносили себя в жертву, идеализировали крестьян. Однако Андреев показывает, что этот путь ведет в тупик: интеллигенция не «подняла» народ, а сама «опустилась» во тьму. Тем временем Андреев все дальше и дальше уходил от политики. Если его рассказы «Марсельеза», «Губернатор», «К звездам» отражали симпатию к революции, то после начала реакции 1907 г. писатель все больше начинает видеть в революции бессмысленный бунт, который ведет лишь к умножению человеческих страданий. Под влиянием таких настроений пишется и знаменитый «Рассказ о семи повешенных». Для самого автора важен уже не социальный контекст борьбы за русскую свободу, а психологический, можно сказать индивидуальный. Андреев посвящает каждую главу отдельному человеку, приговоренному к казни. Он изображает революционеров не как идеальных борцов, а как испуганных, сомневающихся людей, обнажает трагедию, а не величие их судьбы. В конце произведения Андреев демонстрирует трагический разрыв между возвышенной иллюзией заговорщиков, видевших торжество в своей смерти за идею, и пугающей, приземленной реальностью, которая на поверку оказывается просто грязной и страшной [8, с. 276].

Особое место в этом периоде жизни Андреева занимает еще одно важное произведение, носящее название «Царь-голод». Он, уже не раз в своих работах выводивший стихию разрушения как движущую силу сюжета, здесь повторяет свой ход. Царь Голод – это мистическая сила, которая подстрекает рабочих, бедняков и проституток к бунту. Но Голод – предатель. Он ведет их на убой, подыгрывая правящим классам. Андреев показывает не революцию как торжество справедливости, а уродливый, кровавый хаос. Бунт низов здесь лишен благородства – это бунт голодных зверей, который заканчивается поражением. В финале Смерть торжествует над всеми. Это произведение становится своеобразным зеркалом того ужаса интеллигенции, которая идеализировала народ-богоносец, а столкнулась с реальной разъярённой толпой. «Царь-голод» остро

подчеркнул глубинное различие для Андреева революции как акта личности и бунта как акта толпы [3, с. 91]. Андреев боялся, что светлая мечта о революции неизбежно вырождается в бесмысленную бойню бунта.

Вскоре автор женится и уезжает в Финляндию, выстроив себе там большую дачу. Однако Андреев не перестает писать, и в 1910 г. он принимается за свой первый завершённый роман «Сашка Жигулев». Главный герой романа – чистый юноша Саша Погодин, который под влиянием революционных идей и чувства вины перед народом становится разбойником. Он грабит и убивает, но делает это не ради наживы, а ради высокой цели. Саша понимает, что губит свою душу, и сознательно идет на эту жертву. В этом произведении Андреева также глубоко прослеживаются рецепции интеллигентского мировоззрения. Как и вся интеллигенция, Сашка пытается слиться с народом, но в итоге остается для него чужим. Главный герой намеренно ищет мученичества, хочет отдать себя в жертву. В сущности, путь Сашки – это путь к кресту. В этом для Андреева и состоит трагедия, где жажда справедливости заставляет человека переступить через божьи заповеди.

Следующей важной вехой для писателя становится начало Первой мировой войны, которое неожиданно для всех он встречает с воодушевлением. Вересаев напишет: «Тяжелое воспоминание оставила во мне последняя встреча. Это было уже во время всемирной войны. Андреев занимал яро-патриотическую позицию, о немцах и их зверствах говорил с ненавистью» [11, с. 471]. Пацифист Андреев с начала войны создал целую плеяду патриотических произведений. Ярчайшим из них стала драма «Король, закон и свобода», где он воспекает единство народа перед лицом врага, несмотря на свой ранний пессимизм. Революционные распри забыты ради защиты родины. Даже поражение и гибель здесь трактуются как духовная победа. Пьеса зафиксировала короткий период единения интеллигенции и власти в России в 1914 г. Однако позже Андреев снова вернется к мрачным раздумьям и в своих дневниках будет писать, что поддержка войны и напускной патриотизм стали самовнушением. Размышляя об этом, он заключал: «Начало душевной отраве положила война. Самое приятие ее мною, то есть переводение ее из плана общечеловеческого в область «отечества» и политики, было вызвано, вероятно, простым инстинктом самосохранения: иначе война оставалась бы для меня только «красным смехом», и я неизбежно должен был бы в скором времени лишиться рассудка» [5, с. 51].

В 1916 г. Андрееву предлагают возглавить редакцию газеты «Русская воля», с чем он охотно соглашается. Работа в редакции и Февральская революция подарили ему новую устойчивую почву под ногами, однако лишь на короткий миг. Затем происходит Октябрьская революция. Большевики заключают мир на фронтах мировой войны, закрывают и продают «Русскую волю». Вересаев, зная Андреева, писал: «Большевизма, конечно, он не мог принять ни единым атомом души» [11, с. 471]. Андреев возвращается в Финляндию, которая впоследствии стала независимой страной. Неожиданно для самого себя он оказался в эмиграции, и последние свои произведения, проникнутые пессимизмом и ненавистью к большевикам, он пишет за пределами своей родины. Предсмертные произведения «Дневник сатаны» и «S.O.S.» бессильно кричат о торжестве злых сил. В работе «S.O.S.» Андреев умоляет спасти Россию от большевизма.

Писатель умирает в изгнании, в чужой для него Финляндии. Умирает внезапно и скоропостижно от разрыва сердца, не в силах вынести падения своей отчизны. Андреев писал о семи из тысячи повешенных, а сам стал одним из десятков тысяч разочаровавшихся. Но вместе с тем, в нем одном так характерно выразились метания всей русской интеллигенции. Жизненный путь Андреева – это доведенная до предела траектория движения русской интеллигентской мысли начала XX в.: от упоения «весной» освободительного движения до ужаса перед «зверем», вышедшим из бездны. Трагедия писателя – это трагедия разочарования.

Анализируя его жизнь и творчество, можно выделить ключевые моменты, которые стали общими для всей русской интеллектуальной элиты того времени. Андреев вполне типично начинает свой путь с восхищения народными массами, красотой революционной борьбы и ожидания очистительного спасения. Однако уже в период реакции, наступившей после первой русской революции, он переосмысливает реальный облик народа. Интеллигенция, упивающаяся собственным чувством вины, не способна вытащить народ из тьмы. Так, просвещенному человеку становится стыдно быть «светлым». Из этого рождается и более радикальный вывод об ужасе восстания масс. Русская интеллигенция веками готовила революцию, но, когда она началась, интеллектуалы увидели в ней не «лицо Христа», а «рыло хаоса». Андреев показал, что интеллигент одинок дважды: он чужд власти и он чужд народу. Как раз так это становится причиной внутренней эмиграции интеллек-

туальной элиты, которая ударилась в мистику, политику или глубокий пессимизм.

Путь Андреева – это путь от веры в общее дело к абсолютному одиночеству перед лицом смерти. После Октябрьской революции таких, как он, было много. Кого-то посадят, кто-то успеет уехать, а кого-то попросту сломает новый режим. Интеллигенция хотела всего или ничего, света или тьмы. В итоге, не сумев осветить реальность, она, по словам Андреева, «погасила огни и полезла в темноту». В конечном итоге в своих дневниковых записках он будет писать о разрушении сакральной фигуры революционера и уничтожении веры в революцию. Большевики, по мнению Андреева, заменили жертвенность целесообразностью, а пафос свободы – техникой террора. Революционер перестал быть тем, кто умирает за правду, и стал тем, кто убивает за власть. Этим, по мысли Андреева, была уничтожена сама моральная возможность сочувствия революционному движению. Бунт все-таки победил революцию. Для Андреева это был личный крах. Революция была последним «богом» интеллигенции, заменившим традиционную религию. Большевики, «опоганив» этот идеал, оставили человека в абсолютной пустоте – без бога старого и без «бога» нового [1, с. 54–55]. Но только сам Андреев приходит к парадоксальному выводу на исходе своей жизни: это интеллигенция распяла саму себя, а потом утопила в крови всю Россию [1, с. 65].

Литература

Исследования

1. Басинский П.В. Поэзия Бунта и этика Революции (Реальность и символ в творчестве Л. Андреева) // Вопросы литературы. 1989. № 10. С. 132–148.
2. Заяц С.М. Леонид Андреев как темно-светлый лик Серебряного века // Вестник славянских культур. 2017. № 4. С. 185–191.
3. Икитян Л.Н. «...Уже время наступает к бунту»: русский бунт в творчестве А.С. Пушкина и Л.Н. Андреева // Гуманитарная парадигма. 2020. № 4 (15). С. 86–98.
4. *Скорород Н.С.* Леонид Андреев. М.: Молодая гвардия, 2013.

Источники

5. Андреев Л.Н. S.O.S.: Дневник (1914–1919). М.; СПб.: Atheneum; Феникс, 1994.

6. *Андреев Л.Н.* К звездам // Андреев Л.Н. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1990. С. 319–372.
7. *Андреев Л.Н.* О российском интеллигенте // Андреев Л.Н. Избранное. Горький: Волго-Вятское книжное издательство, 1979. С. 286.
8. *Андреев Л.Н.* Рассказ о семи повешенных // Андреев Л.Н. Избранное. Горький: Волго-Вятское книжное издательство, 1979. С. 230–286.
9. *Андреев Л.Н.* Савва // Андреев Л.Н. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1990. С. 372–443.
10. *Андреев Л.Н.* Тьма // Андреев Л.Н. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1990. С. 265–310.
11. *Вересаев В.В.* Леонид Андреев // Вересаев В.В. Воспоминания. М.; Л.: ОГИЗ, 1946. С. 444–472.
12. Горький и Леонид Андреев: неизданная переписка // Литературное наследство. Т. 72. М.: Наука, 1965.
13. *Савинков Б.В.* Воспоминания террориста. М.: Московский рабочий, 1990.

Kseniya E. Yakovenko

Leonid Andreev and the revolution: on the seven of the thousand hanged

Abstract. The article explores the complex evolution of L.N. Andreev's views on the Russian revolution through the prism of his artistic and publicistic legacy. The author traces in detail the writer's path from the romantic aestheticization of revolt in the short story *The Marseillaise* and the novella *The Governor* to the profound existential disappointment reflected in *Darkness* and *The Seven Who Were Hanged*. Special attention is paid to the typicality of Andreev's biographical and creative trajectory as a representative model of the fate of the Russian intelligentsia in the early 20th century. The work analyzes the transformation of the revolutionary idea from a sacred act of salvation into a destructive element devoid of moral justification. Through the examples of the plays *To the Stars* and *Savva*, the conflict between the idealized image of the "hero-victim" and the terrifying reality of mass violence is revealed. It is emphasized that for Andreev, as for most intellectuals of the Silver Age, the revolution initially served as a surrogate for religious faith, intended to fill an existential void. However, the encounter with the real "snout of chaos" led the author to realize the tragic loneliness of the intellectual, alienated from both the authorities and the people. The final part of the article is devoted to the comprehension of the October Revolution as the writer's personal catastrophe. An analysis of his late works, such as *S.O.S.* and *The Diary of Satan*, allows for the conclusion of the total collapse of the intelligentsia's messianism. Thus,

Andreev's spiritual path is presented as a historical chronicle of the self-crucifixion of an entire social class which, having failed to illuminate reality with its idealism, ultimately and voluntarily "put out the lights and crawled into the darkness".

Keywords: Leonid Andreev, revolution, rebellion, First Russian Revolution, intelligentsia, existential crisis.

Yakovenko Ksenia Eduardovna – Master's student at the Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.

С.А. Прокина

**«ЗАПИСКА ГОТСКОГО ТОПАРХА»:
ОТ ИСТОРИЧЕСКОГО ИСТОЧНИКА К ПАМЯТНИКУ
ФАЛЬСИФИКАЦИИ XIX В.**

Аннотация. В статье представлен культурно-исторический обзор одного из самых дискуссионных текстов в отечественной науке – «Записки готского топарха», изданной К.Б. Хазе в 1819 г. Автор рассматривает обстоятельства появления текста в научном поле, личность его издателя и мотивы, которые могли побудить французского филолога к фальсификации. В работе последовательно прослеживается история поисков оригинального манускрипта в европейских архивах и обобщается ключевая аргументация против подлинности источника, сформулированная в трудах В.И. Бенешевича, И. Шевченко и И.П. Медведева. В частности, анализируются лингвистические анахронизмы, прямые заимствования из Фукидида, а также прецедент с разоблачением другой фабрики Хазе – «Письма» Максима Катиляноса. Особое внимание уделено роли «Записки» в отечественной историографии XIX–XX вв., в частности ее использованию в полемике между норманистами и анти-норманистами, а также в дискуссиях о готском и славянском присутствии в Крыму. На примере концепций С.А. Гедеонова, Н.П. Ламбина и Д.И. Иловайского демонстрируется, как по-разному интерпретировался данный текст для подведения фундамента под полярные концепции происхождения Руси. Показано, что даже после доказательства подложности в 1970 г. текст сохранил значение, перейдя из разряда источников по истории X в. в статус яркого памятника историографии и русско-французских научных связей начала XIX в. Изучение этого феномена позволяет глубже понять механизмы формирования научных запросов и их финансового стимулирования в румянцевскую эпоху.

Ключевые слова: «Записка готского топарха», фальсификация источников, отечественная историография, норманизм, антинорманизм, Таврическая Готия, русско-французские научные связи.

Прокина Серафима Александровна – студент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Среди источников по древней истории России особое место занимает «Записка готского топарха». Пришедшая в русскую науку в XIX в. благодаря графу Н.П. Румянцеву, она, получив с легкой руки академика А.А. Куника общепринятое для нее сейчас название, стала вплоть до второй половины XX в., пока американский филолог И. Шевченко на III Международном конгрессе исторических наук в Москве в 1970 г. не обосновал, что знаменитый текст является подделкой, использоваться исследователями для обоснования идей, связанных с отечественной историей и культурой.

Настоящая статья представляет собой культурно-исторический обзор, сделанный вокруг «Записки», включающий в себя обстоятельства появления ее в научном поле, рассмотрение личности ее издателя (К.Б. Хазе), мотивов, которыми он мог руководствоваться при фальсификации текста, историю поисков оригинальной рукописи, ключевые аргументы против подлинности текста, а также роль, которую данный источник играл в отечественной историографии на протяжении XIX–XX вв. – особенно в рамках полемики между «норманистами» и «анти-норманнистами», в дискуссиях о готском и славянском присутствии в Крыму и в формировании концепций о происхождении Русского государства.

Обстоятельства появления «Записки готского топарха» с самого начала были окутаны завесой тайны. В 1819 г. по поручению и на средства русского канцлера графа Н.П. Румянцева ее издание осуществил К.Б. Хазе (1780–1864), знаменитый парижский эллинист немецкого происхождения, в комментариях к «Истории» Льва Диакона. В письме своему русскому покровителю он сообщал, что текст был найден им в кодексе, который содержал разные письма Василия Великого, Фаларида и Григория Назианзина. Сама «Записка» представляет собой три отдельных фрагмента, со множеством зачеркнутых, написанных сверху, замененных на другие слов (вернемся еще потом к этой особенности). Первый отрывок «содержит сведение о переправе через замерзший Днепр, описание реки до и после замерзания, снежную бурю, трудное путешествие по вражеской стране» [5, с. 3]. Второй – решение топарха защищаться от варваров, характеристику варваров, укрепление топархом Климаты, заселение этой крепости. Третий, «составляющий непосредственное продолжение второго: набег варваров и их отражение; приглашение лучших людей на совещание в Климате и постановление собрания передаться под власть царствующего на севере от Дуная; поездка к нему топарха и заклю-

чение договора к обоюдному удовольствию» [5, с. 3]. По мнению К.Б. Хазе, «Записка» была составлена ближайшим участником описываемых событий и относится к периоду взятия Владимиром Святым Корсуни в 988 г.

Остановливаясь на короткое время на самой фигуре ученого, можно отметить, что он весьма расчетливо отнесился к Н.П. Румянцеву, имея с ним дела, по большей части из-за слабости к деньгам и почестям, а не из-за искреннего интереса к отысканию начал русской истории (так как они завершились сразу же после прекращения финансирования 6 августа 1826 г. в связи со смертью графа-канцлера).

Например, очень занимателен сюжет того, как французский эллинист буквально выпрашивал себе русский орден. Так, он сообщал в письме академику Ф.И. Кругу от 23 февраля 1816 г.: «Я откровенно спрашиваю у Вас, могу ли я после появления Льва просить канцлера о ходатайстве в отношении какой-либо награды со стороны русского правительства наподобие моего теперешнего коллеги г. Лангле, у которого есть орден Владимира. Сколь ни умерен я в своих желаниях, я все же сознаю, что при теперешнем положении здешних дел Ваше посредничество в этом отношении является для моего личного положения существенной услугой, которая все еще может быть мне оказана, не говоря уже о почете, каким стало бы для меня такое поощрение. Я все же доверяю Вам это столь важное для меня дело и не хочу быть обязанным в его успехе никому, кроме Вас» [2, с. 165]. «Я хочу лишь орден Св. Владимира, так как и у моего коллеги Лангле также нет другого» [2, с. 165], – из письма от 19 октября 1817 г. «Мне вполне достаточно, – пишет он далее в письме к Ф.И. Кругу от 28 августа 1819 г., – получить с помощью Вашего ходатайства лишь орден Владимира, как его имеет мой коллега г-н Лангле. Это, я думаю, будет легче, чем получить орден Анны, который у нас здесь вообще мало известен» [2, с. 165]. «Сердечно благодарю Вас за Ваши старания в отношении ордена» [2, с. 165], – из письма от 23 мая 1820 г. «Несколько дней назад, – наконец извещает К.Б. Хазе Ф.И. Круга в письме от 4 августа 1820 г. – я получил через русское посольство очень любезное письмо канцлера, а также письмо императора с дипломом и орденом Св. Владимира, на что я тотчас ответил канцлеру и засвидетельствовал ему мою благодарность. И Вам, кому я, собственно говоря, и обязан получением этой славной и выгодной работы, приношу сим от всего сердца мою признательность. Чем дольше мы знаем друг друга, тем больше я признаю и даже разделяю ту преданность, внимание и любовь, которые Вы внушае-

те всем людям, приходящим с Вами в соприкосновение, хотя бы только издавека» [2, с. 165].

Исходя из приведенного эпизода и других, содержащихся в письмах К.Б. Хазе к Н.П. Румянцеву и Ф.И. Кругу, вполне напрашивается вывод, что ученый, будучи действительно профессионалом в своем деле, владея как греческим своего времени (то есть XIX в.), так и формами греческого языка различных периодов истории, мог подделать текст под документы X в. достаточно качественно. Обстоятельное же обоснование фальсифицированности «Записки готского топарха» требует проследить всю последовательность шагов, ведущих к такому выводу.

Впервые этот вопрос в научном поле заинтересовал В.И. Бенешевича, известного на тот момент ученого-византиста, который в 1927 г., отправившись в заграничную командировку, ставил перед собой цель найти оригинал рукописи, содержащий текст «Записки», однако работа в рукописных собраниях Варшавы, Вильно, Берлина, Лейпцига, Мюнхена, Парижа, Рима не дала результата. Про свою деятельность в Парижской национальной библиотеке он пишет так: «Группа рукописей, связанных с работами известного эллиниста Хазе, работавшего по поручению достопамятного гр. Н.П. Румянцева над изданием истории Льва Диакона, была очень старательно разобрана мною для того, чтобы отыскать следы той рукописи, из которой Хазе издал знаменитую «Записку готского топарха». К сожалению, ничего больше того, что уже известно из печатных сообщений Хазе, найти не удалось. Указанным им признакам по содержанию соответствует только рукопись *Palat. graec. 356*, но она на бумаге, а не на пергаменте, и в описании... ничего не говорится про какие-нибудь приписки сверх указанных в описании; равным образом и сам Хазе, описывая эту рукопись, не упоминает о «Записке готского топарха»» [4, л. 4–4 об.].

Представляя отчет о своей работе в Ватиканской библиотеке, В.И. Бенешевич вынужден с сожалением констатировать: «Все систематические розыски «Записки готского топарха» не дали результата; ознакомиться с рукописью *Palat. graec. 356* не удалось, поскольку она была отослана для занятий за пределы Рима, но, как уже упоминалось выше, и от нее не приходилось ждать находки» [4, л. 5 об.]. И хотя в финальной части отчета ученый утверждает, что ему «пока не удалось отыскать тот манускрипт, по которому Хазе опубликовал «Записку готского топарха»» [4, л. 6 об.], можно предположить: всякую веру в возможность обнаружения он уже утратил, остались лишь растерянность и чувство недоумения. В.И. Бенешевич еще чет-

ко не заявил о подделке, не смог обвинить коллегу в фальсификации, однако он уже фактически вплотную подошел к вопросу о подлинности источника, подготовив почву для научных изысканий следующего ученого – И.И. Шевченко, который в 1970 г. выступил на III Международном конгрессе исторических наук в Москве с докладом, содержащим ряд аргументов в пользу поддельности «Записки готского топарха» (в дальнейшем он же будет публиковать статьи с продолжением своего обоснования).

Точку в данном вопросе поставил И.П. Медведев. В 2007 г. он выпустил статью, доказывающую, что если вопрос о достоверности может быть пока еще дискуссионным, то вот в ложности так называемого «Письма» Максима Катилианоса сомневаться не приходится – рукопись, на которую ссылается К.Б. Хаза, данного текста не имеет, а значит «Письмо» – выдумка французского филолога для удовлетворения все тех же исторических интересов Н.П. Румянцева. Оно основано на *Oratio Gratiiosa* Иоанна Евгеника, брата Марка Евгеника, известного участника Флорентийского собора. В этой речи автор благодарит Христа за чудесное избавление от бури, случившейся в 1438 г. во время морского перехода из Венеции в Константинополь, когда он едва не погиб при кораблекрушении. В «Письме» Катилианоса мы видим изложение этих событий, но в весьма вольной интерпретации К.Б. Хаза, который и раскошелывал, и подсмеивался «над *messieurs petropolitains*, которые, как он писал Э. Миллеру в возмущившем еще В.Г. Васильевского письме от 1848 г., *ne s'intéressent qu'aux Ρῶς* (т.е., мол, эти бедняги-петербуржцы помешались на своей Руси)» [2, с. 164]. Со мнением И.П. Медведева по данному тексту согласился и И.И. Шевченко, зафиксировав, что открытие его коллеги позволяет закрыть дело и о «Записке готского топарха».

Аргументация ранее упомянутых ученых (а также некоторых других) по обоснованию тезиса, что содержание «Записки» является вымыслом ее автора, может быть сведена к нескольким основным моментам:

1) отсутствие оригинала рукописи и даже его следов. Рукопись, из которой К.Б. Хаза извлек текст, до сих пор не найдена, несмотря на тщательные поиски. Как ранее упоминалось, В.И. Бенешевич, крупный палеограф, в 1927 г. специально пересмотрел бумаги Хаза в Парижской национальной библиотеке и другие собрания, но не обнаружил никаких реальных следов существования этой рукописи. Сам французский филолог нигде прямо не указал шифр или точное место-

нахождение утерянного кодекса в парижских собраниях, что крайне необычно для ученого такого уровня;

2) неопределенное описание рукописи самим К.Б. Хазе. Ученый относил текст к концу X в., однако почерк самих отрывков характеризовал как несколько более поздний – начала XI в.;

3) невозможность непротиворечивой интерпретации. Несмотря на многочисленные попытки, никому не удалось убедительно локализовать упоминаемые в «Записке о готском топархе» Климаты, Борион и Маврокастрон в соответствии с данными самого текста. Попытки астрономической датировки событий (из первого фрагмента: «Я сказал своим спутникам (συσσίατοι) ни в коем случае не покидать свои дома и не спать снаружи, ибо первая из звезд находилась в своей вечерней фазе, и окружающий воздух (τοῦ περὶ αὐτοῦ) – она называлась Сатурном – становился подобным ей. <Эта звезда> оказалась движущейся около начала <знака?> Водолея, тогда как Солнце проходило зимнюю <часть зодиака?>» [1, с. 124]) давали противоречивые результаты и не получили однозначного признания;

4) обнаружение прямой подделки К.Б. Хазе («Письмо» Максима Катилианоса). И.П. Медведев доказал, что другой «найденный» Хазе текст, который он использовал для отождествления библейского Сарата с крымским Судаком (и который должен был подтвердить значимость его открытий для графа Н.П. Румянцева), является фальсификацией, что подтверждает умение французского филолога сознательно фабриковать древние источники для удовлетворения запросов своего влиятельного покровителя. Причем подделки ученый делал по одним и тем же принципам: основывался на реальных источниках с добавлением вымышленных деталей и привязкой к интересующей заказчика тематике;

5) языковые несостыковки. Язык «Записки» характеризуется фразеологическими параллелями с сочинениями древнегреческих авторов, которые К.Б. Хазе не только великолепно знал, но и издавал. Особенно это заметно в заимствованиях из Фукидида. Все это может являться прямым указанием на литературную компиляцию.

Доказанная подложность «Записки готского топарха» не отменяет того, что данный текст применялся в историко-культурном пространстве для обоснования учеными своих идей как до разоблачения, так и после него (хотя и реже). Как раз об этом речь пойдет далее. Вплоть до знаменательного для этого текста 1970 г. он составлял одну из основ для дискуссий по

норманнскому и готскому вопросам, соединяя их в рамках культурно-исторической парадигмы.

Особый интерес для отечественных историков в «Записке» вызывал пассаж о некоем сходстве «в обычаях» между обитателями крымских Климатов и правителем, правившим к северу от Дуная. Исходя из этого они делали вывод, что если крымские готы – германцы, то, следовательно, и князь Руси имеет корни в германском (норманнском) мире.

Первым эту тему затронул С.А. Гедеонов, которого относят к числу «умеренных антинорманистов» и который начинает «Отрывки из исследований о варяжском вопросе» довольно пафосно: «Не суетное, хотя и понятное чувство народности легло в основание этому протесту; он вызван и полным убеждением в правоте самого дела, и чисто практическими требованиями доведенной до безвыходного положения русской науки. Полустолетний опыт доказал, что при догмате скандинавского начала Русского государства научная разработка древнейшей истории Руси немыслима» [6, с. 3]. Он полагал, что топарх – это грек (византиец), жители Климатов – русы (тавроскифы), а итогом описанных событий считал возникновение Тмутараканского княжества во времена Святослава.

Вскоре последовала реакция со стороны «норманистов», среди которых выделялся Н.П. Ламбин. Принимая концепцию Тмутараканской (Черноморской) Руси, он относил описываемые события ко времени княжения Олега, называя его варягом. По его убеждению, поход норманнского князя в крымские Климаты был предпринят около 893 г. с целью освобождения из-под греческой власти своих соплеменников готов-тетракситов. Соответственно он делал вывод, что «под названием варваров разумеется наша норманнская Русь, а под именем подвластных грекам негреческих обитателей Тавриды нельзя не разуместь готов-тетракситов; ибо, во-первых, кроме них, история не знает в Тавриде никаких других иноплеменников, подвластных греко-херсонскому правительству, и, во-вторых, никакие другие обитатели Тавриды не могли сходствовать своими обычаями с норманнскою Русью и ее предводителем» [3, с. 258].

Трактовка Н.П. Ламбина незамедлительно подверглась критике со стороны известного славянофила Д.И. Иловайского, который изложил свои соображения на страницах журнала «Русская Старина» в 1874 г. Он предложил видеть в варварах – обитателях Климатов – не готов, а гуннов, относя их к болгарам и считая последних исконно славянским племенем. Тем

самым Д.И. Иловайский, по сути, заселял Крым славянами уже в ту эпоху.

Уверенность в германском происхождении как русского князя, так и крымских готов выражал А.А. Куник, выпустивший труд под названием «О записке Готского топарха». В этой работе он дал один из первых систематических очерков истории Таврической Готии. Следующие за А.А. Куником исследователи продолжали развивать аргументацию его теории. Одним из таких ученых стал, например, Ф.К. Брун, зафиксировавший свои выводы в работе «Черноморские готы и следы долгого пребывания их в Южной России».

«Антинорманисты» же видели путь обоснования тезиса, что русский князь (а соответственно и Русь) не имеет варяжского происхождения, в установлении факта отсутствия готов в эпоху Древнерусского государства. Именно эту линию проводил В.Н. Юргевич.

Позиция условного «антинорманиста» Н.П. Кондакова оказала влияние на этнокультурную атрибуцию и проблему происхождения так называемого «готского стиля» в ювелирном искусстве эпохи Великого переселения народов. Н.П. Кондаков, будучи прежде всего искусствоведом, рассматривал стилистические особенности древностей. Инкрустационный стиль он связывал с культурой ираноязычных кочевников – аланов (сарматов), а не с готами. Это шло вразрез с распространенной в XIX – начале XX в. норманнской трактовкой, согласно которой инкрустация считалась готским (германским) элементом. Идеи Н.П. Кондакова были продолжены его учеником М.И. Ростовцевым, который популяризировал тезис о восточном (аланском) происхождении инкрустационного стиля и по рассматриваемому вопросу писал, «что степные государства могли создавать «очаги оригинальной и интересной культуры» [3, с. 259]. В советский период (с конца 1920-х гг.) этот тезис стал политически востребованным, поскольку помогал бороться с «норманнской теорией» и «готским вопросом», которые воспринимались как реакционные и профашистские (особенно после Великой Отечественной войны).

Отношение к «Записке» в научной среде стало постепенно меняться после того, как уже упоминаемый ранее И.И. Шевченко представил убедительные доказательства того, что «Записка готского топарха» – это искусная подделка, созданная К.Б. Хазе. Однако все равно долгое время они (доказательства), по свидетельствам советской и постсоветской историографии, игнорировались либо их содержание искажалось, выводы аме-

риканского филолога воспринимались в штыки, поскольку данный источник долгие годы служил важным аргументом в различных дискуссиях, в том числе идеологизированных – отечественные ученые не хотели так просто от него отказываться.

Итак, существование «Записки готского топарха» в русской науке после 1970 г. можно определить в двух основных пунктах:

1) продолжение использования ее в качестве источника для построения исторических реконструкций, доказательства своих идей, при этом полная дискредитация выводов о ее подлоге;

2) рассмотрение ее не как источника по X в., а как яркого памятника историографии и фальсификации XIX в. Исследователей при таком анализе текста интересует не то, что написано в документе о «готах» или «Руси», а кто, зачем и как его создал. «Записка о готском топархе», таким образом, становится источником по истории русско-французских научных связей начала XIX в. и служит для понимания того, какие именно научные запросы (и какое финансирование) формировали в то время видение исторического прошлого Российского государства.

Проведенный в статье культурно-исторический анализ «Записки готского топарха» позволяет заключить, что этот текст, долгое время считавшийся уникальным источником по древнейшей истории России, является качественной подделкой, созданной в первой четверти XIX в. Благодаря последовательным исследованиям В.И. Бенешевича, И.И. Шевченко и И.П. Медведева было доказано, что «Записка» не может рассматриваться как подлинный документ X в. Отсутствие оригинальной рукописи, неудачные попытки ее обнаружения в ведущих европейских собраниях, языковые анахронизмы и литературные параллели с сочинениями древнегреческих авторов – все это говорит о подложности текста.

Однако, как показывается в статье, обоснование фальсификации «Записки» не отменяет ее значения для отечественной истории и общественной мысли. Убедительное доказательство поддельности в 1970 г. не помешало «Записке» фигурировать в научных и идеологизированных спорах.

Литература

Исследования

1. *Ševčenko I.* The Date and Author of the So-Called Fragments of Toparcha Gothicus // *Dumbarton Oaks Papers.* 1971. Vol. 25. P. 115–188.

2. *Медведев И.П.* «К вопросу о неподлинности так называемой “Записки готского топарха”» // Мир Александра Каждана: к 80-летию со дня рождения / отв. ред. А.А. Чекалова. СПб.: Алетейя, 2003. С. 160–171.
3. *Юрочкин В.Ю.* «Норманнская теория» и «готский вопрос» // ХΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: империя и полис: Материалы XI Международного Византийского Семинара (Севастополь – Балаклава, 03–07 июня 2019 года) / отв. ред. Н.А. Алексеенко. Севастополь; Балаклава: Институт археологии Крыма РАН, 2019. С. 257–260.

Источники

4. Архив РАН (СПб. филиал). Ф. 192. Оп. 3. Д. 109.
5. *Вестберг Ф.Ф.* Записка готского топарха. СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1910.
6. *Фортинский Ф.Я.* Варяги и Русь. Историческое исследование С. Гедеонова. 2 ч. СПб. 1876 г.: Рец. проф. Ф. Фортинского. СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1878.

Serafima A. Prokina

“The Fragments of Toparcha Gothicus”: from a historical source to a monument of 19th-century falsification

Abstract. The article presents a cultural and historical overview of one of the most controversial texts in Russian scholarship – *The Fragments of Toparcha Gothicus*, published by C.B. Hase in 1819. The author examines the circumstances of the text’s appearance in the scholarly field, the personality of its publisher, and the motives that might have prompted the French philologist to forge it. The paper consistently traces the history of the search for the original manuscript in European archives and summarizes the key arguments against the source’s authenticity formulated in the works of V.I. Beneshevich, I. Ševčenko, and I.P. Medvedev. In particular, it analyzes linguistic anachronisms, direct borrowings from Thucydides, and the precedent involving the exposure of another fabrication by Hase – the *Letter* of Maximus Catilianus. Special attention is paid to the role of the *Fragments* in 19th–20th-century Russian historiography, specifically its use in the polemics between Normanists and Anti-Normanists, as well as in discussions regarding the Gothic and Slavic presence in the Crimea. Using the concepts of S.A. Gedeonov, N.P. Lambin, and D.I. Ilovaisky as examples, the article demonstrates how differently this text was interpreted to lay a foundation for polar concepts of the origin of Rus'. It is shown that even after its falsity was proven in 1970, the text retained its significance, transitioning from a source on 10th-century history to a prominent monument of historiography and Russian-French scholarly relations of the

early 19th century. The study of this phenomenon allows for a deeper understanding of the mechanisms behind the formation of scholarly demands and their financial incentives during the Rumyantsev era.

Keywords: “Fragments of Toparcha Gothicus”, falsification of sources, Russian historiography, Normanism, Anti-Normanism, Tauric Gothia, Russian-French scholarly relations.

Prokina Serafima Aleksandrovna – student at the Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

И.М. Бессонова

ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СЮЖЕТА «СОБОР АРХАНГЕЛА МИХАИЛА»

Аннотация. Статья посвящена исследованию иконографического типа «Собор Архангела Михаила» с позиций искусствоведения, истории, догматического богословия и литургики. В связи с поздним происхождением «Собор» содержит различные иконографические элементы (важнейшие из которых – архангелы и медальон с Эммануилом), пути проникновения которых в иконографию составляют искусствоведческий ракурс работы. Прослеживается эволюция ангельских образов от античных крылатых побед до имперских таксиархов. Исследование происхождения дня памяти и служащего ему образа, а также культ и практики почитания образа произведено с опорой на исторический материал. Выбор даты памяти «Собора» не носит однозначного характера, также не ясна роль иконоборческих споров в становлении иконографии. В статье рассмотрены две версии, отмечены изменения в интерпретации как самого образа, так и его культа в зависимости от политических и культурных условий. В частности, детально сопоставляются выводы александрийской теории В.В. Болотова и литургической концепции Г.И. Вздорнова. В отношении догматики прослеживается схожая тенденция: первоначальный догмат Боговоплощения, иллюстрации которого посвящена икона, был вытеснен новыми смыслами эпохи иконопочитания. На Руси «Собор» получил иное звучание: поучительное. Аспекты почитания архангела Михаила и его Собора классифицированы согласно хронологии и популярности. Особое внимание уделено трансформации образа Михаила из ветхозаветного ангела-заступника в византийского покровителя императорской власти и воинов-христиан. Рассмотренные характеристики позволяют представить икону в живом контексте исторических и культурных событий.

Ключевые слова: иконография, собор, литургика, медальон, иконоборчество, иконопочитание, архангел Михаил.

Бессонова Ирина Михайловна – студент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Собор – иконографический тип, смысловое и композиционное содержание которого может существенно меняться в зависимости от политико-культурных условий, а также от славословий и гимнов соответствующего праздника. С этим связано разнообразие внутри икон данного типа: от многофигурных композиций до поясных портретов деисусного чина. Кроме того, в связи с относительно поздним появлением Собор содержит в себе крайне разнообразные иконографические элементы, особого внимания среди которых заслуживают иконография ангелов и иконография медальона. С искусствоведческого анализа двух этих элементов мы и начнем иконографический обзор Собора.

На иконографию ангелов оказал влияние тип античных изображений богини победы – Ники (в римской традиции – Виктории). Однако изначально этот иконографический тип был бескрылым – изображался безбородый мужчина, одетый в тунику и паллий (катакомбы Присциллы, вторая половина III в.). С V в. появляются монеты с отчеканенным изображением Виктории. Богиня изображена в профиль, в полный рост, с крестовым навершием в правой руке. В VI–VII вв. установилась иконографическая традиция – Виктория изображалась как в профиль, так и анфас с крестовым жезлом и глобусом (на котором также был крест). И. Бенчев пишет: «Можно даже с определенной долей уверенности утверждать, что в Византии образ ангела по прямой линии восходит к образу римской богини победы» [3, с. 49]. При том возможно «взаимопользование» иконографий между ангелами и Викторией; так, зачастую совпадают и композиционные решения: ангелы (с признаками Ники) прославляют Крест или Христа, чье изображение заключено в центральный медальон с монограмматическим крестом.

Образ ангела претерпел значительные изменения. Еще в доиконоборческую эпоху ангелы воспринимались в качестве активного начала, о чем, конечно, первоочередно свидетельствует этимология слова «ангел». Активное начало закономерно повлекло за собой потребность в мужественных чертах. Таксиархи Михаил и Гавриил были поставлены служить небесной силой, слугами Христа и исполнителями его воли. Соответственно, Михаил и Гавриил располагались в таких позах и с такими атрибутами, которые могли бы подчеркнуть их высокое положение и воинскую доблесть. В правой руке они держат лабарум, скипетр, мерило, в левой же – державу или сферу. Их одежды во многом напоминают церемониальное облачение византийских императоров. Изображается Михаил чаще всего в образе крылатого воина в полный рост. Но доминирующий иконографиче-

ский сюжет (с VI в.) – Михаил в императорских одеждах, изображенный по грудь или по пояс с крыльями, в руках – скипетр и сфера. Атрибуты ангелов, свойственные и «Собору», следующие: нимб как символ святости, мерило как символ власти, зеркало как небесная сфера и мироздание, «печать Царя Небесного» с монограммой $\text{I}\varsigma\text{X}\varsigma$, лабарум – императорский боевой штандарт, холодное оружие (меч, бич, копьё и щит).

Такова, вкратце, искусствоведческая подоплека ранней иконографии архангелов, в частности Михаила.

Что же касается изображенного на иконе медальона с монограмматическим крестом, то это *imago clipeata*, т.е. образ на щите [2, с. 118], символизирующий победу Христа над смертью. Христианское искусство до иконоборческой полемики носило не только исторический, но и догматический характер [8]. В светском ракурсе *imago clipeata* с изображением креста – обещание и символ победы. Среди других версий возникновения иконографии медальона следует упомянуть следующие: от нимба, от иконографического типа Никопея, от монеты [6, с. 199].

Известно, что именно в послеиконоборческое время, особенно на протяжении X–XI вв., византийское искусство испытало сильнейшее воздействие эллинистических и позднеантичных форм. Использование двух ангелов с *imago clipeata* в руках было открытием. Основная схема существовала уже в античности в виде Ник-Викторий, а возникновение икон Собора было уже подготовлено догматически, оставалось только заменить фигуры ангелов-Ник фигурами Михаила и Гавриила, одетыми в царские одежды, а на щите вместо монограмматического креста написать изображение самого Христа. Такова самая ранняя форма Собора – миниатюра из Евангелия (730 г.), на которой изображены стоящие архангелы Михаил и Гавриил, между которыми на колонне возвышается таблица с обозначением на ней Евангелия от Матфея (1:18–25). Таблица расположена на колонне, а колонна на постаменте – однако ангелы держат таблицу, таким образом являя ее миру.

Культ Архангела Михаила

К IV в. почитание архангела Михаила получило распространение в Константинополе (согласно Г.И. Вздорнову, в Константинополе и его окрестностях в разное время существовало до сорока церквей, построенных в его честь). Распространению культа способствовала его двойная слава как покровителя светской и церковной властей: для императоров он был защитником Константинополя, для церкви – невидимым наместником Хри-

ста на земле. С Востока культ архангела Михаила распространился на Запад и на Русь, о чем свидетельствует множество монастырей и храмов, сооруженных в его честь как на юге, так и на севере нашей страны в XI–XIV вв. [7, с. 257–262]. На Руси, как и в Византии, архангел Михаил особо почитался верхушкой феодального общества, и более половины посвященных ему храмов было сооружено в качестве придворных княжеских церквей.

В годовом цикле праздников соборы архангелов вспоминаются трижды: 26 марта и 13 июля – Собор архангела Гавриила и 8 ноября – Собор архистратига Михаила и прочих бесплотных сил. Первое воспоминание Собора архангела Гавриила установлено на другой день после Благовещения. Следовательно, 26 марта Гавриил прославлялся в качестве архангела, возвестившего Марии о грядущем рождестве Христа. Какими календарными событиями обусловлен праздник 13 июля, остается неясным. Оба праздника впервые упомянуты в источниках X в., и в дальнейшем они совершались на равных правах. Истоки праздника Собора архангела Михаила и причины его совершения 8 ноября также неизвестны. Западная церковь в день 8 ноября поминает св. Четырех увенчанных мучеников и не празднует память архангела. Можно предположить, что выбор 8 ноября подразумевает одно из двух оснований: идеальное или историческое. Соборы празднуются на следующий день после воспоминания событий, в которых эти лица приняли активное участие: Собор архангела Гавриила празднуется на другой день после Благовещения, Собор Богоматери – на другой день после Рождества Христова, Собор Иоанна Предтечи – на другой день после Богоявления, Собор святых апостолов – на другой день после памяти апостолов Петра и Павла. Однако Собор архангелов не связан с праздниками предыдущего дня.

Исследованию этого вопроса посвящен труд В.В. Болотова «Михайлов день». Он пишет: «Если бы собор бесплотных сил праздновался первого числа какого-нибудь весеннего месяца, в этом можно было бы видеть отражение мысли о том, что ангелы созданы в начале, прежде видимого мира, но едва ли кто думал, что мир создан был осенью» [4, с. 7]. Следовательно, в основании Собора лежит ныне неизвестный исторический факт. Далее В.В. Болотов обосновывает выбор 8 ноября: «Праздник архангела Михаила 8 ноября – александрийского происхождения и заменил собою древнейший праздник крещения Господня, установленный египетскою церковью в противовес крониям и торжествам в честь Усири (Осирис)» [4, с. 56].

Существует и альтернативная интерпретация, принадлежащая Г.И. Вздорнову. Первые упоминания об этом празднике датируются V–VI вв. Празднование Собора Архистратига Божия Михаила и всех Небесных сил бесплотных было установлено в начале IV в. поместным Лаодикийским собором 8/21 ноября. Торжество совершается в ноябре (девятом месяце от марта, с которого в древности начинался год) в соответствии с числом девяти ангельских чинов. Восьмой же день указывает на Собор всех сил бесплотных в день Страшного Суда. Ибо после века сего, идущего седмицами дней, наступит «день осьмый», и тогда «приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святии Ангели с Ним» [Мф. 25:31].

Происхождение иконографии Собора

В исследовательской литературе вопрос зарождения иконографии Собора остается дискуссионным. Встречаются лишь отдельные высказывания, на основе которых сложно составить целостную картину. Как связан Собор с иконоборческой полемикой? Например, А. Грабар отрицает наличие непосредственной связи возникновения этого иконографического типа с иконоборчеством, в то время как ряд исследователей (Н.П. Кондаков, Г.И. Вздорнов, В.Н. Лазарев) на этой связи настаивают. Первой «уликой» в историческом расследовании будет иллюстрация из Хлудовской псалтири (IX в.), созданной во время правления патриарха Фотия (858–867 гг.). Иллюстрации псалтири комментируют исторические события эпохи иконоборчества и триумф православия. Патриарх держит в руке диск с изображением Христа. Характерно и то, что встречаются изображения с диском и других лиц, защищавших иконопочитание (например, императрицы Феодоры, св. Стефана Нового). Однако, учитывая особенности византийской иконописи, было бы недостаточно истолковать диск лишь как напоминание об иконах. По предположению А.Н. Грабаря, диск – это *imago clipeata* [9]. Еще одна миниатюра из псалтири Феодоры – «Иконоборческий собор 815 года». Здесь икону Христа торжественно несут сразу двое – патриарх Никифор и Феодор Студит. Победным образом Христа (никетерион) патриарх Никифор («победоносец») и Феодор Студит прославляют источник победы православных и как бы поясняют, что эта победа не личная, не коллективная, а соборная, обеспеченная самим Христом, который сам является источником всех великих побед и преобразований во славу православной веры. Описанные миниатюры построены по той же композиции, что и Собор.

Правомерно ли в таком случае говорить, что икона Собора также служит прославлению иконопочитания?

Отметим, что миниатюра Евангелия из Трира, а также общие сведения о зарождении изображений ангелов, архангелов и медальона снимают вопрос происхождения Собора после иконоборчества. Вопрос связи Собора с иконоборческой полемикой остается открытым, хотя большинство авторов придерживаются возможности этой связи.

Догматический смысл Собора

Изображения архангелов, славословящих Христа, относятся к числу древнейших иконографических типов. Символика изображений многообразна – от прославления Христа как победителя смерти до толкования Воплощения. Догматический смысл этого вида иконы заключен в диске с полуфигурой Христа Эммануила, который торжественно несут на руках архангелы. Несмотря на небольшие размеры, он занимает центральное место в композиции, и по существу именно он определяет ее символическое содержание. Само по себе имя Эммануил сакрального значения не несет, Эммануил – пророческое название Мессии, что в переводе с еврейского значит «с нами Бог». Имя употреблено в Книге пророка Исаии (7:14), евангелист Матфей (1:18–25) прямо прилагает это пророчество к Христу. Поскольку евангелист цитирует пророчество в начале своего Евангелия (о Рождестве), имя Эммануил было соотнесено с Христом-младенцем. Юный тип Христа может служить выражению различных идей: так, Эммануил в медальоне нередко изображается в окружении Богородицы и пророков, возносящих о воплощении Христа. Еще одна группа – победоносные изображения в церковных росписях и иконах святых воинов, чьи кольчуги украшены медальоном с полуфигурой Христа-Эммануила.

Иконография Собора имеет общий и отвлеченный смысл, в связи с чем существует несколько различных догматических «расшифровок» Собора. Невозможно утверждать, что какой-либо догматический смысл был окончательно закреплен за Собором. Истолкования, вероятно существовавшие, были всего лишь эпизодами в теологической истории этого иконографического типа. Далее приведем некоторые возможные толкования.

Первый вариант – прообразовательный, т.е. ветхозаветные тексты прообразовательны по отношению к новозаветным текстам. Этот вариант трактует Собор вне иконоборческой полемики, первоочередно – как Боговоплощение. Следовательно,

Эммануил на руках архангелов рассматривается не как историческая личность, но как Христос явленный, предшествующий моменту воплощения. «Указание на грядущее воплощение Бога-Слова (Логоса) является основной целью этого иконографического типа» [5, с. 171]. Ранее было упомянуто пророчество Исайи и Евангелие от Матфея, в которых Эммануил упоминается как Христос Предвечный, – так становится возможным расшифровать одно из наиболее древних изображений Собора – на миниатюре Евангелия соборной ризницы в Трире (вместо медальона с Эммануилом – табличка).

Второй способ расшифровки вида Собора связан с антииконоборческой полемикой. Следовательно, образ Христа на диске-медальоне является иконой, а икона Собора знаменует восстановление иконопочитания. Уместно замечание о древней трирской миниатюре, однако необходимо помнить о том, что изображение может служить выражению различных идей в зависимости от религиозной, политической и культурной ситуации, – в конечном итоге изображение может утратить свой первоначальный смысл. Тем не менее связь с иконоборческой полемикой признается сильным аргументом. Однако необходимо отметить существенное различие: если на иконах, напрямую отсылающих зрителя к периоду иконоборчества и *imago clipeata*, в диске заключена полуфигура «взрослого» Христа, то на иконе Собора в диске – Христос-Эммануил. Именно эта деталь позволяет утвердить, что традиционная иконография Собора возникла несколько позже, около XI в. Другим существенным замечанием относительно связи установления иконопочитания и иконографией Собора является то, что праздник Торжества Православия не соединен с праздником Собора. Неизвестны композиции Собора, которые были бы приурочены ко дню воспоминания восстановления иконопочитания, при том необходимо упомянуть как минимум три фрески, напрямую отсылающие к историческому событию победы иконопочитателей. Конечно, это соображение не отменяет того, что изначальный труднодоступный смысл Собора мог быть заменен и соединен с более ясной исторической темой, а также того, что при написании отдельной иконы в конкретной ситуации в иконографию Собора мог быть заложен исторический смысл Торжества Православия.

На Руси Собор приобрел совсем иной способ расшифровки – поучительный. Об этом свидетельствует «Похвальное слово» на день 8 ноября Климента, архиепископа Болгарского. В этом «Слове» на все лады прославляются архангелы Михаил и

Гавриил, посредники между Богом и человеком. Особенно интересны характеристики архангелов в собственно похвальной части «Слова», написанной в торжественно-праздничном стиле акафиста: «Радуйся, архистратиге Михаиле, старей естествомъ сый, первый воевода бесплотнымъ силамъ! Радуйся, архистратиге Гавриле, первый благовестниче всякой радости! Радуйся, архистратиге Михаиле, единосущныя и неразлучныя Троица первый скупетреносче!.. Радуйся, архистратиге Гавриле, воплощения Божия достойный благовестниче!» [11, стлб. 239]. К похвальной части можно отнести и песнопение Херувимской на Великом входе во время литургии: «...яко да Царя всех подыдем, ангельскими невидимо дариносима чинами. Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя» [12, с. 131–132].

Собор в литургической практике

Для установления литургического значения иконы необходимо обратиться к первым историческим упоминаниям как самого Михаила, так и впоследствии Собора.

Характерные черты почитания архангела Михаила можно обнаружить еще в апокрифах. Его культ постоянно развивался и расширялся, в связи с чем увеличивалось количество аспектов почитания: так, Михаила именуют «архистратигом», «стратилатом», «чиноначальником», «предводителем», однако чаще всего – просто «архангелом». Перечень аспектов почитания содержится в исследовании О.Н. Афиногеновой [1], смысловые пересечения с сюжетом Собора можно обнаружить в пунктах: 1) покровитель иудейского народа; 2) предводитель небесного воинства (архистратиг). Эти пункты характерны именно для ветхозаветной традиции, в Византии же добавляются функции: 3) защитника христиан и покровителя императора; 4) целителя. Остановимся на каждом из этих аспектов.

1. *Покровитель иудейского народа.* В Ветхом Завете тексты, посвященные Михаилу, делятся на две группы. Первая группа связана с непосредственным упоминанием Михаила, вторая же представляет собой отрывки, где действует некий Безымянный ангел, который будет отождествлен с Михаилом в III в. Оригеном [1]. Имя Михаила в Ветхом Завете упоминается всего три раза, и все три раза – в книге пророка Даниила [Дан. 10:13, 10:21, 12:1]. Исходя из этих фрагментов сложился культ Михаила как покровителя иудейского народа. В качестве примера можно привести следующий: «И восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как суще-

ствуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге» [Дан. 12:1]. Большую роль в формировании почитания Михаила не только как князя, но и предводителя, то есть непосредственного участника в земных делах, сыграли апокрифы (например, «Книга Еноха») и кумранские тексты.

2. *Архистратиг*. Эта роль Михаила также сполна содержится в апокрифах («Апокалипсис Варуха», «Завещание Авраама», «Житие Адама и Евы», «Вознесение Исаяи») и в текстах Нового Завета (Послание апостола Иуды и Откровение). В Послании описан спор Михаила с диаволом по поводу погребения тела Моисея, в рамках же этой работы важно то, что Михаила именуют архангелом («ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν, Ἐπιτιμῆσαι σοὶ κύριος» («Михаил Архангел, когда говорил с диаволом, споря о Моисеевом теле, не смел произнести укоризненного суда, но сказал: “Да запретит тебе Господь”»)) [Иуд. 1:9]). Второй раз Михаил упоминается уже в качестве предводителя небесного воинства: «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них» [Откр. 12:7]. Две описанные функции Михаила характерны для раннего этапа культа.

К III в. михайловский культ получает самостоятельное развитие, уже вне культа других ангелов и архангелов. Отправной точкой стало отождествление Михаила и безымянного Ангела Господня, предложенное Оригеном. В гомилиях на книгу Иисуса Навина (когда на помощь перед иерихонской битвой является некий муж) [Нав. 5:13–15], Ориген пишет: «Μετὰ γοῦν τὴν ἐπιστάσιαν τοῦ λαοῦ εἰς τὸν μαθητὴν Μωϋσέως λοιπὸν παραδίδωσιν αὐτὸν τῷ ἀρχιστρατήγῳ τῷ Μιχαήλ» («Итак, после попечения о народе, он, наконец, передает его ученику Моисея, [а самого Моисея] – архистратигу Михаилу») [13, стлб. 821]. Позднейшие отождествления сделаны под влиянием гомилий [1].

3. *Защитник христиан и покровитель императора*. Военный аспект стал основным для почитания Михаила в Византии. Традиционное отождествление безымянного ангела Ветхого Завета с Михаилом послужило развитию военного культа. Так, с VI в. встречаются упоминания Михаила вне библейских источников. Так, в хронике Иоанна Малалы имя архангела связано с именем императора Константина, хотя летопись и повествует об аргонавтах: «Они видели в видении призрака, приходящий к ним, как будто с неба, это был огромный чело-

век с крыльями на плечах, как у орла, который предсказал им победу над Амиком. Таким образом, они были воодушевлены и напали на Амика. Когда они завоевали и убили его, в благодарение они построили храм на том месте, где они видели призрак. Они создали там образ явления, которое они видели, и назвали место, или храм, Сосфений, так как они бежали туда и были спасены. Место сохранило это имя до сегодняшнего дня» [10, с. 88]. Император Анастасий I Дикор воздавал почести архангелу в храме Сосфений – по мнению исследователей, это первый пример покровительства Михаила императорам. И далее читаем о Константине: «После того, как он начал править в Византии, император Константин Великий изучил этот храм, когда он намеревался закрыть его. Он стал христианином и, внимательно глядя на монументальную статую, которая стояла там, он сказал, что она представляла собой ангела в одежде монаха христианской веры. Изумленный этим местом и зданием, он вознес молитвы, чтобы выяснить, какое явление образ ангела представлял, и спал на этом месте. Когда он услышал имя призрака во сне, он тут же проснулся и украсил место, сотворив молитву на Восток. Затем он переименовал это место, или часовню, в честь святого Архангела Михаила» [10, с. 88]. Михаил помогает императору в победе над язычниками, обращении их в христианство и завоевании земли для возведения Константинополя.

Со времени Юстиниана культ Михаила как покровителя получает выражение в выборе императорских имен (Михаил – второе по популярности после Константина), а также в строительстве многочисленных храмов (упомянутый Сосфений, базилика Неа и др.). В качестве защитника христиан архангел Михаил описан в «Собрании чудес Михаила» Панталеона Диакона (IX в.): в частности, при осаде Константинополя арабами (в чуде «О неправедных агарех») и персами («О персех»), а также в повествовании «О Маркиане-воишке».

Таким образом, культ архангела Михаила получил военный окрас еще в первые века христианства. Его почитали и как покровителя императора, и как покровителя всей византийской армии (особенно с IX в.).

4. *Целитель*. Функция исцеления не имеет ни библейского, ни святоотеческого обоснования. Возможно, эта функция возникла в ходе полемики христианских апологетов с язычниками и иудеями, возможно – в процессе развития культа Михаила как покровителя мореходов и крестьян (в коптских сказаниях). Различные кризисы стимулировали развитие михаи-

ловского культа: согласно «Слову о чудесах архангела Михаила» Михаила Пселла (IX в.), архангел помогал народу во время стихийных бедствий, исцелял, наказывал богохульников и даже одолел некоего демона Гиллу (Γῖλλῶ, Γῖλλοῦ), который вредил беременным женщинам и малым детям.

В службе и каноне на Собор (8 ноября) фигурируют наиболее частые аспекты почитания Михаила: архистратиг небесного воинства, защитник против язычников. Проведенный иконографический анализ позволяет представить Собор в более целостном виде.

Литература

Исследования

1. *Афиногенова О.Н.* Культ архангела Михаила в Византийской империи: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Ин-т всеобщ. истории РАН. М., 2008.
2. *Бельтинг Х.* Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс–Традиция, 2002.
3. *Бенчев И.* Иконы ангелов: Образы небесных посланников. М.: Интербук–Бизнес, 2005.
4. *Болотов В.В.* Михайлов день: Почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября? Эортологический этюд. СПб.: Тип. А. Катанского и К°, 1892.
5. *Вздорнов Г.И.* Σύναξις τῶν Ἀρχαγγέλων // Византийский временник. 1971. Т. 32(57). С. 157–183.
6. *Грабар А.Н.* Император в византийском искусстве. М.: Ладомир, 2000.
7. *Добиаиш-Рождественская О.А.* Культ св. Михаила в латинском средневековье. V–XIII в. Петроград: Экон. типо-лит., 1917.
8. *Лазарев В.Н.* Русская иконопись. От истоков до начала XVI века. М.: Искусство, 1983.
9. *Grabar A.* L'iconoclasme byzantin: Dossier archéologique. Paris: Éditions de l'Acland, 1957.

Источники

10. *Иоанн Малала.* Хронография. Книги I–VI / Отв. ред. Н.Н. Болгов; сост. Н.Н. Болгов, А.М. Болгова. Белгород: БелГУ, 2016. (Мир поздней античности. Документы и материалы. Вып. 6).
11. Похвальное слово бесплотным силам Михаилу и Гавриилу сотворено Климентом епископом // Великие Минеи Четии митро-

полита Макария. Ноябрь, дни 1–12. СПб.: Изд. Императорской археографической комиссии, 1897. Стб. 237–241.

12. Служебник. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2020.
13. *Origenes. Selecta in Jesum Nave // Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca / Accurante J.-P. Migne. T. 12. Paris: J.P. Migne, 1862. Col. 819–824.*

Irina M. Bessonova

“The Synaxis of the Archangel Michael”: an iconographic analysis

Abstract. The article explores the iconographic type of the *Synaxis of the Archangel Michael* from the perspectives of art history, history, dogmatic theology, and liturgics. Due to its relatively late origin, the *Synaxis* incorporates various iconographic elements (the most crucial being the archangels and the medallion featuring Emmanuel), and the pathways of their integration into iconography form the art-historical focus of this work. The study traces the evolution of angelic imagery from ancient winged Victories to imperial taxiarchs. Backed by historical evidence, the paper investigates the origins of the feast day, its corresponding imagery, and the historical development of the cult and devotional practices associated with this icon. The choice of the commemoration date for the *Synaxis* is ambiguous, and the exact role of the Iconoclastic controversies in shaping this iconography remains unclear. The article examines two alternative theories, highlighting shifts in the interpretation of both the image itself and its cult depending on political and cultural conditions. In particular, it offers a detailed comparison between the findings of the Alexandrian theory by V.V. Bolotov and the liturgical concept by G.I. Vzdornov. A similar tendency is observed in terms of dogma: the original doctrine of the Incarnation, which the icon was initially designed to illustrate, was subsequently supplanted by new meanings arising during the era of the Triumph of Orthodoxy. In Rus, the *Synaxis* took on a different, didactical nuance. The various aspects of the veneration of the Archangel Michael and his *Synaxis* are classified according to chronology and popularity. Special attention is paid to the transformation of Michael's imagery from an Old Testament guardian angel into a Byzantine patron of imperial power and Christian warriors. The analyzed characteristics allow for the icon to be presented within the living context of historical and cultural events.

Keywords: iconography, synaxis, liturgics, medallion, Iconoclasm, icon veneration, Archangel Michael.

Bessonova Irina Mikhailovna – student at the Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

А.В. Володин

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ «А.И. ВВЕДЕНСКИЙ И ТРАДИЦИИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.»*

Аннотация. Анализируется исследовательский проект, направленный на изучение творчества А.И. Введенского (1856–1925.) и традиции университетской философии в России во второй половине XIX – начала XX в. Излагаются основные направления исследования, включающие научно-биографическую реконструкцию, социо-институциональный анализ петербургской школы и рецепцию идей профессора. В рамках анализа учения Введенского особое внимание уделяется его этической системе, концепции логицизма, а также решению вопросов о смысле жизни и природе чужой одушевленности. Ставятся вопросы о существовании петербургской философской традиции в ее отличии от московской, о соотношении кантианства и неокантианства Введенского, а также о современной значимости его учения. Утверждается, что обращение к наследию мыслителя способно содействовать формированию обновленного облика современной российской философии, так как актуализация теоретического опыта прошлого позволяет органично интегрировать отечественную мысль в общемировой философский процесс.

Ключевые слова: А.И. Введенский, профессиональная философия, университетская философия, кантианство, неокантианство, логицизм, петербургская школа философии, история русской философии.

Володин Андрей Владимирович – студент, сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ – Санкт-Петербург).

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 25-28-01839 «А.И. Введенский и традиции профессиональной философии в России в конце XIX – начала XX вв.» (НИУ ВШЭ – Санкт-Петербург).

Проект, реализующийся при поддержке Российского научного фонда, направлен на изучение традиции университетской и в целом профессиональной философии в России во второй половине XIX – начала XX вв., в частности на исследование творчества Александра Ивановича Введенского (1856–1925). Значение работ и деятельности Введенского, более двадцати лет возглавлявшего кафедру философии в Санкт-Петербургском университете и проработавшего в университете в общей сложности тридцать семь лет, для становления профессиональной философии в России и ее теоретической направленности исключительно. На основе кантовской критической философии им было разработано учение логицизма. Считая философию наукой, он, тем не менее, не отрицал ее мировоззренческой значимости, прежде всего в решении вопроса о смысле жизни.

Задача изучения творчества Введенского распадается на четыре части.

Во-первых, поиск материалов, позволяющих дополнить известные биографические сведения о нем и уточнить библиографию его работ, поскольку архив ученого не сохранился. Научная биография Введенского раскрывается на фоне процесса профессионализации философии и становления университетской философии в России.

Во-вторых, выявление базовых концептуальных элементов в учении Введенского, таких как логицизм, проблема чужой одушевленности, соотношение метафизики и морали, вопрос о смысле жизни, рассмотрение учения о «моральном чувстве» в контексте традиции русского онтологизма и др. Особое внимание предполагается уделить этическим взглядам Введенского, их рассмотрению в контексте фундаментальных этических теорий.

В-третьих, обобщение на этой основе той версии университетской и профессиональной философии, которая сложилась в России в конце XIX – начале XX века, и ее возможная актуализация для современной российской философии. Философия Введенского рассматривается в связи с историей кантианства.

В-четвертых, установление рецепции и филиации идей Введенского в русской философии его времени, анализ вызванных ими дискуссий, оценка их продуктивности, выявление системы корпоративных связей в петербургской философии конца XIX – начала XX в., центральной фигурой в которых был Введенский, занимавший кафедру философии в Петербургском университете, преподававший в Историко-филологи-

ческом институте, на Высших женских курсах, в Женском педагогическом институте, Военно-юридической академии, Высших женских курсах Раева, возглавлявший Философское общество при Санкт-Петербургском университете.

Социальный контекст всегда оставался значимым для философии; социально-политические изменения находили отражение в философских поисках эпохи. По словам Б.И. Пружина, «полноценное восстановление отечественной интеллектуальной традиции требует внимательного отношения к контексту ее формирования и актуализации, соотнесения с современной философской проблематикой» [13, с. 117]. Однако для самоопределения философии, понимания ее либо как знания, либо как образа жизни всегда оставался актуальным вопрос об эмансипации от идеологии и выработке недогматического, ориентирующегося на широко понимаемую научность, типа философствования. В основе этого процесса должен лежать не утилитарный взгляд на философию, реализующуюся в различных вариантах прикладной философии, вновь отводящей ей роль служанки, а формирование теоретической философии, в которой прежде всего реализуется представление о философии как о понятийном мышлении. Только выработка самостоятельного философского мышления, опирающегося на разработку теоретических проблем, способна вписать русскую философию в общемировой философский процесс как самостоятельного и равноправного участника.

Такая традиция теоретической философии в России существует; она была представлена прежде всего в профессиональной философии. Идеологический контроль нередко лишал профессиональную философию главного условия философского творчества – свободы мышления. В истории русской философии известны факты гонений и периоды запретов, прежде всего на университетскую философию [9]. Однако в то время, когда профессиональная философия получала возможность развиваться самостоятельно, она давала примеры оригинального теоретического, категориального мышления, исследующего фундаментальные философские вопросы. Поэтому обращение к традиции теоретической философии, крупнейшим представителем которой в России был Введенский, может способствовать формированию обновленного облика современной российской философии.

Введенский также оказывается ключевой фигурой русского кантианства, что позволяет содержательно рассмотреть историю кантианства и неокантианства в России, их взаимных

отношений, преемственности и конкуренции. Современные исследователи указывают на близость подхода Введенского к установкам аналитической философии [12; 15]. Являясь ключевой фигурой в петербургской философии на протяжении трех десятилетий, Введенский, его преподавательская и общественная деятельность, его творчество дают возможность обратиться к схолярной тематике, поставить вопрос о региональных школах в русской философии на широком фоне институционализации философии.

Изучение творчества отечественных философов в институциональном контексте актуально как в целях коррекции современных подходов к истории русской философии, так и в целях обновления дискуссий по тем проблемам, к которым ранее данные мыслители обращались и которые также и сегодня продолжают интересовать философов (например, проблемы психофизического параллелизма, свободы воли, соотношения науки, религии и искусства). В данном контексте актуальным является выявление особенностей подхода к разного рода философским вопросам, характерным для профессиональной корпорации философов, что можно проследить с помощью применения методов социальной истории науки.

В свою очередь, артикулированная специфика позволяет проводить более широкие сравнительные исследования, обнаруживая как сходства, так и различия в отдельных региональных научных центрах. Изучение творчества Введенского требует обратить внимание на его отношения с такими русскими философами, как М.И. Каринский, М.И. Владиславлев, В.С. Соловьев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк [2], И.И. Лапшин, Л.П. Карсавин, А.С. Лаппо-Данилевский, Н.И. Кареев, Э.Л. Радлов [4; 7], С.И. Поварнин, С.А. Алексеев-Аскольдов, Г.П. Федотов, С.И. Гессен и др. Полемическая рецепция идей Введенского затронула и московских философов: Л.М. Лопатина, С.Н. Трубецкого, П.Е. Астафьева и др.

В ходе реализации проекта предполагается проанализировать главные философские труды Введенского с целью систематической реконструкции его взглядов и философской системы. Особое внимание планируется уделить его этическому учению и философии религии, которые мало рассмотрены в историко-философской литературе, что видно по существующим историографическим обзорам литературы о Введенском до 2005 г. [6, с. 191–225] и в период с 2006 по 2012 г. [8, с. 182–198], а также двум сборникам: «Александр Иванович Введенский и его философская эпоха» [1] и «Неокантианство в Рос-

сии: Александр Иванович Введенский и Иван Иванович Лапшин» [11], изданным в серии «Философия России первой половины XX века», задача которой – «актуализация идей русских философов» [14, с. 26].

Впервые предполагается уточнить особенности кантианства Введенского. Его философские взгляды принято относить к неокантианству, однако еще при жизни философа эта точка зрения подвергалась сомнению. Так, К.В. Милорадович (ученица Введенского и выпускница Высших женских курсов) указывала в своих воспоминаниях на его тяготение к классическому кантианству и на критическое отношение к кантианским школам того периода (баденской и марбургской) [10]. В этой связи в проекте будут подробно рассмотрены взгляды Введенского на историю философии, в особенности на философию Нового времени и конца XIX – начала XX в. Данный анализ позволит выявить понимание Введенским не только общего хода развития философии, но также позволит прояснить его взгляды и его отношение к крупным философским программам, которые определяли облик отечественной профессиональной философии к концу XIX в. (гегельянству, лейбницианству, неокантианству, философии всеединства, позитивизму, различным направлениям материализма и др.).

Также предполагается впервые выполнить перевод на русский язык некролога Введенского, который был написан его другом и коллегой Э.Л. Радловым и в котором содержится систематическое изложение философии Введенского. Новизна проекта касается также и реконструкции полемики вокруг философии петербургского профессора. В ходе исследования предполагается дополнить изучение философского наследия Введенского (филиация идей, интеллектуальные источники взглядов, трансформация учения, формирование мировоззрения философа) социо-институциональными аспектами истории философии, проследить влияние Введенского на формирование профессиональной философской корпорации его времени и его места в ней, выявить систему научных и межличностных отношений философов рубежа XIX–XX вв., составлявших основу философского сообщества этого периода. Изучение развития философских концепций, таким образом, дополняется исследованиями по социальной истории науки.

Исследовательская установка проекта формулируется в виде группы вопросов.

Во-первых, это вопрос о существовании петербургской школы философии, поскольку Введенский, долгие годы воз-

главляя кафедру философии в Петербургском университете и председательствуя в Петербургском философском обществе, считался лидером петербургских философов. Насколько творчество Введенского было показательным для петербургской философии в целом и можно ли говорить о существовании петербургской философии как историко-философском явлении в конце XIX – начале XX в. в противоположность, например, московской философской традиции? Сохраняется ли такое различие сейчас? Насколько учение Введенского вписывалось в представления о философии его времени?

Во-вторых, до сих пор нерешенным остается вопрос о классификации направления, к которому принадлежал Введенский: был ли он кантианцем или неокантианцем? Обращаясь к наследию Введенского, исследователи вынуждены решать, чем кантианство отличается от неокантианства. Можем ли мы говорить о самостоятельной школе русского неокантианства, представителем которой был Введенский и которая отличалась от наиболее влиятельных неокантианских школ того времени (баденской и марбургской)? И в чем состояло это отличие? Шире эта проблема ставит вопрос о том, насколько русские философы творчески работали в рамках тех или иных европейских философских направлений, или русская философия была представлена исключительно эпигонами?

В-третьих, самым известным и одним из немногих переиздаваемых трудов Введенского оказался очерк «Судьбы философии в России» (1898), который служит ярким примером так называемой «краткой» версии истории русской философии, т.е. относит ее начало к XVIII в. [5]. В связи с этим ряд исследователей, продолжая линию Введенского, также возводят начало русской философии к XVIII в., другие критикуют Введенского за это. Вопрос о датировке начала русской философии остается одним из фундаментальных для истории русской философии. Вместе с этим он предполагает и определенное понимание самой философии. Введенский, начиная философию с XVIII в., прежде всего понимал под последней профессиональный вид деятельности (преподавание философии, появление философских текстов в строгом смысле слова), а также отождествлял философию с наукой. Насколько допустимо такое понимание философии и насколько оно применимо к русской философии? Данное проблемное поле предполагает исследование в области историографии истории философии.

В-четвертых, сохраняют ли какие-либо из работ Введенского по философии, логике, психологии и этике научную зна-

чимость или представляют исключительно историко-философский интерес? Можно ли говорить об оригинальности философии Введенского? В чем ценность его учения и сохраняется ли его значение для современной философии? Исследование распадается на два этапа. Во-первых, это историко-философский анализ учения Введенского. Во-вторых, историко-биографическое описание его преподавательской и научной деятельности.

Исследование философского творчества Введенского предполагается проводить по пяти тематическим разделам:

1. *Философия и мировоззрение.* Введенский, рассматривая философию как способ самосознания человека, воспринимал ее в качестве научно понимаемого мировоззрения. Основные критерии научности: систематичность и критичность. Научное мировоззрение – это философски построенное мировоззрение, где философия озабочена прежде всего изучением того, что такое знание (его достоверность, уверенность и т.п.). Вывод Введенского таков: «Философия есть теория познания с присоединением связанной с ней и основанной на почве добытых ею выводов системы научно разработанного мировоззрения» [3, с. 27].

2. *Логицизм, или «русское доказательство» критицизма.* Гносеологическая установка философии А.И. Введенского, а также следование кантовскому учению побуждают его предложить свое обоснование критицизма, которое он называет логицизмом. Научное знание формируется не на уровне ощущений и восприятий, а на уровне представлений и умозаключений. В представлении возможен переход от единичного к общему (что и есть мысль), когда единичный предмет, данный в представлении, репрезентирует целый класс предметов. Такое представление выступает здесь в роли понятия. Далее, на уровне умозаключений действуют уже логические законы, и прежде всего закон противоречия. Итог рассуждений Введенского – доказательство непознаваемости вещей в себе.

3. *Проблема чужой одушевленности.* В связи с учением логицизма стоит и вопрос о чужой одушевленности, которая, по мнению Введенского, также недоказуема и непредставима. Все наше представление о чужой одушевленности строится на постановке себя в те условия, в которых находится другой. Однако, несмотря на то, что чужая одушевленность не может быть постигнута нами ни из опыта, ни путем умозаключений, мы признаем ее существование. Уверенность в чужой одушевленности дается «нравственным чувством». Проблема одушевленности затрагивается Введенским и в его «психофизиологическом законе». Учение Введенского о «нравственном чувстве» по-

звolyет рассматривать его как императивную разновидность так называемого русского онтологизма.

4. *Метафизика и мораль*. Метафизика как постижение того, что лежит за пределами опыта, может строиться только на морали. Метафизика, согласно Введенскому, – это «морально обоснованная вера».

5. *Вопрос о смысле жизни*. Центральный мировоззренческий вопрос – вопрос о смысле жизни. И философия как научно строяемое мировоззрение не может его обойти. Смысл жизни обретается посредством того, что жизнь имеет цель. Однако цель жизни «лежит вне этого существования» и постигается как осознанная вера (уверенность) в личное бессмертие. Смысл жизни – предмет осознанной веры.

Литература

1. Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. СПб.: СПбГУ, 2006.
2. Аляев Г.Е. С.Л. Франк и А.И. Введенский: страницы философского общения (предисловие к некрологу) // Философский полилог. 2021. № 1. С. 99–113.
3. *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. СПб., 1909.
4. *Зиновьева А.П., Куприянов В.А.* Научное и философское наследие Э.Л. Радлова в контексте развития русской философии конца XIX – начала XX века // Философский полилог. 2023. № 2. С. 71–90.
5. *Куприянов В.А.* Проблема оригинальности русской философии в ранней историографии русской философии // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2022. № 2 (12). С. 27–46.
6. *Малинов А.В.* Историко-философские этюды. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007.
7. *Малинов А.В.* Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020.
8. *Малинов А.В.* Русская философия: исследования, история, историография. СПб.: Издательство Политехн. университета, 2013.
9. *Малинов А.В., Троицкий С.А.* Русская философия под запретом (к 90-летию «философского парохода») // Новое литературное обозрение. 2013. № 119. С. 53–66.
10. *Милорадович К.М.* Исторический очерк «Петербургское Философского Общества». 1922 // Синельникова Е.Ф., Соболев В.С. Санкт-Петербургское философское общество (1897–1923). СПб.: Дмитрий Буланин, 2020. С. 186–197.

11. Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский и Иван Иванович Лапшин. М.: РОССПЭН, 2013.
12. *Прись И.Е.* О логицизме А.И. Введенского // *Философский полилог.* 2024. № 1–2. С. 19–42.
13. *Пружинин Б.И., Дудник С.И., Грякалов А.А., Ермичев А.А., Исунов К.Г., Камнев В.М., Кузнецов Н.В., Малинов А.В., Осипов И.Д., Савчук В.В., Соколов Е.Г., Щедрина Т.Г.* Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы «круглого стола» // *Вопросы философии.* 2017. № 4. С. 116–138.
14. *Пружинин Б.И., Бендерский И.И., Воробьева О.В., Долгова Е.А., Малинов А.В., Микешина Л.А., Мотовникова Е.Н., Ольхов П.А., Хвостова К.В.* Философско-методологические проекты русских историков ли современные проблемы методологии исторического познания. К 180-летию В.И. Герье. Материалы конференции – «круглого стола» // *Вопросы философии.* 2017. № 9. С. 24–61.
15. *Салморбекова Р.* Психологические взгляды А.И. Введенского на веру в Бога // *Философский полилог.* 2025. № 2. С. 53–60.

Andrey V. Volodin

Research project “A.I. Vvedensky and the traditions of professional philosophy in Russia at the end of the 19th – beginning of the 20th centuries”

Abstract. The article analyzes a research project aimed at studying the work of A.I. Vvedensky (1856–1925) and the traditions of university philosophy in Russia in the second half of the 19th and early 20th centuries. The main research directions are outlined, including a scientific-biographical reconstruction, a socio-institutional analysis of the St. Petersburg school, and the reception of the professor’s ideas. Within the framework of the analysis of Vvedensky’s doctrine, special attention is paid to his ethical system, the concept of logicism, as well as the solution to the problems of the meaning of life and the nature of another’s mindedness. Questions are raised about the existence of the St. Petersburg philosophical tradition in its contrast to the Moscow philosophical tradition, about the correlation between Vvedensky’s Kantianism and Neo-Kantianism, as well as about the contemporary significance of his teaching. It is argued that turning to the thinker’s heritage can contribute to the formation of a renewed image of contemporary Russian philosophy, since the actualization of the theoretical experience of the past allows for the organic integration of domestic thought into the global philosophical process.

Keywords: A.I. Vvedensky, professional philosophy, university philosophy, Kantianism, Neo-Kantianism, logicism, St. Petersburg school of philosophy, history of Russian philosophy.

Volodin Andrey Vladimirovich – student, employee of the National Research University Higher School of Economics (HSE University – St. Petersburg).

АВТОРЫ НОМЕРА

Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович – доктор культурологии, доцент, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий научный сотрудник Федерального исследовательского центра «Южный научный центр Российской академии наук» (г. Санкт-Петербург, Россия); a.alekseev-apraksin@spbu.ru.

Бессонова Ирина Михайловна – студент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); irabessono@yandex.ru.

Володин Андрей Владимирович – студент, сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (г. Санкт-Петербург, Россия); andreivladvol@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.

Довженко Арина Валериевна – соискатель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); arinadovzhenko@yandex.ru.

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); yevlampiev@mail.ru.

Инсарова Екатерина Владимировна – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); b.g2015@yandex.ru.

Ким Максим Шисунович – ассистент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); maximkim322@gmail.com.

Коленько Родион Сергеевич – артист хора Санкт-Петербургского государственного академического театра оперы и балета имени М.П. Мусоргского (г. Санкт-Петербург, Россия); kolenkorodion@gmail.com.

Коленько Сергей Геннадьевич – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); s.kolenko@spbu.ru.

Ли Тяньюнь – кандидат философских наук, сотрудник Института марксизма Хэбэйского Северного университета; (г. Чжанцзякоу, провинция Хэбэй, Китай); litianyun19920616@foxmail.com.

Перова Екатерина Юрьевна – кандидат культурологии, доцент кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета (г. Москва, Россия); eperova71@list.ru.

Прокина Серафима Александровна – студент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); st130011@student.spbu.ru.

Романов Никита Александрович – кандидат культурологии, преподаватель кафедры рекламы и связей с общественностью Института бизнес-коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета промышленных технологий и дизайна (г. Санкт-Петербург, Россия); romanov_na@bk.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.

Чулков Олег Алексеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, психологии и культурологии Государственного университета морского и речного флота им. адмирала С.О. Макарова (г. Санкт-Петербург, Россия); chulkovof@gumrf.ru.

Яковенко Ксения Эдуардовна – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург, Россия); ksenia.yakovenko@internet.ru.

CONTENTS

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Anatoly M. Alekseev-Apraksin

Eurasian nomadism: from historiographical canon to conceptual resource 5

Li Tianyun, Igor I. Evlampiev

The rational and the irrational in Hegel's philosophy. Russian Hegelianism in its historical development 19

Arina V. Dovzhenko

The Leningrad School of Philosophy of Science and Yu.N. Solonin's concept of scientific knowledge 37

Maksim Sh. Kim

"Intellectual silence" of Old Rus: "poverty of intellectual culture" or a cultural strategy? 54

Aleksandr E. Rybas

Philosophy of a changing world: problems of interculturalism in Old Russian thought 69

STUDIES OF RUSSIAN CULTURE

Vladimir M. Solovyov

Prophetic narratives of Russian culture: the studied and the unstudied 91

Ekena M. Gashkova, Ekaterina V. Insarova

Childhood theme in sculpture: yesterday and today (from the creative heritage of I.Ya. Gintsburg) 109

Sergey G. Kolenko, Rodion S. Kolenko

On the innovation of the "New Direction" school of composers in church music (using the work of P.G. Chesnokov as an example) 122

Oleg A. Chulkov

On the historiography of "Russian Scythianism" 135

Nikita A. Romanov

S.Yu. Rumyantsev, "The Book of Silence. The Sound Image of the City": Towards the issue of the reconstruction and preservation of the "sound-contemplation of a nation" 153

<i>Vladimir M. Solovyov, Ekaterina Ju. Perova</i>	
Twelve icons of Russian culture: a small pedagogical experiment.....	161
<i>Ekaterina V. Insarova</i>	
The image of Saint George in the symbolism of the scouting movement in Russia.....	172

FIRST PUBLICATION

<i>Ksenia E. Yakovenko</i>	
Leonid Andreev and the revolution: on the seven of the thousand hanged.....	183
<i>Serafima A. Prokina</i>	
“The Fragments of Toparcha Gothicus”: from a historical source to a monument of 19 th -century falsification	197
<i>Irina M. Bessonova</i>	
“The Synaxis of the Archangel Michael”: an iconographic analysis.....	208

SCIENTIFIC ACTIVITY

<i>Andrey V. Volodin</i>	
Research project “A.I. Vvedensky and the traditions of professional philosophy in Russia at the end of the 19 th – beginning of the 20 th centuries”	220

CONTRIBUTORS.....	230
-------------------	-----

Периодическое издание

ВЕЧЕ

Ежегодник
русской философии и культуры

2025

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 23.12.2025. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 14,6. Тираж 100 экз. Заказ № 460.

Отпечатано в типографии «Поликона».

190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.
